

O ljubavi u mračnim vremenima

Hannah Arendt i *ordo amoris*

SAŽETAK

Autor pokazuje kako Hannah Arendt u svojoj disertaciji o pojmu ljubavi u sv. Augustina iz 1929. godine ne izvodi nikakvu sekularnu političku teologiju, već ponajprije nastoji dokazati zašto je upravo augustinski pojam ljubavi onaj s kojim ne samo modernost, već i naša traumatska suvremenost nakon iskustva Holokausta i raspada svega povijesno-epohalno smislenoga, postaje mogućnost za istinski „novi početak“ nakon prevladavanja bezuvjetne volje za moć, grijeha subjektivizma i onog što je za sv. Augustina i nju samu uvijek bio najteži ontologijski problem – *pitanje o zlu*.

Ključne riječi: ljubav, politička teologija, metafizika, cupiditas, caritas, egzistencija

PLATONOVO DVOJSTVO: EROS I PHILIA ⇐ METAFIZIKA KAO DOGAĐAJ SPASONOSNOGA?

Platonovi dijalози uvijek imaju neki pripovjedni uvod, u kojem saznajemo o sudionicima razgovora sa Sokratom tko su i odakle su, a ponekad je teško odrediti kad se navodno stvarni susret filozofiranja dogodio, kao što je to i slučaj s vjerojatno najznačajnijim njegovim djelom u kojem se pripovijeda i raspravlja o ljubavi. Ime i pojam koji se povezuje uz to djelo do danas je ostalo sinonimom za filozofijske skupove, iako se sve češće svi takvi znanstveno-umjetnički razgovori i predavanja pojavljuju pod nazivom konferencije. Dakle, Platonov dijalog o ljubavi zove se *Symposion*, a doslovni je prijevod s grčkoga na hrvatski *Gozba*. Smatra se da je ovo djelo napisano oko 384. godine p.n.e. No, osim znamenite *Gozbe*, o ljubavi se još raspravlja i u dijalozima *Lysis* i *Fedar*. U oba dijaloga razvidno je da je eros moć psihe kao energija koja nadahnjuje te podaruje živome biću poriv za istinskom životnošću koji je navlastit organskome svijetu. Eros označava stoga privlačnost koja neprestano proizlazi iz boga kojeg Platon naziva psihom, kako bi čovjeka sve više približila božanskome suglasju života. Čini se da bez ljubavi, želje i strasti čak i sav napor vođenja društvenoga života u zajednici onog umnoga i političkoga – *paideia* i *politeia* bivaju uzaludni (Quartz 2018).

* Sveučilište u Zagrebu, zarkopaic58@gmail.com

Poznato je da je Platon lučio između dvije vrste ljubavi, one koja pripada požudi ili *erosu*, te onoj koju nazivamo prijateljstvom, *philia*. Čitava je povijest filozofije uistinu pokušaj da se ova dvojnost, metafizički toliko jasna i razgovijetna svim ljudima, očuva, da se razlika ne dokine. Svi koji teže ozbiljenju filozofije kao težnje za istinskom mudrošću (*sophia*) od Hegela, Marxa, Nietzschea, Heideggera i Sutlića, dobro znaju da je ono što čini bit metafizike kao razlike idejnoga i pojavnoga svijeta s onu stranu same metafizike, da je to njezina nužna uvjetovanost koja proizlazi iz bezdana ili neutemeljenosti bitka uopće. *Eros* je otuda dionizijski kaos i svekoliki užitak stvaranja i razaranja svijeta, dok je *philia* apolonski red i sklad u osmišljavanju svijeta kao *toposa* ljudske sudbine. *Ljubav nužno proizlazi iz oba izvora i pravo govoreći tzv. platonska ljubav koja nadilazi iskustvo tjelesnosti u seksualnosti s Drugim, neovisno je li posrijedi heteroseksualni ili homoseksualni odnos, u bitnome je reducirana na čisto mišljenje ili eter bez svjetovnosti. Jedno se mora udvojiti i umnožiti inače ne bismo mogli govoriti o Jednome bez njegove singularizacije u Mnoštvu.*

Filozof nije asketski mistik ni svetac koji propovijeda blaženstvo duše nakon smrti tijela, iako je Sokrat u Platonovu *Fedonu* bit filozofije odredio kao *melete thanatou*, odnosno kao umijeće ili praksu umiranja (Plato 1966: 107c). Zadaća je filozofa misaono razmatrati ono što punina bitka u sebi obuhvaća i otuda se njegova duhovna ekscentričnost ne pokazuje u rigidnome odricanju od suza i užitka erosa. Mišljenje je čovjeka otjelovljeno, a samo se kršćanski Bog utjelovljuje i njegova je ideja ljubavi posve drukčija od izvorne grčke. Krist nije filozof, iako će Kierkegaard u nastojanju dosezanja religiozne sfere egzistencijalnoga apsoluta i onu estetsku, dakle tjelesnu, i onu etičku, dakle duševnu, dovesti do paradoksa ljubavi uopće kao žrtvovanja za Božju ljubav i istinu. Zašto Krist nije filozof? Zato što zahtijeva vjeru u objavu Boga, a ne slobodu mišljenja i zato što njegova tjelesna patnja na križu nije bit filozofije, već religioznoga puta iskupljenja čovjeka od iskonskoga grijeha. Svako reduciranje filozofije na funkciju teologije nastaje iz apsolutiziranja metafizike kao mistike i misterija vjere u božansko podrijetlo svijeta. Ljubav se, dakle, nužno mora pojaviti u svoje dvije forme kontingencije i faktičnosti. Prva je povezana s užitkom u požudi za Drugim kao sjedinjenjem s Jednim, a druga s užitkom u dijalogu s Drugim koji je za Sokrata, kao i za Hannah Arendt smisao filozofije. Prijateljstvo kao *philia* pretpostavlja *psyché* koje potrebuje *logos* kao duhovni stimulans za življenje u zajednici, *polis* (Bluhm 2016).

Filozofija je odnos spram onog što je nužno razdvojeno od samoga iskona i težnja da se mišljenje stopi s bitkom. Otuda je Hegelova postavka kako je umno zbiljsko i obratno najbolji prikaz ne samo stanja stvari s modernošću i pojmom apsoluta. To je bit odnosa filozofije i svijeta u stanju misaonoga

ozbiljenja njegova osmišljavanja odnosno sinteze prvoga uzroka i posljednje svrhe. Ljubav koja pokreće mišljenje koje nazivamo od Grka filozofijom jest ona koja nadilazi i *eros* i *philiu*, a u bitnome omogućuje oboje u razlici tijela i duše. Kakva je ta „filozofijska ljubav“ ako ne misaona tautologija kazivanja o razdoru i ponovnome skladu svijeta kojeg samo istinsko filozofiranje kao dijalog može uspostaviti u sintezi tijela, duše i duha, govoreći tradicionalnim metafizičkim pojmovljem. Filozofijski tekstovi o ljubavi u svoja dva načina pojavljivanja zadnjih godina osobito u suvremenoj francuskoj filozofiji u spisima Derride i Badioua imaju u svojim posljednjim nakanama nešto reduktibilno (Derrida 1994. i Badiou 2016). Što? Ništa drugo negoli pojam političkoga i svojevrstne nove, postmetafizičke politike koja više ne polazi od ideje dobra i pravednosti kao u Platona i Aristotela, već od nastojanja da se sama pravednost otjelotvoruje u događaju bezuvjetne ljubavi spram Drugoga kao stranca i tuđinca u nacijama-državama moderne suverenosti kao što je to slučaj u Europi ili u događaju stvaranja nove politike istine za koju je ljubav u sintezi *erosa* i *philiae* uvjet mogućnosti nadolazeće zajednice solidarnosti među ljudima. Filozofijsko shvaćanje ljubavi nikad ne može biti „aktivizam“ ili „metapolitika“, a isto tako i „mesijanstvo bez Mesije“.

HANNAH ARENDT O LJUBAVI: IZNIMKA KOJA STVARA NOVA PRAVILA

U suvremenoj filozofiji nisam stoga pronašao dostojan put promišljanja ljubavi, osim iznimke kao što je Hannah Arendt i njezina *ordo amoris* koji zaslužuje nadasve pomno razmatranje i tumačenje. Razlog je u tome što je upravo politička teoretičarka *par excellence* svoju doktorsku disertaciju posvetila onome tko je ideju ljubavi mogao izvesti kao filozofijsko-teologijsko pitanje smisla življenja u zajednici tek iz navlastita iskustva proživljene mahnitosti požude i duhovnoga obrata. Naravno, riječ je o sv. Aureliju Augustinu. Hannah Arendt je u knjizi *Ljubav i Sveti Augustin*, spisu koji je tek objavljen 1996. godine na engleskome jeziku, a umrla je 1975. godine, iako je tekst disertacije na njemačkome bio raspoloživ iz 1929. godine, izvela navlastito shvaćanje i filozofije i ljubavi. Disertacija je napisana pod utjecajem Heideggera i Jaspersa, ali s neporecivo njezinim nesvodivim načinom mišljenja i kazivanja. I tako smo dobili ovaj povijesno-epohalni lōk u promišljanju ideje ljubavi kao metafizičkoga problema koji možemo odrediti kao najvažnije pitanje ne samo prošlosti i sadašnjosti, već navlastito nadolazeće budućnosti. Platon je u *Gozbi* imao za poticaj dijaloga izreku hetere Diotime o tome kako je ljubav veliki demon, a Arendt je u svojoj knjizi ljubav smjestila u razlici koju

je sv. Augustin izvodio kao *caritas* ili milosrđe i bezuvjetnu ljubav kao davanje Drugome i *cupiditas* kao tjelesnu požudu (Arendt 1929/1996: 18–35).

Vidljivo je već da je poredak u znaku metafizičkoga obrata ranga pojmova. Za Grke je imanencija života čiste tjelesnosti ono što pokreće dijalog o ljubavi; dakle *eros* je ona demonska moć koja stoji i u misteriju ljubavi između prijatelja iako na posve drukčiji način i ima karakter slobodne odluke o izboru Drugoga prema istoznačnosti „metafizičkih interesa“. Za zapadnjačku metafiziku od kršćanstva do modernosti ljubav je uvjetovana duhovnim i duševnim značajkama bezuvjetnoga podarivanja Drugome kao svojem bližnjemu. Utoliko je sv. Augustin početak novoga povijesnoga odnosa s kojim se utemeljuje taj prekid s kontinuitetom povijesti, odnosno s njime nastaje mogućnost novoga započinjanja kao etičko-političkog obrata smisla povijesti i s njime nastaje trenutak u kojem se ljubav uspostavlja u novoj zajednici za koju je moć spasonosnog sadržana u ekstatičnoj ljubavi koja nadilazi kako kapitalističku racionalnost aktualnosti, tako i svaku buduću redukciju tijela-duše-duha na logiku koristi i interesa ravnodušnog sebstva. Ljubav nikad ne može biti svedena na logiku tržišne razmjene niti na političko djelovanje kao sredstvo bez svrhe, da uzmemo upravo ovu neobičnu Agambenovu definiciju kontingencije političkoga danas (Agamben 2004).

Smisao je ljubavi u egzistencijalnome nabačaju slobode kao paradoksa svake bezuvjetnosti davanja sebe Drugome, jer erotska ljubav je bezuvjetno pravo sebstva na zadovoljenje „svojeg“ tjelesnoga interesa, a prijateljska je ljubav unatoč nemogućeg zahtjeva podarivanja sebe Drugome ponajprije ono što Aristotel u *Nikomahovoj etici* naziva sferom razbora i suosjećanja, onaj *phronesis* s kojim prijatelji nadilaze nesuglasja i nužnu dozu egoizma i taštine. U VI. knjizi *Nikomahove etike*, Aristotel pokušava objasniti točnu narav *phronēsis*a smještajući ga u složenu pojamovnu mrežu koja se sastoji od opažanja, znanstvenoga znanja, zanatskog znanja (*technophronēsis*), politike, promišljanja (*bouleusis*), odluke (*proairesis*), uma, vrlina karaktera, mudrosti (*sophia*) i drugih manje istaknutih psiholoških sposobnosti, poput oštroumnosti (*deinotēs*), razumijevanja (*sunesis*) i prirodne vrline (*phusikē aretē*). Ovo poglavlje istražuje ovu mrežu u osam faza (§§ 11–18) počevši s uključivanjem *phronēsis*a u vrstu opažaja, a završavajući s njegovim uključivanjem u mudrost (Aristotel 1982).

Zato je Hannah Arendt jasno otvorila novi horizont filozofijskoga promišljanja ljubavi na Zapadu u trenutku dok se njezina moć ljudske strasti, povjerenja i mudrosti raspada u krhotine bez ikakve mogućnosti spajanja onog što je bilo nekoć sklopom posvemašnje trajnosti poput *eros*a i *philiae* u njihovu nerepresivnome dijalogu i postojanju na distanciji. Zbližavanje je najveća mogućnost istinske ljubavi kao duhovnoga okvira jedne kozmičko-metafizičke

tajne koju svaki Zakon i Tradicija kao i svako mahnito destruiranje pretvara u tabu i kaznu. Ljubav postaje istinsko žrtvovanje ovog života ovdje i sada u svim mogućim pojavnim formama i istodobno najveća transgresija uopće moguća. Jer u doba koje, kako je to Hannah Arendt najavila u svojem djelu *Vita activa*, umjesto *homo fabera* uspostavlja *homo laboransa*, tehnnoznanstvena konstrukcija umjetnoga života više ne treba čovjeka, a ni erotska niti prijateljska ljubav više nisu vezivno tkivo svijeta kao slučaja (Arendt 1991). Problem je što se ljubav zbiva u svojim zbiljskim uvjetima u okružju epohe totalitarne i autokratske politike kojoj svjetlo demokratske biti slobode postaje više od nužnoga svjetionika u ovoj tmini.

SV. AUGUSTIN IZMEĐU FENOMENOLOGIJE I BITKOVNO-POVIJESNOGA MIŠLJENJA: HUSSERL I HEIDEGGER

Zašto je Hannah Arendt odabrala baš sv. Augustina za temu svojeg filozofijskoga promišljanja pojma ljubavi kao transcendentalnog uvjeta mogućnosti realizacije istinske ljudske zajednice u doba pomračenja svijeta i njegovih metafizički uzvišenih vrijednosti? Razlog valja vidjeti, naravno, i u tome što je sv. Augustina u prvi plan postavilo nekoliko vodećih filozofa 20. stoljeća koji su imali izravan utjecaj na njezino mišljenje. Edmund Husserl je tako sv. Augustina smatrao ključnim filozofom u mnogim aspektima, posebno u teoriji vremena i u svojim *Kartezijanskim meditacijama* iz 1931. godine (Husserl 1976). Husserl ide tako daleko da čak Augustinovu filozofiju razmatra kao prethodnika fenomenologije. Nije to ništa neobično, jer će i Kierkegaard svoj pojam (moderne) egzistencije kao nabačaja samstvene slobode u trijadi estetsko-etičko-religiozne transcendencije zadobiti počevši od sv. Augustina i njegova razumijevanja vremena i ljudske slobode u odnosu na topologiju božanskoga (Paić 2017). Heidegger se, dakako, također bavio Augustinovom filozofijom u nekoliko svojih djela, od glavnog kao što je *Bitak i vrijeme* iz 1927. godine do predavanja iz 1921. godine u ljetnome semestru u Freiburgu pod nazivom *Augustin i neoplatonizam* (Heidegger 2011). Karl Jaspers i Hans Jonas su također napisali djela o sv. Augustinu. Uostalom, bez misaonoga utjecaja i Heideggera i Jaspersa njezina disertacija ne bi mogla ni biti napisana, iako je posve očito da je način njezina mišljenja o pojmu ljubavi u sv. Augustina više od rane „zanesenosti“ ponajprije Heideggerovim uvidima u „fenomenologiju religioznoga života“ s obzirom na najjednostavniju i najsloženiju istodobno pojavnu i transcendentnu bit podarivanja i uzimanja onog što ljubav uopće omogućuje u njezinoj nesvodivosti.

Zašto se onda Hannah Arendt uvijek iznova vraćala tekstu sv. Augustina i misaonim nizovima koji su iz njega proizlazili, dugo nakon što je njezin

„susret“ u oba smisla završio kako s Heideggerovim misaonim utjecajem tako i Jaspersovim? Sv. Augustin se ponavlja u gotovo svakom njezinom važnome djelu i mnogim dnevničkim esejima i novinskim člancima. U sv. Augustinu ona pronalazi vlastitu teoriju ne samo ljubavi, već i filozofijsko-političke antropologije djelovanja u modernom svijetu s izrazito demokratskim prizvukom. Kao što je sv. Augustin rekao, činjenica da su svi ljudi podjednako prokleti istočnim grijehom i podjednako željni otkupljenja stvara „jednakost uvjeta“ koja se nadovezuje na društvene veze povijesne bliskosti i nasljeđa. Oba pojma jednakosti su „povijesno prethodna stvarnost“ ali oni još jednom pokazuju da je za sv. Augustina ljudski život uvijek društven. Ili, kako to Hannah Arendt objašnjava, „ova civitas terrena nije proizvoljno utemeljena niti proizvoljno raspuštena“; to je „društveni organizam“ sastavljen od „ljudi koji žive jedni s drugima i jedni za druge“, a ne samo slučajno „jedni pored drugih“ (Arendt 1929/1996: 42).

Tražeci Boga, istinski radikalni hodočasnik pronalazi svojega bližnjeg i prihvaća sveze čovječanstva koje proizlaze iz tog slobodnoga izbora. Iako sloboda izbora opoziva pojedinca iz svijeta i prekida njegove bitne veze s čovječanstvom, jednakost svih ljudi jednom postavljena ne može se poništiti. Već u ovom pristupu sv. Augustinu vidimo kako Hannah Arendt pokazuje metafizičku srodnost i razliku njegovih pojmovnih dosega s onim u klasičnoj grčkoj filozofiji Platona i Aristotela. No, čini se da je ovdje inzistiranje nekih suvremenih tumača iz pozicije teologijske usmjerenosti na novost kršćanstva u smislu osamostaljene etičke pozicije novoga shvaćanja ljubavi ipak ono koje ne pogađa svoj cilj. Naime, u svojoj disertaciji Hannah Arendt ne izvodi nikakvu sekularnu političku teologiju na tragovima sv. Augustina, već ponajprije nastoji pokazati zašto je upravo augustinski pojam ljubavi onaj s kojim ne samo modernost, već i naša traumatska suvremenost nakon iskustva Holokausta i raspada svega povijesno-epohalno smislenoga, postaje mogućnost za istinski „novi početak“ nakon prevladavanja bezuvjetne volje za moć, grijeha subjektivizma i onog što je za sv. Augustina i nju samu uvijek bio najteži ontologijski problem – pitanje o zlu (Grumett 2000).

U tom procesu, jednakost dobiva novo značenje. Riječ je o ljubavi prema bližnjemu. No, novo značenje označava promjenu u suživotu ljudi u njihovoj zajednici, od neizbježnoga i podrazumijevajućeg do slobodnog izbora koji postaje životom prepunog obveza. Arendtin koncept pluraliteta otuda znači međusobno priznati integritet osoba i, uz Augustinovu pomoć, može se održati čak i u ujednačenim povijesnim uvjetima i običajima. Sv. Augustin je u stanju, naime, promijeniti definiciju jednakosti iz povijesnoga stanja u slobodno odbačanu ljubav prema bližnjemu jer je osmislio „izvornu definiciju čovjeka kao društvenog bića“. Na taj način Hannah Arendt nadilazi granice između dva

temeljna pojma ljubavi u čitavoj metafizici zapadnjačke povijesti: onaj tjelesni kojeg određuje žudnja za Drugim bićem u erotskome smislu, te onaj duševni (*psyché*) kao suosjećanje s patnjama Drugoga kojemu podarujem bezuvjetnu ljubav vlastita i božanskoga milosrđa. Naravno, bez duhovne sveze tijela i duše u njihovoj sintetičkoj uznositosti ljubav postaje praznom estetičkom moći društvene artikulacije ljudskoga bića kao bića zajedništva (*zoon logon echon*). Slobodna volja, slijedeći Augustina, omogućuje pojedincima u njihovoj pluralnosti da biraju svijet. Kako Arendt parafrazira sv. Augustina, „kada vjerom postignem eksplicitnost vlastitoga bića, biće druge osobe također postaje eksplicitno, u jednakosti“ (Arendt, 1929/1996: 37). Rezultat je da će „tek tada drugi postati moj brat“. Individualnost, umnožena i potvrđena, stvara jednakost i ljubav prema bližnjemu.

Caritas zapravo „izrasta iz“ ili se izražava pomoću ove „eksplicitne“ veze bratstva. Kao što Arendt ukazuje na Augustinovu ponovljenu upotrebu izraza „brat“ za bližnjega i „bratsku ljubav“, tako i ona sama inzistira na „eksplicitnosti“ individualnog „vlastitoga bića“ kao temelju slobodno odabrane zajedničke solidarnosti. No, ne smijemo nipošto zaboraviti da prvi dio disertacije koji je naslovljen: „Ljubav kao žudnja: naviještena budućnost: 3/Poredak ljubavi“ otpočinje ključnom postavkom kako „budućnost slobode, koja je naviještena u *caritasu*, služi kao vodič i uspostavljeni standard za istinsko razumijevanje svijeta...stvari kao i osoba.“ (Arendt, 1929/1996: 36). Što to drugo znači nego li da je ljubav bit slobode u jednom više negoli ontologijsko-egzistencijalnome smislu, jer se sloboda pojavljuje u horizontu ekstatičke moći nadolazeće budućnosti. Sloboda je uvjet mogućnosti ljudske samstvene egzistencije, ali bez istinske ljubavi koja sjedinjuje *cupiditas* i *caritas*, žudnju i milosrđe, tjelesnu blizinu u težnji za stapanjem s Drugim i duševno-duhovnu moć bezuvjetnoga zbližavanja kao pomoći Drugome u nevolji i patnji njegova opstanka u svijetu, nije moguć autentičan način zajedničke ljudske egzistencije.

U poznatome pismu upućenom za Hannah Arendt iz 1925., godine Martin Heidegger određuje svojevrstu „jednadžbu ljubavi“: „Biti u ljubavi = biti potaknut na najispravnije postojanje“ (in der Liebe sein=in die eigenste Existenz gedrängt sein) (Arendt i Heidegger 1998). Biti zaljubljen otuda znači kao biti u ljubavi, biti u Erosu. Taj iskaz shvaća se kao isto što i biti potaknut na iskustvo najispravnijega smisla postojanja. To što je najispravnije jest ono autentično naspram onog vulgarnoga. Ek-statičko značenje postojanja čovjeka pripada iskustvu egzistencijalnoga nabačaja tubitka (*Dasein*). Svi ovi pojmovi su kao što je poznato *credo* Heideggerova bitkovno-povijesnoga mišljenja iz razdoblja *Bitka i vremena* iz 1927. godine (*Sein und Zeita*) (Heidegger 2018). Sveza izvorne vremenosti i egzistencije ljudskoga tubitka jest, kako je Heidegger isticao, jednokratani i neponovljivi „temeljni događaj“ (*Grundgeschehen*). Njegovo

značenje se mora pokazati u onoj točki u kojoj se smisao tubitka kao subjektivnosti raspada (Sutlić 1988). Drugi naziv za to jest *briga* (*Sorge*). Ljudsko postojanje nije tek faktički dano. Ono se mora neprestano razotkrivati na način nesvodiv od bilo koje druge razine bivanja kako se to pokazuje u faktičnosti „postojanja“ stvari i predmeta. Nije stoga nimalo začudno zašto Heidegger u svojim promišljanjima „fenomenologije religioznoga života“ kad je posrijedi tzv. Augustinov neoplatonizam smjera upravo svojevrsnoj „destrukciji novovjekovne ontologije“ s kartezijanskim pojmom subjekta: *cogito ergo sum*. Bez tog prethodnog koraka desubjektiviranja mišljenja nije moguće krenuti u sve pokušaje okreta/obrata zapadnjačke metafizike, pa je u tom smislu pitanje o slobodi i ljubavi ne samo fundamentalno pitanje filozofije, već i svekolike „sudbine“ postojanja svih bića na Zemlji.

Tubitak (*Dasein*) stoga znači mjesto pomicanja i pomicanje danih mjesta. Korištenje ove višeznačne njemačke riječi umjesto uobičajenog tradicionalno shvaćenoga pojma „čovjeka“ (*Mensch*) bez ikakvih drugih primisli znači samo jedno: primat ontologijskoga promišljanja pred ontičkim samorazumijevanjem. Nije novi filozofijski „diskurs“ koji je s Heideggerom zavladao u fenomenologijskome i egzistencijalnome obratu suvremene filozofije tek neka vrsta ekscentrične potrebe razlikovanja mislioca od svojih prethodnika i tzv. suvremenika. Umjesto takvih komentara, valja vidjeti u novome kazivanju pokušaj izvorne otvorenosti onoga što nadilazi granice svekolike subjektivnosti i „humanizma“. *Tubitak* (*Dasein*) znači izvorno ljudsko iskustvo, koje, međutim, nije ništa unaprijed lišeno rizika rasapa i pada u bezdan. Pjesnik Friedrich Hölderlin je to opisao kao „bivanje u raspadanju“ (*Werden im Vergehen*). Kao takvo, *tubitak* (*Dasein*) više nije pitanje identiteta ili jedinstva svijesti, već je pitanje potpune intimnosti i gotovo intimne cjelovitosti. To je primarno značenje brige (*Sorge*), dakle, ono koje upućuje na egzistencijalnu otvorenost bitka u njegovoj cjelovitosti i to kao ono razumijevanje koje pretpostavlja izvorni odnos bitka i tubitka iz same nesvodive otvorenosti odnosa. (Arendt i Heidegger 1998). Razumijevanje pretpostavlja značenje koje je Heidegger podario njemačkoj riječi *Verständnis*, a to je značenje stajanja na istaknutome mjestu pomaka koji bitak već uvijek jest. Biti u ovom najispravnijem značenju postojanja bilo bi tada istinski „biti u ljubavi“. Inače, zar bi svoje veličajno ime pojam filozofije mogao tako uzdići do najviših vrhunaca mišljenja da u njemu ne svjedočimo izvornu svezu između ljubavi (*philia*) i mudrosti (*sophon*)? Ljubavi nema bez sveze/odnosa spram Drugoga koji može biti odsutan ili prisutan u smislu vremenske otvorenosti onog što jest bit odnosa kao biti vremena (*anousia* i *parousia*). Ali ta „bit“, ta izvorna suština/sućina svega što jest proizlazi iz događaja razdvojenosti i težnje ponovnoga stapanja s Jednim. Mnogo godina kasnije, to će biti Heideggerov odgovor na Ludwig Binswangerov prigovor da

je njegova filozofija temeljito promislila pitanje o smislu bitka, ali je potpuno zanemarila ulogu i zadaću ljubavi (Heidegger 2017: 236).

Na seminarima održanim u Zollikonu, Heidegger će odgovoriti rekavši da „ako se ispravno shvati, to jest, u smislu fundamentalne ontologije, *Sorge* se nikada ne može razlikovati od „ljubavi“ ukoliko ona „shvaćanje bitka“ imenuje temeljnim određenjem ek-statičke vremenske konstitucije *Daseina*“ (Heidegger 2017: 237). „Ispravno shvaćena“, ljubav znači ekstazu bića kao intenzivno i cjelovito shvaćanje. Ljubav znači zajedničko shvaćanje u shvaćanju dok se događa shvaćanje. Shvatiti znači dohvatiti smisao onoga što bitak jest u svojoj otvorenosti svekolikih bića. Zato ljubav obuhvaća bitak ispred sebe i u sebi, pružajući radikalan uvid u značenje postojanja, koje izlazi u svijet tek kada se svijest o subjektivnosti i subjektivnost svijesti slome unutar samih sebe. Ljubav nije nikad stvar egocentrične praznorječivosti taštine jednog modernoga sebstva. Heidegger je taj pokret proloma tijekom raspadanja, odnosno „postajanja u raspadanju“ nazvao „transcendencijom“. No, nije to „transcendencija“ u skolastičkome smislu niti u kantovskome, jer bi onda njegova potraga za „smislom bitka“ bila već uvijek zatočena unutar metafizičkih granica jezika kojeg smo naslijedili u europskome nihilizmu počevši od Rima i s latinskim posve istisnuli onu veličajnu ljepotu i moć proizvođenja smisla kakav bijaše starogrčki jezik u svim svojim misaonim dosezima. To ukazuje na drugu vrstu vremenosti, onu vrtoglavu temporalnost između pada u bezdan ireverzibilnosti aktualiteta vremena i pred padom u ono neizbježno i nužno Ništa.

Transcendencija ovdje ponajprije znači „preko-prijeći“ ovog navlastitoga bića intenzivno i u potpunosti u prolaznosti međuvremena koje definira trajnost ljubavi. Prijelaz-preko nije nikakva prostorna slika odlaska čovjeka u nepoznato nebo blizine i udaljenosti. Umjesto toga, transcendirati znači nadilaženje svih metafizičkih granica koje su postavljene odnosom fizičkih veličina. U tom sklopu se fizičko određenje bivanja kao što je volja, želja, žudnja pojavljuje svagda u dvoznačnosti jer je riječ o intencionalnosti volje za, želje za, žudnje za predmetnošću bića i nepredmetnošću bitka u njegovoj otvorenosti. U tim određenjima, transcendencija se shvaća kao kretanje s onu stranu prema onome što je s onu stranu sebe, pretpostavljajući i nešto o sebi kao polazište i kao nešto s onu stranu radi onoga što se kretanjem uspostavlja. Ovdje, naravno, kretanje znači gibanje od jednog prema drugome, kretanje koje se razumije od mjesta gdje počinje i gdje prestaje, a ne njegov događaj. Sve ovo što govorim ima svoje fenomenologijsko značenje mislivosti u jeziku kao kazivanju bitka. Potpuno različito od teleologije voljnoga kretanja i njegovih varijacija poput želje, čežnje, žudnje, poriva, transcendencija se shvaća kao bivanje u razmaku. Transcendencija u tom smislu, naizgled paradoksalno, ne može biti shvaćena ni kao transcendentna niti kao imanentna. Ona se pojavljuje samo

kao distanciranje koje postojanje jest u „samome sebi“. Zahvaljujući transcendenciji tubitka (*Dasein*) imenujemo se bićem s onu stranu sebe u samome sebi, a ne nečime što teži za bitkom vlastita bića. Subjektivnost subjekta time je dovedena do iščeznuća.

U već citiranom pismu upućenome Hannah Arendt, Heidegger svojoj jednadžbi ljubavi dodaje ono što bi se moglo smatrati definicijom ljubavi prema bitkovno-povijesnome mišljenju samoga Heideggera. „Amo znači volo, ut sis, kako je Augustin rekao: Volim te – želim da budeš ono što jesi“ (Amo heisst volo, ut sis, sagt einmal Augustinus: ich liebe Dich – ich will, dass Du seiest, was Du bist). Ova definicija preuzeta je, dakle, od sv. Augustina i usko je povezana s Hannah Arendt i njezinim čitanjima sv. Augustina o pojmu ljubavi. Čini se da baš zato proturječi predloženom tumačenju bivanja u (ljubavi) kao bivanja u najvlastitijem smislu postojanja, kao bivanja u međuvremenu, s onu stranu intencionalnoga i osobnoga. Zašto? Zbog toga što se čini da ova Augustinova rečenica, koju možemo pronaći usput u nekoliko Heideggerovih tekstova – čak i onih kasnih – gotovo proturječi Heideggerovoj sustavnoj i postojanoj kritici subjektivnosti volje i svih činova subjektivnosti volje. No, to je očito tako jer je sam jezik našeg kazivanja u svojoj biti određen metafizičkim granicama. Za proboj njihova značenja potrebno je u cijelosti „destruirati“ dvoznačnu narav same „ideje ljubavi“. Željati i htjeti nije više „isto“, već različito, i mora se moći osloboditi ne samo vladavine subjekta kao takvoga, već i položaja postvarenja same želje u njezinoj moćnoj realizaciji, jer svaka nerealizirana želja dovodi ljubav do stanja čiste neispunjenosti ili nedostatka, što je već Freudova psihoanaliza uvidjela kao problem zvan frustracija i inhibicija. Nije, međutim, stvar u želji koja ostaje nerealiziranom kad je posrijedi misterij ljubavi. Daleko je teži problem u tome što je „ljubav na Zapadu“, da se poslužim sintagmom Denisa de Rougemonta, pitanje odnosa slobode i stvaranja onog što pripada umjetničkome svijetu čiste poetizacije života. Bez toga, ljubav ostaje u svojoj goloj faktičnosti ili „animalizam“ ili „spiritualizam“, a oboje su samo metafizički narativi jednog te istoga u razlikama, prirodnosti ili duhovnosti kao redukcije smisla bitka na ono što život u njegovoj dubini i punini osiromašuje u njegovoj složenosti.

Kritika metafizike je za Heideggera prije svega kritika volje, a ako je metafizika sama po sebi problem prevladavanja, onda prevladati metafiziku znači prevladati moć volje i volju za moć koja određuje modernu subjektivnost. Po Heideggerovom mišljenju, volja uvijek želi samu sebe, ona je samoreferentna. A samoreferencija predstavlja temeljnu strukturu subjekta. Stoga se htijenje poistovjećuje s „voljom za moć“ i „voljom za voljom“ (Arendt i Heidegger 1998: 31; Arendt, 1929/1996: 37–38). U konzekvenciji, nestanak ovog okvira samoreferencije označava, dakle, iščeznuće i same volje. Gdje je onda izlazak

iz začaranoga kruga metafizike? Ne zacijelo u hiperprodukciji volje za moć, već očit u njezinu „prevladavanju“ što je bilo izvedeno na navlastit način već u Nietzschea i njegove kritike zapadnjačke filozofije u cjelini od Platona do Hegela kao nihilizma (Paić 2021). Problem s kojim se susrećemo u ovom hermeneutičkome usporednome čitanju Heideggera i Arendt preko pojmova sv. Augustina jest u tome što odnos bitka kao volje za moć u smislu apsolutnoga htijenja za Drugim mora pokleknuti pred milošću i nesvodivošću ljubavi onog trenutka kad se ljubav u svojem duhovno-duševnome očitovanju pojavljuje kao transcendencija tjelesne žudnje za Drugime. I ta je transcendencija istodobno ono prelaženje preko granica metafizike i ostajanje u njezinoj nužnosti drukčijeg načina „subjektiviranja“. Čovjek nije anđeo, a struktura brige (*Sorge*) samoga tubitka upućuje svagda na izlazak iz okovanosti tijelom i njegovim materijalno-formalnim uvjetima postojanja. Ljubav nije samo uvjet mogućnosti drukčije shvaćene slobode čovjeka, već i smisao istinske egzistencije njegova načina bitka u zajedništvu s Drugima. Drugim riječima, egzistencija se samo s pomoću volje kao ljubavi u njezinoj slobodnoj komunikaciji s Drugime vodi na autentičan način prelazeći granice i pukoga „fizikalizma“ (prirode/tijela) i pukoga „spiritualizma“ (duše/duha).

ANALIZA DISERTACIJE HANNAH ARENDT O SV. AUGUSTINU

Arendtina doktorska disertacija sastoji se od tri dijela, dok prva dva dijela sadrže po tri poglavlja. Naslov prvog dijela je „Amor qua appetitus“ (ljubav kao žudnja ili požuda), a naslov drugog dijela je „Stvoritelj–Stvorenje“ (ljubav u odnosu između ljudi ili stvorenja i stvoritelja); naslov trećeg dijela je „Vita socialis“ (društveni život). U knjizi *Ljubav i sv. Augustin (Love and Saint Augustine)* koja je objavljena 1996. godine u izdanju Chicago University Pressa, jedna od priređivačica, Joanna Vecchiarelli Scott govoreći o izvorima i kritičkim uvidima u strukturu postavki samoga teksta pokazuje kako je upravo njezin prijatelj i također Heideggerov učenik, Hans Jonas, još 1930. godine u Göttingenu objavio svoje prvo filozofijsko djelo naslovljeno *Augustin i pavlovski problem slobode* (Jonas 1930), ali za razliku od Arendt i njezine doktorske disertacije 1929. godine kod Heideggera i Jaspersa, on je usmjerio pozornost na kasne Augustinove spise. Sam je Jonas kazivao o Arendtinovoj nakani i projektu kao o nečemu što pripada njezinu „čitanju u kombinaciji s Jaspersovom djelom u to doba“, a posrijedi je naravno utjecaj njegove filozofije egzistencije ne samo na njemačkim sveučilištima. (Jaspers 1976) Pritom je Augustinov spis *Ispovijesti (Confessiones)* imao bitnu ulogu u razumijevanju odnosa između augustinizma i protestantizma (Joanna Vecchiarelli Scott, u: Arendt, 1929/1996: xv). Dodat ću ovome i da je drugi izvor neizravne „komunikacije“

s filozofijskim nasljeđem sv. Augustina povezan s analizom problema odnosa egzistencije i vremena u filozofijskome mišljenju Kierkegaarda, a upravo su i Jaspers osobito i ne slučajno Heidegger u svojim predavanjima o Kierkegaardu i Schellingu uspostavili novi misaoni pristup ovome „egzistencijalnome obratu“ suvremene filozofije koji ima svoje tragove u spisima sv. Augustina. No, nitko osim Hannah Arendt nije na tako pronicljiv način augustinizam oslobodio stroge teologijske fiksiranosti na pitanja odnosa Boga i čovjeka, vječnosti i vremena, Božje i ljudske države, te usmjerio način shvaćanja biti ljubavi u prostor-vrijeme susreta s nadolazećom budućnošću polazeći od pojma ljubavi kao „novoga početka“.

Ljubav kao žudnja naviješta budućnost, dok se ljubav prema Stvoritelju bavi zapamćenom prošlošću. Od ta tri, *dilectio*, *proximi* i *caritas* potonja se doživljava kao najosnovnija, na koju su usmjerene prve dvije. Hannah Arendt u svojim djelima pokušava preusmjeriti i nadopuniti Heideggerovu filozofiju i to valja imati na umu čak i u strukturi političkoga mišljenja radikalne kritike totalitarizma (Paić 2022: 39–66). Razlika je spram Heideggera u tome što Arendt naglašava „natalnost“ ili životodajnu urođenost u svijetu umjesto „bitka-k-smrti“ (*Sein-zum-Tode*). Nadalje, njezin je interes u mišljenju i djelovanju usmjeren na mogućnosti tvorbe autentičnoga ljudskog zajedništva ili pluralnosti umjesto egzistencijalnog solipsizma *Jemeinigkeit*a u Heideggera; ona odgovara svojom *amor mundi* na njegovu kritiku zapalosti (*Verfallenheit*) čovjeka u tjeskobnome svijetu bezličnosti i otuđenja. Posebno valja istaknuti kako Arendt podaruje alternativu ovom egzistencijalnome udesu samstvenoga čovjeka i to na taj način što filozofijsko-politički uspostavlja gotovo nužnost drukčijeg promišljanja onoga što pripada području „javnosti“ (Kerekes 2022: 8–10).

Njezina doktorska disertacija izvrstan je primjer konceptualne analize, pojašnjenja i razlikovanja, gdje se pojam ljubavi ispituje na temelju više od četrdeset augustinskih djela (uključujući *Ispovijesti*, *O sretnom životu*, *O dobru braka*, *O državi Božjoj*, *O kršćanskoj doktrini*, *O slobodnoj volji*, *O milosti*, *O redu*, *Solilokviji*, *O Trojstvu* itd).. Arendt istražuje nekoliko oblika augustinskoga pojma ljubavi, koje sam Augustin nije uvijek dosljedno koristio. Pritom donosi terminologijsku odluku pred kraj prvog dijela: riječi *amor*, *caritas* i *dilectio*, koje Augustin uglavnom koristi kao sinonime, tumači na različite načine, uzimajući u obzir prijevod Novoga zavjeta s grčkoga na latinski (*amor*=*eros*, *dilectio*=*storge*, *caritas*=*agape*). *Amor* je dakle *appetitus*/želja, *caritas* je odnos s najvišim dobrom, a *dilectio* je odnos sa samim sobom i svijetom (podrijetlom iz *caritas*). *Amor* kao čežnja je stoga najopćenitiji pojam ljubavi, *dilectio* je ljubav prema sebi i bližnjemu, *caritas* je, naposljetku, ljubav prema Bogu i prema „najvišem dobru“.

„Život proživljen u caritasu usmjeren je prema cilju koji je u načelu izvan svijeta, a stoga i izvan caritasa. Caritas nije ništa drugo nego put koji čovjeka povezuje s njegovim konačnim ciljem.“ (Arendt 1929/1996: 23).

Ovo su oblici ljubavi koje u disertaciji Hannah Arendt o pojmu ljubavi u sv. Augustina možemo sažeti na sljedeći način: 1. *Amor sui*: ljubav prema sebi, koja ima dva različita značenja: 1.1. to je polazište očajničke potrage za sobom („Postao sam pitanje za sebe“), 1.2. ljubav koja ne traži, koja proizlazi iz *caritasa*, što odgovara poretku ljubavi. U *caritasu*, sebstvo postaje sekundarno zbog vječnosti, a ljubav postaje objektivni obrazac svekolika ponašanja (Arendt 1929/1996: 25–26). 2. *Appetitus*, želja za stjecanjem određenoga predmeta (Arendt 1929/1996, 20–21). 3. *Amor amoris Dei*: čežnja za ljubavlju Božjom usmjerava čovjeka prema njegovom izvoru – Stvoritelju. Sjećanje igra ključnu ulogu, razotkrivajući da odnos s Bogom već postoji. 4. *Dilectio mundi*: ljubav prema svijetu, koja našom voljom svijet koji je stvorio Bog čini njegovim domom, a čiji je predmet stoga stvar svijeta i ljudi. Ljubav prema svijetu čini svijet svjetovnim (Arendt 1929/1996: 42–43). 5. *Dilectio proximi* (ljubav prema bližnjemu, *dilectio fraterna*): zapovijeda nam da ne činimo drugima ono što ne želimo da oni čine nama (Arendt 1929/1996: 26, bilješka 2). 6. *Agape*: pojavljuje se samo u bilješci u disertaciji (Arendt 1929/1996: 26, bilješka 1); ovdje je Arendt poistovjećuje s *caritas*. Jednakost ljudi u grijehu koji potječe od Adama izražava se u međuovisnosti i uzajamnoj ljubavi (*diligere invicem*). Izborom *caritas*, odnos s Drugim izražava se u slobodno preuzetoj dužnosti. Prakticiramo uzajamnu ljubav jer u tom procesu iskazujemo svoju ljubav spram Boga. Prema Arendt, utjecaj stoicizma može se razotkriti u tome što se kršćanska zajednica shvaća kao tijelo, a pojedinac kao dio tijela, tako da uzajamna ljubav postaje ljubav prema sebi/*diligere seipsum*. (Arendt 1929/1996: 86–89)

Fundamentalna analiza augustinskoga pojma ljubavi koju je izvela Hannah Arendt jest njezino jasno razlikovanje između *cupiditas* i *caritas*. Arendt pri tom koristi različite oblike pojma ljubavi, ponovimo to još jednom za potrebe interpretativnoga okvira daljnje analize, što uključuje *amor*, *caritas* i *dilectio* (St. Augustine 1991). *Amor* je *appetitus* (želja) koja se obično shvaća kao žudnja ili čežnja i predstavlja najopćenitiju strukturu ljubavi; *dilectio* se, pak, odnosi na ljubav prema sebi, bližnjima i svijetu; *caritas* predstavlja najviši oblik ljubavi. To je ljubav prema Bogu i prema najvišem Dobru. Metodologija koju je Arendt koristila u svojoj disertaciji jest odrediti bit *caritas* otkrivanjem najvažnijih značajki *cupiditas* i tek nasuprot *cupiditas* dobivamo pravi put do *caritasa*. Ljudska bića postoje u faktičkome smislu, ali njihovo značenje još

nije očito. Na pitanje što znači živjeti u svijetu ili čemu služi ljudski život ne može se jednostavno odgovoriti na temelju faktičkoga postojanja. Prema Augustinu, postoje tri bitne kategorije za klasifikaciju stvari u svijetu: *esse*, *vivere* i *intellegere*. Već je iz ovoga razvidno koliko njegovo mišljenje ima bitnu ontologijsku strukturu za političku antropologiju Hannah Arendt koju je iznijela eksplicitno u knjizi *Vita activa* (Alosyus 2024). U smislu *esse*, kamen, drveće i druge vrste prirodnih stvari također se mogu nazvati bićem, dok životinje također žive u svijetu poput ljudskih bića. Samo inteligencija čini razliku između ljudskih bića i druge dvije vrste stvari. Riječ *intellegere* etimologijski upućuje na međusobno čitanje, biranje ili sakupljanje, i od početka se odnosi na sveze s cjelinom bitka. Stoga je posrijedi traganje za smislom svojeg postojanja u zajedništvu s drugim bićima.

U tom smislu možemo reći da je jedna od najvažnijih značajki *intellegere* refleksivno mišljenje, tj. postavljanje pitanja (*quaestio mihi factus sum*). Refleksivnost pripada ljudskome umu kao ono što metafizički određuje strast za mišljenjem bitka polazeći od razmišljanja i razumijevanja bitka u njegovoj otvorenosti onkraj svih granica zadanih logičkom uporabom jezika. Arendt u svojim razmatranjima koristi *quaestio* iz Augustinovih *Ispovijesti* kao početnu temu za svoju filozofijsku analizu. Postaviti ovo pitanje znači započeti cjeloživotni zadatak promišljanja temeljnih odnosa ljudskoga bića prema svijetu, Bogu i drugim ljudskim bićima. Samo u tom svjetlu treba razumjeti da je sv. Augustin bio i stvaratelj problema, kao i lualica, tragatelj usmjeren istini, onaj koji čini pogreške upravo zbog toga jer traži istinu posvećen ideji i zbilji ljubavi kao svezi božanske milosti i ljudske suosjećajnosti.

U Arendtinom čitanju sv. Augustina, *appetitus* predstavlja egzistencijalnu svezu između fundamentalno izoliranih pojedinaca i ostatka stvarnosti u svijetu. Bez *appetitus*a, ljudsko biće koje postavlja *quaestio* i kreće na izlazak iz svijeta zapalo bi u kartezijanski *cogito*, nematerijalnu „misleću stvar“ koja gleda u vlastite misli odvojena od svijeta. *Cupiditas* i *caritas* pokazuju se kao temeljni izrazi ovog urođenoga *appetitus*a. *Cupiditas* i *caritas* imaju istu strukturu utoliko što su obje usmjerene prema željenim stvarima, ali njihovi željeni objekti (*amatum*) čine razlike. Zbog različitih željenih objekata, mogu voditi do potpuno različitih odredišta. *Cupiditas* se smatrala lažnom ljubavlju (*amor*), koja se lijepi za svijet i stoga je svjetovna, dok je *caritas*, koja se nazivala pravom ljubavlju (*amorom*), usmjerena spram vječnosti i stoga apsolutnoj budućnosti (Arendt, 1929/1996: 18-36).

Sada ću pokušati sažeto iznijeti osnovne značajke *cupiditas* i *caritas*. (1) Prva značajka *cupiditas* jest strah. U *cupiditas* smo neprestano potaknuti željeti dobra koja su izvan nas u uvjerenju da time možemo postići blaženstvo. Ali, ubrzo se *cupiditas* može vratiti strahu (*metus*), jer ta dobra koja su ovosvjetovna

možemo izgubiti u bilo kojem trenutku života. Sve dok želimo *res temporales* (vremenske stvari), stalno (po)stojimo u toj prijetnji. Stoga, *cupiditas habendi* može postati *metus amitendi* u bilo kojem trenutku. Budući da su *temporalia bona* u toku dolaska i prolaska ili stvaranja i raspadanja, nemamo moć preuzeti nadzor nad našim životom. Na kraju, i sam život jest ugrožen smrću, što život neumitno dovodi do njegova kraja. (2) Druga značajka *cupiditas* jest ovisnost ili ropstvo. Arendt shvaća *cupiditas* kao ukidanje/prevladavanje („Aufhebung“) izolacije pojedinca. Što to znači? Izolacija, naime, podrazumijeva da je pojedinac još uvijek odvojen od vlastitoga *bonuma*. Potrebno je izaći iz ove izoliranosti želeći dobro koje leži izvan nas samih u svijetu. *Cupiditas* ovisi o *bonumu*, te upravo zbog toga ne ispunjava vlastito dobro. U tom smislu, čovjek je lišen neovisnosti; nije samodostatan (*sibi sufficit*). (3) Treća značajka može se nazvati raspršenošću (*dispersio*). Ljudsko biće neprestano je raspršeno u svijetu žudeći za stvarima koje su izvan njegova nadzora. Svi danas žele ovo, a sutra ono i sve je svojevrsni kaos nemogućnosti zadovoljenja ljudskih želja. Ova vrsta raspršenosti može se smatrati stvarnim bijegom od pravog ja. Kako to tvrdi Hannah Arendt, sv. Augustin katkad govori o ovoj raspršenosti kao izgubljenosti što je usko povezano s izrazom *curiositas*, nekom vrstom znatiželje za nečim što bi moglo biti korisno za život. Iz ovoga možemo zaključiti da *cupiditas* ne može dovesti ljudsko biće do *beate vivere*.

Zato je zadaća i uloga ljubavi kao *caritasa* dalekosežno bitna za razumijevanje i filozofije i teologije, ali ponajprije onog što bismo u Heideggerovu razumijevanju stvari same nazvali *smislom bitka*. Upravo *caritas* pokazuje posve suprotne značajke i usmjerenja. U Arendtinom čitanju, *caritas* se temeljio na povratku sebi potaknutom „quaestio mihi factus sum“. Augustin, otuda, smatra da samo kroz iskustvo samopovratka sebi ljudsko biće može razotkriti Boga kao singularni događaj onog spasonosnoga. Samo-razotkrivanje čovjeka u svijetu se pojavljuje zajedno s razotkrivanjem Boga. Ljudi vole Boga kao svjetlo, kojeg ljudsko biće ne može biti lišeno u prolaznosti vremena, jer dimenzija vječnosti (*aeternitas*) dolazi do posebnoga izražaja u *caritasu*. Bog je apsolutna *aeternitas* za ljudsko biće, a apsolutnost budućnosti ne može se raspršiti već proširiti ili rastegnuti (*non distentus sed extentus*). Prema Hannah Arendt, ovaj *extentus* implicira istinsko *inhaerere deo*, a može se dosegnuti samo u transcendenciji. Ovo *transcendere* može se dogoditi, pak, samo u takozvanom samoodricanju od sebstva izloženoga izvanjskome svijetu materijalnih potreba. Razlog samoodricanja leži u spoznaji da je Bog apsolutna budućnost. Arendt to iskazuje na sljedeći način:

„Predviđajući vječnost (apsolutnu budućnost) čovjek želi vlastito buduće ja i poriče ja-sebe koje pronalazi u zemaljskoj stvarnosti.

U samomržnji i samoodricanju [B:03 3155] mrzi i poriče sadašnje, smrtno ja koje je, uostalom, Božje stvorenje. Kriterij dobra i zla u ljubavi nije samoodricanje zbog drugih ili Boga, već zbog vječnosti koja je pred nama.“

(Arendt, 1929/1996., str. 30).

Hannah Arendt u svojem tumačenju sv. Augustina predstavlja dvije vrste ljubavi. Prvo, ona razmatra ljubav kao žudnju (*appetitus*), koja počinje iskustvom nedostatka i vezana je za određeni predmet koji potiče samu žudnju. Žudnja tako pruža potrebnu pokretačku snagu subjektu da osvoji objekt, koji se doživljava kao dobar. Žudnja je stoga vrsta kretanja i završava tek kada se objekt dostigne i uživa u njemu. Međutim, kada se to dogodi, žudnja se brzo degenerira u strah od gubitka onoga što se voli, jer čak i ako predmet žudnje opstane, sam život nestaje. Dakle, smrt postaje najveći strah koji ovladava sebstvom, a ono što istinski žudi jest sloboda. Arendt ukazuje na iskustvo smrti prijatelja u Augustinovim *Ispovijestima*. Sv. Augustin, naime, nadasve dirljivo izražava što je taj gubitak značio za njega i kako je „postao pitanje samom sebi“. Kako bi se izbjegla strah i bol gubitka, Hannah Arendt tvrdi da se sv. Augustin okreće vlastitoj unutrašnjosti i „nastavlja lišiti svijet i sve vremenite stvari njihove vrijednosti i relativizirati ih“ (Arendt 1929/1996: 30). Slijedom toga, Arendt primjećuje da je ljubav kao žudnja uvijek stanje zaborava. Čovjek nužno zaboravlja sebe u potrazi za voljenim, a strah od gubitka vodi do zaborava svijeta.

LJUBAV KAO SJEĆANJE

Ocrtavajući drugi način ljubavi, Arendt se oslanja na Augustinovu raspravu o sjećanju u *Trojstvu* i istražuje što je to što zaljubljeniku omogućuje da nešto zamjećuje kao dobro, kao nešto što se može voljeti. Iako ni „pravda“ ni „sreća“ nisu iskustvo ovoga svijeta, imamo duboku intuiciju o tome što su „pravda“ i „sreća“. Dakle, sv. Augustin tvrdi da to moraju biti iskustva dana u čistoj svijesti. Zbog toga je sposobnost pamćenja ta koja omogućuje ljubljenu pristup tim intuicijama dok se upušta u ljubav. Oslanjajući se na sv. Augustina, Arendt tvrdi da, za razliku od prvog načina ljubavi-kao-žudnje, ova ljubav-kao-sjećanje uvlači sebe u potragu za vlastitim podrijetlom i u konačnici u prisutnost Boga Stvoritelja. Dok je prvi način ljubavi obilježen strahom od smrti, ovaj drugi način ljubavi obilježen je zahvalnošću za rođenje i postojanje, što je za Arendt sposobnost za nove početke ili ono što ona naziva „natalnošću“. Kroz ovo putovanje sjećanjem, ljubljani shvaća da voli jer je bio voljen.

Ljubljeni je oslobođen solipsističke žudnje i intimno ga dira i preobražava želja Boga, Voljenoga, za ljubavnikom ili 'ljubav Božje ljubavi' (*amor amoris Dei*) (Arendt, 1929/1996: vii).

Ova transformacija želja i ljubavi u prisutnosti Boga u samu 'ljubav ljubavi', apsolutnu ljubav koja smjera dalje od posebnosti postojanja, ono je što ljubav čini nesvjetovnom prema Hannah Arendt. Ljubljeni izabire prebivati ne u svijetu, već u Voljenom, pretvarajući tako svijet u 'pustinju za izolirano postojanje čovjeka' (Arendt, 1929/1996: x). Nadalje, Arendt tvrdi da ova vrsta ljubavi svodi jedinstvenost Drugoga na istovjetnost bića koje je stvorio Bog.

„I kao što ne volim sebe kojeg sam stvorio pripadajući svijetu, tako ne volim ni svojeg bližnjega u konkretnome i svjetovnome susretu s njim. Naprotiv, volim ga u njegovoj stvorenosti. Volim nešto u njemu, upravo ono što on sam po sebi nije: „Jer ne ljubiš u njemu ono što jest, nego ono što želiš da bude.““ (Arendt, 1929/1996: xi).

POSTOJI LI UOPĆE „NOVO RAZUMIJEVANJE LJUBAVI“?

Hannah Arendt tako promišlja o neskladima i neuspjesima u našem voljenju. U ljubavi-kao-žudnji volimo do samozaborava i od Voljenoga i svijeta pravimo idola. U ljubavi-kao-sjećanju istinski otkrivamo izvor vlastitoga bića u Bogu, ali svijet i drugoga svodimo na puke fantazme. U prvom vidimo samo vlastitu žudnju. U drugom vidimo samo Boga, naše podrijetlo i izvor. Nije kao da su njezina razmišljanja o ljubavi čisto teorijska, već odgovaraju specifičnim načinima postojanja u svijetu. Ako se ljubav shvaća kao žudnja, onda su jedina rješenja dostupna ljubljenima hedonizam ili njegov protuotrov, stoički shvaćena ataraksija. To je stanje bića u kojem se čovjek čini imunim na svijet kako nikada ne bi osjetio iskustvo gubitka. Ako se ljubav shvaća kao sjećanje, onda su kršćaninu dostupne ove opcije: ponajprije duhovnost, koja je odvojena od socioekonomskih i političkih stvarnosti svijeta ili njezina suprotnost, militantni sekularizam. Jedan način ljubavi gleda u apsolutnu budućnost, drugi u apsolutnu prošlost; oba su bijeg u bezvremenost, jer nijedan se ne bavi sadašnjošću. Ako ovo promislimo radikalno, vidjet ćemo nešto zapanjujuće. Istinska ekstaza ili dimenzija ljudske vremenosti nije tzv. sadašnjost u smislu aktualnosti, već budućnost iz koje se i sama prošlost pojavljuje u drugome svjetlu od one faktički dogođene. Uostalom, to je nasljeđe Heideggerova razumijevanja smisla bitka iz izvorne otvorenosti vremena kao onog što tubitku podaruje ekstatičnost i predbježnost u ono što „nije“, već se događa u očekivanju nadolazećega i u promjeni onog doživljenog u prošlosti.

U trećem poglavlju prvog dijela (*Ordinata dilectio*), Arendt suočava ljubav definiranu kao želju s kršćanskim idejama. Kod sv. Augustina, osoba koja živi u *caritasu* posjedovat će „vrhovno dobro“ i, kao da se „vraća“ iz vječnosti, može objektivno utvrditi red i opseg želja (ljubavi) za svjetovnim stvarima. U tom objektivnome poretku, ljubav prema svijetu je sekundarna i derivativna. To je svjetovno transcendentna referentna točka koja definira postojeći svijet, stvari i njihove odnose. Nakon „povratka“, vlastiti život također postaje objektiviran kao puka stvar koja se koristi. Ljubav prema redu nije identična ljubavi definiranoj kao želja, jer je potonja određena svojim predmetom, a uređena ljubav određuje ono što je iznad nas, pored nas i ispod nas:

„Ono što je iznad nas je ‘najviše dobro’ i stoga se mora voljeti radi sebe samog; dok sve ostalo - nas same, našeg bližnjega i naše vlastito tijelo - treba voljeti samo prema najvišoj svrsi.“ (Arendt 1929/1996, 33, na temelju *Kršćanske doktrine*).

Poredak ljubavi znači potpuno drugačiji odnos prema Bogu, prema bližnjemu i prema sebi od odnosa koji proizlazi iz ljubavi kao žudnje. Sokrat je još vjerovao kao što je razvidno u Diotiminu govoru u Platonovoj *Gozbi* da čovjek ne prestaje težiti dobru i lijepom kroz eros u sebi, penjući se ljestvama: ljubav prema jednom tijelu → ljepota otkrivena u mnogim tijelima → ljubav prema državnim institucijama, zakonima → ljubav prema idejama → promišljanje ideje dobra; od prokreacije u tijelu do prokreacije u duši/duhu (Platon 2006). Kod sv. Augustina je, pak. erotski poriv lišen svoje orijentacije prema dobru. Čovjek je sposoban činiti zlo iz same ljubavi prema zlu. Ovdje ljubav ne naglašava nešto pozitivno, već je vrijednosno neutralna i nepouzdana za orijentaciju. Ljestve ljepote se tako mijenjaju (početna i krajnja točka): početna točka više nije čovjek koji se uspinje s erotskim žarom, već čovjek bespomoćan bez božanske milosti i ljubavi, nesposoban sam pobjeći od svoje bijede. Krajnja točka više nije ideal ljepote i dobrote, već božanska pravednost. Na prvoj točki augustinske ljestvice ljubavi nalazimo tjelesne stvari koje pružaju užitek posredovan osjetilom dodira. Materijalne tvorevine (*corpus*) također se na odgovarajući način prilagođavaju našim drugim osjetilima. Zatim dolazi ljubav prema životnome svijetu: „iskušeni životom, ovim životom koji sada živimo na zemlji, zbog određenih proporcija naše ukrašene prirode“; nakon toga spominje prijateljstvo među ljudima, koje je dvolično: slatko, ali primamljivo na grijeh.

Sv. Augustin suprotstavlja neuredne i neumjerene sklonosti (čiji su predmeti konačna dobra umjesto Boga) s uređenom ljubavlju (*ordo amoris*) koja je kasnije u potpunosti odredila smjer i vladavinu europske tradicije. Pozitivno

izlaganje doktrine *ordo amoris* može se naći u prvoj knjizi *O kršćanskoj doktrini* (Augustine 2008). Poredak ljubavi nije samo niz, već redoslijed stvari koje treba voljeti i način da ih se voli kao ispravno definirani predmeti ljubavi. Kršćanska doktrina temelji se na zapovijedi ljubavi u Mateju 22:37: "Ljubi Gospodina, Boga svoga, svim srcem svojim, i svom dušom svojom, i svom pameti svojom! To je prva i najveća zapovijed. A druga je njoj slična: Ljubi bližnjega svoga kao samoga sebe. O tim dvjema zapovijedima ovisi sav Zakon i djela Proroka." Ljubav prema sebi kao dušama, ali čak i prema svojim tijelima, sama je po sebi razumljiva, ne treba je zapovijedati (Augustine 2008: 63): „Jer samo luđaci sumnjaju da čovjek voli sebe i da želi biti koristan samome sebi.“.

Kad imamo to u vidu, onda je jasno zašto Hannah Arendt kao Židovka, koja je svoje židovstvo osvijestila tek kad je morala svoje nijemstvo braniti univerzalnim pravilima zapadnjačke odnosno europske tradicije kantovskoga kozmopolitizma i ideja demokratske tvorbe građanstva koje ne potire ni ljudska ni građanska prava u ime vodeće nacije koja državi daje legitimnost vladavine nakon što je Njemačka i Europa bila pokorena nacističkom eugenikom „krvi i tla“ i razaranjem/uništenjem Židova u Holokaustu, usmjerava svoje filozofijsko-političko mišljenje u doba totalitarnoga pomračenja svijeta polazeći od sv. Augustina i njegova pojma ljubavi. No, to što je ovdje jasno nije uopće bjelodano u rascijepjenoj faktičnosti suvremenoga svijeta kojeg vode logika tehnosfere, mahnitost autokratskih tiranija i svodivost čovjeka na goli život spram kojeg se bezuvjetna milost i mudrost ljubavi pokazuje kao nešto čak i više od vjere i nade u spasonosnu nadolazeću budućnost. Ljubav nadilazi granice „jezika ravnodušnosti“ kojim ono milosrdno u svojoj strastvenoj posvećenosti Drugome nosi sav patos i sreću ovog življenja „sada“ i „ovdje“ među ljudima i svim drugim bićima. Ljubav nije tek intimno stanje ustreptalosti duša. Ona je beskrajna mudrost i stanje duhovne sabranosti koja nam osvjetljava horizont već odavno zatamnjen svekolikim pomračenjima smisla bitka.

ZAKLJUČAK

Moje stajalište o filozofijsko-političkim postavkama Hannah Arendt iznio sam u brojnim knjigama i studijama i svodi se na to da je smatram uz Carla Schmitta i Lea Straussa, te Franza Neumanna najznačajnijom modernom teoretičarkom politike uopće. Po radikalnosti ideja, načinu njihove beskompromisne obrane u javnome diskursu, zaslužuje posve drukčije mjesto u povijesti javnih djelovanja intelektualaca 20. stoljeća. Iako je u svojoj tipologiji subverzivnih zagovornika liberalno-demokratske misli i kazivanja sir Ralf Dahrendorf (Dahrendorf 2008) svrstava u skupinu tzv. *Erazmovaca*, odnosno mislilaca liberalizma poput Bobbia, Arona, Berlina i Poppera koji su se jedini

oduprli kušnjama ideologijskoga pada u okrilje totalitarizma, potrebno je taj stav kritički dekonstruirati. Nikakav Erazmo Rotterdamski ne može biti uzor za Hannah Arendt u njezinome javnome djelovanju, već samo Sokrat, Spinoza, Benjamin i ona sama uz razne gotovo anonimne tribune demokratskih pokreta za građanska i ljudska prava u Americi i diljem svijeta. Zato njezino političko mišljenje, a isto vrijedi i za koncept filozofije kao „života uma“ koji nadilazi granice metafizičkih doktrina, ne može biti svedeno ni na kakav „izam“ bilo kakve ideologije. Hannah Arendt je paradigmatski primjer intelektualke na tragu velike tradicije univerzalizma i republikanizma Kanta, ali isto tako i nužnosti obrane partikularnih prava naroda poput židovskoga u obrani njezine državno-kulturne opstojnosti, što u konzekvenciji vrijedi i za sve druge kontingentne primjere ljudskoga identiteta u stanju njihove potlačenosti i ugroženosti.

Filozofija ne može spasiti svijet od ove rastuće tehnološke simulacije življenja i nadomjesnih strategija erotsko-prijateljskih konekcija bez tajne. Sve će se još više ubrzati i sve će ubrzo biti globalna distopija pseudo-života koji je utoliko dosadniji i neinventivniji ukoliko je reduciran na računanje, planiranje i konstrukciju. Ljubav koja ne može biti iluzija vječnosti kao i sloboda koja joj podaruje bestemeljnu kontingenciju postojanja u svakome trenutku kao i ovaj svijet u svojoj divnoj faktičnosti može propasti u bezdan. U svakome trenutku sve može nestati kao i sjećanje na ono što je bilo i dogodilo se iako nam se činilo da je to jednom i zauvijek. Ne zaboravimo nikad ove riječi Hannah Arendt iz njezina spisa *Ljubav i Sveti Augustin*.

„To je sjećanje a ne očekivanje (primjerice, očekivanje smrti kao u Heideggerovu pristupu), koje podaruje jedinstvo i cjelovitost ljudskoj egzistenciji.“ (Arendt, 1929/1996: 56).

Sjećanje kao očekivanje da će ljubav ponovno i nenadano zasjati u trenutku koji nadilazi metafizički horizont vremena i ujedno ga čuva gotovo nedirnutim u ovo doba pomračenja svijeta i njegovih lažnih vrijednosti....

LITERATURA

- Agamben, Giorgio (2004) *State of Exception*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Alosyus, Mark (2024) *Movements of Thinking and Loving in Augustine: Rereading Augustine in the Light of Hannah Arendt*. London-New York: Routledge.
- Arendt, Hannah (1929/1996) *Love and Saint Augustine*. Chicago & London: Chicago University Press.
- Arendt, Hannah (1991) *Vita activa*. Zagreb: A. Cesarec.
- Arendt, Hannah i Heidegger, Martin (1998) *Briefe 1925–1975*. Frankfurt/M: V. Klostermann.
- Aristotel (1982) *Nikomahova etika*. Zagreb: SN Liber.
- St. Augustine (1991) *Confessions*. Oxford: Oxford University Press.
- St. Augustine (2008) *On Christian Teaching*. Oxford: Oxford University Press.
- Badiou, Alain (2016) *Éloge de l'amour*. Pariz: Flammarion.
- Bluhm, Harald (2016) „Arendts Plato – unter besonderer Berücksichtigung ihres Denktagebuches“ ,<https://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/348/635>
- Dahrendorf, Ralf (2008) *Iskušenja neslobode: Intelektualci u doba kušnje*. Zagreb: Prometej.
- Derrida, Jacques (1994) *Politiques de l'amitié: Suivi de L'oreille de Heidegger*. Pariz: Galilée.
- Grumett, David (2000) „Arendt, Augustine And Evil“, <https://doi.org/10.1111/1468-2265.00128>
- Heidegger, Martin (2011) *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Gesamtausgabe, sv. 60. Frankfurt/M: V. Klostermann, 2. prerađeno izd.
- Heidegger, Martin (2017) *Zollikoner Seminare*. Gesamtausgabe, sv. 89. Frankfurt/M: V. Klostermann.
- Heidegger, Martin (2018) *Sein und Zeit*. Gesamtausgabe, sv. 2. Frankfurt/M: V. Klostermann.
- Husserl, Edmund (1976) *Kartezijanske meditacije: Prilog fenomenologiji intersubjektivnosti*. II. Zagreb: CKD.
- Jaspers, Karl (1976) *Augustin*. München: Piper. 2. izd.
- Jonas, Hans (1930) *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem: eine philosophische beitrage zur genesis der christlich-abendländischen freiheitsidee*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kerekes, Erzsébet (2022) „Hannah Arendt on the Augustian Concept of Love“. *Journal for the Study of Religions and Ideologies*. Vol. 21, br. 63. zima. 3-33.
- Paić, Žarko (2017) *Sfere egzistencije: Tri studije o Kierkegaardu*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Paić, Žarko (2021) *Nihilizam i suvremenost: Na Nietzscheovu tragu*. Zagreb: Litteris.

- Paić, Žarko (2022) „The Mistery of the New Beginning: Hannah Arendt and the Political in Modern Times“, u: *The Return of Totalitarianism: Ideology, Terror, and Total Control*. Cham: Palgrave Macmillan. 39-66
- Plato (1966) *Plato in Twelve Volumes*. Vol. 1. Harvard University Press; William Heinemann Ltd: Cambridge, MA – London.
- Platon (2006) *Symposion*. Hamburg: Reclam.
- Quartz, Christoph (2018) *Platon und die Folgen*: Cham: Springer.
- Sutlić, Vanja (1988) *Kako čitati Heideggera: Uvod u problematsku razinu „Sein und Zeit-a“ i okolnih spisa*. Zagreb: A. Cesarec.

Žarko Paić

On Love in Dark Times: Hannah Arendt and the Ordo Amoris

ABSTRACT

The author shows how Hannah Arendt, in her dissertation on the concept of love in St. Augustine from 1929, does not perform any secular political theology, but instead tries to show why it is precisely the Augustinian concept of love that makes not only modernity, but also our traumatic contemporaneity after the experience of the Holocaust and the collapse of everything historically and epochally meaningful, a possibility for a truly “new beginning” after overcoming the unconditional will to power, the sin of subjectivism, and what has always been the most difficult ontological problem for St. Augustine and herself - the question of evil.

Keywords: love, political theology, metaphysics, cupiditas, caritas, existence

