

ontološka razlika u filozofiji martina hajdegera

goran ružić

Hajdegerova ontološka razlika je temelj za celokupnije promišljanje istorije metafizičkog mišljenja. U tom mišljenju ontološka razlika nije bila eksplizirana i jasno formulisana. Pre bi se moglo reći da je bila prikrivena i kao takva »zaboravljena«. Zaborav pripada razlici kao i ona njemu. Ontološka razlika nije ni relacija bivstovanje-bivstvujeće, niti pak distinkcija našeg razuma. Ona je »stvar mišljenja«, ali se ne da misliti kao stvar. Postaviti pitanje šta je bivstvujeće, ili šta je bivstovanje?, za Hajdegera znači prevideti ontološku razliku, jer se pri takvom načinu postavljanja pitanja bivstovanje pojavljuje kao predmet, ili tema mišljenja i izjednačuje bivstvujućim. Međutim, bivstovanje nije identično ni sa jednim bivstvujućim, niti je najopštiji pojam koji sva mnogostruka iskazivanja bivstvujećeg obuhvata. Svako bivstvujeće »podrazumeva« bivstovanje, ali bivstovanje je nesvodivo, pa se tek »otvorenosću« bivstovanja (»čistinom«), konkretnizuju celokupna bivstvujeća. Izvorno (grčki) postajeća, a tradicijom iskriviljena (odnosno pretumačena interpretacijom bivstovanja kao određenog bivstvujećeg), ontološkoj razlici neophodna je reinterpretacija. Reinterpretaciju Hajdeger vidi u »koraku nazad«, odnosno otkrivanju izvornih mogućnosti mišljenja i »pozivu na drugi početak«. Zato o poreklu razlike ne možemo više da razmišljamo u horizontu metafizike, jer nam ona nudi pod imenom bivstovanja, odredenu predstavu bivstvujećeg (bilo kao supstanciju, apsolutnu ideju, volju za moć). Putem ispitivanja bivstvujećeg kao bivstvujećeg, metafizika ne može dalje, ali mišljenje može ukoči je mišljenje bivstovanja.

Tumačenjem fragmenta Anaksimandra, Heraklita i Parmenida, Hajdeger je pronalazio »izvorno iskustvo bivstovanja« preko pojmove Logos-a, Eon-a itd. Hajdeger smatra da svi ovi pojmovi osvetljavaju razlike aspekte bivstovanja kao prisustovanja. Zato je i mogao da identificuje čitav lanac pojmove koji iskazuju iskustvo bivstovanja.

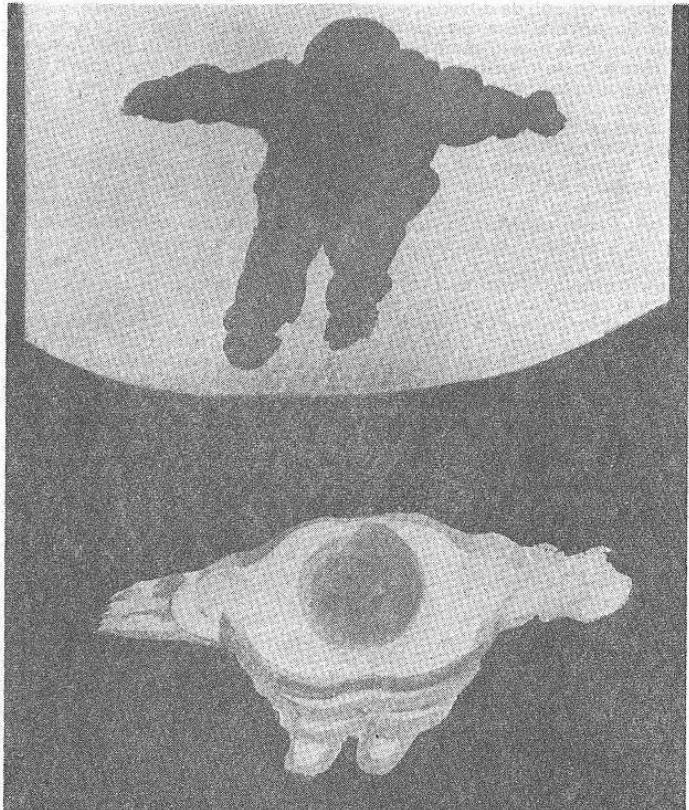
Ontološku razliku Hajdeger pronalazi u vidu Grka da je bivstovanje uvek prisustovanje prisustvujućih. U Parmenidovoj »Poemi«, po Hajdegerovom mišljenju, najjasnije je pokazano bivstovanje bivstvujećeg kao prisustovanje prisustvujućeg, preko sintagme eon emmenai. Ipak, tumačenjem Parmenida Hajdeger nije dovoljno ukazao na razlike pojmove koji označavaju prisustovanje. To je učinio u »Anaksimandrove reči« (Der Spruch des Anaximander), gde je bivstovanje interpretirano kao postojanst (Bestandigkeit) u prisustovanju (Anwesen), a prisustovanje kao prezentnost ili sadašnjost. Hajdeger je dakle protiv aristotelovskog shvatanja bivstovanja, koje nam govori da je neprimerno od glagola »biti« praviti vremenske oblike, jer po toj konceptiji bivstovanje nema vremena.

Platon i Aristotel su po Hajdegerovoj oceni, malo razmišljali o suštini bivstvujećeg, a svoj prisustvujeće su razabirali kao predmet proizvedenja. Umesto termina predmet, Hajdeger koristi sintagmu »ono što izlazi na video«, i to u dvostrukom smislu: »izlaženje na video u smislu poticanja iz nečega«, i »izlaženje na video u smislu uviranja onoga što je proizvedeno u neskrivenom onoga što je prisutno«.¹⁾ Hajdeger pokušava da misli bivstovanje na grčki način. Ne kao novovekovni misao-no-delatni subjekt koji je mera i sredina bivstvujećeg. Umskom mišljenju saznajnog subjekta Hajdeger suprotstavlja »razabirajuće razumevanje bivstovanja«, »prihvatajuće zaustavljanje onoga što se ukazuje«.²⁾

U »Sein und Zeit«, ontološka razlika je mišljena kao svet-unutar-svetska bivstvujuća. Razlikovanje bivstovanja i bivstvujećeg leži u razumevanju bivstovanja. Bivstvujeće samo od sebe ne potrebuje razumevanje bivstovanja, ali samo ukoliko egzistirajuće tu bivstovanje razumeva bivstovanje, može se bivstvujeće pokazati. Takvo bivstvujeće jeste na način samopokazivanja. Istoriju bivstovanja Hajdeger razumeva u produbljivanju savremenosti tehničkog sveta, nihilizmu kao konsekvenci evropske metafizike. U »Zur Seinsfrage« (Pitanju bivstovanja) nihilizam je iskazan kao »zaborav bivstovanja«, napuštenost bivstovanja. Metafizika ne samo da zaboravlja bivstovanje, nego i svoje zaboravljenje. Najekstremniji oblik nihilizma, s obzirom na bivstovanje je zaborav zaborava. Zaborav bivstovanja za Hajdegera nije ljudski čin, već u »čistini« bivstovanja leži mogućnost, da se tubivstovanje, okrećući se onom pojavnom, zaboravi čistinu samu. To bi značilo da se okrećemo bivstvujećem zaboravljujući bivstovanje. U celokupnoj metafizici bivstovanje je mišljeno preko interpretacije bivstvujećeg kao bivstvujećeg. Hajdeger misli bivstovanje polazeći od čistine (Lichtung) koja omogućava da svako prisustvujeće prisustvuje. Na suštinu metafizike kao zaborava bivstovanja upućuje onto-teološko ustrojstvo metafizike. U Bogu kao vrhovnom bivstvujećem, temelje se ostala bivstvujeća po tome što jesu i kako jesu. Bivstovanje se tu pojavljuje kao temelj koji utemeljuje bivstvujeća, a najviše bivstvujeće utemeljujuće je u smislu prvog uzroka.

Temeljno pitanje metafizike, bar kao određujuće po njen tok, nije bilo Aristotelovo o bivstvujećem kao bivstvujećem, već pre Lajbnic-Še-

lingovo: »Zašto je uopšte nešto, a ne ništa?«. U punoj konfrotaciji sa onim »Ništa« Hajdeger ne sledi Lajbnica, jer u tom pitanju on vidi nespokojstvo, ugroženost bivstovanja. U ugroženosti bivstovanja ontološka diferencija postaje ontološka indiferencija-ravnodušnost tu-bivstovanja prema razlici bivstvovanje-bivstvujeće. Ova razlika nije teorijska razlika filozofije, jer se mi u njoj krećemo čak i kada smo ravnodušni, kada tu razliku ne pravimo i kada dopuštamo da bivstovanje (Sein) i bivstvujeće (Seinden) važe kao jednaki, kao istovrsni i tako razliku izravnavamo. Opasnost odlaženja u regionalnu ontologiju uvek postoji pri interpretaciji bivstovanja kao određenog bivstvujećeg. Za tradicionalnu ontologiju području »postojanja« pripadaju čovek i bivstvujeća. U fundamentalnoj ontologiji postojanje je priručnost kao način bivstovanja oruđa. Tu-bivstovanje se razlikuje od bivstvujećih ne samo po svojoj suštini nego i po svom postojanju. U horizontu metafizike Hajdeger vidi opasnost da se bivstovanje zapostavlja kao bivstvujeće. Podršku za svoju tezu Hajdeger traži u Aristotelovoj i Platonovoj ontologiji, gde energija (u delo stavljeni prisutnost), i eidos (uzorno bivstovanje) nisu bivstvujeća.



Na seminaru u Toru (1968) Hajdeger postavlja dva pitanja:

1) Šta kaže (kazuje, u-kazuje) ontološko razlikovanje?

2) Koje temeljno iskustvo određuje Aristotel kada izvodi bivstvujeće (u svome bivstovanju) kao energeia, Platon kao eidos, Kant kao predmet?³⁾

Ontološko razlikovanje se može razumeti na dva načina:

1) Kao izričaj koji je rečen da bude, »rečeno pa onda i jeste«, ontološki bi onda bilo pridev toga supstantivnog razlikovanja.

Kada se ontološka razlika ovako sagleda, ispada da je razlikovanje bivstovanja i bivstvujeće kao takvog »ontološko«, kao »kad se o listu kaže: neka to zeleno jeste«.⁴⁾

2) Drugi način razumevanja je da ontologija kao temeljna disciplina metafizike »nosi i omogućuje« razlikovanje bivstovanja i bivstvujeće. Ovaj drugi način razumevanja Hajdeger izvodi iz činjenice da je ovo razlikovanje metafizika stalno isticala (naročito Toma Akvinskog), ali metafizika nije otkrila onu dimenziju razlikovanja, »gde ona sebe kao razlikovanje otkriva«. Hajdegeru ne izgleda protivrečno to što je ovo pitanje na neki način prikriveno, a ontologija se temelji na njemu, pa postavlja pitanje: »Koji odnos stoji između razlikovanja bivstovanja i bivstvujeće i ontologije?«⁵⁾ odnosno što je samo razlikovanje? »Jedno od drugog rastavljeno, na obostrano stranu podržano (pridržano), ontološko razlikovanje drži bivstovanje i bivstvujeće u razmaku (na udaljenosti), na način da su oni zajedno,odeljeni jedno od drugog. Međutim, ovo razlikovanje nije stvorila ni metafizika ni fundamentalna ontologija. Ona je metafizikom bila primljena i prenošena. Ne omogućava ontologija ontološku razliku, već je ontološko razlikovanje uslov mogućnosti ontologije. Ne-razlikovanje nije promašaj ontologije već krivotvorene, čije su posledice, ontološka indeferencija, zaborav bivstovanja, različita imenovanja jedne iste zatvorenosti. U »Reči Anaksimandru« Hajdeger je isticalo da nam se otkrivaju prisustovanje, prisustvujeće, razlikovanje, ali ne i razlika sama. Razlika se odnosi ne mo pojaviti »kao takva«, ali može izvestan trag razlike. »Razlika bivstovanja prema bivstvujećem može doći samo tada da iskustva kada je već otkrivena sa prisustovanjem prisustvujeće (mit dem Anwesen des Anwesenden), i kada je utisnuta izvestan trag (so einer Spur geprägt hat) koji ostaje sačuvan (Ge-wahrt bleibt) u jeziku u kome se bivstovanje zbiva«.⁶⁾

Shvatanje razlike kao traga razlike upućuje nas na to da je razlika starija i od bivstvovanja, jer ako nije starija, kako bi onda mogla biti nešto drugo do delo mišljenja. »Takva razlika bi nam već još dala da mislimo jedno bivstvo bez prisutnosti i bez odsutnosti, bez istorije, bez uzroka, bez arche-a, bez telos-a, poremetila bi apsolutno svaku dijalektiku, svaku ideologiju, svaku ontologiju.⁷⁾ Teškoće u razumevanju ontološke razlike iskrasavaju onda kad Hajdeger i identitet počinje da misli u svetu bivstvovanja bivstvujućeg. Identitet nam naime kazuje da svakom bivstvujućem pripada identitet, da je svako bivstvujuće isto sa samim sobom, Hajdeger ne govori jednostavno o identitetu, već o jedinstvu identiteta kao temeljnoj crti u bivstvovanju bivstvujućeg. Ali i razlika pretpostavlja jedinstvo, ne na način istosti, već na način sapričanja. Istost, takođe može da se razume kao sapričanje. Sledеći Hajdegerovu naznaku da je »traga razlike sačuvan u jeziku razmotrićemo pitanje otkrivanja bivstvovanja u jeziku.

U jeziku kao »Sagi«, prepoznaće se i otkriva »iskušeno bivstvovanje«. Za razliku od »Sprache« u »Sage« je očuvano jedinstvo govorenja i rečenog. Hajdeger se ogranicava od postavljanja jezika kao »predmeta« mišljenja. On želi da dovede tu – bivstvovanje u dogadanje jezika, a ne u splet pojmovnih veza. Za Hajdegera je jezik »jezik«, i on ne želi da ide dalje. Da jezik postoji samo na način govorenja, da je jezik jezik, upućuje nas na to da o jeziku ne ramšljamo kao o temelju, niti osnovu koji utemeljuje, niti o tome da je jezik nečini utemeljen. Na taj način o suštini jezika se i ne može govoriti, jer sam jezik ne možemo da dokučimo polazeći od tradicionalne predstave jezika kao izraza ljudske delatnosti. Jezik nema suštinu, on je »boravište za suštinu smrtnika«.

Kao govorenje jezik je imenovanje. Imenovanje – mnogostruko izgovaranje. Imenovanje je u »zovu« koji približava daljinu. Mesto dolaska »dalekog« je »prisutnost skrivena u odsutnosti«. To prisustvovanje je svet kao mesto stvarovanja stvari, sakupljujuće jedinstvo »neba i zemlje, smrtnika i božanstva«. Na pitanje kako govori jezik, Hajdeger odgovara: »Jezik govori kao bruj spokoja«. Bruj spokoja prebiva dogadanjem ontološke razlike. U ovom kontekstu o suštini jezika bi se moglo govoriti samo kao o bruju spokoja kome ljudi pripadaju govoreći. Iako Hajdeger tvrdi da jezik nije ničim utemeljen, analiza pesme »Zimsko veče« G. Trakla, navodi nas da jezik shvatimo kao dimenziju dogadanja razlike, kao mesto prebivanja tu-bivstvovanja. Kao prebivalište jezik je mesto otkrivanja bivstvovanja. Ako pod jezikom ne mislimo na bivstvovanje, teško je razumeti Hajdegerove reči: »Ono što je važno jeste da se nauči stanovati u govorenju jezika«.⁸⁾ Tako je jezik ono dogadanje koje ima čoveka.

Grci su jezik doživljavali kao i ostala bivstvujuća, kao ono što prisustvuje. Vlastitost suštine jezika Hajdeger pokušava da sagleda preko jedinstva suštine jezika, tj. nacrtu. Nacrt se shvata kao jedinstvo govora i govornika, »otvoreni prostor jezika«. Međutim, govorenje može da ne kaže ništa. Zato Hajdeger pravi razliku između govorenja i kazivanja, gde kazati znači dopustiti da se nešto pojavi, vidi i čuje. U nacrtu jezičke suštine Hajdeger izdvaja »Sage«, kao jedinstvo kazivanog i kazanog. Sagaj se shvata polazeći od kazivanja kao pokazivanja. Za označavanje Sage Hajdeger koristi termin »pokaznica«. Mnogo puta ponavljana misao da govori jezik, a ne čovek, zahteva razjašnjenje. Hajdeger misli da jezik govori, kazujući iz »negda govorenog i dosad još negovorenog Sage, koja prožima nacrt jezičke suštine. Sada postaje jasnije da Sage ne pripada nama već jeziku, kome dopuštamo da nam kaže svoju Sagu. Jezik kao Sage je jezik samootkrivanja i samopokazivanja bivstvovanja. Ako put do jezika uopšte postoji onda je to Sage kojom dosežemo govor jezika. Ono što pokreće Sagu u njenom pokazivanju je dogadanje, kao polje trajanja prisutnosti. Dogadanje Sage Hajdeger kratko definisiše: »dogadjaj prisvaja«. Dogadjaj (ereignis) nije bivstvovanje, ali se o poreklu bivstvovanja može misliti polazeći od njegovog definisanja. Na dogadaju počiva slušanje Sage. Dogadjaj treba razumeti kao »put koji Sage krči ka jeziku«. Od otkrivanja ili skrivanja dogadaja zavisi koliko jezik pokazuje sebe, koliko govori. Plazeći od dogadanja Sage, shvatamo jezik kao »poslednje čoveku«. Za Hajdegera svaki pravi jezik ima karakter sudbine.

U Helderlinovoj poeziji vidi Hajdeger stvaranje suštine poezije. On prihvata Helderlinovu misao da je jezik »najopasniji od svih dobara«. Jezik je za Hajdegera »dobro« u onom smislu u kome je jezik čoveku dat za stvaranje istorije. Opasnost tog dobra je u »ugroženosti bivstvovanja od strane bivstvujućeg«. Sporazumevanje ljudi nije suština jezika, već posledica suštine koja daje mogućnost da se bude ured otvorenosti bivstvujućeg.

Poetska reč ima veliku snagu imenovanja. Sama poezija je imenovanje bivstvovanja rečima. Pošto poezija deluje jezikom, suština poezije se mora pojmiti iz suštine jezika. Hajdeger pravi razliku između pesništva kao »proizvodnog raskrivanja« i poezije kao umetnosti reči. Poiesis kao dinamičko bivstvovanje dovodi se u neposrednu vezu sa prisustvovanjem. Poiesis za Grke nije značilo samo umetničko stvaranje, ili činjenje, već proizvodnje u najširem smislu reči: proizvodnje u prisustvovanju. Kao što je za Hegela stvar mišljenja misao kao apsolutni pojam, tako je za Hajdegera stvar mišljenja razlika kao razlika. One se posmatra sa stanovišta lehte (skrivanja) jer je razlika zaboravljanjem postala prikrivena. Razlika je prisutna kad je reč o bivstvovanju bivstvujućeg. Mi tu razliku ne dovodimo do svesti jer je podrazumevamo.

1. MARTIN HAJDEGER: MIŠLJENJE I PEVANJE, NOLIT, BEOGRAD, 1982, s. 72

2. ibid, s. 76

3. ibid, s. 108 i MARTIN HEIDEGGER: VIER SEMINARE (LE THOR 1966, 1968, 1969, Zähringen 1973), VITTORIO KLOSTERMANN, FRANKFURT/A/M 1977.

4. V.S., s. 48

5. ibid, s. 48

6. ZBORNIK RANI HAJDEGER, VUK KARADŽIĆ, BEOGRAD, 1979, s. 223.

7. MARTIN HEIDEGGER: WEGMARKEN; V. KLOSTERMANN, FRANKFURT A/M, 1970, s. 70

lajbnicova omaška

slobodan antonić

U ovom radu razmotriću pitanje zbog čega je Lajbnicova primena iste metodologije rešavanja jednog matematičkog i jednog metafizičkog problema podudara ontološke strukture u prvom slučaju dala rezultat koji je postao trajna baština moderne matematike (infinitesimalni račun) a u drugom slučaju završila jednom elegantnom ali posve neprincipijelnom metafizičkom hipotezom (teorija monada).

1. BESKOНАЧНО У MONADOLOGIJI

Započeću sa Lajbnicovom monadologijom, koja je prosečnom filozofskom čitaocu isto toliko poznata koliko i nepodesna za razumevanje naročito u onom segmentu koji se odnosi na vezu pojavnog sveta i sveta monada. Naime, prema Lajbnicu, stvari se mogu i u fizičkom i u geometrijskom smislu deliti u beskonačnost, a na drugoj strani svet je sastavljen iz nedeljivih elemenata – monada.

U prilog prvoj tvrdnji Lajbnic u paragrafu 65 Monadologije¹⁾ kaže: »Svaka čestica materije ne samo da je deljava u beskonačnosti, kao što su to već stari spoznali, nego je doista svaki njen deo bez kraja podešen na delove, od kojih svaki ima vlastito kretanje: inače bi bilo nemoguće da svaki deo materije može izraziti svemir«. U paragrafima 66–69 služeći se mitskom asocijacijom Lajbnic dalje tezu o beskonačnoj deljivosti materije slikovito približava čitaocu pričom o svetu stvorenja, živih bića, životinja, entelehija i duša koje postoje i u najmanjem deliču materije i koji može biti shvaćen kao vrt pun biljaka i kao ribnjak pun riba gdje je opet svaka granica biljke i svaki udživotinje još jedan takav vrt i još jedan takav ribnjak, itd. ad infinitum.

I dok tako govori o beskonačnoj deljivosti materije Lajbnic o monadama govori posve drugačije (1–3 §): »Monade su jednostavne supstance, koje su sadržane u sastavljenima. Jednostavne, to će reći bez delova. Tamo gde nema delova, nema ni protežnosti, ni oblika, ni moguće deljivosti. A te su monade pravi atomi prirode, jednom rečju, elementi stvari«.

Dakle, već u početku čitalac nailazi na teškoću: Koja veza postoji između pojavnih stvari – materije i atoma prirode – elemenata – monada? Lajbnic izričito tvrdi da se materija nekog predmeta može deliti u beskonačnost, ali istovremeno ističe da su monada nedeljive! Da bi stvar bila još teža za razumevanje, monade nisu prostorno vremenske supstance, ali se ipak svet kod Lajbnica konstituiše iz neprotežnih (§§) elemenata.

Lajbnicova ključna kategorija kojom pokušava da premesti jaz između neprstornih elemenata koji sačinjavaju prostor, odn. pravilan između nematerijalnih monada i materijalne stvarnosti jeste pojam beskonačnosti. I najmanji delić bilo koji stvari ili stvorenja sadrži u sebi zapravo beskrajno mnoštvo prostih supstanica ili monada, jednu »beskonačnost beskonačnosti«. »Pravila konačnoga zadržavaju svoju vrijednost i u beskonačnom, kao kada bi postojali atomi to jest elementi prirode čvrste dane veličine – premda to zbog neograničenog, bliskog dijeljenja materije nije slučaj, pravila beskonačnog vrijede za konačno, kao da ima beskrajno malih metafizičkih veličina, iako za njima nikako ne-ma potrebe jer deljenje materije nikada ne dostiže do beskrajno malih čestica.²⁾

Ma koliko čitaocu ovo objašnjenje ne izgledalo ubedljivo, očigledno je da Lajbnic beskonačno kao osnovnu ideju infinitesimalnog računa postavlja istovremeno i u sam centar svoje metafizike, nastojeći da se služi postupkom za rešavanje problema prirode koji koristi i u rešavanju problema iz oblasti matematike.³⁾ No ne prenosi Lajbnic samo ovu ideju iz jedne u drugu nauku i obratno, već izgleda da dobar deo njegove metafizičke vizije sveta jeste direktno preslikavanje matematičkog načina mišljenja, a da njegovi osnovni pojmovi poput monade jesu pravno primenjene analogije matematičkih termina.

Tako se recimo monada može shvatiti kao direktna analogija sa geometrijskom tačkom.⁴⁾ Kao što bezbroj tačaka sačinjavaju neku duž tačko i beskonačno mnogo metafizičkih tačaka sačinjava neko realno postojeće telo, iako su i geometrijske tačke i monade nedeljive. Nema sumnje da je ovo put kojim se i Lajbnic kretao u pokušajima da obrazuje učenje o realnim geometrijskim tačkama – monadama. »Matematičari imaju isto toliko potrebe da budu filozofi koliko i filozofi da budu matematičari«⁵⁾ pisao je on u ubedjenju da se matematički i filosofski duh nerazdvojivo prožimaju.⁶⁾

Ako odnos monada – stvar odredimo kao metafizičku analogiju odnosa tačka – prava može nam se učiniti da smo na dobrom putu da stvorimo jasnu predstavu o monadama. No ovo rešenje je samo naizgled jednostavno. Ako zavirimo u bilo koji udžbenik geometrije shvatit ćemo da smo upali u zamku koju logičari zovu *obscurum per obscurum*; jer, kako su »tačke prave i ravni prvobitni ili nedefinisani geometrijski pojmovi s obzirom na to da ne postoje pojmovi pomoću kojih možemo definisati tačku, pravu i ravnu«⁷⁾ odn. kako odnos tačke i prave nika-ko nije u geometriji definisan niti se geometrija njima bavi⁸⁾, to je ova analogija potpuno neprimerna ili, možda bolje rečeno, nekorisna jer ni malo ne pospešuje rešavanje našega problema. Geometrijska duž nai-me nije agregat tačaka koje se dodiruju već je kontinuirani entitet beskonačno mnoga tačaka. Tako isto i stvar nije agregat monada koje se dodiruju već je kontinuirani entitet beskonačno mnogo monada. Dakle sa jedne strane analogija stoji ali sa druge ona nas ne zadovoljava jer