

# adornova kritika heideggera

miroslav prokopijević

Behüte dein Herz mit allen Fleiss;  
denn daraus geht das Leben.

Salamos 4, 23

Solange wir nicht denkend erfahren,  
was ist, können wir nie dem gehören, was sein wird.

Heidegger: *Die Technik und die Kehre*, 2. Aufl., S. 46

## 1. UVOD

U opusu<sup>1</sup> Theodora W. Adorna dâ se pronaći veliki broj opusa, natuknica, kritičkih primedaba etc. na račun savremenih mu filosofa, sociologa, kulturologa. I sama pretenzija na potpuno iscrpljivanje imena na koja referira pomalo obeshrabruje, a još više prikupljanje, sistematiziranje i izlaganje tih objekcija. Između onih koji se češće pominju, ovde se mogu navesti E. Husserl, K. Jaspers, M. Scheller, braća Weber, O. F. Bollnow, R. König, E.K. Scheuch, K. Löwith, M. Schlick, R. Ingarden, J. Bochenski, P. Lorenzen, L. Wittgenstein, N. Hartmann, G. Lukács, J.-P. Sartre, G. Marcel...

Međutim, treba reći da je kritika većine pomenutih teoretičara imala sporadičan karakter. Samo u nekim slučajevima (Husserl, Jaspers, Sartre, neki oblici pozitivizma (u sociologiji i filozofiji) / Adornove objekcije su koliko-toliko sistematične. Kritici Heideggera, ako je to pravi izraz za ono što je Adorno pokušao, posvećena je posebna pažnja. Ne samo da joj je posvećena posebna knjiga i delovi drugih, već se značajan deo centralnog Adornovog rada (*Negativna dijalektika*) odnosi na kritiku Heideggera. Ključni razlog je u ovom: Adorno je pisao da se filosofirati može samo još u modelima, budući da je trenutak ozbiljenja filozofije propušten. Ako bi htio biti dosledan, autor tih reči bi morao biti u stanju pokazati da svako filosofiranje koje se ne odvija u modelima nije istinito, relevantno, dosledno... etc. Heideggerovo se mišljenje, kao ni nekih drugih, ne odvija u modelima. Drugo: kada bi Adornov kritički pokušaj uspeo, to bi onda bilo presudno ne samo za malopredašnju tezu, već i za sve druge pokušaje zasnivanja filozofskega sistema i sistematskog filosofiranja, budući da je Heidegger, skupa s Marxom i Husserlom, jedna od najznačajnijih misličkih fuijura od vremena nemačke klasične filozofije. To su razlozi zbog kojih se može reći da je uspešna kritika (u ovom slučaju) Heideggera, pretpostavka Adornovog mišljenja.

Adorno uopšte nije bio sistematičan pisac, niti u jednom smislu te reći. To znači da niti izgrađuje neki teorijski sistem, niti svoje mišljenje sistematično iznosi. U *Negativnoj dijalektici* čak kaže: »Neizbrisiva boja dolazi iz nebivstvujućeg (Nichtseinden). Mišljenje—neki komad tubitka—služi mu bez obzira koliko, čak, negativno seže do nebivstvujućeg. Tek da bi najveća udaljenost bila blizina: filozofija je prizma koja lovi njene boje.«<sup>2</sup>

Kritika Heideggera izložena je u nekoliko Adornovih knjiga, uglavnom nastalih između 1959. i 1966. godine — mada su neke tek kasnije objavljene. Od svih radova jedino je *Jargon autentičnosti*<sup>3</sup> u celini posvećen kritici Heideggera i sa sigurnošću se može reći da se tu pojavljuju svi važniji Adornovi prigovori, s izuzetkom nekih novih koji su malobrojni i susreću se tek u ND.

Od ostalih radova za elaboraciju kritike značajni su još *Eingriffe. Neun kritische Modelle* (Suhrkamp, Fr/M, 1963), *Tri studije o Hegelu* (»V. Masleša«, bibl. »Logos«, Sarajevo, 1972; inače, spis postiće iz poznih 50-tih godina, a štampan je 1963), te drugi deo *Filosofiske terminologije*. Navedeni tekstovi svedoče o Adornovoj potrazi za najboljom argumentacijom, o napuštanju jednih i potražilj za drugim mogućnostima osporavanja.

Koliki je domet Adornove kritike, o tome će moći da se proštuje tek na kraju ovog rada, pošto se pažljivo sašlušaju obe strane. No, činjenica je da je, uprkos fragmentarnosti, mjesiste-

matičnosti, fluidnosti u argumentaciji, Adorno ima velike ambicije: »Jargon autentičnosti«, koji jezičko-kritički izlaže istraživanje lažne svesti, kako se ona objavljuje u jednom vrlo određenom novonemackom rečniku, je, pak, ideošklo-kritički u strogo smislu. Pri tome je ovde najpre analizirana jezička forma njihovih oblika izraza i onda ova izvedena iz neistinitosti filozofije, koja prozima isti rečnik. (...) Menjanje ove lažne svesti je od neposrednog, obuhvatajućeg praktičkog značenja.« Ujedno, ovaj fragment takođe upozorava da je podela na ideologiski i filozofiski aspekt kritike uslovna, budući da je, kako se iz celine JE može zaključiti, ishodište upravo ideologiski.

U kritici nekog stanovišta prirodno bi bilo da se najpre govori o immanentnim teškoćama nekog mišljenja, da se vlastita snaga tog mišljenja iskoristi protiv njega samog. Adorno to uviđa tek u ND (102–134), dakle, nakon što ju sa svojim centralnim kritičkim spisom — JE — zapao u teškoće. Kako shvatili činjenicu da Adorno nakon JE uzima da čita neke pokušaje imantne kritike (napr. Karl Heinz Haaga, Günthera Andersa, Karla Löwitha, pa čak i svog bivšeg asistenta Hermanna Schweppehnhäusera) — koje uglavnom i nisu tzv. imantne kritike — i da se u ND njima podrobno koristi (naravno, viđenim kroz vlastitu prizmu) a da to u JE uopšte ne čini, nego, tek, dakle, s obzirom na zapadanje u teškoće.

Što se obima itice, Adornova kritike pretežno je transcendentna. Za transcendentnu knitiku je uobičajeno da rezultira vrednosnim sudom, čime se Adorno obilato koristi, ali je isto tako uobičajeno da se u osnovi toga postupka provodi komparativna analiza, koja bi se u ovom slučaju trebala sastojati u pokušaju da Adorno rezultate vlastitog mišljenja usporedi s Heideggerovim, što izostaje. Gotovo sva pozitivnost Adornove pozicije je u tome da je negativna.<sup>4</sup> Adorno to na više mesta (nevoljno) priznaje, napominjući kako danas filozofija preživjava samo zato što je trenutak realizacije propušten (ND, Einleitung, S. 13) i da se održava još samo parcijalnim modelima koji je razgraničavaju od građanskog mišljenja.

## 2. FILOSOFIJSKI ASPEKTI ADORNOVE KRITIKE

### a) RAZLIČITO SHVATANJE LJUDSKOG OPSTANKA I SPOR POVEST/STRUKTURA

Od principijelnih pitanja/razlikovanja valja najpre razmotriti razliku u shvatanju čoveka i povesti, što je ovde nazvano sprom o povest i strukturi. Adornovo mišljenje je na specifičan način preuzeto nasleđe, i to pre svega Hegel, pa onda Marx. Neodređenost<sup>5</sup> preuzimanja je znatna smetnja u elaboraciji njegovog misličkog profila.

Adorno smatra da je povest nešto u svojoj objektivnoj (za) datosti gotovo samorazumljivo, što proistiće iz zdvojene uradbe ljudi. »Takva imantan opštost pojedinačnog je objektivna kao sedimentirana povest (Geschichte). Povest je u pojedinačnom, no i izvan njega nešto što je za pojedinačno ono obuhvatno, u čemu ovo ima svoje mesto.« (ND, 163) Kao skupna uradba ljudi Geschichts hat bis heute kein wie immer konstruirbares Gesamtsubjekte. (Ib, 297) Povest se ne sastoji samo od proizvodnje i razmene, već i od raznovrsnog ispoljavanja subjektivnosti i intersubjektivnosti, ali je to dvoje, naročito u našem vremenu, presudno za njenu konstituciju i karakter te konstitucije. »Na nekim povijesnim stupnjevima agrikulture i jednostavne robne privrede proizvodnja nije bila tako radikalno podređena razmjerni, već je bila bliže proizvođaču i potrošaču, pa tako i njihov međusobni odnos nije bio da kraja postvaren.« (ŽA, 153, 90) Danas je, međutim, proizvodnja takо izrazio podređena razmeni da razmena važi gotovo kao načelo shematzma: proizvodi se ono što se može potrošiti (razmeniti, raspodeliti). Čovek je bitno podređen tom shematzmu. »Kontinuitet slobodnog vremena treba da se ravna po tom jedinstvu proizvodnje. Dostognuće koje je kantovski shematzam još očekivao od subjekta, naišme, da osjetilnu mnogostrukost unaprijed dovedu u odnos s fundamentalnim pojmovima, industrija sad oduzima subjektu i sama izvodi. Za nju je shematzam prva dužnost spram kupca. U duši treba da djeliće skrivenu mehanizam koji neposredne podatke preparira tako da se suglašavaju sa sistemom čistoguma.«<sup>6</sup> Shematzam bi, u Kantovom smislu, raznovrsnost čulnih data trebao da povede pod (transdentalno) praosnovno sintetičko jedinstvo apercepcije. Tu ulogu danas preuzima proizvodnja čija shemata diktiraju razmenu, i, pre svega, potrošnja. Čovek je tako daleko-sežno podređen tom shematzmu da, po Adornu, svaka teorija koja ga ne respektuje inema izgleda da dođe do spoznanje što čovek jest i kakav je njegov današnji i mogući povesni položaj. Imajući u vidu povesnu dinamiku, naznačenu učinkom proizvodnih snaga, Adorno na nekoliko mesta prigovara Heideggeru da je svoje izradbe proveo mimo njih. Premda se to izriče s obzirom na različite aspekte, osnovna formulacija ovako glasi: »Međutim, ono što su Hegel i Marx u mladosti osudili kao otuđenje (Entfremdung) i postvarenje (Verdinglichung), i protiv čega su danas svi jedinstveni (einig), to je Heidegger izložio ontološki i istovremeno nepovijesno kao način bitka i ubitka, kao nešto tjeslesno.« (ŽA, 153, 91) Konsekvenca toga stava, po Adornu, je da Heidegger »mora braniti kao trajne one prolazne društvene oblike koji su nespojivi sa savremenim stanjem proizvodnih snaga.« (JE, 42, 94–5) Bilo je daleko pogodnije izneti u celosti Adornovu poziciju, pa tek onda Heideggerovu, ali se tada ne bi moglo pratiti od početka o kakvim se razlikovanjima radi. Zato će ukratko skicirati Heideggerovo shvatanje povesti.

Kao bitni zahtev mišljenja Heidegger je često isticao da stvar mora biti mišljena u temelju samom. Kao takvo, mišljenje pita o smislu bitka. Ili, to je tubitku primerenog pitanje o karakteru bitka. Mada pitanje strukturno svagda izgleda tako, ono ima bitno vremenski karakter. Taj vremenski karakter zadobića se kako preko onoga koji pita, preko upitanog (das Befragtes), tj. preko tubitka. Ono prvo, s obzirom na to da je bitak tubitka briga (Sorge), te da je briga moguća samo s obzirom na vremensku instancu zabrinutog: smisao brige je vremenitost (Zeitlichkeit). Vreme je, dakle, ono iz čega tubitak razumeva i izlaže nešto takvo kao što je bitak, te je vreme horizont razumevanja bitka (Seinsverständnis) (S+Z, gl. 5; 24, 17). Zato se Heidegger prihvata napornog i obimnog posla da rasveti vreme s obzirom na različite artikulacije vremena i njegove tokove. Jer, vreme je ona instanca, budući izvornije od svakog subjektiviteta ili objektiviteta, koja će omogućiti uvid u celinu tubitka. U tome da je tubitak bitak-ka-kraju, a da je za tubitak kraj smrti, otkriva se vremenski karakter tubitka. »Izvorni ontološki temelj egzistencijalitetu tubitka je vremenitost«. (S+Z, gl. 45; 311, 323) »Rasvetljenje izvora 'vremena', u kome' se sreće unutarsvetski biće, vremena kao unutarnje vremenosti, otvara bitnu mogućnost vremenjenja vremenitosti. Time se razumevanje pripravlja za jedno još izvornije vremenjenje vremenitosti. U njemu se temelji ono za bitak tubitka konstitutivno razumevanje bitka. Nabačaj nekog smisla bitka uopšte može se ispuniti u horizontu vremena«. (S+Z, gl. 45; 312, 235)

Heidegger razlikuje unutarnju i povesnu vremenitost. No, napominjem da se vremenitost može vremeniti (zeitigen) u različitim mogućnostima i na različite načine. »Temeljne mogućnosti egzistencije, autentičnosti i neautentičnosti tubitka, temelje se ontološki u mogućim vremenjenjima vremenitosti.« (S+Z, gl. 61; 403, 304) Vulgarни pojam vremena se može naznačiti tek nakon što se naznači izvorni. A izvorni fenomen vremenitosti osigurava da su sve do tada (u pogledu toka S+Z) strukture tubitka vremenite. (Ib.) Heidegger potom pokazuje vremenski karakter odlučnosti, kao pokazanog mogusa »otključenosti tubitka«, a samim tim i raspoloženja, razumevanja i govora.

Vremenitost podrazumjeva sve tri vremenske ekstaze: prošlost, sadašnjost i budućnost. »Ovo predstavlja kao bijući-osavremenujuća-budućnost jedinstveni fenomen koji zovemo vremenitost. Samo ukoliko je tubitak određen kao vremenitost, omogućuje on njemu samom pokazanu autentičnu celinu možebitku predhodne odlučnosti.« (S+Z, gl. 65; 432, 326) Vremenitost nije nikakvo biće. Ona nije, nego se vremeni (zeitigt sich). Karakteristika vulgarnog pojma vremena je da on niveliра sve vreme na neki čisti sada-tok (Jetzt-folge), bez početka i bez kraja. Tačko ravnomerno proticanje vremena — homogeno vreme — nivela na njegov ekstatički karakter. Za razliku od njega, autentično vreme je »neravnomerno«, a ključna ekstaza je budućnost: »Autentična budućnost, koja primarno vremeni vremenitost i čini smisao odlučnosti, otkriva se time sama kao konačna.« (S+Z, gl. 65; 436, 329—330) Zato jer smo smrtnici. U 73. glavi se dobro vidi zašto je budućnost primarna dimenzija vremena: zato što se Sein-zum-Tode (Ende) tek iz nje može artikulisati. Kraj pripada budućem. Čini se da u tom smislu i treba razumeti Heideggerovo tumačenje smrti; dakle, ne kao personalni dogadaj opterećen emotivnošću ili afektičnošću, ne kao dramatizirani kraj, kako to čine neki interpreti (npr. Berllinger), već pre kao jednu orientaciju vremena (ne ni orientaciju u vremenu). Smisao te orientacije vremena nije patetika, već odgovornost: da u našoj jedinstvenosti/jednokratnosti artikulišemo naš položaj kao odgovaranje, tj. odgovornost. Na žalost, Adorno to potpuno previđa i stvar pokušava raspraviti tako što će Heideggeru (kod shvatanja vremena) pripisati afektivni naboј. (Slično Heideggeru knitičuje i N. Hartmann u *Zur Grundlegung der Ontologie* iz 1935. god.) Vremenitost se vremeni u celini, u svakoj ekstazi. Drugim rečima, u ekstatičkom jedinstvu dotičnog punog vremjenjenja vremenitosti temelji se celina strukture celine — egzistencije (buduće), fakticiteta (sadašnje, prisutno) i zapadanja (prošlo) — tj. jedinstvo brige.<sup>10</sup> (S+Z, glv. 67; 463, 350)

Briga, kao bitak tubitka i vremenitost kao njen smisao, postaju instance zadobijanja celovitosti strukture tubitka. Briga kazuje: »ispred-sebi-bitu — već biti-u-svetu — kao bitak-kod unutarsvetskih bića koja susrećemo. Ona ujedinjuje egzistencijalitet, fakticitet i zapalost (Verfallen) kao određenja bitka kojima tim redom pripadaju sheme.«

Nakon razmatranja celine tubitka i uloge vremena, može se preći određenju povesne vremenitosti. Iako je većina komentatora i interpreti skloni da u Heideggera vidi oba modusa vremenitosti, unutarnju i povesnu, neki strožiji (npr. Pöggeler) su skloni mišljenju da se u strukturalnom smislu može govoriti samo o unutarnjoj vremenitosti. Dalja izlaganja će to potvrditi, budući da je povesna vremenitost dalekosezno i presudno određena unutarnjom.

»Pokretnost egzistencije nije kretanje nečeg predručnog. Ona se određuje iz presizanja (Erstreckung) tubitka. Specifičnu pokretnost presižećeg sebe-presizanja nazivamo zbijanjem (Geschehen) tubitka.« (S+Z, gl. 72; 495, 375) Oslobađanje strukture zbijanja i njenih egzistencijalno-vremenskih uslova mogućnosti znači sticanje jednog ontološkog razumevanja povesnosti. (Ib.)

Uklanjanje prepreka strukturi zbijanja i njenim egzistencijalno-vremenskim uslovima mogućnosti znači razumevanje povesnosti (Geschichtlichkeit). (Ib.) Otkrivanje karaktera poviesti sa

stoji se u rasvetljavanju vremenjenja vremena, budući da analiza povesnosti tubitka teži da pokaže da tubitak nije vremenit po tome što stoji u povesti, već da je povest zato što je vremenit. (Up. S+Z, gl. 72, 498, 376) Obrnuto se ide vulgarnom razumevanju povesti (gl. 73). Posredstvom strepnje sagledana celovitost tek omogućuje čoveku da sagleda svoju sudbinu (Schicksal). »Kada, pak, sudbonosni tubitak kao bitak-u-svetu, bitno egzistira u bitku s drugima, onda je njegovo zbijanje sa-zbijanje i određuje se kao udes/usud (Geschick).« (S+Z, 74; 508; 384) U S+Z Geschick je mišljen kao zbijanje (Geschehen) tubitka u bitku-sa drugima (Geschehen des Daseins dem Mitsein mit Anden), za razliku od sudbine (Schicksal), koja je pomisljana kao pronaalaženje puta tubitku sebi samom (Zusichselbstfinden des Einzelnen). Samo autentična vremenitost, koja je najpre konačnost, čini mogućim takvo nešto kao sudbinu, tj. autentičnu povesnost. »Ponavljanje upoznajemo kao modus sebi predajom sačuvane odlučnosti, kroz koje tubitak naročito egzistira kao udes (sudbina). Kada, pak, sudbina konstituira izvornu povesnost tubitka, onda povest nema svoju bitnu težinu niti u prošlosti niti u onom sada i njegovoj 'spredi' s prošlim, nego u autentičnom zbijanju egzistencije, koje odskače (entspringt) iz budućnosti tubitka. (...) Autentični bitak na kraju, tj. konačnost vremenitosti, je zakriveni (verforgene) temelj povesnosti tubitka. Tubitak ne biva povestan tek u ponavljanju, nego dok je on vremenito povestan, može se ponavljajući preuzeti u svojoj povesti.« (S+Z, gl. 74; 509—10, 386) S obzirom na autentični i neautentični tubitak, postoji autentična i neautentična povest. Ciljajući na to da je smrtnost čoveka u ranijoj filozofiji najčešće zapostavljana, Heidegger kaže da je »bitak-ka-smrti... zakriveni temelj povesnosti tubitka.« Pogrešno bi bilo razumeti da Heidegger osporava značaj zdvojne uradbe ljudi, intersubjektivitetu uopšte, time što se in sensu stricto može govoriti samo o unutarnjoj vremenitosti. Naponsetku ostaje da se rasvetli kako stoji sa svetskom povešću.

Najpre, šta je to svetska povest (Weltgeschichte)? »Primarno povestan — tvrdimo — je tubitak. Sekundarno povesni, pak, unutarsvetski susrećući, nisu samo priročni alati u najširem smislu, ni takođe (okosvetska priroda (Umwelt natur) kao 'povesna osnova'. Tubitku neprimereno biće, koje je na temelju njegove pripadnosti svetu povesno, mi nazivamo svetskom povešću.« (S+Z, gl. 74; 505, 381) I nakon desetak strana: »Teza o povesnosti tubitka ne kaže da je subjekt lišen sveta povestan, nego da biće egzistira kao bitak-u-svetu. Zbijanje povesti je zbijanje onoga bitka-u-svetu. Povesnost tubitka je bitno povesnost sveta, koja na temelju ekstatičko-horizontalne vremenitosti pripada njegovom vremenjenju. Ukoliko tubitak egzistira faktički, već susreće unutarsvetska otkrića. S egzistencijom povesnog bitka-u-svetu je već priručno i predručno uvućeno u povesti sveta. Oruđe i delo, knjige npr. imaju svoje 'sudbine', gradičinska dela i institucije imaju svoju povest, priroda je takođe povesna. Doduše, baš i nije ukoliko ne govorimo o 'prirodnoj povesti'; (...) Ovo unutarsvetsko biće je kao takvo povesno, a njegova povest ne znači nešto 'izvanjsko', koje samo prati 'unutrašnju' povest 'duše'. Mi imenujemo ovo biće kao svetsko-povesno.« (S+Z, gl. 75; 513, 388—9)

Jasno je da Adornov prigovor zbog Heideggerove utaje povesne dinamike u mišljenju bitka cilja na rastvaranje strukturalnih momenata, od kojih se ovo prvenstveno sastoje. Kao što je moguće reći da »izvanvremenskim karakterom te strukture ne žele progovoriti o stvarnim uzrocima patnji, tako je, masuprot tome, moguće pitati da li su povesni odnosi (npr. proizvodnja, razmena...) samonikli u tom obliku ili su spravljeni zajedničkim učinkom ljudi. O tom pitanju, s obzirom na ovo drugo, Landgrebe piše: »Uvid u strukturu ljudsko-povijesnog djelovanja zbrajanje da se neki anonimni dijalektički proces sagleda kao bit povijesti, bio to sada proces samorazvoja apsolutnog duha, ili, u marksističkom preokretanju te Hegelove sheme, proces materijalnih odnosa uvjetan produkcije. Jer, i uvijeti produkcije su samo spravljeni ljudskim zajedničkim djelovanjem, kao danosti oni su strukturalni momenti jednog položaja koji se opet mijenja ljudskim zajedničkim djelovanjem.«<sup>11</sup>

Skupa sa pitanjem »povesne dinamike« ovde se već može govoriti o još jednoj bitnoj ralzici, koja se može formulisati kao spor o tom da li je tek posredstvom odlučnosti (Entschlossenheit) moguća povest, ili se možda odlučnost posreduje povešću, pa je tek na temelju povesti moguće govoriti o tako nečemu kao što je odlučnost. Na osnovu druge mogućnosti valja formulisati još jednu alternativu, koja je najbliža Adornovu stavu, a koja kaže da nešto poput Heidegerovog shvatanja odlučnosti ne figure, već da mi tek refleksivnim zahvatom možemo utvrđivati kako stoji u pogledu transformacije danih povesnih formi u moguće, ili to opet ne s obzirom na tubitak u transcedentalnom smislu, već u smislu konkretnih povesnih napravljenja ljudstva.

Još neke napomene i pojašnjenja a propos prve alternative. Već sam rekao kako ona sadrži Heideggerovo rešenje, te je potrebno reći šta on podrazumeva pod odlučnošću; najkraće rečeno, to je modus otključenosti (Erschlossenheit) tubitka kojom se stiče njegova najizvornija i prava istina (Wahrheit). Tubitak sreće drugoga u svetu tek na temelju svoje otključenosti, kao modusa odlučnosti. Za tubitak biti u (In-sein) znači biti-sa (Mitsein) drugima. Treba napomenuti kako je to biti-sa određenost svakog pravog (eigenen) tubitka kao Mīdaseina. U razumevanju bitka tubitka već leži razumevanje drugoga, ukoliko je tubitak

promišljan kao bitak.. Ili, s preglednjeg punkta: Heidegger razlikuje tri konstitutivna modusa onoga »tu« (das Da), i to su: raspoloženje (Befindlichkeit) i razumevanje (Verstehen), a koji se izvorno određuju kroz treći: govor (Rede). (S+Z, gl. 28) E contrario se čak može reći da su to konstitutivni modusi kojima se svet otključava tubitku: »Izraz 'Da' misli ovu bitnu otključenost.« (S+Z, 176/7, 132) Ekvivalentno, ali u govoru jednog mišljena kojem se put otvorio tek s Heideggerom, odlučnost je temelj intersubjektiviteta i artikulira se u raznim formama interpersonalnog odnošenja: govor, čin... Heideggerovo rešenje se već može nazreti, budući konsekventan, i nalazimo ga u 60. paragrafu (S+Z, 395, 298): Aus dem eigentlichen Selbstsein der Entschlossenheit entspringt allererst das eigentliche Miteinander.« Dakle, nema nikakve dvojbe: prava zajednica pretpostavlja odlučnost.

Kratak pregled treba da omogući uvid u dosadašnji tok elaboracije spora Adorno/Heidegger. Reč je o dvema razlikama koje se tiču temeljnih shvatanja opštanka i povesti, u povodu kojih stope Adornove primedbe da je Heidegger

- a) uslove i opštama kljudstva »izložio ontološki i istovremeno nepovijesno« (ZA, 153, 91), kao i Adornove teze o tome
- b) kako je povest nešto što obuhvata ljudski opštanak koji se odlučuje tek posredovanjem povesnog.

Skupajući s tim dvema, može se naznačiti još jedna bitna razlika, Marx i Hegel, a s njima i Adorno, idu za tim da pokažu da je čovek vremenit po tome što participira u povesti, dok Heidegger pokušava obrnuti: on eksplicitno kaže da čovek nije vremenit po tome što stoji u povesti, nego da »*povesen jedino egzistira i može egzistirati* dotle dok je u temelju njegova bitka vremenit«. (S+Z, gl. 72; 498, 376) Iako je ova razlika bitna, a moglo bi se tragati i za nekim drugim, takvu potragu može zamjeniti jedno principijeno pitanje: zašto Heidegger odbacuje Marsovu koncepciju povesti?<sup>12</sup> O tome on, manje ili više sistematično, govori u nekoliko rasprava, kao što su *Nietzsche I, II, Pismo Richardsohn...*, ali uglavnom u *Pismu o »humanizmu«*. Tamo se humanizam, kao rezultat spoznaje povesti, odbacuje stoga što se zasniva na nekom već utvrđenom izlaganju čoveka, povesti, sveta — rečju, bića. Kao takav, humanizam pripada nečemu što je Heidegger napustio u odbacju — metafizici. I Sartreovo mišljenje, kao preokrenuti platonizam, Heidegger smatra metafizičkim, jer preokret-metaphizicki mudri samo jednu novu metafiziku, te time ostaje u njenom vidokrugu. »Mišljenje nije samo l'engagement dans l'action za i kroz biće u smislu zbiljski prisutne/savremene situacije. Mišljenje je l'engagement kroz i za istinu bitka.«<sup>13</sup> Primjetno je da Adorno zaobilazi da govori o *Pismu o »humanizmu«*, a kada to i čini, onda se bavi njegovim marginalnim aspektima<sup>14</sup> i uopšte ne tematizuje Heideggerov odnos prema Marxu.

Odgovor na ranije postavljeno pitanje mogao bi se potražiti i drukčijim putem. U *Prilogu kritici Hegelove filosofije prava* Marx govori o tome da »kao što filosofija u proletarijatu nalazi svoje materijalno oružje, tako proletarijat nalazi u filosofiji svoje duhovno oružje...«<sup>15</sup> Marx smatra da postoji izvestan povesni trenutak kada proletarijat spoznaje svoj položaj i svoj povesni zadatak. Na taj spoznajni momenat ukazuje mu mišljenje, budući da samo time što je mišljenje taj zadatak već naznačilo na tamnoj pozadini nepoznavanja povesti, može ono sada biti to koje će apostrofirati proletarijat da ga (smisao) iznova prepozna kao svoj zadatak. Taj identitet dvostrukog (kružnog) naznавanja smisla dobro je vidljiv na osnovu gore navedenog fragmenta. Ujedno, u povest projektovani smisao je spoznajni momenat iz kojeg se povest i unapred i unatrag rasvetljava. Prosvuđujući na osnovu Heideggera, to bi značilo da mišljenje pristaje na to da se relativni momenat spoznaje — svest određene povesne epohe — prizna, ne samo kao istina ite određene povesne epohe, već i čitave povesti. Ako bi to bio sastavni deo »povesne dinamike« o kakvoj govori Adorno, prigovarači Heideggeru, onda je evidentno da su moguća rešenja koja ne zapadaju u krug, ma kako da i ona nisu bez teškoća. Tako npr. Heidegger naznačava da filosofija talkvo šta ne poseduje, već da za njim ima da traga. Potraga se, pak, ima odvijati tamo gde je bitak u svojoj povesti »nazočan«, tamo gde pitanje bitka nije palo u zaborav. Jezik je medij ove potrage, budući da je on »kuća bitka«. Radi toga se Heidegger upućuje na ono razumevanje bitka koje nije zakriveno prirodoslovno-matematičkim, tehničkim, teološkim etc. jezikom, jezikom metafizike. Ove varijacije, skupa s pomenutim razlikovanjima, takođe pokazuju zbog čega Heidegger ne prihvata Marxov (pa i Adornov) pojam povesti. Adorno se u tom pogledu oslanja na Marx-a, ali to treba uzeti s priličnom rezervom. Zašto je to tako, najbolje se može videti rekonstrukcijom Adorneve kritike principa identiteta i pozicije *Negativne dijalektike*.

Princip identiteta je u vlasništvu prispeo univerzalnom gospodarenju, pošto je načelo razmene postalo princip organizacije građanskog društva. U razmeni princip identiteta ima svoj »gesellschaftliches Modell«. Kroz njega navlastitost i učinci postaju samerljivi, identični. Iznudjivanje principa razmene upravlja čitav svet (identičnom) totalitetu. Otuda se, po Adornu, postavlja zadatka da se, kao protivteža principu identiteta, naznači neidentično (Nichtidentisches). Nasuprot Hegelu, celina je neistinita, a njen domen je vidokrug ideologije. I sad dolazi zaokret i prekoračenje. Adorno nagoveštava da se mora posegnuti za neidentičnim, a ono prebiva tamо gde ne dosegne načelo identiteta; ta punina opštva mora biti tražena u pretpovesnim formama odnošenja i opštanka, ako se kao povesni okarakterišu oni kojima vlada načelo razmene. Ili, kako Habermas piše u *Profili-ma...*: »Pojam neidentičnog je saobražen (u) tumačenju Odise-

ja. On cilja tamo gde pretpovesno, amorfno sopstvo (Selbst) ruši discipliniranje jednog sa sobom identičnog i stoga identificirajućem mišljenju primerenog jaštva.«<sup>16</sup> Fundamentalni karakter ovakvog opštег pojma se rasipa kada se protivstavi raznolikosti bića, pa se zato filosofija više ne može nadati u totalitet (ND, 138). Zapadna metafizika je okarakterisana zapostavljanjem subjekta. »Tome nasuprot u svakom pojedinom određenju, očinjavača snaga celine nije samo negacija određenja, već takođe ono negativno, neistinito. *Filosofija absolutnog, totalnog subjekta je partikularna*. (*Die Philosophie des absoluten, totalen Subjekts ist partikular.*)« (143, podv. M.P.) Proglašavajući istinu totaliteta neistinom i navodeći kako se mora posegnuti za neidentičnim, Adorno bi konsekventno morao da se upita o prirodi neidentičnosti. Da li je možda Adorno opazio kako se približio Husserlu? Upravo je Husserl isticao da su znanosti temelj križe evropskog ljudstva i naglašavao potrebu da se ove reorganizuju na spoznajnim temeljima subjektivnih moći i u očitoj ovisnosti o njegovu mislećem optisanu, a ne u prostorno-vremenskoj univerzalnosti, na kakvoj počivaju naturalizam i objektivizam. (Naravno, Adorno kao uzrok križe navodi praktičku delatnost, a ne spoznaju, kako to čini Husserl, i u tome je bitno ograničenje ovog približavanja.)

Koje je vrste partikularnost filosofije absolutnog subjekta i da li ona ima nečega s konkretnim? I dalje: da li se kroz egzistenciju kao bit tubitka može zadobiti nešto od konkretnosti? Možda pre kao upućivanje nego kao puka slučajnost, može se navesti da su se Adornu najviše od svih Heideggerovih elabracija (a to važi i za neke druge marksiste — npr. Lukácsa, Blocha, Kosika, Shaffa...), ako se tako može reći, dopale one koje se odnose na analizu subjekta svakodnevnicе — das Man, gde je konkretnost analitičke isuviše očita da bi bila sporna.

Budući da se u kategorijalnom učinku subjekat troši i osiroša (140), to dijalektika nije nikakva metoda (keine Methode) za produkciju pojrnova, već postupak kojim se misli u protivrečjima. Njezina logika je logika raspada (Zerfalls) (146), budući da totalitetu treba pokazati kako je neidentičan sa samim sobom. Kao neistinit Identität ist die Urform von Ideologie (149). Iako zagovara povratak pravilima subjektivnosti, Adorno je protiv romantičnog vraćanja starim, »sinnerfüllten Zeiten«, za koja kaže da privlačnost stiču tek kada nestanu (190).

Kako se u savremenom društvu um koristi s onu stranu njegovih umnih svrha (Ratio wird zur irrationalen Autorität — S. 256), to individua prostor slobode mora tražiti u suprostavljanju totalitarnom društvu. Adorno odbacuje mogućnost da se to suprostavljanje čini tako što se ostvaruje neki prostor lične slobode, u kojem individuum postupa u skladu sa svojim svrhama. Jer, »ponad glava formalno slobodnih individuuma deluje zakon vrednosti.« (257)

Subjekt koji radi vlastite neuslovjenosti negira »vlastita objektivna određenja« — lažan je. (272) Zato Heidegger, čiji S+Z predstavlja »Manifest des Personalismus«, još ne progovara o pravim razlozima uslovjenosti subjekta. K tome, nada u neidentični subjekt, bez žrtava, je utopija. (275) ... die Vormacht eines objektiven über die einzelnen Menschen... dass lässt täglich krass sich erfahren. (293)

»Jedva da je Hegelova filosofija povesti bila neovisna o tom što je u njoj daljeći se odjekivao puls vremena jedne epohe, u kojem se ozbiljenje građanske slobode kretalo takvim dahom da je ta epoha iskorakila ponad sebe, tako da je otvorila perspektivu pomirenja celine, u kojoj bi se rastopilo njenje nasilje.« (299)

Wäre das Fremde nicht länger ver fremt, so wäre Entfremdung kaum mehr. (172) Konačno, ovaj kratak pogled na ND zaključi jednim mestom gde Adorno govori o uzrocima i povodima. Razlikovanje dublike prastvari (Ürsache) i izvanjskog povoda Adorno odbacuje kao infamnilno, kao nešto što kruto obeležava dualizam posredovanja: povod je neposredno, a prastvar posredujuće, u šta se izvanjskost povoda slije. (294—5)

Na prvi pogled moguće je uočiti čak i neke sličnosti između Adorna i Heideggera. Tako, npr., Adorno govori o potrebi da se produži potraga za prapovesešu subjektivitetu, što ne znači povratak u varvarstvo, već pokušaj da se do toga dođe na današnjem nivou razvijenosti. Nije, međutim, jasno kako to Adorno u celosti zamišlja, budući da kritikuje Heideggerovo odbacivanje učinka znanosti (čija se spoznaja odvija pod ložinkom umišljene objektivnosti, bez respekta konkretnog opstanka, nekog sa — i oko—sveta mislećeg tubitka). Istodobno, Adorno se ne izjašnjava spram Heideggerovih elaboracija biti tehnikе, kao ni o tezi iz poznog perioda, da je tehničko opustošenje Zemlje rezultat vladavine metafizike. Sličnosti se, dalje, mogu tražiti u osudi dotadašnjeg pojmovnog mišljenja, u tome da Adorno drži više do pitanja subjekata nego neki drugi marksisti (možda i pod uticajem Heideggerovog prgovora Lukácsu iz S+Z) etc. Nešto je manja uslovnost tih približavanja u ND kada se imamo u vidu da je u JE Heidegger bio radikalno odbačen i da je baš radikalnim distanciranjem Adorno htio da odbaci svaku pomicao na eventualnu konvergentnost. To nagoveštava, makar za sada i dosta nejasno, da za stvar ovog rada ne bi bilo beskorisno piti o odnosu JE i ND.

U Pogovoru (koji je u našem izdanju štampan kao Predgovor) za JE Adorno otvoreno govori o inkopatibilnosti JE i ND, tj. o nesrazmeru (Missverhältnis) u kojem ta dva dela stoe: »Autor je koncipirao Jargon autentičnosti kao deo Negativne dijalektike. On ga je onda izdvojio iz Negativne dijalektike, ne samo stoga što je svojim obimom zapao u nesrazmer s ostalim.

Jezičko-fizionomski i sociološki elementi se više nisu dobro (reči) uklapali u plan knjige. Otpor protiv duhovne podele delova rada traži da bude reflektiran, a ne ignoriran.« (JE, 137,47) Još na istoj strani Adorno govori da JE nastupa na osnovu uvida koji ne obrazlaže, budući da će to učiniti ND — te je neka vrsta propedeutike. To faktički znači daljnju nekonsekventnost i zaplitjanje u vlastite teškoće, jer kako onda objasniti uzmak ka Heideggeru (ma koliko uslovan) iz *Negativne dijalektike*, ako ga JE osudiće, ite dalje, kakva je to propedeutika koja ne istupa kao najava pozicije za koju priprema čitaoča? Propedeutički karakter jednog spisa ne može opravdati njegovu nepromišljenost. Ili, možda, kao lozinku valja uzeti Faustov uzvik verweile doch?

Ako je JE propedeutika, kako onda objasniti činjenicu da se strategija kritike u ND gotovo sasvim menja? Ako je kritika u JE dobro obavljena, kako objasniti potrebu za imanentnom kritikom u ND? <sup>16a</sup> Kako objasniti Adornovu potrebu za čitanjem radova Heideggerovih kritičara, sâm psihološkom nesigurnošću i nezadovoljstvom rezultatima vlastite kritike? Kako objasniti da Adorno u ND samo jednom pominje JE, ako bi to bio spis koji pogata samu stvar?

Mnogi su filozofi konstatovali da se Adorno u JE nije najbolje izrazil, a da li ono što je tamo učinio nije kompatibilno s ND, pa i ostalim njegovim radovima.

No, bilo bi teorijski nepoštено odbaciti mogućnost problematizovanja Heideggera s jednog stanovišta samo zato što se neko snagom tog stanovišta nije majbojlo služio.

Heideggerova konцепција povesti (i vremenskosti) je jasno naznačena i konsekventno provedena. Pouzdana potvrda toga su različite mogućnosti njenog proizvodjanja u postheideggerovskom mišljenju (Landgrebe, Volkmann-Schluck, Pöggeler, Gadamer...). No, bez obzira na sve to, Heideggerovo »učenje« o vremenu<sup>17</sup> i povesti spada u najosećljivije delove S+Z, a naročito njegovu pozną »konceptciju povesti<sup>18</sup>«, gde su takođe očiti zaokreti i inkompakabilnost s onom naznačenom u ranim tekstovima. Na žalost, Adorno ne samo da nije obratio pažnju na poznu Heideggerovu »konceptciju« povesti, propuštajući tako da sagleda celovitost njegovog mišljenja, već je i onu ranu jedva ovlaš naslutio. U sledećem, biće ukratko naznačena i pozna konceptcija povesti.

U fazi nakon S+Z smisao bitka je označavan kao istinu bitka. Povesnost i povest su bile iskušene kao pripadanje toj istini tj. istina bitka je iskušena kao povest. Istina je bila shvatana i kao večno nepotpuna povest uzastopnog skrivanja i raskrivanja (naročito kada je umetnost u pitanju). Promatrano sa strane umetnosti, istina je neskrivenost skrivenog, događanje neskrivenosti (das Ereignis der Un-Verboregenheit). No, i u okviru pozne konceptcije vremena bilo je varijacija. U nekim radovima kao što je *Die Ueberwindung der Metaphysik* povest je vezana za sudbinu onog Jähe ist, tj. to je ona sama u iznenadnosti (Jähe) prosijanja čistine. To ist je okarakterisano teško prevodivim terminom *die Wesung*.

Kako je Pöggeler <sup>18a</sup> pisao, Heidegger je u nekim, tada još neobjavljenim tekstovima, uvodio novi termin das Seyn u smislu biti bitka, i to bitka shvaćenog kao događanje (Ereignis). To zivanje vlastitosti (ereigen) stoji nasuprot zivanju kao neautentičnom (enteigen), tako da je rana dihotomija zadržana.

Ramije pomenuta čistina (Lichtung) je mesto (Ort, Ortschaft) istine bitka. Mišljenje bitka treba da »unesek« u jezik istinu bitka kao mesto u kojem se završavaju sve staze mišljenja. To je zadatak mišljenja kao »topologije bitka«.

Heidegger teži da izbegne jednostranost u koju ga vodi njegova polazna pozicija, kada u svom poznom delu odbacuje povesnost i povest kao vodeće principe za pojašnjenje transcedentalne regije i razvija onu o povesti istine bitka kao događanja i udesa/usuda (Geschick) čistine. (Pöggeler, S. 70) Događanje ne znači više povesno dešavanje, već da ono što jest nalazi sebe sama u bitku, i da mu je svojstveno. Za razliku od doba S+Z, Heidegger udes (Geschick) docnije razumeva u kontekstu udešavajućeg otpošiljanja (Schicken). Udešavajuće otpošiljanje je određeno (*Zur Sache des Denkens*)<sup>18b</sup> kao davanje, zapravo ono što dariva svoj poklon (Gabe), ostajući svagda u pozadini kao ono izdavajuće. Neskrivenost u kojoj se bitak objavljuje na različite načine je čistina kao udes koji dariva svoj dar ostajući nepodaren. Iz tog darivanja (Gabe) proističe zadatak (Auf-Gabe) mišljenja, kao promišljanja smisla darivanja u svetu tehnike.

O svim ovim »izmenama« nema kod Adorna ni pomena.

#### b) PRISTUP PITANJA BITKA: MIŠLJENJE BITKA JE MIŠLJENJE IDENTITETA

Kao što je dobro poznato, *Sein und Zeit*<sup>19</sup> gl. 1) započinje pozivom za obnavljanjem pitanja bitka (Sein)<sup>20</sup> i eksplikacijom predrasuda vezanih za njegovo (pred)razumevanje. Heidegger tvrdi kako kod njega bitak nije *najopšiji* pojам (S+Z, gl. 1; 4–5, 3), čak ni u smislu Hegelovog određenja da je bitak »neodređena neposrednost«<sup>21</sup>. Adorno mu prigovara: »Na početku onog dela Logike, kojem riječ bitak — služi kao naslov, kaže se također da je on 'ono neodređeno neposredno' i baš ta neposrednost, za koju se egzistencijalna ontologija grčevito vezuje, postaje za volju svoje neodređenosti za Hegela, koji je sagledao posredovanost svakog neposrednog, prigovor protiv dignitetit bitka...«<sup>22</sup> (a) u istom tekstu Adorno govori kako je »... Hegelova teorija bitka... nespojiva s njegovim savremenim teologiziranjem...« (35) (b) »... da se Hegel reklamira za egzistencijalnu ontologiju...«,

gde je očito da se to odnosi na Heideggera, te napokon: (c) »Savremene filozofije bitka od Husserla, roguše se protiv idealizma i utoliko iz njih progovara doista zalutalo stanje istorijske svijesti; one registruju da to što jeste ne može biti razvijeno iz gole subjektivne imanencije, iz svijesti. Ali one pri tom hipostazišu najviši rezultat subjektivno-pojavne apstrakcije, bitak i po tome ostaju, kako u svom stavu prema društvu tako i po teorijskom stavu, zarobljeni u idealizmu, a da to ne primjećuju.« (37) (d) Ti prigovori potiču iz 1956. godine. A u tekstu iz Zahvata (Eingriffe), nastalom 1962, Adorno piše: »Bitak, u čije se ime Heideggerova filozofija sve više i više susreže (zusammenzieht), nemu je nešto što se pasivnoj svesti (Bewusste) čisto predstavlja slično, neposredovano (unmittelbar) od posredovanja subjekta, kao što su pozitivistična datost (Gegebenheit), čulna data.«<sup>23</sup> (e) U citatu (a) naznačeni problem i prigovor kazuju da Adorno uopšte ne respektuje da Heidegger ne prihvata Hegelovo određene neposrednosti, niti bi to mogao, budući da ovo određenje »... leži u telelu daljinjih kategorijalnih eksplikacija njegove 'Logike' ...« (S+Z, gl. 1; 5, 3) Prema tome, početek Hegelove Logike je isposredovan i utemjen čitavim sistemom, kakav se iznosi npr. u Enciklopediji filozofske znanosti, te je više doseglija formulacija nego li neposredovanost. Istodobno, Hegel odbija mogućnost da izlaganje sistema započne nečim naprsto (schlechthin), kao npr. Fichte, upravo se pozivajući na neumnjivost svog istraživačkog rezultata. U pojedinim trenutcima postaje očito kako Adorno ne može misliti izvan hegelovskog nasleda. Tako, na primer, u ND piše: »Bitak je najviši (oberste) pojam — pošto kada neko kaže bitak, nema njega u ustima, nego reč — a ipak je privilegovan pre sve pojmovnosti, snagom pomicanja momenata kojih su u reči bitak, koji nisu iscriveni u apstraktno stečenom pojmovnom jedinstvu.« (ND, 74–5)

U čitavom tom delu ND (67–134) Adorno se dvoji između vlastite sklonosti da bitak misli kao (najviši) pojam i Heideggerove zabrane da se to čini. Zato naizmjenično govori kako mišljenje bitka kao talkvog sadrži i neku »simpatiju spram varvarstva« (ND, 77), da takva pretpitanja »für die Erkenntnis kaum Konsequenz mehr haben« (ND, 78), da je »... Sein dimensionslos auf einen Punkt zusammengedrängt wird...« (ND, 85), da »... nije moguće misaomo određenje i ispunjenje zadate pravice...« (ND, 89)<sup>24</sup>, da se »U reči bitak, sumanom (najvišem) pojmu onog što jest, kopula opredmetila« (ND, 197),<sup>24a</sup> da »Im Sein soll das Absolute gedacht werden...« (ND, 109), a da je to, tj. apsolut, samozato što se ne da misliti (»pošto se izniječe mišljenje«) — »denn Denken sich verweigere, sei es (Sein — MP) das Absolute — »bitak je apsolut« (ND, 110), a s druge strane nastoji da ospori kako je mišljeno to što se ne da misliti. Ostaviti li se po strani očito protivrečje u tome što Adorno replicira na nešto što se, po njemu, ne može misliti (i kod Heideggera, navodno, nije mišljeno), a da ga pokušava misliti time što iznosi prigovor, biva očito kako je jak Hegelov uticaj na njega, budući da on uopšte ne može niti zamisliti da se može misliti izvan pojmove, kako ih je Hegel shvatao, te da je takvo pojmovno mišljenje kod Heideggera već očaćeno. Heidegger nigde nije rekao da se bitak ne može misliti, kako mu to spočitava Adorno, već da čitavo svoje mišljenje i nazvao »mišljenje bitka«, upozoravajući da smo u tom pogledu tek na početku i da je naše mišljenje stoga primuđeno na ograničene rezultate.

Tешко bi bilo pokazati, kako to Adorno kaže, da je funkcija Heideggerovog učenja o prijemu jezika da tvrdi da je značenje reči bitak ujedno i smisao ibtka kao talkvog.<sup>25</sup> Nije stoga što Heidegger već od S+Z razlikuje značenje kao ono što pridajemo nečemu: pojedina reč može imati ovo ili ono značenje u zavisnosti od konkretnе prilike. Za razliku od značenja (Bedeutung), smisao (Sinn) je ono odakle proizilazi razumljivost nečeg, ono odakle te razumljivosti.

Adorno meša tezu koju Heidegger zaista zastupa — da svi putevi mišljenja vode kroz jezik, s tezom koju Heidegger ne zastupa — da je jezik bitak koji se ima razumevati. Pitanje bitka mora biti odgonetano kroz jezik, ali pitanje bitka nije jezičko pitanje.

Neke od tih prigovora je moguće relativno lako eliminisati — s drugima teže. U prve bi spadao onaj koji se odnosi na teologiziranje, jer je evidentno da su moguće i da postoje i ne-teološke interpretacije Heideggerovog mišljenja; takođe bi se mogao eliminirati svaki govor o svesti u okviru Heideggerovog mišljenja.

Medu prigovorima koji imaju veću težinu susreću se dva: onaj koji se odnosi na popredmecivanje kopule i popravljeni prigovor o Heideggerovom idealizmu.

Statusu ovog »jest« (ist) kod Heideggera, Adorno posvećuje nekoliko strana u ND (105–9). On mu najspore prigovara da brka »jest« kada je ono »veza gramatičkog subjekta i predikata« (ND, 105) s onim »jest« u stavku da je biće ono što jest. Posredstvom jestosti itoga jest dvostrislenost se prenosi i na bitak. »Heidegger prenебregava razliku. S tim posebnim učinak onoga 'jest' ('ist') biće samo nešto takvo kao što je način pojavljivanja onog što je opšte. Brišu se razlike između kategorije i sadržaja egzistencijalnog suda. Zamena opšteg gramatičkog oblika za apofantički sadržaj pretvara ontički učinak onog 'jest' u ontološki, u jedan način bitka.« (ND, 106) Uz to Adorno dodaje: »U reči bitak, najvišem pojmu (Inbegriff) ono što jest, kopula se po-predmetila (vergegendständlich). Zasigurno se o jest bez bitka može tako malo govoriti, kao i o bitku bez jest.« (ND, 107) Pre nego što pokušam da naznačim moguće odgovore iz Heidegger-

ove perspektive, navešću nekoliko mesta iz *Bitka i vremena*, koja mogu biti od pomoći. Prvo od njih se nalazi već u drugoj glavi: »Mi ne znamo šta znači 'bitak'. No već kada pitamo šta 'jest' 'bitak'? zatičemo sebe u razumevanju tog 'jest', iako ne možemo pojmovno fiksirati šta to 'jest' znači. Mi još ne znamo ni horizon iz koga bismo ovde taj smisao trebali zahvatiti i fiksirati. Ovo prosečno i neodređeno razumevanje bitka je jedan faktum.« (S+Z, gl. 2; 7, 5) A na prethodnoj strani se može naći fragment koji bi možda više odgovarao Adornovom prigovoru: 'Bitak' je samorazumljivi pojam. U svim spoznajama, iskazima, u svakom odnošenju spram bića, u svakom sebe-spram-sebe samog-odnošenju upotrebljava se 'bitak' i izraz je pritom, 'bez dajnjeg', samorazumljiv. Svako razume: 'Nebo je plavio'; 'Ja sam veseo' i sl. Samo što ova prosečna razumljivost deonstrira jedino još nerazumljivost. Ona čini očitim da u svakom odnošenju i bitku ka biću kao biću a priori leži neka zagometka. Da mi već živimo u nekoj samorazumljivosti i da je smisao bitka još uvek u onom tamnom, dokazuje nužnost temeljnog stavka da se obnovi pitanje smisla 'bitka'.« (S+Z, gl. 1; 6,4)

Pokušaj da se pronađu mogući odgovori treba početi razjašnjenjem onoga što je Heidegger podrazumevao pod bitkom. Iz njegovih radova je jasno da to nije nikakvo *jest*, budući da se za biće kaže da je ono to što jest. Bitak je različit od svakog bića ili celinu bića. On je, ako se tako može reći, bitak toga 'jest.' Heidegger ne ispituje bitak kao takav, već ono što se na njemu može ispitivati. To što se može ispitivati na bitku, Heidegger naziva njegovim smislom. U citiranim fragmentu se kaže kako mi ne posedujemo horizont u okviru kojega bismo mogli ispitivati ono što se na bitku može ispitivati, a to je njegov smisao. Smisalom Heidegger naziva perspektivu razumevanja, ono odakle (Woher) te razumljivosti. Za razliku od smisla, značenje se konstituiše iz relacije upućivanja (na nešto) ili se jednostavno nečemu značenje dodeljuje. To je u pitanju kada kažemo »Drvo je zeleno« ili »Petar je veseo.« Tu ono je ili jest nema nikakvo značenje po sebi, već ga dobija u predikatskoj celini — »je zeleno«, »je veseo« itd. To je sasvim različito od onoga *jest* kada pitamo o smislu bitka toga *jest*, pri čemu u vremenu imamo horizont ili perspektivu ili ono *odakle* razumljivosti i odgovrljivosti (moguće) na to pitanje. Adorno nigde ne govori o razlici koja kod Heideggera postoji između *smisla* i *značenja* (Sinn und Bedeutung). Ne govori iz prostog razloga što je to jedini mogući način da se ospori njegov prigovor. No, s prethodnim je otklonjen samo jedan deo prigovora koji kaže da se na pravi razliku između *jest* kao kopule, kao veze gramatičkog subjekta i predikata, ili *jest* kada se pita o smislu bitka toga *jest*, kao onoga što se može ispitivati u stavu bitak jest.

Drugi deo prigovora kaže da se u reči bitak, najviše pojmu onog što jest, kopula popredmetila. Ranije je rečeno da Heidegger izričito zabrinjuje još na prvim stranama *Bitka i vremena* da se bitak misli kao najviši pojam. No, to nije osnovni smisao Adornovog prigovora, već samo jedna nepreciznost u njemu. U čitavoj kritici on ima problema s tim što je Heidegger nazvao bitak. Ključno pitanje u ovom delu Adornovog prigovora bi moralо ovako glasiti: da li to da se kopula u reči bitak popredmetuje, znači da je bitak kod Heideggera pomišljan kao predmet?

I drugo: ako kod Heideggera bitak nije mišljen kao predmet, da li to i odmah znači da se kopula ne popredmetuje?

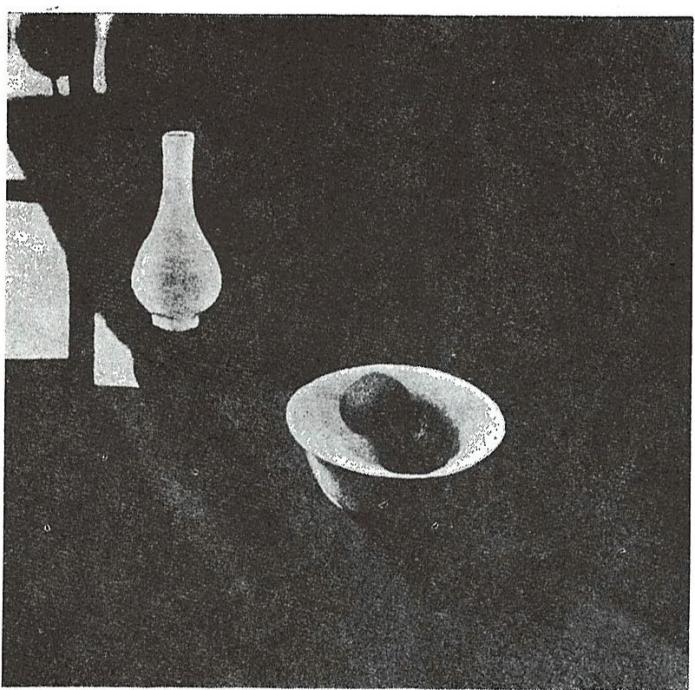
Pod podpredmećivanjem Adorno shvata to da kopula, tj. gramatička veza subjekta i predikata — nešto, dakle, što nemam nikakav predmet na koji se odnosi — sada taj predmet dobija.

Sada valja najpre pokušati videti šta bi se dobio ako bi se odgovorilo da Heidegger pod bitkom misli neki predmet. Tada bi sledilo da je bitak jedan od mnogih predmeta koje u svetu susrećemo. Te predmete koje susrećemo u svetu (jer ako je nešto predmet, onda mora biti moguće da ga možemo susresti) Heidegger naziva bićima. Bitak bi, znači, bio neko biće ili jedna vrsta bića. Time bi se izgubila mogućnost diferencijacije bitka i bića, a to je centralna »stvar« u Heideggerovom mišljenju. Pa šta je onda bitak? Ako nije biće, zar ondatle ne sledi da je bitak ništa? Naravno da ne, jer bi to tek tada bila draštična konsekvenca. Time se već zalaže u okvir drugog mogućeg odgovora, koji na pitanje da li je bitak kod Heideggera pomišljan kao predmet odgovara negativno. No, ako bitak nije predmet, a isto tako niti ono što se zove ništa, šta bi onda mogao biti? Odgovor bi u jednom terminologiskom rešenju mogao glasiti da je bitak uslov mogućnosti sve predmetnosti. Šta to znači? Pretpostavimo da je moguće umesto bitak jest, reći — bitak nije. Da nema bitka, tada, po Heideggeru, ne bi bilo moguće ni neko biće kao biće. Isti takav zaključak ne bi bio moguć kada bi se isto pitanje postavilo s obzirom na biće: na pitanje šta bi bilo da nema ovog ili onog bića, npr. stola, olovke, kuće itd. — može se mirno odgovoriti da bi bilo svega drugog sem tih pobrojanih stvari, tj. bića: stola, kuće, olovke... S bitkom to nije slučaj. Zato je Heidegger pisao da nikakva druga znanost nije moguća pre fundamentalne ontologije. Samim tim što bitak nije predmet, kopula se u pitanju o bitku onog *jest* ne može popredmetiti. Čitavu stvar, međutim, treba razgraničiti još s jedne strane. Poznati nemacki filozof, najpre sledbenik Husserla i Heideggera, a danas blizak govorno-analitičkoj filozofiji — Ernst Tugendhat<sup>25</sup> — takođe se slaže s tezom da bitak kod Heideggera nije predmetno pomišljan. On čak tu tezu proširuje na jednu širu — da se Heidegger ne služi predmetnom teorijom značenja. Ista ta teza kod njega ima drugi smisao u odnosu na onaj koji sam ja podrazumevao kada sam kazao da bitak kod Heideggera nije predmetno pomišljan. Nepredmetno pomišljanje bitka kod Heideggera je, za Tugendhata, sinonim za: postoji mogućnost da se pitanje bitka razreši u govoru, tj. na govorno-analitičkom nivou. Uz određene pretpostavke, ta je teza sasvim moguća, ali ona sa svojim pretpostavkama povlači i sledeće konsekvence: da se problemi mišljenja razreše svoje pripadnosti povesti, realnom opstanku i problemima ljudstva itd., te da se sva pitanja predstave kao govorno-jezička. No, to se ovde ne čini.

Spajanje i razdvajanje subjekta i predikata, kako se Heidegger staromodno izražava, ne pripadaju ontologiji nego logici, saobrazno zahtevima tačnosti, računanja. (S+Z, gl. 33; 212, 159—160) »Iz vremenitosti govora, tj. tubitka uopšte, može se rasvetiliti 'postajanje' 'značenja' i učiniti ontološki razumljivom mogućnost neke pojmovne gradnje.« (S+Z, gl. 68; 462, 349)

Navodno mešanje ontičkog i ontološkog »značenja« kopule »ist« je preduslov da bi se Heideggeru pripisao idealizam. Taj se prigovor kompletira time što se naziva jednom od pojavnih formi Identitätsdenken: Adorno tvrdi da je to »što nema nikakvog bitka bez bića, iskorištene u formi da biti bitka pripada bitak bića.« (ND, 120) Taj manevar, kako Adorno kaže, ontologiziranja ontičkog, Hegel provodi otvoreno, dok ga Heidegger prikriva i oblači u oblacima. Pojam postaje čistim tako što odbacuje sadržaj, te Heidegger nalikuje Platonom. (ND, 125) Ontologiziranje, kolim se »očituju« protivrečja, zbiru se preko egzistencije: »Seinsweise von Sein, steht Existenz nicht länger antiästhetisch dem Begriff entgegen, ihr Schmerzhaftes ist entfernt.« (ND, 126) Pojam idealizma primudno zbljžava Heideggera s tradicijom, kako s onom gde se o idealizmu može govoriti, tako i s onom gde je termin idealizam suvišan, čak besmislen. Pogledajmo određenje idealizma u *Filosofskoj terminologiji*.

»Ja ču vam pojам idealizma odrediti na jedan širok, u nekom smislu manje školski i obuhvatan način, kao mišljenje u kojem se tendira tome što jest u duhu rastvorenog i time nekom principu. Ovo je princip sinteze, pojam u jednom empatičnom smislu, ukoliko se pojmom odnosi na celinu (Ganze); on je Jedno. Idealizam teži tome da je ovo jedno, da je ovaj pojednostavljujući momenat subjekta, onda kada on sebe objektivno razume. Ja ga karakterišem kao princip mišljenja identiteti i na to povezujući tezu da je svako mišljenje identitet — idealizam.«<sup>27</sup> Da bi se vidielo kako mehanizam karakterisanja funkcioniše, navešću i fragment s prethodne strane: »Ovaj pojam idealizma kao mišljenja identiteti odnosi se, na primer, takođe i na Platoma, koji je pre razvoja modernog subjekt-objekta odnosa apsolutizovan i hipostazirao mišljenje u idejama i najvišim katagorijama. Apsolutni identitet, kako je uglavljen kod Heideggera, u njegovu učenju o bitku, je na jedan nijemu nesvestan i stoga poguban, ali sasvim sličan način, mišljenje identiteti; u njemu se tvrdi pitanje apsolutni primat subjekta, te njegov zahtev da je nešto drugo od idealizma, mora stoga nužno naići na protest.«<sup>28</sup> Nezavisno od konkretnog slučaja, može se pitati čemu vode ovakve konstrukcije i kakav je zadatak mišljenja nakon što one jednom budu zgotovljene i nabačene. Da li će sa završetkom tog posla možda biti okončan naš interes za tradiciju? Konačno, ne postoje principijelna razlika između upravo citiranog mišljenja i nekog drugog, ozloglašenijeg dogmatizma — raznih vrsta dijalektičkog materijalizma, npr. — kojima se Adorno u čitavoj svojoj spisateljskoj aktivnosti suprotstavlja, jer se spor ne vodi oko toga da li su potrebbi »principi«, »crte« etc. za ravnanje prema prošlosti i sadašnjem mišljenju, nego koje su to »crte«.



Cvetan Dimovski: STARA LAMPA, akvatinta u boji

Uopšte, ne vezano od prethodnog, stoji i sledeći prigovor: Vezu između određnog mišljenja, i povesne epohe Adorno će nazvati posredovanjem. U JE na više mesta (94, 5; 42; 144, 84; 145, 84) on progovara o tome kako Heidegger ne uzima u obzir posredovanost vlastitog mišljenja, pa niti onu posredovanost kulturom: »U univerzalno-posredovanom svetu svako je primarno iškustvo već predoblikovano kulturom« (145, 84) te da »... i fundamentalna ontologija ... utaja svoju vlastitu posredovanost kulturom.« (144, 83)

Pre nego što pokušam da razmotrim taj prigovor, nije nekorisno napomenuti razlog zbog kojeg Heidegger upućuje na izvorni iškustvo i zahvatljivanju bitka: pre svega, zato što je to zakriveno logikom i njenim »instrumentima, prirodoslovno-matematičkim i duhovnim znanostima koje se bave istraživanjem nekog određenog bića ili pojedinim regijama bića. Pitanje bitka se ne može postaviti na temelju istraženosti bića, kako je, npr., mislio N. Hartmann, već se i pitanje bića može postaviti tek na temelju onoga što ih iznosi na videlo, pitanju bitka. Radi izvornog mišljenja i odnosa izvorne subjektivnosti i intersubjektivnosti, nužno mora biti podignuto pitanje bitka. Veliko je pitanje kakva je legitimnost takvog pitanja, pa ako je Adorno ciljan i na to, a moglo bi se reći da jeste, mada ne prvenstveno na to, onda ima pravo. H. G. Gadamer je *Istinom i metodom* (1960. g.) pokazao da je nemoguće postaviti pitanje razumevanja, a da ne pitamo o njegovim uslovima. Iako Gadamer i Heideggera dele mnoge, pa i značajne razlike, o kojima se pri razmatranju njihovog odnosa mora voditi računa, neka bude rečeno i ovo: Gadamer uviđa da se svako razumevanje odvija kroz jezik, a da ukoliko razumevamo nešto što potiče iz prošlosti, onda to opet kroz neki jezik dolazi do nas. U skladu s više puta iznesenom Heideggerovom pretpostavkom da nismo mi gospodari jezika, već da jezike gospodari nama, Gadamer tvrdi da je bitak, koji se ima razumevati, upravo jezik. Faktičnost jednog jezika (ono »das Dass«) je u tome što je on odnos jednog naroda spram bitka. Samim tim što postoji takvo nešto kao što je fakticitet jezika, što svaki jezik ima vlastiti fakticitet, te što posredovan onim »tu« jedne sredine i njenim strukturama, nije moguće smisleno braniti tezu o tome kako se razumevanje odvija neposredno. Kada bi to bio pravi smisao posredovanosti, Adorno bi bio u pravu. No, u prethodnom je reč o tome da se prigovor razmotri izvan Adornovog vidokruga, da se Heidegger iznutra problematizuje. Pravi smisao Adornovih reči je da Heidegger ne respektuje posredovanost koja postoji između mišljenja i povesne epohe (nacina odnosa u proizvodnji i razmjeni na kojima počiva svet života; da me razotkriva »kroz stvarnost posredovanih čluka« u njegovoj ideologiskoj funkciji, ako se ideologija shvati u smislu određenja iz *Negativne dijalektike*). S te strane promatrano, Adorno je učinio korak dalje od teorije koja pomenuti problem postavlja, kao odnos društvenog bitka i društvene svesti, ali da nije pokazao raspoloženje za dalnjim koračanjem u tom pravcu. Kada u jednom od docnijih poglavljiva bude raspravljano o aspektima Adornove ideologiskih kritika, videće se koliko je taj korak napred uslovan. Bolje rečeno, koliko je Adorno kolebljiv u njemu. »Fundamentalna ontologija, međutim, namerno sebi štetni trud time što obmanjuje nekim vanjskim početkom (einem Anfang drausen). No, tek time (za)pravo podlezže kulturnim posredovanjima: ona se povraćaju kao društveni momenti njene vlastite čistoće. Filosofija se utoliko dublje društveno zapliće, što se marljivije, zabavljena sama sobom, odvaja od društva i njegovog objektivnog duha.« (JE, 145—6 84) To čini međukorak u prepoznavanju ideoloških sadržaja u Heideggerovoj filozofiji i vodi njegovom beskrajnom sumnjičenju.

Još jedna primedba zaslužuje pažnju: »Stoga jargon mora kao trajne braniti one prolazne društvene oblike...« (JE, 94, 42) Taj prigovor zaslužuje pažnju s obzirom na jedan drugi koji lebdi u znaku i upravo rečenom čini kontrast: da je Heideggerovo mišljenje zatvoreno za ono što može biti (može-bitak, još-ne-bitak, kako kaže Bloch), da njegovo mišljenje ne seže ponad onoga što jest. O tom pitanju Heidegger se izjašnjava u kratkom pogovoru predavanja *Das Ding*, upućenom mladom studentu Buchneru, koji ga je navodno pitaо: odakle mišljenje bitka prima uputu? Heidegger mu odgovara: »Vi ne možete uzeti kod toga 'bitak' kao neki objekt, a mišljenje kao puku delatnost nekog subjekta. Mišljenje, kako ga predavanje (*Das Ding*) utemeljuje, nije puka predstava predručnoga, 'Bitak' nikako nije identičan sa zbiljnošću (Wirklichkeit), ili s baš nekim utvrđenim zbiljskim. Bitak takođe nije suprotstavljen nikakvom ne-više-bitku (Nicht-mehr sein) i još-ne-bitku (Noch-nicht-sein); oba ova sami pripadaju biti bitka.«<sup>29</sup> Rasparčavanje bi, kaže dalje Heidegger, vodilo učenju metafizike, po kojoj bitku pripadaju modaliteti kao što su mogućnost, stvarnost ili nužnost. Istovetno izjašnjenje o tom pitanju može se naći i u predavanju o tehnici: sve dok misleći ne iskusimo ono što jest, nle možemo pripadati tome što će biti. (»Solange wir nicht denkend erfahren, was ist, können wir nie dem gehören, was sein wird.«)<sup>30</sup> Heidegger bi mogao potpisati čuvenu Marxovu tezu da je pitanje revolucije, pitanje ljudske biti. Stvar je u tome što se pod biti podrazumeva. Dok je Marć sklon mišljenju da socijalne promene utiču na promene ljudske biti (te u tom smislu treba razumevati gore navedenu tezu), Heidegger problem ljudske biti dovodi u vezu s momentom individualizacije. Zato bi, po njemu, bila besmislena i površna svaka revolucija koja smera na promenu odnosa među ljudima (i u njima vidi glavni problem), ako u temelju ne zahvata odlučnost individualiziranog »subjekta«. Heidegger nije konzervativni mislilac, već takođe, kao i Marx, mislilac preokreta.

Zanimljiv je još jedan aspekt tog pitanja. U JE (101, 166) Adorno kaže da je zahvat u supstancijalno (Substantielles) zapravo popredmećivanje refleksivnih pojmove u njihovoj nerastvorivosti, koja govori o nemogućnosti njihova međusobnog svedenja. »To je normalna filozofska forma baštinjenog lukavstva, koju onda jargon stalno provodi. Čutke i bez teologije on traži da bitno bude zbiljsko (wirklich), a istim udarcem tvrdi da je biće bitno, smisleno i opravdano (wesentlich, sinnvoll, gerechtfertigt).« (JE, 101, 166 Adorno time cilja na Hegelovu tezu: »Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.« U čitavoj stvari Härtling pokušava razgraničiti Heideggera od Hegela, tako što tvrdi da Hegelova teza nije izrečena bez jasnog teološkog tona, što kod Heideggera nije slučaj.<sup>31</sup> Adornova teza o tom kako se najpre tvrdi da je bitno zbiljsko, a potom mu se pripisuje smisao, zaboravlja (ako se tu misli na bitu) da smisao još ne znači opravdani taj smisao, na način na koji Hegel umnošću kao karakteristikom zbilje legitimiše zbilju. Previđa i to da Heidegger do smisla bitka nije ni došao, budući da analitička tublja ne prepostavlja njegovu dovršenost, jer bi u takvom slučaju bila nepotrebna, budući da se ona i provodi da bi se do smisla bitka došlo. Previđa Adorno i to da je Heideggerova intencija najmanje bila da neko prolazno društveno stanje i odnose unapred u većne, već da je pokušao da ide radikalnije, tj. dublje od nekog revolucionarnog preokreta, dublje od humanizma koji je ustanovljen s obzirom na neko već utvrđeno i sračunato izlaganje o tom što su čovek, priroda, povest, kao bića — ukazivanjem na pitanje njihova bitka, odakle se tek otvara mogućnost nekog možebitka. Heidegger je ovde optužen zato što ne želi biti brzoplet.

Mišljenje mora biti vezano za pitanje ljudskog opstanka i njegova »Lebenswelta«; neko drugo, koje to ne bi respektovalo moglo bi imati samo marginalni značaj. Ali s mišljenjem se ne može postupati itako, kako Heidegger kaže u *Uvodu u metafiziku*, da ga se optuži za nešto što ono ne čini niti može činiti, kao kad se za sto kaže da je loš jer ne može leteti. Mišljenje najviše doprinosi stvari kada se radikalno provodi. A misliti radikalno znači misliti stvar u temelju samom. Biti radikalni ne znači savestiti neku teoriju, pa postupajući po njoj zbrinjati stanje i odnose postojećeg sveta i podići nove u kojima će se opet pojaviti problemi i teškoće zbog kojih je stari svet nestao. Eto zašto se s Heideggerovom lozinkom o radikalnosti mišljenja ne može zabludit. Ne može, jer ona ukazuje i preko vidokruga mišljenja koje ju je zagovaralo, iako to koristi stvari mišljenja.

(nastavak u sledećem broju)

#### NAPOMENE:

<sup>1</sup> Sabrana dela u 20 tomova izlaze kod Suhrkampa — Fr/M, počev od 1970. godine.

<sup>2</sup> T. W. Adorno — *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Fr/M, 1966, S. 63 (U daljem delu teksta *Negativna dijalektika* će biti kraćeno obeležavana ND.) Već nasičeni pojedini tekstova mogu ponešto reći o Adornovoj organizaciji teksta, npr. *Prizme, Disonance, Zahvali (Devet kritičkih modela)* ... U ND se čak na nekoliko mesta govori kako je konstituisanje modela pravi zadatak mišljenja da-nas, nakon što se ispostavlja da je filozofiju nemoguće uobičiti u sistem.

<sup>3</sup> T. W. Adorno: *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, prema podacima nemackog izdanja (S.4), napisan je između 1962. i 1964, a prvi put objavljen kod Suhrkampa (Fr/M) 1964. godine. Zaključeno s 1977. pojavilo se osam (neizmenjenih) izdanja u ukupnom tirazu od 50.000 primeraka. Ovdje će biti dvojaka označavan: u oznaci JE, kada sam iznova prevodio, pri čemu prvi broj paginira 8. nemacko izdanje, a drugi naše. U oznaci ZA, kada se citira prema našem prevodu (T. W. Adorno: *Zagon autentičnosti* (prev. i predgov. dr Davor Rodin), »Nolit«, Beograd 1978, pri čemu prvi broj označava naše, a drugi pomenuto nemacko izdanje.

<sup>4</sup> T. W. Adorno: *Philosophische Terminologie*, Bd. II, Suhrkamp, Fr/M, 1974. (Knjiga se sastoji od Adornovih predavanja koja je on, skupa s Horkheimerom, držao tokom 1962. i 1963. u Fr/M, a prvi put je objavljena 1974. godine, koje se izdanne i ovde koristi.)

<sup>5</sup> Tekst koji se navodi ne postoji u našem izdanju ŽA, a u nemackom izdanju JE se nalazi na drugoj (formalno nepaginiranoj) strani, odmah ispod književne biografije i bibliografije. Uobičajeno je da taj deo opiše autor (ali ga ne potpisuje), tako da u njemu ukratko objasni svoje namere i svrhu dela. U ovom slučaju, već letimčna sintetičko-semantička analiza otkriva da ga je pisala ista ruka koja je sačinila JE.

<sup>6</sup> Iako izgleda da je ovo radikalni stav, on se može braniti u doslovnom smislu; budući da je Adornovo mišljenje da se posle raspada sistema više ne može filosofirati a da to bude uobičajeno u sistemu, niti, pak, i to je tek značajno, filozofski discourse može biti sistematično provoden, već samo posredstvom modela to su odatle prozise posledice koje se tiču kompozicije Adornovih radova. Naime, Adorno se drži »strategy of spider«, brzo prelazi s teme na temu, ostavljajući ono što je htio da kaže često samo u nagovestaju, natuknici. *Filosofska terminologija* (Bd. I, II) i *Negativna dijalektika* su karakteristične po tome što se sastoje od niza kratkih tekstova, tipa ekskursa — a to su zapravo uobičajeni modela — koji su poređani jedan za drugim: u ND su »modeli« pasusima međusobno odvojeni, dok u *Terminologiji* svako predavanje čini jedan.

<sup>7</sup> Ono što Adorno naziva modelom su veće celine; u trećem delu ND ima ih tri, i to su: I. Stoboda. *Ka metafizici praktičkog uma*. II. *Sveti duh i prirodna povest. Ekskurs u Hegelu* i III. *Meditacije o metafizici* (ff. 209—398).

Interesantno je da i Habermas u *Profilima...* (S. 11) kaže da je Adorno za sobom ostavio jedan haotičan predeo (Adorno hinterlässt ein chaotisches Gelände).

<sup>8</sup> To se najbolje vidi iz *Tri studije o Hegelu* i ekskursa o Hegelu (293—351), gde se na kraju predgovora zadatak određuje kao »priprema promenjivog pojma dijalektike« (*Tri studije...*), a da se potom iz teksta jedva daju naslutiti da pod dijalektikom Adorno podrazumeva »organizirani duh protivrečja«, te da u tom postupku presudnu ulogu igra refleksija koja ta protivrečja artikuliše. To je ipak daleko od Hegela koji u *Filosofiji religije* (Werke, XI, 126, Glockner) kaže da je refleksija »delatnost koja ima da utvrdi protistavove i da tako ide od jednog do drugog, da ne doveđe do stajnosti njihovu vezu i prošimajuće jedinstvo«. Nije se onda čuditi što Thomas Härtling (*Ideologiekritik und Existenz-*

*philosophie*, S. 283, 289—290) ističe da je Adornovo shvatanje Hegela neprimereno ovome. On čak veli da je »adornovski 'nerv dijalektike' najpre falsifikat...« (291), što, ipak, treba uzeti s dosta rezerve, budući da je Härtlingov Hegel, pre svega, misilac u okviru sistema čiji su ključni pojmovi religijski obojeni. Härtling sliku o takvom Hegelu nastoji potvrditi brojnim citatima, no (religiozna) osnova u pristupu Hegelu kod njega nije ništa jača od one Adornovog Hegela.

<sup>8</sup> T. W. Adorno — M. Horkheimer: *Dijalektika prosvjetiteljstva*, »V. Masleša«, Sarajevo, 1974, str. 136.

<sup>9</sup> »Unutarsvetko biće postaje tako pristupačno kao 'u vremenu bivstvujuće (sejendi)'. Mi nazivamo *unutarnjom vremenom* (Innerzeitigkeit) vremensku odredbu unutarsvetskog bića. Ono, po njemu najpre ontički 'utemeljeno' vreme, postaje osnova vulgarnog i tradicionalnog pojma vremena. Vreme kao unutarnja vremenost izostavlja iz sebe jednu bitnu vrstu vremenjenja — izvornu vremenost. Ovo izvorno kaže — da je vreme neki pravi vremenski fenomen, 'u kome' predređeno nastaje i uminjuje, a ne površost nekog 'kvalitativnog vremena' za prostor, kako nas hoće uveriti, ontološki potpuno neodređena i nedovoljna, Bergsonova interpretacija vremena«. (S+Z, gl. 66; 440—333)

<sup>10</sup> Heideggerove sheme horizonta mogu se ovako (ukratko) predstaviti:

ekstaze vremenitosti	sheme vremenitosti
Sich-vorweg-sein (biti ispred)	Zukunft (budućnost)
Schop-sein-in (već-bitu-u)	Gewesheit (bilost)
Sein-bei (biti-kod)	Gegenwärtigkeit (prisutnost sadašnjost)
	Umwelt (radi)
	Wavor (pred čim)
	Um-Zu (da bi)

Heidegger ih nigde ovako ne skicira, možda i zato što takav način ostaje nemaćan da objasni bogatstvo veza koje među njima postoje. (Skica se oslanja na tekst S+Z, gl. 65, 433—4, 327—8 i gl. 69, 482—3, 365) »Egzi stencijalno-vremenski uslov mogućnosti sveta leži u tome da vremenitost, kao ekstatičko jedinstvo, ima načito takvo kao horizont. Ekstaze nisu jednostavno zamicanje ka... Staviše, ekstazi pripada jedno 'kamo' ('Wohin') zamicanja. Ovo kamo eksiazne nazivamo horizontalnom shemom. Ekstatički horizont je u svakoj od tri ekstaze različit.« (S+Z, gl. 69; 482, 365)

<sup>11</sup> L. Langrebe: *Suvremena filozofija*. »V. Masleša«, »Logos«, Sarajevo, 1976, str. 97.

Najimljivo je slučajno ovde citiran upravo Landgrebe. Razlog tome treba tražiti u njegovom specifičnom misliščkom položaju u odnosu na Heideggera (posebno u *Suvremenoj filozofiji*). Osobenost je toga položaja u tom što Landgrebe pokušava da pronade komparativne prednosti fenomenologije (posebno one Heideggerova tipa) u odnosu na druge mislioci ili čitave struje, pri rešavanju pojedinih pitanja. Postojanje tih komparativnih prednosti jedino može legitimisati Landgrebeovu tematsku i metodsku sužavanje domena savremene filozofije, kako je provedeno u ovoj knjizi. O tome koliko je ono uspešno, može se, čak i danas, voditi interesantan dijalog.

Adorno bi se, verovatno, mogao složiti s drugim delom Landgrebeove teze, ako bi se iz nje moglo zaključiti na primat »strukturnih momenata«. No u celiini navedene reči, koje su inače konsekvenca Heideggerovog mišljenja radikalno su različite od Adornovih. Ta različitost ipak nije Lukácske vrste u kojoj projektovani totalitet nisti svaki subjekt ili se posredstvom »List der Vernunft« poigrava njime. Lukácu (u *Razaranjuuma* (1953) i *Heidegger redivivus in Sinn und Form* 3/1949) manjka svaka egzemplifikacija teorijskih elaboracija: one nisu uporedene sa stvarnim stanjem na koje se odnose. Nužnost njegova shematisma je apsolutna. U Adorna nasuprot konkretno ne manjka ali je dalekosječno podređeno shemizmu. Ozbiljenje filozofije, čiji je trenutak propušten, važi kao apsolutni momenat: uopšte se ne precizira koja se to filozofija ima ozbiljiti: da li postoji subjekt toga ozbiljenja ili možda samo nešto nalik sredstvu, posredstvom koga jedan apstraktan proces dolazi svom zamišljenom cilju. S pravom se može piti da li su stvari tako jednostavne kakvim ih Adorno (a i Lukács) čini, ili se ta jednostavnost nalazi u funkciji shematisma. Na jednoj principijelnoj ravni moglo bi se čak i ovako pitati: otkuda potiče sklonost za pojednostavljenjem nekog pitanja? Nije li deo odgovora u tome da se takvo nešto dešava onda kada pitanja izgube primat pred celotivošću svetonazora?

Zbog toga što ne shvata Heideggerovu »konceptiju« vremena, Adorno ne može slaviti ni »konceptiju« tubitka i povesti, kao ni to da Heidegger upravo naglašava nezadovoljstvo čoveka vlastitim položajem.

<sup>12</sup> U S+Z Heidegger ne apostrofira Marxa, ali na nekoliko mesta govori o Lukácu. Tako npr. (g. 10; 61—2, 46) mislići upravo na Lukácsa kažu kako... posuđuju ova isotrijska egzemplifikacija dovodi u bludnju nameru analitike, time što ističe »postvarenost svetosti«, a da ne pita da li i sama stvarnost treba neku legitimaciju svog ontološkog rođenja, neki subjekt kojiog se tek može upitati o njoj. (Replika se odnosi na četiri godine ranije objavljenu *Povest i klasnu svest*). Drugo »mesto« kojim se replicira Lukács nešto odmerenije i u upitnoj formi nalazi se na poslednjoj strani S+Z.

<sup>13</sup> M. Heidegger: *Brief über den »Humanismus«* (u *Platons Lehre von der Wahrheit* 2 Aufl. 1954, S. 54).

<sup>14</sup> Pozivanje na *Pismo*... susreće se u ND u desetak navrata. Up. S. 76, 82 (dva puta), 93 (tri puta), 121, 122, 123. Adorno kao da paži da svaki put izabere sporednja pitanja.

<sup>15</sup> K. Marx / F. Engels: *Rani radovi*, »Naprijed«, Zagreb — »Sloboda«, Beograd, 1973, str. 105.

<sup>16</sup> J. Habermas: *Philosophisch-politisches Profile*, Suhrkamp, Fr/M, 1971, S. 192. (Uopšte je korisno kod čitanja *Negativne dijalektike* koristiti Habermasov ese: *Prapovest subjektiviteta i zapušteno samoodržanje* (ff. 184—199).) Interesantno je da Habermas u *Profilima*... nigde ne pominje Adornovu kritiku Heidegera, iako je knjiga posvećena upravo Adornu, mada i sam govori o Heidegerovim ideološkim »popustima«. (ff. 67—75) O tome up. fuznotu 48a.

<sup>17</sup> O nastanku ND je, u najmanju ruku, teško govoriti. Najpre, po Adornovim rečima, ona je pisana od 1959—1966, s tim da su delovi koji su presudni za odnos spram Heidegera nastali 1961. (I deo), dakle, pre JE. Autor kaže da su u ND uneti bez strukturalnih promena. No, naknadnog rada je svakako bilo, a to se može videti npr. po fuznotama, gde su citirani radovi iz 1963, 1964, dakle, nakon nastanka rukopisa. O karakteru dorade, međutim, može se samo nadati.

<sup>18</sup> Čak i Heideggeru veoma privrženi Pöggeler navodi čitav niz mogućih prigovora: up. Pöggelerov rad *Temporalna interpretacija i hermeneutička filozofija*, »Delen« (Bgd.) 12/1977, ff. 85—109.

<sup>19</sup> O tome videti uspešan Pöggelerov rad: »Povestnost u poznom Heideggerovom delu (The Southwestern Journal of Philosophy 4/1973, ff. 53—73). (Ovaj tekst je, za razliku od mnogih drugih Heidegerovih (o Heideggeru) u pogledu prevoda na engleski sasvim upotrebljiv, budući da je u prevodenju sam Pöggeler pomagao J. N. Mohantyu.)

<sup>20</sup> *A History*..., S. 65—6.

<sup>21</sup> Tübingen, 1969, S. 8, i d.

<sup>22</sup> M. Heidegger: *Sein und Zeit*, Gesamtaufgabe, Abteil I, Bd. 2 Vittorio Klostermann, Fr/M, 1977. (hrsg. von F. — W. von Hermann). U daljnjem izlaganju će biti označen: S+Z, gl. A, S, N., pri čemu A označava broj paragrafa, S stranu izdanja sabranih dela, a N sedmog izdanja iz 1953.

<sup>23</sup> Pod bitkom Heidegger ne podrazumeva ono jest (ist), već jestost toga jest. Bitak je ono pitano, a njegov smisao ono što upitano ispituje. Bitak Heidegger obeležava sa das Sein, za razliku od nekih ranijih nemackih filosofa gde je, pored tog rešenja, moguće pronaći jedno starije: das Seyn (npr. kod Hegela i Schellinga). (Neki interpreti Hegela smatraju da se das Sein odnosi na bitak kao subjekt, a das Seyn na bitak kao objekt.)

<sup>24</sup> Druga dva Heideggerova razgraničenja odnose se na tradicionalnu primedbu da je bitak nedefinijiv, i uobičajeni govor o bitku kao nečem samozumljivom.

<sup>25</sup> Adorno: *Tri studije o Hegelu*, »V. Masleša«, Sarajevo, 1972. str. 35—6.

<sup>26</sup> T. W. Adorno: *Eingriffe. Neun kritische Modelle*, Suhrkamp, Fr/M, 1963, S. 17.

<sup>27</sup> »Ist die denkende Bestimmung und Rfühlung des vorgeblichen Urworts, seine kritische Konfrontation mit dem, worauf es geht, nicht möglich, so verkängt das alle Rede von Sein. Es ist nicht gedacht worden, weil es in der Übnestimmtheit, die es verlangt, gar nicht sich denken lässt.« (ND, 89)

<sup>28</sup> U tom delu ND, koji je, navodno, posvećen imantanom kritici Heideggera ovome se neprestano pokušava nametnuti vidokrug koji nije njegov. Tako se npr. na str. 109 kaže da u bitku treba biti mišljeni apsolut, koji je to, tij. apsolut, samo zato što ga nije moguće misliti. Ili, kada se stranu docnije kaže da Heidegger pribavlja neko pridodata dozostanovo bitku, time što se ovaj ne može misliti! A pošto ga se, hegelovski ispravno, ne može svesti ni na subjekt, ni na objekt, on je s onu stranu subjekta i objekta (ND, 110). Ovo vredi čuti i u originalu: Noch daraus jedoch, dass es nicht zu denken ist, zeiht Heidegger den Gewinn zusätzlicher metaphysischer Würde des Seins. Weil dem Denken sich verweigene, sei es das Absolute; weil es, gut hegelisch, weder auf Subjekt noch auf Objekt ohne Rest zu reduzieren ist, sei es jenseits von Subjekt und Objekt, während es doch unabhangig von ihnen überhaupt nicht wihe.« (ND, 110) Gotovo sve dosad rečeno, a i ono što sledi, na više ili manje način svedoči o pokušaju da se Heidegger svede na specifično čitanog Hegela. Moralo bi se shvatiti da gut hegelisch može (čak mora) zvučati schlecht heidegerisch.

<sup>29</sup> ND, S. 91.

<sup>30</sup> Ernst Tugendhat: *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Suhrkamp, (STW 45), Fr/M, 1976.

<sup>31</sup> T. W. Adorno: *Philosophische Terminologie*, Bd. 2, Suhrkamp, Fr/M, 1974, S. 81.

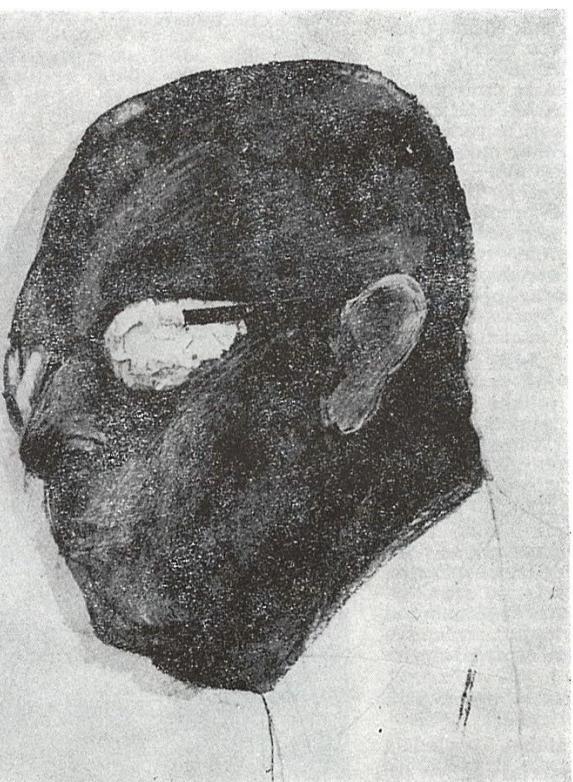
<sup>32</sup> Ib. S. 80 — Adorno tim hoće reći, mada ovo nisu njegove reči — Je später der Idealismus, in desto schlechter ist er.

<sup>33</sup> M. Heidegger: *Das Ding — Nochwort an einen jungen Studenten* (In: Vorträge und Aufsätze, Teil II, G. Neske, Pfüllingen, 3. Aufl. 1967, S. 56). Za ovu dimenziju sporu treba upotrebiti u *Pismu* o »Humanizmu».

<sup>34</sup> Heidegger: *Die Technik und die Kehre*, Pfüllingen, 2. Aufl., S. 46.

<sup>35</sup> T. Härtling: *Ideologiekritik*..., Zeitschr für phil. Forschung, Bd. 21, 2/1967, S. 288.

Slično Härtling postupa i nekoliko strana docnije (S. 293) kod pitanja subjektiviteta, koji je, po njemu, kod Hegela shvaćen tako da kao »slobodna duhovna bit«, na koncu, mora pristići Apsolutu. Kako je, po toj interpretaciji, Apsolut zapravo Bog, to su Bog i čovek izmireni, a u ovome počiva beskrupljena vrednost končnog čoveka. Za razliku od Hegela, »kategorija« subjektiviteta tubitka, čija je bit egzistencija, nema religiozni karakter. Kod Hegela, opet, čovek kao končno duhovno biće učestvuje u duhu samo zato što apsolutni duh samo u njegovu bitku (Sein) jest »za duh«. Pomenuta razlikovanja je moguće činiti, mada je to sumu stvar razgraničenje sekundarno



Branka Janković-Knežević: PORTRET X, crtež