

VUK BEGOVIĆ¹

Univerzitet u Hajdelbergu, Teološki fakultet, Odeljenje za religijsku
filozofiju, Nemačka

BOG IZMEĐU OPAŽANJA I ANONIMNOSTI CRTICE O JEDNOJ MOGUĆOJ FENOMENOLOŠKOJ TEOAISTETICI

Sažetak: Ovim prilogom autor nastoji da iz fenomenološke perspektive rasvetli ambivalenciju transcendirajuće izvornosti hrišćanskog fenomena u registru *aísthēsis*. Drugo ime te ambivalencije nalazi se u Aristotelovoj upotrebi pojma *diaphanes*, sublimiranom dobro poznatim participom „ἀνώνυμον” (*De An.* II 6, 418a28–30). Da se nešto iz anonimnosti pojave mora izliti kroz *perceptio*, sugerise medijalni proces vizibilizacije, tj. diferencirajući proces vizibilizovanja same pojavnosti. Otuda teza: Bog se p(r)ojavljuje kao varijacija medijuma sopstvene pojavnosti. Ukoliko je Bog kao medijum *διαφανής*, onda on nije samo delatno projavljeno dejstvo medijuma, već i opažajna varijacija vlastite pojavnosti. Na taj način, teologija opažanja može zadobiti nepovlašćeni status (pre svega hrišćanske) medijalne teorije koja ne samo da percipira, niti tek hermeneutički destruiira, sumnja, pojašnjava ili samoopisuje, konceptualizuje ili (re)formuliše, no već per-formativnom logikom ocrtava konture uslova svoje mogućnosti. Time omogućava stalno pomeranje granica mogućeg u pogledu onostranosti kao nezaustavljivo dolazeće vidljivosti *in potentialis* – uvek naknadno obertavajući konture dolazeće Inosti. Upravo zbog toga ova fenomenološka *theoaisthētika* čini vidljivim nemogućnost da se Drugo zauzda unutar okvira klasično-teološkog pojma (*logosa*).

Ključne reči: fenomenalnost, anonimnost, *diaphanes*, medijalnost, *aísthēsis*, Bog

IZ ČEGA, U ČEMU, KROZ-ŠTA?

Šta, zapravo, znači to da me je Bog opazio pre nego što sam uopšte postao svestan sopstvenog opažanja? Gde i kako se, unutar tog medijalnog

¹ E-mail adresa autora: vukbegovic9@gmail.com

uslova koji prethodi svakom svesnom činu gledanja i mišljenja, rađa sama mogućnost opažanja? Šta znači da teologija, tumačeći živo i božansko *perceptio* čoveka, pronalazi svoju tihi i anonimnu tačku izvora – ono što je Žan-Lui Kretije nazvao anonimnošću greha *de profundis*?² Jer pojavljivanje fenomena, čak i u svojoj prividnoj, čistoj anonimnosti, nikada nije uistinu potpuno anonimno, no uvek već nosi trag pogleda koji mu je prethodio. Sama činjenica da nam se pojavnost uopšte može predočiti – i to kao nešto što izranja iz vlastite bezdane anonimnosti – svedoči o dubokoj fenomenološkoj ambivalenciji svakog opažajnog iskustva. Istovremeno, činjenica da sâm medijum opažanja neprestano proizvodi nezaustavljivu atopiju ukazuje na to da ono što se pojavljuje uvek izranja i iskrsava drugačije nego što bismo očekivali – drugačije nego što bi trebalo, i drugde nego što bismo mogli da predvidimo.³ Takođe činjenica da perceptivna medijalnost – odnosno medijalni senzorijum pojavnosti – neprekidno proizvodi nezaustavljivu *atopiju* same fenomenalnosti, svedoči o tome da se ono što se pojavljuje nikada ne pojavljuje samo od sebe, no uvek posredstvom nečeg drugog. Živeći u svetu nezaustavljive, nepredvidive i refleksiji nikada do kraja dostupne pojavnosti, čovek je zatečen – i gotovo razapet – između protencije življenja i retencije umiranja. Otuda pretpostavka da je čovek raskrivajući medijum Božijeg (samo)opažanja ne može ostati puka samorazumljiva očiglednost. Naprotiv, baš ta – danas gotovo zaboravljeno začuđujuća – očiglednost mora biti dovedena u pitanje upravo zato što se čini isuviše očiglednom. Samim tim identitetska pitanja bivaju narušena već samim postavljanjem ovog pitanja, izbegavajući svaki otpor prema drugosti – otpor koji samu pojavnost pitanja, ili kako bi rekao Hajdeger, *Durchsichtigkeit der Seinsfrage*,⁴ iznova dovodi u novo pitanje. Otuda i polazna orijentaciona tačka čovekovog iskustva može – i mora – biti određena neobičnim uvidom u to da je čovek istovremeno i neko ko opaža i neko ko je opažen. Ali šta ova činjenica znači teološki? Šta, tačnije, *interpretatio* Božijeg opažanja znači za hrišćanstvo i njegovu teologiju – i šta znači da teologija, upravo u tumačenju tog opažanja nas samih, pronalazi svoj početak?

Teologija opaža samo onoliko koliko je čovek već opažen i od Boga prosuđen. To je teza. Međutim, da bismo izbegli banalnost što očiglednijeg i minimalnog određenja uslova teologije – shvaćenih tek kao teorije, navodno zasnovane na nepromenljivim uslovima mogućnosti – neophodno je

² Up. Chrétien, J.-L., *La voix nue*, str. 165 – 7 i *L'Arche de la parole*, str. 33.

³ Up. Merleau-Ponty, M., *Das Auge und der Geist*, str. 305 i *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, str. 320.

⁴ Up. Heidegger, M., *Sein und Zeit*, str. 5 i 7.

radikalno postaviti pitanje o samim uslovima pojavnosti. Ovo pitanje ne bi bilo moguće postaviti ukoliko bismo zanemarili ključnu orijentacionu ulogu (radikalne, pa i relativne) drugosti. Navodni „izlaz iz bića”, ili bezuslovni prelazak iz poretka ontogeneze u poredak čistog socijeteta – koji pokreće motivaciju preokreta teologije u sferu deontološkog – ovde mora dobiti strožu i precizniju poentu. Ta poenta može slediti tragove Merlo-Pontijevog pokušaja da se iz jedne čiste i neumoljive *datosti* pojavnog – kako nas u to uverava Marion – reartikuliše zahtev za drugošću, zahtev da se poveruje u eksteriornu izvesnost pojavnog uopšte. Poteškoća u preciziranju uvida u tačku prekida – koja se pojavljuje kao otvaranje imanencije i trenutak prodiranja kroz fenomenalnu pojavnost, opisivu kao čista i radikalna drugost – ostaje nedovoljno tematizovana dok se drugost ne ispostavi ne samo kao etika radikalnog (Levinas), već i kao živa, opipljiva i teško osporiva *aistetika dijafanog alteriteta*. To što teologija oduvek računa s navodnom radikalnom drugošću ne znači nužno da je ona time već i dovoljno radikalno obuhvaćena u vlastitom tematskom horizontu – naročito ako se njeno radikalizovanje uzima kao jedina mogućnost i kvaziizvesnost. Već samo mesto prekida – ono što bismo mogli nazvati *atoposom* prodiruće transcendencije – koje strasno favorizuje Levinas, a s njim i Anri, Marion, te u jednom trenutku Derida i učenik mu Nansi, kao alternativu motivu „transcendencije u imanenciji”⁵, podrazumeva već prelom: osudbinjenje izvornosti čovekove izvesnosti na stalnu zadocnelost i ometenost tragičnog samoiskustva. Ovo slamanje, kon-taintencionalno rezigniranje imanencije koja, izrešetana transcendencijom, postaje misлива kroz jedno beskonačno aproksimizovanje, ovde se želi razumeti na drugačiji način.

Zato teologija, ukoliko želi – ili ukoliko želi da uopšte može – da opaža, mora biti znatno stroža prema samoj sebi, naročito onda kada na to nije spremna filozofija, a još manje njena kći, fenomenologija. Nespremnost fenomenologije da se ozbiljnije pozabavi teološkim zahtevima transcendencije naglašavao je više puta i sam Huserl. Ipak, hrišćanska teologija – ako ne već od Hegela, no ono makar od (Kjerkegora i) Karla Barta, pa naročito kroz teološke apropijacije Levinasove teorije (kao što su katolički Marion, pravoslavni Zizjulas ili luteranski Štoelger) – nije mogla da zaobiđe pojam metafigure drugosti niti da lako zanemari njen korektivni značaj. Time se već ispostavlja jedan temeljni antropološki zahtev za neprestanom teološkom reartikulacijom vlastite drugosti. Jer teologija je (navodno) na pravom putu

⁵ Up. Gaitsch, P., „Theologische Wende”, u: *Handbuch Phänomenologie* (2023), str. 111 – 19; Gabellieri, E., „Entre phénoménologie et théologie. Pour une «metaxologie»”, str. 1009 – 59; Janicaud, D., *Le tournant théologique*, 1991.

samo ukoliko neumorno redefiniše sopstveni odnos prema vlastitoj izuzetnoj i izvanrednoj predmetnosti – prema pitanju „Boga kao tajni ovoga sveta”⁶. Na raskršću Rikerove hermeneutike i Levinasove etike, Merlo-Pontijeva optika, a još primerenije Valdenfelsova, otvara prostor za promišljanje ne-taknute tačke izvornog relativiteta. No ta tačka može se uistinu misliti tek kada bude retematizovana u dijafanin, medijalnim konturama (božanske) pojavnosti.⁷ Čovek je, kroz svoje izvorno i jednom za svagda proživljeno iskustvo, *volens volens* relativizovan, jer ga nepredvidivost onoga što ga u životu zatiče povezuje sa heteronomijom pojavnoga: jer niti je samo *isto*, niti samo *drugo*, no *uvek nešto i neko između* – između dva momenta, između dva ništavila, između života i smrti.

Tako Levinas već 1935. godine objavljuje svoj programski tekst pod naslovom *De l'évasion*, a u nemačkom prevodu *Ausweg aus dem Sein* („Izlaz iz bića”).⁸ Temeljni pojam i motiv alteriteta – obeležen antintencionalnim i strogo aperceptivnim karakteristikama eksteriornosti, blizine i beskonačne radikalnosti njene pojavnosti – sublimira teološku radikalizaciju u jedan navodni „teološki okret fenomenologije”. Sažetak Levinasove kritičke refleksije, upućene Huserlu još od vremena njegove disertacije o *Anschauung*-u,⁹ zagovara radikalno prodiranje u imanenciju. Kvaziteološko *Durchbrechung* fenomenologije ne pokazuje samo da kartezijanski relikv umne subjektivnosti više nije centralna tačka oko koje se staroaristotelovska ontologija dobrobrano okretala, već i da označava (navodno) radikalniji prekid sa svakom egocentričnom ontologijom, koja više unutar tradicionalnih metafizičkih okvira ne može biti razmatrana. Proboj transcendencije postaje, zapravo, kriptoteološki imperativ Levinasove aliterofanije. Beskonačna rastemeljenost opravdava se logikom ubeskonačenog afektiranja, služeći kao neiscrpno izvoriste čovekovog bića (u/iz) drugosti. Izmeštanjem iz metafizičke ontologije u deontološku metaetiku, fenomenološka optika se izoštrava radikalnim prekidom sa svakom mogućom logikom kapacitivnosti ljudskog iskustva. Radikalna

⁶ Up. Jünger, E., *Gott als Geheimnis der Welt*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1977.

⁷ Ovde svakako programski za ovaj rad držim bitnim Aloino čitanje (poznog) Merlo-Pontija.

⁸ Levinas implicitno kritikuje Hajdegera, nastojeći da se čovekova želja za postojanjem nagoniskog i racionalnog opravdanja postojanja prevlada, tako što na mesto puke potrebe za nagoniskim održanjem mora stupiti zadovoljstvo kao afektivitet koji u suštini iskustva bivstvovanja slama forme bića. Levinas ne želi transcendenciju izvan ili bez bića, već transcendiranje iz samog bića, u vidu ekstatičkog izraza momenta ogoljenosti želje jedne ek-sistencije. Levinas će to označiti sa terminom *d'excedance*. Up. Lévinas, E., *Ausweg aus dem Sein*, str. 15 (14).

⁹ Up. Levinas, E., *Husserls Theorie der Anschauung*, str. 107 – 48.

pasivnost humanusa mora učiniti biće responzivno odgovornim prema svojoj izvanjskosti. Uporište sopstva u Inome – kao beskonačni proces revidiranja i permanentne iteracije smisla – generiše vid odustajanja od svakog horizonta i svakog intencionalizma prerano.

Ali ukoliko ne prođemo u sadržajni momenat prekida imanencije u ime transcendirajuće eksteriornosti – prisutan u gotovo svim neometafizičkim oblicima (neo)modernih zahteva za istinom – logika ovog odnosa biće unapred određena i determinisana ideološkim raskidom sa hajdegerovskom ontologijom i kritikom svakog mogućeg oblika metafizike. Taj prekid, sagledan kroz hajdegerovsku fundamentalno-ontološku optiku, ali i kroz huserlovsku, popredmećujuću fenomenologiju transcendentalnog ega, predstavlja osnovno obeležje onoga što je mladi Levinas u temelju svog rada označavao sintagmom *le besoin d'évasion*. Potreba da čovek pobegne od stradanja i patnji izražava, istovremeno, mogućnost teorijskog opravdanja te nemogućnosti – opravdanja koje, sasvim u duhu Levinasa, legitimno podržava beg u *fiktivnost* drugosti (*genetivus subiectivus*). Ipak, takva afenomenalnost inosti, ispostavljajući se kao izvorno neuhvatljiv prekid pojavno-refleksivnog horizonta ostaje uvek nepredvidiva.¹⁰ Jer „elementalno” nije beskonačno zgušnjavajuća aproksimacija čija vidljivost nikada ne dolazi do izražaja, već ono predstavlja „virtuelnu elementalnost” – minimalno-idealnu transpoziciju izvornosti medijalne vidljivosti Inoga. Ili, kako bi to Merlo-Ponti imenovao sa *–foi perceptive*.¹¹ U tom smislu, apriornost nije ni ono *u* čemu, niti nešto *iz* čega se medijalnost ispostavlja kao posrednik (uslova) mogućnosti zasnivanja opažajne izvesnosti, već pre svega jedno *kroz-šta* (*wo-durch*) – koje, upravo time što postaje opažajno-pojavni apriori, istovremeno prestaje to biti.¹² Taj čisto pojavni anonimni aposteriorni apriori rasprostrući se kroz totalno iskustvo pojavnosti, nije ni samo imanentan ni samo transcendentan, već je medijalno potentan – upravo zato što je čovek iminentno posredujuće biće. U pravom smislu reči – *persona*. Tako se ova antropološka kategorija medijalnog („Wo-durch”) uspostavlja kao minimalni preduslov – medijalni momenat ontofanog iskona svekolikoga iskustva čovekovog življenja.

¹⁰ Ukoliko se eksteriornost alteriteta raskriva medijalno, čija medijalnost hronično zaostaje, tada Levinasova „elementalna gustina” pojavnosti, koja se nikada ne preobražava u predmet, pruža legitiman temelj za teologiju opažanja. Ali ovoga puta – onu koja izvire iz Merlo-Pontijeve fenomenologije medijalnosti opažanja, smeštene unutar otvorene ontologije vidljivog.

¹¹ Up. Merleau-Ponty, M., *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, str. 139; 90: „Rekli smo da je perceptivna vera, pre svake filozofije, uverena da ima posla sa jednom konfuznom totalnošću u kojoj su sve stvari, tela i duše zajedno – i koju ona naziva svetom.”

¹² Valdenfles na ovom mestu govori o fenomenologiji „između” (*Phenomenologie des Zwischen*). Up. Waldenfels, B., *Bruchlinien der Erfahrung*, str. 186.

»TRANSCENDENZ DURCH ERSCHEINUNG«
(HUSERL JOŠ JEDNOM)

„Upravo to izvorno otkrivanje bića u epohalnoj istoriji bivstvovanja primorava nas danas da mislimo i preispitamo Boga *posle* metafizike kroz *aesthesis*.“¹³ Međutim, šta zbilja znači – na prvi pogled trivijalna – tvrdnja da se hrišćanski Bog otkrio u svetu pojavnosti prvenstveno čulno-opažajno, kroz *aísthēsis*? Ako je cilj (i zadatak naročito hrišćanske) teologije da opaža jedan iz-uzetni, *izvanredni* fenomen, kako formirati fenomenalne pretpostavke jedne opšte shvaćene teološke refleksije? Ako se hrišćanski Bog, pojavljujući se, otkriva prvenstveno kao fenomen – najpre kroz inkarnaciju i krst, a „zatim“ i kroz vaskrsenje i anaforični čin vaznesenja – u čemu leži specifičnost ove otkrivenosti ukoliko ne postoji izuzetak koji bi se izdvojio iz opšte pojavnosti, a potom, na drugačiji i posve nov, dakle jevanđeljski način, razotkrio kroz samu pojavnost? Ako se Bog tek u liku i imenu Isusa Hrista otkriva kao *personalni* događaj – dakle, kao najkonsekventniji događaj njegove (telesne) konkretnosti – nije li onda takav događaj misliv upravo kao opažajna konkrekcija Božijeg otkrivenja? Bog, koji se iz vlastite anonimnosti svetu objavljuje kroz čin samodarivanja posredstvom čoveka, ostaje Neko ko, samoočitovanjem, ulazi u hristofanijski skopus novog opažajnog horizonta. Utoliko, Bog nije neko ko je jednostavno opažen kao puka, jednom nekada od nekoga percipirana činjenica. Njegova opažljivost ne ispostavlja se nužno kao puki prekid ili aperceptivni zjap, no k’o Neko ko – dija-fano uključujući sveukupnost lateralnosti ovoga pojavljivanja – raskriva (uslove) naše mogućnosti uvida u nedokučivost Neopažljivog. Jer, Bog se permanentno raskriva kao nedostatni uslov svoje pojavnosti. Međutim, ako se Bog otkriva putem telesnog medijuma *per*-sonalno, tada se ne otkriva tek *kao* novi vid opažanja, već prvenstveno medijalno tj. *dija-fano*. Kao novost kroz koju opažanje samoraskriva vlastitu vidljivost *in potentialis*. Ili još preciznije – posredstvom medijuma *percepcije*.

Ali kome, kada i gde zaista postaje jasno – a time i *očigledno* – da je pojavnost principijelno jedini posrednik i provodnik transcendencije, a da se pri tome ne završi u pukoj imanentnoj i samodovoljnoj zasićenoj fenomenalnosti? Ako je celokupan horizont pojavnosti – kao i sve ono što nam se, u kakvom-takvom obliku vidljivosti, pokazuje za nas i *kroz nas*¹⁴ – ne samo la-

¹³ Up. Manoussakis, P., *God after Metaphysics*, str. 5.

¹⁴ O dijaontološkom pogledu na čoveka kao „kroz-biće“ videti: Беговић, В., „Бити кроз... Кроз биће медијума или – прелудијум за једну дијаонтологију“, у: Црквене студије, бр. 24 (2027). [приложено]

teralno (potencijalno) neizreciv, već i u svojoj pokazivosti u osnovi anoniman i očigledno ograničen, tada se pitanje transcendencije ispostavlja kao nužna pretpostavka za teološko promišljanje opažanja. I kako pri tom artikulirati zahtev za mogućom orijentacijom zasnovanoj na *bezuslovnoj transcendenciji kroz pojavljivanje*? Ukoliko je, prema medijalno-fenomenološkoj optici, svako „Erscheinen” uvek već i „Durchscheinen” – kako nas u to na tragu Aristotela i Merlo-Pontija uverava friburški fenomenolog Emanuel Aloa – tada je Huserlova predstava transcendencije, koja prodiere kroz pojavnost, zamisliva jedino kao medijalna iritacija opažanja. Motiv „transcendencije u imanenciji”, koji Levinas ocenjuje kao relikat kartezijanske filosofije subjektiviteta, Huserl koristi u nešto drugačijem opsegu nego što je uobičajeno – i to, štaviše, u sasvim drugačijem kontekstu. Jer,

„(g)ilt das nicht nur für das empirische Ich und Icherleben, sondern auch für das transzendente, somit für das empirische, weil es schon radikal für das transzendente gilt, dann hatten wir hier eine grundwesentlich andersartige Transzendenz als <die> der Welt bzw. der Transzendenz *durch* Erscheinung.”¹⁵

Iako je Huserl strogo metodološki ostao privezan za tok ejdetski imanentizovane „ja-svesti”, zanimljiva je njegova otvorenost prema transcendenciji jedne „posve druge vrste”. Ova se transcendencija, s jedne strane, ne može u potpunosti isključiti iz reduktivno-poredbenog horizonta predmetne svesti, ali s druge, mora (moći) zadržati svoj ambivalentni položaj na granici paradoksalnog slamanja imanencije. Dok npr. Valdenfelsova logika pojavnosti samopodrazumeva dijastatički uslovljenu povučenost – i samim tim uskraćenost i izmaknutost – fenomena, i upravo time kao izvorna zakasnelost konstituiše samu fenomenalnost inherentnu naprslinu iskustva, dotle će, na primer, Meršova (Mersch) ekstatička logika ove pukotine završiti u fragmentarnoj prezentnosti amedijalno izražene materijalnosti kao (takođe respozivno-artističke) drugosti;¹⁶ i kao što Levinasova optika od početka mora biti okarakterisana kao „aficiranost kroz ne-fenomen”¹⁷, ostavlja se prostor za jednu korekciju u znaku Merlo-Pontijeve i na samo prvi pogled strogo imanentizovane fenomenologije. Ali upravo ova Huserlova (doduše) lateralna re-artikulacija drugosti kao „transcendencije kroz pojavljivanje” sadrži

¹⁵ Up. Husserl, E., *Hua III/2*, str. 563: „Ako to važi ne samo za empirijsko ja i ja-doživljaj, već i za transcendentalno – pa samim tim i za empirijsko, budući da ono u radikalnom smislu već važi za transcendentalno – tada ovde imamo jednu po svojoj suštini bitno drugačiju transcendenciju od transcendencije sveta, odnosno *transcendencije kroz pojavljivanje* (podvukao V. B.).”

¹⁶ O tome više Mersch, D., *Ereignis und Aura*, str. 345 i dalje.

¹⁷ Up. Levinas, E., *Jenseits des Seins*, str. 116.

izvesni implikat anonimnosti jednog neobično neklasifikujućeg oblika negativnosti, koji, za razliku od Levinasa, Merlo-Ponti prepoznaje tamo gde se između golog bića i njegove naknadne reprezentacije samoraskriva pukotina (*Spalt*) za jednu anonimnu prezentaciju.¹⁸ Anonimna prezentacija predstavlja zapravo svaku moguću sklonost – ili pak njeno naličje – ka propozicionalnoj fikcionalizaciji fenomenalnog horizonta pojavnosti. Dok će Derida ovu logiku transponovati u polje signifikantne procesualnosti anonimnog adresata-prapisca, a Levinas u anonimnom tragu lica drugosti, Merlo-Ponti će ovu dinamiku anonimnosti situirati u primatu opažajne vere (*foi perceptive*). Tako, hajdegerovskom *anonimnom Man* gotovo niko (makar samo teorijski) neće ostati ni stran ni dužan.

Uostalom, ako se čitava dramaturgija oko plauzibilizovanja vanrednosti teologije i njenog tematskog horizonta mora sastojati ponajpre u tome da li, gde i kako prihvatiti načelo paradoksalnog, a istovremeno logički neprotivrečnog primata odsutnosti u odnosu na prisutnost – koji nemoguće mesto ukrštanja transcendencije i imanencije određuje kao jedini prihvatljivi uslov mogućnosti konsekventnije teologije – onda na ovom mestu ovaj uslov mora biti dovoljno uzdrman ne bi li se njegova očiglednost mogla bar delimično ublažiti. Ovo ublažavanje ne bi smelo biti sprovedeno naglim, ekskluzivnim ili pak odričnim oblicima, no izoštravanjem, odnosno *opažajnim refokusiranjem ove odsutnosti*. I kao što Valdenfels opisuje neutemeljivo izvornu dijastatičku autorelaciju koja služi slepoj mrlji (*blinder Fleck*) teorije,¹⁹ ukazujući na one prilučevine (*Widerfahrnisse*) kao događaje, koji se „bezuslovno” povlače, tako, s druge strane, i medijalni događaji ostavljaju za sobom upravo nešto što se može tek opaziti; iako je uvek i do kraja nejasno šta tačno to jeste, činjenica je *da* se to može (u)videti. Upravo ova, inicijalna, slepa mrlja samoodnošajnosti predstavlja izraz međuzbivanja koje se povlači, ali koje istovremeno ostavlja uvid u to *da* se nešto ne samo (prazno) dogodilo, no da se time istovremeno učinilo mogućim *da postane vidljivo*. *Da* se nešto može opaziti, predstavlja se upravo kao otkrivenjska konkrekcija, kao neopoziva i nesporna činjenična događajnost, a time i kao aktualnost otkrivenja, a ne apstraktno vrednovanje otkrivenjske autopercepcije. Ukoliko se npr. Bog otkriva dejstvovanjem energije (*energeia/actus*) – u čemu se Grigorije Palama, pozni Šeling i Dalfert mogu složiti – tada se on ne zbiva kao čista i neposredna aktualnost (*actus primus*), već kao povučena događajnost (*Entzug*), ostav-

¹⁸ Na ovom mestu se pozivam na Aloin uvid u Huserlovu diferencijaciju između *Sichprä-sentieren* i (*Sich*)*Präsentieren-Lassen*. Up. Alloa, E., *Das durchscheinende Bild*, str. 204.

¹⁹ „Upravo u tome samoodnos (*Selbstbezug*) ima svoju slepu mrlju, koju nijedna refleksija nikada ne može osvetliti” (up. Waldenfels, B., *Bruchlinien*, str. 181).

ljajući mogućnost *da* ovaj događaj *može postati vidljiv*. Jer „intuitivno percipirano ne želi samo da bude sačuvano i potvrđeno, već takođe želi da bude istinito, što zahteva promenu subjektivnosti i time i ‚pritisak‘ (*Zugszwang*) samog doživljaja, što podrazumeva misaoni skok (*Gedankensprung*).”²⁰

Ali kako teološki obrazložiti tezu da je čovek oduvek već bio opažen, odnosno, i odakle uopšte pridolazi logika pretpostavke *da* je opažen? Ukoliko je fenomenološka definicija opažanja sublimirana u vidljivost *in potentialis* – dakle kao uvek moguće, ali ne nužno ostvareno otvaranje pojavnog – kako je onda teološki moguće misliti opažanje kao moć ili sposobnost, ako je sama teo-optika verovanja utemeljena upravo na prekidu i dekonstrukciji svakog samorazumljivog pojma *homo capax veritatis*? Drugim rečima, nije li vera moguća tek tamo gde opažajna moć prestaje biti samorazumljiva, a postaje darovana? Da bi Bog – sa stanovišta otkrivenja gledano – mogao da opaža čoveka pre nego što čovek kroz veru opazi svoju opaženost od strane Boga, mora se pretpostaviti neumitna *datost* fenomenalnosti, koja se u svom izvornom samodogađanju razotkriva, bilo u formi prezasićenosti (Marion), bilo u formi ispražnjenosti od svake fenomenalnosti (Derida). Čovek u sveukupnosti jednakoizvirućeg samo-strano-odnosa (p)ostaje opažen, ili kako je to Blumenberg govorio,

„pogođen/zatečen svojom vidljivošću usled upadljivosti uspravnog hoda i nemoci svoje nespecifične organske opremljenosti.”²¹

I svejedno da li se Bog krije ili ne u pećini naše anonimnosti, upravo zbog toga je čovek sve dok živi,

„podložan zavodljivosti povratka u pećinu.”²²

Shodno tome, ako je za Merlo-Pontija kao i za Blumenberga telesnofenomenološka optika prvenstveno usmerena zanimanjem za (vidljivi) svet, onda je sam „svet uopšte, istinu po sebi i tajno prizvan da bi se poremetila naša percepcija i nasumično bacila natrag u naš »unutrašnji život«”²³, jer „istina je da je svet ono što vidimo.”²⁴ Tako se jedinstvena prasinteza sveta, stvari i moga tela, ali i tela (i sveta) drugih, objedinjuje kroz „opažajnu veru”, pokazujući se kao prirodni, samoprocualni preduslov ne samo za samu

²⁰ Up. Timm, H., *Das Weltquadrat*, str. 11.

²¹ Up. Blumenberg, H., *Höhlenausgänge*, str. 55: „(B)etroffen von seiner Sichtbarkeit durch die Auffälligkeit des aufrechten Ganges und durch die Wehrlosigkeit seiner unspezifischen organischen Ausstattung.”

²² Isto.

²³ Up. Merleau-Ponty, M., *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, str. 15

²⁴ Isto, str. 14

fenomenologiju, već i kao opšti fenomenološki stav prema svetu i drugima. Ova imanentno proistekla hijazma podrazumeva – u kontinuitetu s Huserlovim promišljanjima – pojam tzv. „Stiftung”-a, odnosno konstitucije izvorno kontrastnog fenomena.²⁵ U tom smislu, preduslov (posebne) otkrivenjske dimenzije Bogopojavnosti jeste pre svega pojavnosti intrinzična *konstitutivnost*. Otkrivenje se tada odvija autofenomenalno – dakle, kao samoraskrivajuće samoopažanje – nalik slikarskom postupku, koje varirajući proširuje prirodne granice percepcije. Međutim, produžiti opažanje i čulne modalitete ne znači nužno ih izdužiti ili proširiti u njihovim mogućnostima, kao da bi se moglo opažati izvan granica opažljivog, već znači biti u isto vreme u izvoru uvida i pomenosti ovog uvida. *U pogledu vere*, to bi značilo da se iskušavanjem ona poima kao permanentno produžavanje neizvesne izvesnosti. Ako nas Bog vidi, opaža i prati pogledom, tada nas ne uočava tek spolja ili odozgo, već kroz našu sopstvenu mogućnost *uočavanja* da smo opaženi. Naša moć opažanja postaje, u tom smislu, mesto vidljivosti u kojem se Bog sam u tom čudnom, reverzibilnom činu božanskog vero-opažanja prepoznaje. Shodno tome, teologija sugerise refleksivno produžavanje opažanja, ali samo ukoliko se vera pokaže kao (ne samo modusni) samoopažajni produžetak (*ex-tensio*) njenog medijuma. Nešto se može opaziti jedino posredstvom nečega, ali je već samo opažanje uvek već *medijalno* – kroz ono *kroz šta* opažanje uopšte postaje moguće. Jer, kako uverava Merlo-Ponti, „zagonetka je u tome što je moje telo (*Leib*) istovremeno ono koje vidi i ono koje je vidljivo.”²⁶

FENOMENALNOST I ANONIMNOST

Šta, dakle, za opažajnu teologiju znači to da se Onostrano raskriva dijafano – medijalno, kao *διαφανής* – posmatrano iz antropološke, a time i amartiološke perspektive? Ako je, prema dosadašnjoj pretpostavci, *αἰσθησις* sama potencija pojavnosti (*Erscheinungspotenz*), da li će – i zašto – Bog os-

²⁵ Ipak u pogledu pitanja same pasivne sintetičnosti Merlo-Ponti modifikovano u njegovom stilu protiv Huserla: „Pasivna sinteza bila bi sama po sebi kontradikcija, jer bi sinteza značila komponovanje, dok bi sva pasivnost bila u puko prihvatanju – a ne u sastavljanju – mnoštva. Međutim, govor o pasivnoj sintezi zapravo želi reći da je u njoj mnoštvo prožeto kroz nas, ali ipak nismo mi ti koji ostvaruju njegovu sintezu [...] Ono što se ovde naziva pasivnošću nije naše prihvatanje tuđe stvarnosti ili kauzalni uticaj spoljnog na nas; naprotiv, to je obaveza, bivanje u situaciji u kojoj prethodno nismo postojali, situacija koju stalno iznova započinjemo i koja nas tek konstituiše” (up. Merleau-Ponty, M., *Phänomenologie der Wahrnehmung*, str. 485; 226; 301).

²⁶ Up. Merleau-Ponty, M., *Das Auge und der Geist*, str. 279.

tati anonimniji čak i onome ko „ima uši da čuje i oči da vidi” (Mk 8,17–18; Mt 13)? Zašto, uprkos svemu, Bog ostaje, ako ne svima, onda barem većini, zagonetno anonimniji? Šta, zapravo, znači amartiološka osudbinjenost čoveka – tog bića koje pred Bogom stoji razapeto između opažanja i opaženosti? I kakvu težinu nosi sama amartiološka činjenica u onome što Žan-Lui Kretjen naziva *anonimnošću greha de profundis*? Činjenica u koju nas svojim onto-fenomenološkim uvidima uverava kasni Merlo-Ponti – dakle, da je čovek opažen okom samoga sveta – inicira paradoksalnu pretpostavku da je čovek, *samim tim što je opažen, hteo ne hteo, viđen kao anonimniji*.²⁷ Opažen anonimnošću vidljivosti samoga sveta. Na kraju krajeva, čovek je viđen i prepoznat *iz same anonimnosti pojavnosti*, kroz još uvek neizrečenu razliku između Boga i sveta, između drugosti i istosti, između nečega i nekoga – bilo metaforički, pojmovno, formalno ili konceptualno.²⁸ Univerzalnost ove anonimnosti podrazumeva, prema tome, uvid koji se ostvaruje *kroz opažanje*, formirajući međupolje amartiološki zasićene simultanosti: između otkrivenosti i skrivenosti, grešnosti i opravdanosti, vidljivosti i nevidljivosti, pasivnosti i aktivnosti, fenomenalnosti i anonimnosti. Put od fenomenologije ka teologiji, već opterećen paradoksalnostima, ne polazi prvenstveno od teološki ekspliciranih intencija, no upravo iz amartiologije. Ako je, prema Hajdegeru, fenomenologija prošla put od učenja o izbegavanju privida do njegovog favorizovanja, onda bi se istorija fenomenologije mogla pročitati kao skraćena verzija duge istorije (hrišćanske) amartiologije. Jer, nije li od samoga početka cilj bio

„navesti Adama i Evu da poveruju da je svet njihove percepcije sve što postoji i da im je uvek i zauvek dostupan.”²⁹

Međutim, šta zapravo preostaje čoveku u njegovoj lapsičnoj, dakle, prirodno zatečenoj datosti, ako ne upravo to *da* u jednom trenutku može uvideti svoju anonimnost – i uvek moguću vidljivost te iste anonimnosti? Anonimnost, manifestujući se u svojoj najizvornije zamislivoj pojavnosti, razotkriva se u onome što je Valdenfels, oslanjajući se na Merlo-Pontijev paradoks „nesvesnog nesvesnog”, nazvao *Selbst-Fremd-Bezug*, a što je Luter znatno ranije sazeo formulom *simul iustus et peccator*. Anonimnost će se,

²⁷ Bez da je oko sveta u ulozi kiklopa kome Odisej saopštava svoje ne-ime (*οὐτις*). Up. Homer, *Die Odyssee*, 9, 364 – 7.

²⁸ Valdenfels tako suštinski formatira jedan događaj razlike: „Razlika između *nečega* i *neko-ga*, koja dopušta dalju nijansiranost, bila bi rezultat procesa diferencijacije u kojem učestvuju i drugi – živa bića i stvari – isto tako kao i ja sam” (up. Waldenfels, B., *Bruchlinien der Erfahrung*, str. 114).

²⁹ Up. Blumenberg, H., *Lebenszeit und Weltzeit*, str. 36.

zapravo, razotkriti kao nesumnjivo negativan i neukidiv momenat pojavnosti, jer čovek je – hteo on to ili ne – od početka anonimni prolaznik u ovom svetu, koga će zaborav kroz smrt i minulost neminovno progutati. Ova tragična, gotovo mitska dimenzija čovekove egzistencije kao anonimnog izgnanika u svetu prolazne pojavnosti, mora na ovom mestu specifično artikulirati amartiološku dimenziju negativnog – upravo onu koja onemogućava svaki inicijalni i temeljni uvid. Međutim, ostaje nejasno kako se amartiološki ukodirana ambivalencija može razumeti u iskustvu čovekovog odveć paradoksirajućeg odnosa prema Onostranom? Ako se anonimnost u okviru sveukupnog sklopa pojavnosti pojavljuje kao iritacija fenomenalnosti u samopovlaćućem gestu, prepoznatljivom prvenstveno kroz afektivno zbivanje patosa, kako misliti njenu opazajnu dimenziju, s obzirom na to da ova primordijalna anomalija čovekovog iskustva ostaje amartiološki neoporeciva, te stoga teško – a bez (vere u) Boga gotovo i nemoguće – uočljiva? Samim tim, amartiološka poenta dobija dodatni značaj ukoliko pokušamo da shvatimo *dijafanu međusferu anonimnosti* kao medijalnost, koja se uvek nasukava na svoj amedijalitet i otkriva intrinzični, neoposredovani ostatak posredovanja. Tako „pojavljivanje nečega što jeste predstavlja stvarni preokret unutar anonimnoga bića.”³⁰

U suštini – još od starih fizičara i Platona, preko (hrišćanskih varijanti) neoplatonizma i mistike – pitanje je oduvek bilo kako precizirati odnos između fenomenalnosti i negativnosti, fenomenalnosti i sapripadne joj afenomenalnosti; ne, međutim, ovoga puta u znaku puke privacije, no kao negativno-produktivne fenomenalnosti. Odnos pojavnosti i njoj pripadajuće anonimnosti mora se razumeti u okviru (dija)medijalno shvaćene vidljivosti. Anonimno, prema tome, ne može biti ni samovidljivo ni nevidljivo, niti se može odrediti kao krajnje afenomenalno – kao neki tobože samorazumljivi ne-fenomen. Ono se, samim tim, ne može svesti ni na čisto ili radikalno Drugo, niti na ontološku datost pojavnog (*Gegebenheit*), iako ne isključuje njihove subjektivne, formalne korelate – poput Levinasovog akuzativnog „mene” ili Marionovog dativnog „meni”. Otuda anonimnost može biti principijelno gledano kao *nešto univerzalno vidljivo*. Jer „vidljivo je definisano kao dimenzionalnost bića, tj. kao univerzalno, i zato što je, dakle, sve što nije *deus* njega, nužno *obuhvaćeno u njemu* i samo je modalitet iste transcendencije.”³¹ To bi zbilja značilo da se u Levinasovom čistom, i od svake imanentne primese oslobođenom transcendentalizmu prepoznaje Merlo-Pontijev nepredvidivi momenat vidljivosti – ona transcendencija koja prodiere kroz svet, ne

³⁰ Up. Levinas, E., *Die Zeit und der Andere*, str. 26: „Pojavljivanje nečega što jeste (>etwas, das ist<) predstavlja stvarni preokret unutar anonimnog bića.”

³¹ Up. Merleau-Ponty, M., *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, str. 324.

otvarajući se ni jednim „preglednim pogledom”, već nastajući „čuteći pred pogledom”³² (schweigend vor dem Blick). *Između* zatvorenosti imanencije i navodno joj sapripadne nedostižnosti apsolutne transcencije ne zbiva se tek puki slom ili prekid, no pre svega uvek neizvesni, *fluktuirajući rub iminencije*. U tom smislu, *anonimno* se pokazuje kao *nešto iminentno* samoj fenomenalnosti. Ovde se, takođe, ne radi ni o Hajdegerovom anonimno situativno-faktičkom *Man*, niti o Marionovoj saturiranoj datosti jednog *Sich*, no pre o onome što se – uz Merlo-Pontija – može misliti u horizontu Blumenbergovog „više od” (*mehr als*) same pojavnosti. Jer tek tada bi važilo da „videti znači uvek videti više nego što se uistinu vidi” (*Sehen bedeute immer, mehr sehen, als man sieht*).³³ Samim tim se ova *iminentna anonimnost* fenomenalnosti ispostavlja ne kao puki *privativum*, kao nedostatak na (kvalitetu) vidljivosti. Takođe, nije moguće govoriti o anonimnosti kao palijaciji fenomenalnosti. Važno je naglasiti da *privatio* ne vrši ulogu nedostatka, manjka, jer je svakoj predstavi povlačenja inherentno neizvesno razgraničenje i vizibilizovanje predstave. Zato amartiološka kvalifikacija fenomenalnosti ostaje na ovome mestu misлива – možda odveć na prvi pogled hegelovski – kao performacija negativnog.³⁴

Tu dolazimo do preciziranja momenta nastajanja, a potom prepoznavanja razlike između anonimnog nekoga i anonimnog nečega tj. *razlike između koga i šta*. Dok se Valdenfelsova responzivna struktura od „šta”-događanja i „ko”-odgovora na ovaj događaj razlaže u direkcijama *wovon–worauf*,³⁵ za Emanuel Alou ova razlika biva pomerena prema vizibilizujući pregniranoj responzivnosti kroz razliku *woraus–wodurch*.³⁶ Da se nešto *iz* anonimnosti mora pre svega izliti *kroz perceptio* sugeriše medijalni proces vizibilizacije tj. diferencirajući proces vizibilizovanja same pojavnosti. Pri tom momenat pojavnosti transcendirajuće stvarnosti (drugosti) se ne pretpostavlja niti predupreže u shematizam dualnosti bića i drugosti, ravni ontologiciteta i socijeteta, no se univerzalnost alteriteta raskriva u svakom partikularnom pojedincu kao potencijalna vidljivost jedne drugosti. Drugost se pojavljuje upravo kao mogućnost same drugosti, tačnije *kroz jedno Drugo*. Jer,

³² Isto, str. 311.

³³ Isto, str. 311 – 2.

³⁴ Negativno se ne pretpostavlja i ništa ne uslovljava; jedino što negativno može da učini jeste da se otkrije kao nemoguća mogućnost i da se performativno – kao geometrijski proces – izvrši.

³⁵ Up. Waldenfels, B., *Bruchlinien*, str. 118.

³⁶ Aloa zapravo ne pravi ovu razliku. Ova je razlika na ovom mestu pokušaj da se Levinasov „izlazak iz bića” (*De l'évasion*) intuitivizuje jednim medijalnim momentom „kroz” ovog izlaska.

„ono što se pokazuje, nikada se ne pokazuje samo *iz sebe* samoga (ἐν ἑαυτῷ), već uvek *u prolazu kroz drugo*, >kroz< (διὰ) jedno drugo.”³⁷

Drugo se ne raskriva prilučujući eksteriornu u vidu permanentnog prekida imanencije interioernog, već se Onostrano pojavljuje *kroz nešto drugo* same imanencije, kao *nešto posve moguće*. Dok je kod Aristotela to *nešto kroz* šta se raskriva drugost anonimno i u suštini shvaćeno kao nešto medijalno (*dijafanes*),³⁸ ono će se u apofatičkoj hrišćanskoj tradiciji deklarirati kao nevidljivo, u mistici kao skriveno, tajno i bestemeljno, ili u dekonstruktivističkim fazama protestantizma i kao asenzualno, aprezentno i strogo aperceptivno. Ali ukoliko se oduvek već radilo o *univerzalnoj vidljivosti* drugosti onda je njena iterabilnost sadržana ne u pukoj privaciji niti pak u primordijalnoj, fiktivizujućoj praznini no u varijaciji medijalnosti njene pojavnosti. Iako je anonimno uvek nešto nevidljivo, ono je kao jedno „nevidljivo (...) *tu*, bez da bude *objekt*, ono je čista transcendencija.”³⁹

Ako se nešto pojavljuje u svojoj heteronomnoj datosti kao *univerzalno vidljivo*, tada je anonimno u pojavnosti uistinu nešto što vidljivo može postati. Anonimno predstavlja *nešto drugo* kroz šta se *drugo nešto* može pojaviti – i stoga uvek prisutno kao potencijalna vidljivost. Tako

„(o)va vidljivost, ova generalnost osetljivog u sebi, ovo meni (*Moi-meme*) samom urođeno Anonimno, nazvali smo meso (*chair*), i poznato je da u tradicionalnoj filozofiji ne postoji ime za to (podvukao V. B.). Meso nije materija u smislu delova bića koji se spajaju ili stalno povezuju kako bi formirali nešto što postoji. Vidljivo (stvari, kao i moje telo) takođe nije neko »psihičko« materijalno, koje bi, Bog zna kako, bilo dovedeno u postojanje kroz stvari koje stvarno postoje i utiču na moje stvarno telo (*Leib*). Na opšti način gledano, vidljivo nije ni činjenica ni zbir »materijalnih« ili »duhovnih« činjenica. I jednako tako, to nije predstava za duh: duh ne bi mogao biti zarobljen u svojim predstavama, on bi se opirao ovom uvođenju u vidljivo, što je svojstveno gledajućem. Meso nije materija, nije duh, nije supstanca.”⁴⁰

Iako se Merleau-Ponty služi metaforom „mesa” koje jeza njega osnovni „element” bića, i uprkos tome što deluje kao da insistira na strogoj ima-

³⁷ Up. Alloa, E., *Das durchscheinende Bild*, str. 91: „Was sich zeigt, zeigt sich damit nie allein aus sich heraus (ἐν ἑαυτῷ), sondern immer im Durchgang durch Anderes, >durch<(διὰ) ein Anderes.”

³⁸ Up. Ar. *De An.* II 6, 418a28–30.

³⁹ Up. Merleau-Ponty, M., *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, str. 290 – 1; 290: „Načelo: ne tretirati nevidljivo kao neko ‘moguće’ *drugo vidljivo*, niti kao nešto ‘moguće’ što bi moglo biti vidljivo za nekog drugog.”

⁴⁰ Isto, str. 183.

nentnosti subjekta u svetu objektivne pojavnosti, psihizam (ili „duša”) za njega ostaje poput pećine, špilja (*Höhle*), a ne više praznina (*Leere*) tela.⁴¹

PRODİRANJE (DURCHBRECHEN)

Ako se Bog u svom pokazivanju otkriva kao Onaj koji se svetu i čoveku kao Drugi kroz veru ukazuje i raskriva, tada se postavlja pitanje: kako predstaviti hristološku kompleksnost ove višestruko konfigurisane pojavnosti – pojavnosti jednog anonimnog *per se*? Bez preterane zadrške, može se poći od pretpostavke da je događaj pre svega singularni događaj opažanja. Deskripcija perceptivnosti morala bi utoliko biti precizirana u performativnom miljeu αἰσθησις-a.⁴² Zato se izvorna dimenzija događanja pokazuje, zapravo, kao njegovo – sa Levinasom rečeno – prodiranje, provaljivanje, ili čista irupcija transcendencije u svet eruptivne pojavnosti. Ovaj, pre svega, prodirući događaj transcendencije – kao izvanredna projava Inoga u vidu deiktičke konkretizacije pojavnog – već je izvorno zatečen u svojoj dijafanoj verziji medijalnosti fenomena.

Ako je otkrivenjska poenta opažajnoteološki posmatrano u tome da se Bog samootkriva kao *kroz fenomenalnost prodiruća transcendencija*, kao što propoveda Levinas, u čemu se onda tačno može pokazati i raskriti hristološki, dakle singularni smisao jedne ovakve dijafano shvaćene fenomenalnosti? U ovom fenomenološki posmatranom, dakle prodirućem slamanju imanencije, kroz koje se zbiva i takoreći paradoksalno vrenjski raskriva transcendencija – kroz pojavnost – kao medijalni dijafanitet fenomenalnosti, može biti slobodno predstavljeno odnosom pokazivanja i opažanja, tj. formalno korelativnim pojmovima *deixis*-a i *aísthēsis*-a, i to kroz sledeću pretpostavku: *Pokazivanje pokazuje uvek više i drugačije no što se opaža. S druge strane, opažanje opaža uvek više i drugačije od onoga što se pokazuje*. Shodno ovome, ukoliko se Bog ne samo kazuje nego i ponajpre pokazuje, nije li utoliko Bog upravo neko ko *se kroz nešto može i opaziti*; dakle kao neko ko *se kroz pojavljivanje pokazuje* i samim tim ujedno postaje hteo-ne-hteo (usled sve svoje neopažljivosti) opažen? Jer Bog, u isti mah, opaža naše opažanje njegovog vaseljenskog ispoljavanja. No, ta Božija pokazivost ne podrazumeva nužno i njegovu

⁴¹ Isto, str. 295: „Duša je pećina tela, telo je nabujajuće (oticanje, otvaranje) duše (...) Duša, to za-sebe, jeste pećina a ne praznina, nije apsolutno ne-biće u odnosu na neko biće koje bi bilo punoća i tvrdo jezgro.”

⁴² Ono što Merš u *Ereignis und Aura* najpreciznije pokazuje jeste da se Merlo-Pontijev misaoni proces može tumačiti kao preokret metaforike percepcije u metaforiku događaja – i to ne samo kroz metafore pisma, traga i sličnog.

opažljivost – niti bilo kako obrnuto. Bog se – p(r)ojavljujući se – pokazuje kroz ono što se može opaziti, a ipak ostaje neopažen; i, obratno, opaža se kroz ono što se u isti mah ne može pokazati, ali se ipak pokazuje. Bog može da se pokaže iako je neopaziv, te je samim tim što se može pokazati (uvek samo potencijalno) opaziv.

Samim tim bi ovde trebalo istaći jednu teorijsku napomenu u pogledu odnosa i razlike između neopažanja i opažanja, višestruko preciziranu od strane nemačkog teologa Ingolfa Dalferta u knjizi *Deus Praesens*. Naime, Dalfert će pokušati da odnos Božije prisutnosti dovede u nerazdvojnu vezu upravo sa Božijom neopažljivošću. Jer kako Dalfert tvrdi „Bog nije opažljiv. On nije neko *ovo tu* (*Dies da*) što se može razlikovati od drugih, već Neko, bez koga *ovo tu* ne bi moglo postojati”, jer, nastavlja Dalfert, „Bog nije nešto što bismo mogli opazati kao *Ovo tu* među drugim stvarima, ali ne bismo mogli opazati ništa bez Božije prisutnosti. Bez Boga ne bi postojalo ništa opažljivo, ali Bog nije slučaj onoga što mi možemo opazati sa naših pozicija i pomoću naših sredstava.”⁴³ Prema Dalfertovoj otkrivenjskologičkoj optici, ono što jedino od Boga može biti opaženo biće njegova beskonačna razlika u odnosu na predmetni svet opažanja. Ali kako je uopšte usled sve teološke razlike Bog ujedno i prisutan i neopažljiv ukoliko je neopažljiv samo i upravo zato što je prisutan? Prema Dalfertu, to može biti moguće samo ukoliko „svako opažanje počiva na jednom samootkrivanju ili mu ono prethodi. Opažanje je uvek drugo, samootkrivanje (*Sicherschließen*) je prvo – i to čak i tamo gde se oba spajaju u jedan te isti akt (*Akt*).”⁴⁴ Upravo tradicionalnim postupkom subordiniranja opažanja u odnosu na Božije omniprezentujuće samootvaranje, može se ustvrditi Božije kondicioniranje opšte perceptivnosti. Ali ako se već nešto opaža, iako postoji mogućnost da se izvesnost transcendencije negira, onda je opažanje sasvim izvesno na takav način moguće da se Bog *može opaziti* i kao neko ko se ne mora *kao Bog* opaziti. Ali da se ne bi kojim slučajem zapalo u bilo koju vrstu panteizma, *teološka diferencija* mora ostati *negde* s one strane njene bezuslovne pretpostavke. Ukoliko bismo tvrdili da je u pogledu transcendencije opažajna isključivo Božija razlika u odnosu prema svetu konkretne vidljivosti, tada bi ta razlika morala otpočeti upravo tamo gde se nikada ne dostiže i gde se uvek pojavljuje s dijastatičkim zakašnjenjem (Grigorije Niski, Valdenfels). Samim tim je razlika, koliko god da je ona teološki tj. protološki neminovna, ostaje do kraja – između pokazivanja i opažanja – neuhvatljiva i samim tim nikada *kao razlika* (dovoljno) vidljiva.

⁴³ Up. Dalfert, I. U., *Deus Praesens*, str. 107.

⁴⁴ Isto, str 109.

Tako je ova *prodiruća* istovremeno *performativna transcendencija*, jer se Božija eruptivna (tj. vrenjska) manifestacija artikuliše kao dijafani odgovor na njenu nemogućnost. Ono što se raskrivajući pokazuje – ali i pokazujući raskriva – kroz Božije otkrivenje je činjenica da sama nemogućnost vere u njega *može postati vidljiva*.⁴⁵ Ova nemogućnost verovanja može otuda postati vidljiva, iz čega proizilazi spektar mogućnosti (načina) verovanja. *Lepota ovog paradoksa* ogleda se u tome što se protivrečnost ne samo da mora logički opravdati, već može upravo kroz sam paradoks postati vidljiva. *Udes Drugosti (Wider-fahrnis)* kroz neopozivost svog pojavljivanja u ovome svetu kao kontrastno zbivanje patosa – što je poenta Valdenfelsovog tumačenja telesnosti kao događaja stranog – zasniva ne samo konkretnu zbivanja fenomenalnosti, već ujedno i temeljno obeležje asimetričnog, *ergo* kontrastirajućeg prodiranja transcendencije, koja se ne može a ne pokazati, i samim tim ne može a ne opaziti. Radi se o Božijem samo-raskrivanju kroz dijafano fokusirano *opažanje*, koje kroz sebe predložava paradoksično opažanje Božije *neopažljivosti*.⁴⁶ Kroz verovanje takva predložena Božijeg pokazivanja postaje responzivno dijafana,⁴⁷ a sama vera *dijafani response*.

PRODUKTIVNI NEDOSTATAK: SINGULARNOST I GENEZA NEGATIVNOSTI

Ako je prema Valdenfelsu (među)događaj izvorno okasnelo prilučujuće zbivanje patosa, za Ditera Merša ekstatički momenat materijalnosti u događaju prisutnosti (prisutnosti), a za Emanuel Alou na tragu G. Boema (ali i Merlo-Pontija i Valerija) kontrastno zbivanje – tada se, u teološkom registru, unutar Kaputove, Vatimove ili Nansijeve stavroorijentisane optike, događaj može razumeti i kao permanentno nedostajanje, kao puki nedostatak. Međutim, ova negativna forma stavroteloškog određenja događaja, sublimirana u luteranskoj šifri *mere passive*, preko Barta tradira hegelovsku reimaginaciju

⁴⁵ U aistetskom registru značilo bi to da je sam Bog već jedno opažanje.

⁴⁶ Sveti Grigorije Palama nadovezujući se na Grigorija Bogoslova pravi jasnu razliku između pojmova *παράδειγμα* i *δείγμα* – pojavljivanja i pojavljivanja svetlosti Božanstva. U prvom pojmu, svetlost objavljuje istovremeno i skrivenost i otkrivenost Božanstva, jer stvarna pojava Božanstva na Taboru jeste pojava koja se pojavljuje, a ne samo pojavljuje i s trenutkom nestaje. Up. Григоріє Палама, *Трєћа мпујада*, str. 434.

⁴⁷ Svakako da ono što označava nemački pridev *durchscheinend* ne treba mešati sa neretko slično prevedenim grčkim pojmom *diaphanes*, odnosno pridevom *durchsichtig*. U srpsko-jezičkom slučaju, *providnost* svakako nije – ne samo strogo fenomenološki gledano – isto što i *prozračnost* ili *prozirnost*.

protestantski shvaćene singularnosti (*sola*). Ključno pitanje glasi: šta znači to da je čovek – usled svoje čiste (Luter), radikalne (Levinas) ili ko-relativne pasivnosti (Valdenfels) – neko ko je *coram Deo* (*Christo*, *cruce* itd.) opazen, te samim tim *in potentialis vizibilan*, bilo u protološkom, bilo u opravdanologičkom registru? Ako bismo, pak, smrt na krstu (Jingel, Moltman, Štoelger), teško uočljivu konkretnu inkarnaciju (Hik, Tejlor, Huizing) ili vaskrsnu reimaginaciju telesne manifestacije (Dalfert, Falke) pokušali strogo konkretizovati isključivo samo u okviru opažajnog registra pojavnosti, zapali bismo ili u zamku ekskluzivističkog doketizma, ili, s druge strane, u opasnost mesalijanizma.

Ali nije li „čulni svet je *stariji* od univerzuma mišljenja, jer je prvi vidljiv i relativno stalan, a drugi, koji je nevidljiv i sadrži praznine, oslanja se na kanonske strukture čulnog sveta” ⁴⁸ Jer događaj (kao Er-äugnis) u svojoj singularnosti predočava suštinski nedostatak koji nije ništa drugo do od strane događaja *ostavljena* mogućnost *da* se nešto može opaziti – ili, tačnije, *da nešto može postati vidljivo*. U toj nadolazećoj vidljivosti same pojavnosti *oko tela* postaje *organ događaja* i *organon pojavnosti*. Responzivnost oka označava uviđanje jedne zbivajućosti. Stoga kroz događaj koji se uviđa, opaža se ono što je na neobičan način već unapred bilo opaženo – ono što se „odvajkada” opaža kao neopazivo. Tako posebnost događanja znači opažanju kroz manjak uviđanja inherentan *vid negativnosti*.⁴⁹ Shodno tome anonimnost i fenomenalnost naizgled mogu biti formalno identični, u predopažajnoj magmatičnosti fenomenalnosti neizdiferencirani. Jer ono što se pojavljuje, pokazuje se kroz anonimnost vidljivosti, poput fenomenalnosti čiji okviri ne mogu biti svedeni niti na njenu datost (Marion), niti na njen aprezentni zjap, pukotinu (Derida i slični). Zato se u skladu sa tezom ovog rada pokušava predočiti anonimna izvornost kao medijalnost fenomenalnosti, ne nužno usmerena ka relativističkim pretpostavkama o inicijalnoj osujećenosti i samim tim nemogućnosti same geneze, već tragajući za relativno neutemeljenim momentom izvornosti koji ne bi vodio u apsurdnost pitanja same vremenitosti. Kao što će biti pokazano, ovo ima svoje posledice u pretpostavci da se transcendencija ne prepoznaje ni u jednom od dva modusa njene aperceptivnosti, niti u njenoj ne-čulnosti, već u zasićenom polju pojavnosti kao zaslepljenoj

⁴⁸ Up. Merleau-Ponty, M., *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, str. 21 – 2; isti, *Sinn und Nicht-Sinn*, str. 23: „Stalno zaboravljamo tečne i dvosmislene pojave i prolazimo kroz njih neposredno do stvari koje su preko njih prezentovane.”

⁴⁹ Ovaj nedostatak koji se od Aristotelove metafizike mišljenja proteže kroz neoplatonističke subordinacije nedostižnosti uma, zatim kroz Hegelovu metodu istorizaciju ove umnosti, pa sve do Hajdegerovog ontologizovanja i Levinasovog anti-ontologizovanja praznine, može se u aistetskom registru shvatiti kao primordijalni preduslov svih misaonih formi.

mrliji vidljivosti, kao *mesu vidljivosti* pogleda same svetovnosti. Međutim, ako samu genezu prati prospektivna – u odnosu na njenu izvornost zakasnela i fenomenalnošću zasićena – opažljivost, kao potencirajući operator mogućeg spektra izricanja o njenoj izvornosti kao *vidljivosti in potentialis*, tada će genezu, umesto da bude shvaćena apercipivno, dakle u modusu a-prezentnosti kao posledične zakasnelosti, osloboditi svake cenzure između opažanja i jezika, percepcije i govora – kroz rastuću vizibilizaciju u opažanju već započetih artikulacionih procesa pojavnosti.

Tako negativnost profilise genezu čineći je vidljivom, ne više kroz privativnu konfiskaciju uslova mogućnosti, već kroz produktivnost samog *privatio* kao opšteg nedostatka odredivosti. Ono što je u samom korenu geneze njegova je *im-potentna produktivnost jedne vidljivosti* – što bi možda bio pandan Huserlovoj *pasivnoj genezi* – čija se nedostatanost ne mora meta-forizovati u jednu prazninu, pukotinu ili zjap, već *per-formirati sam negativitet*, tj. *izvršavati reformaciju negativiteta i samim tim proizvoditi uvek novu formu ovog negativiteta*. Iako je bilo koja forma negativiteta u aristotelovskom pojmu *stérēsis* označena ne više kao entitet ili negativna suština (*nihil*), već kao dispozicija, *privatio*, i dalje ostaje nerazjašnjeno pitanje forme same negativnosti. U antimanihejskom registru (Avgustin) *privatio*-argumentacija imala je za apologetski cilj opravdanje procesa nastanka sveta *ex nihilo*. Primenjena *privatio*-logika na platonističku arhitekturu i formaciju kosmičke stvarnosti stvorila je apofatički ideal teologije i formalno metodsko sredstvo same apologije. Tako u ontološkom poretku stvari ne-biće mora *imati* nedostatak bića; u kosmo-etičkom registru, zlo je nedostatak dobra, a u metafizici svetla, tama je puki nedostatak svetlosti. Ovaj nedostatak ne može se predstavljati bilo kojom (pojmovnom, metaforičkom, ikoničkom itd.) predstavom, već *jedino što može jeste performativno se artikulirati kroz prirodni sled fenomenalnosti*. Sama svrhovitost privacije je u tome što se ona permanentno autonegira tako što se kroz uvek drugu formu negativnosti briše prethodno njena poznata forma, shodno čemu sam *privatio* gubi na značaju „logike negacije”.⁵⁰

Povezanost fenomenalnosti i njene medijalne performativnosti upravo kroz negativitet artikuliše ne puku kompenzaciju nedostatka, niti se u alfa-privativnom modusu apofatizuje nedostatna izvornost u vidu teološkog ili pak pukog diskurzivno-pojmovnog opravdanja, već se doslovno radi o performativnom, produktivnom nedostatku kome je sama nemogućnost nedostatka intrinzična. Samim tim u fenomenalnost upisani negativitet manifestuje se kao performativni genetski sled kroz vidljivost – dakle, kao *diaphanes*.

⁵⁰ Jer „ovde je reč o jednoj vrsti razlikovanja (...), koja uskraćuje strogu 'logiku' negacije i stoga ne podleže negativitetu pojma” (up. Mersch, D., *Sichtbarkeit/Sichtbarmachung*, str. 47).

Ključni *terminus* te modalni momenat fenomenalnosti biće njen varijabilni potencijal, potencijal za otvorenost u smislu paradoksanja polja vidljivosti same pojavnosti. Ono što ne može postati vidljivo sledi se performativno kao imaginarno prevazilaženje ugraničavajućih okvira pojavnosti. Jer ne radi se samo o pomeranju granica, no o vizibilizaciji njenih razgraničenja. Upravo bi to bila funkcija i logika medijuma: ne da zameni, supstituiše ili eliminira nedostatak re-prezentacije, čime bi se završilo u klasično negativnologičkom radu „negacije negacije”, no da prvenstveno artikulise, pri čemu njena artikulativnost prethodi logičkom negativitetu, tako što ga ne ukida, već višestruko i po mogućstvu što više varira. Jer ako „je” transcendencija ujedno i njena performacija (negativiteta), onda se transcendencija ne izvršava (isključivo) kroz rad „negacije negacije”, već kroz uvek novu formu negativnosti i samim tim nove forme razlikovanja. Bog u svojoj Drugosti ostaje uvek Drugi u odnosu na razliku koja se kroz njega svetu pojavljuje. Ako Bog nije razlika, i razlika nije Bog, onda je Bog upravo Bog zato što mora biti i postajati uvek različit od svakog mogućeg razlikovanja.⁵¹ I za to je neophodan uvek novi vid negativiteta.

Rečju, Bog se javlja kao nemogućnost njegovog opažanja – i samim tim kao mogućnost opažanja te nemogućnosti. To bi bio jedan neprestano novonastajući teoaistetski aksiom Bogojavljenja. Iz čiste anonimnosti Bog se opažajno (samo)posreduje kroz-pojavnost, dijafano, permanentno varirajući medijum njegove pojavnosti. Međutim, ovde nipošto nije reč o inkarnativnom tipu autoperformacije transcendencije – ontološki shvaćene kao inkarnaciono-hristološka eksplikacija stvaralačko-teološke zakonitosti u otkrivenjskom registru. Umesto toga reč je o teomedijalnoj deskripciji fenomena kao beskonačnom (samo)raskrivanju potencijala i time uslova same vidljivosti. Jer ukoliko se Bog raskrivajući pojavljuje *kroz pojavnost*, tada se otkriva kroz nešto posve ireducibilno – čime se *dijafani princip otkrivenjskosti neprestano samoraskriva*. *Aistetika Božijeg otkrivenja tako postaje otkrovenje samoopažanja samih uslova mogućnosti otkrivenja*. Bog se pojavljuje uvek pre nego što se pojavi, raskrivajući se kroz anonimnu medijalnost i postajući deskriptor same pojavnosti. On deluje transcendentno – ne eksteriorno, no kroz same granice fenomenalnog. Time zaobilazimo autodekonstruktivni pristup (Nansi) i predlažemo pomeranje ka autoperformativnoj reartikulaciji (izvornosti) geneze hrišćanstva. Reč je o stalnom pomeranju (metafizički zadatih) uslova mogućnosti otkrivenja. Zato je od značaja osloniti se na kasnu fazu Merlo-Pontijeve dijakritičke retematizacije ontologije kroz slikarski

⁵¹ Ур. Беговић, В., „Теолошка диференција: између нужности, могућности и немогућности”, у: *Црквене студије* 22-2025, стр. 191 и даље.

postupak mišljenja, koji, umesto (Deridine) cenzure, uviđa kontrastno događanje između jezičkog i perceptivnog. *Autoperformativnost hrišćanstva* odvij se slično slikarskom postupku u kojem Merlo-Ponti uočava dijakritički potencijal ontologije. Dok slikajuća ruka nadolazi, telo je uvek i već isuviše u odnosu na ruku zadocnelo. Zato slikar pre svega re-aktivira, re-motiviše ono nešto što već unapred pred njim podleže – nikada u modusu gotovo datog (tj. prezentnog), nego uvek kao stalno predstruktura(r)irano. Rečju, umetnost opažanja (*Wahrnehmungskunst*) stoji sasvim u znaku onoga što će Klas Huizing nazvati „Wahrnehmungsschule der Sinne”, jer „pristup transcendenciji događa se preko čulnosti (*Sinnlichkeit*), a tek kasnije (ako uopšte) posredstvom mišljenja.”⁵²

LITERATURA

- Alloa, E., *Das durchscheinende Bild*, Diaphanes, Zürich, 2011.
- Беговић, В., „Теолошка диференција: између нужности, могућности и немогућности”, у: *Црквене студије* 22-2025, стр. 173 – 203.
- Беговић, В., „Бити кроз ... Кроз биће медијума или – прелудијум за једну дијаонтологију”, у: *Црквене студије* 24-2027.[приложено]
- Blumenberg, H., *Lebenszeit und Weltzeit*, Suhrkamp am Main, 1986.
- Blumenberg, H., *Höhlenausgänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989.
- Chrétien, J.-L., *La voix nue: Phénoménologie de la promesse*, Editions de Minuit, Paris, 1990.
- Chrétien, J.-L., *L'Arche de la parole*, PUF, Paris, 1999.
- Dalferth, I. U., *Deus Praesens*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2021.
- Gaitsch, P., „Theologische Wende”, у: *Handbuch Phänomenologie* (prir. E. Alloa, T. Breyer i E. Caminada), Mohr Siebeck, Tübingen, 2023., стр. 111 – 19.
- Gabellieri, E., „Entre phénoménologie et théologie. Pour une «metaxologie»” у *Revista Portuguesa de Filosofia* 76(2-3), July 2020., стр. 1009 – 59.
- Heidegger M., *Einführung in die phänomenologische Forschung*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1994.
- Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Ergänzende Texte (1912–1929)*, Springer, Berlin, 1988.
- Huizing, K., *Ästhetische Theologie I. Der erlebte Mensch – eine literarische Anthropologie*, Kreuz, Stuttgart, 2000.
- Janicaud, D., *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, L'éclat, Combas, 1991.
- Jüngel, E., *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1977.

⁵² Up. Huizing, K., *Ästhetische Theologie I*, стр. 23.

-
- Lévinas, E., *Ausweg aus dem Sein*, Meiner, Hamburg, 2005.
- Lévinas, E. *Die Zeit und der Andere*, Meiner, Hamburg, 1989.
- Lévinas, E., *Husserls Theorie der Anschauung*, Verlag Turia, Wien/Berlin, 2019.
- Manoussakis, *God after Metaphysics: A Theological Aesthetic*, Indiana University Press, Bloomington, 2007.
- Merleau-Ponty M., *Das Auge und der Geist, Philosophische Essays*, Meiner, Hamburg, 1984.
- Merleau-Ponty, M., *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Walter de Gruyter, Berlin, 1966.
- Merleau-Ponty, M., *Prosa der Welt*, Fink, München, 1984.
- Merleau-Ponty, M., *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, Fink, München, 1986.
- Mersch, D., *Ereignis und Aura. Untersuchungen zu einer Ästhetik des Performativen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2002.
- Mersch, D., „Sichtbarkeit/Sichtbarmachung: Was heißt »Denken im Visuellen«?“, u: *Sichtbarkeiten 2. Präsentieren. Zeigen zwischen Körper, Bild und Sprache* (prir. F. Goppelschröder i M. Beck), Diaphanes, Zürich-Berlin, 2014., str. 17 – 69.
- Timm H., *Das Weltquadrat. Eine religiöse Kosmologie*, Gütersloher Verlagshaus Mohn, Gütersloh, 1985.
- Waldenfels B., *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2002.
- Waldenfels B., *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2004.

VUK BEGOVIĆ

University of Heidelberg, Theology Faculty, Philosophy of Religion,
GermanyGOD BETWEEN PERCEPTION AND ANONYMITY
NOTES TOWARD A POSSIBLE PHENOMENOLOGICAL
THEOAISTHETICS

Abstract: In this contribution, the author seeks to illuminate, from a phenomenological perspective, the ambivalence of the transcendent originality of the Christian phenomenon within the register of *aisthēsis*. Another name for this ambivalence is found in Aristotle's use of the term *diaphanes*, sublimated through the well-known participle *anōnymon* (*De An.* II 6, 418a28–30). That something must pour forth from the anonymity of appearance through *perceptio* suggests a medial process of visibilization – that is, a differentiating process by which appearance itself becomes visible. Hence the thesis: God appears as a variation of the mediality of his own appearing. If God, as medium, is *diaphanes*, then he is not merely the actively manifested effect of the medium, but also the perceptual variation of his own appearing. If, therefore, God is the medium through which he appears (reveals and expresses Himself) to the world, then his appearance is a variation of Himself—as medium. In this way, a theology of perception may acquire a non-privileged status (primarily Christian) as a medial theory – one that does not merely perceive, nor merely hermeneutically deconstruct, clarify, self-describe, conceptualize, or (re)formulate, but rather performatively and almost artistically traces the contours of the conditions of its own possibility. In doing so, it enables a continuous shifting of the boundaries of the possible with regard to the Beyond—as an unstoppable, forthcoming visibility *in potentialis* (Merleau-Ponty) – always retroactively projecting the contours of Otherness. It is precisely this phenomenological *theoaisthēsis* that renders visible the impossibility of constraining Otherness within the framework of the classical theological concept (*logos*).

Keywords: phenomenality, anonymity, *diaphanes*, mediality, *aisthēsis*, God

Primljeno: 20.2.2025.

Prihvaćeno: 26.6.2025.