

dinačnog cilja, vodi uspjehu. Ali uspješnost tog uspjeha isto-
vremeno omogućuje, postupno ali sigurno, punu zaboravljenost
samog smisla postupka i isključuje permanentnu skeptičku
misaonost — jer nas upravo ona često ne vodi uspjehu, ote-
žava, komplicira postupak i ne može fiksirati neprikosnoveni
cilj, pa zato ostaje bez rezultata. A estetiци — i to je bit njene
neprimjerenosti onom umjetničkom — vrlo često zapravo i nije
stalo ni do čega drugog do da dođe do sigurnih odgovora, ko-
načno spoznatih rezultata, strogih divizija i definicija, da iz-
vrši hijerarhizaciju vrijednosti, uklopi sve postojeće u svoje
neprotivurječne, logički besprijekorno izvedene sudove, sistem
djelotvornog funkcioniranja vlastitih kriterija ljepote i mjeri-
la uspješnosti djela ili djelatelja. Estetika, a osobito razne
specijalne esetike, postaju tako dio jednog sistema, jedne ide-
ologizirane hijerarhije, jednog odnosa spram svijeta, koji nas
sve više rasčovječuje, te nas — bez obzira na najbolje namjere
i velike riječi o čovjeku i njegovom stvaranju — drobi i raz-
mrvljuje, dijeleći čovjeka od njegova djela i djelo od čovjeka.

Bez obzira, dakle, na stalno prisutnu zaglađujuću, estetizi-
rajuću funkciju estetike, na glazuru ljepote kojom žele pri-
kriti ovaj već odavno nadasve ružni svijet i izmiriti protivu-
rječja i sukobe, bez obzira na to što često — osobito u svojoj
suvremenoj fazi — benigno ponavlja i samo do dosade razra-
đuje već tisuću puta izrečene mudrosti iz tradicije, bez obzira
i na to što ona u cjelini nije imala, pa i nije mogla imati raz-
umijevanja za modernu umjetnost (jer je uvijek svoje principe
iznalazila post festum na umjetnosti koja je već prošla), pa
čak i bez obzira na to što ona želi uklopiti u postojeći idejni
red i poredak umjetnost koja je uvijek revoltirana spram po-
stojećeg, već i sama ova sve više specijalizirana i parcijali-
zirana predmetnost njenog predmeta, govori jasno o njenoj bit-
noj povijesnoj anahroničnosti, pa i nefilosofičnosti i preživ-
jelosti.

Da na koncu sumiram: Smatram, prije svega, da posebno
raspravljati o stvaralaštvu nije u principu ništa novo, nego već
odavno poznata estetska tematika. Zaklinjali se mi koliko god
želimo na modernu antiestetiku, tako ostajemo čvrsto — po
samim intencijama istraživanja — u njenom koordinatnom si-
stemu i njenim metodološkim granicama, a vrlo često i ispod
svega onog što je i u tom ograničenom vidokrugu već dobro
prekopano i istraženo. Ne mislim, dakako, da i ta istraživanja
ne mogu biti u određenim slučajevima zanimljiva, pa i vrijed-
na, da ne mogu kadikad prijeći i svoje vlastite granice ili
biti, ako su metodološki konsekvantno provedena, od koristi za
neke posebne uvide. Samo pri tom ne valja misliti da se nala-
zimo na dosad nepoznatom području, da smo otvorili epohalnu
novu stranicu, ni to da se uopće nalazimo u onom horizontu
filosofiranja koji je doista primjeren sagledavanju biti umjet-
ničkog u ovom našem svijetu.

Već je Nietzsche jednom lucidno rekao da je za njega bo-
lje bilo kakvo stvaralaštvo no govorenje o stvaralaštvu. A pod
konac života, kad sâm, pomalo estetskim načinom, otpočinjao
opisivati svoje stvaralaštvo, on piše: »Ah, šta ste vi, moje na-
pisane i naslikane misli! Nedavno ste bile još tako šarene,
mlade i pakosne, pune trnja i tajnovitih začina... a sada? Iz-
gubile ste svoju draž novosti i neke od vas, bojim se, spremne
su da postanu istine: one već izgledaju tako besmrtno, one su
tako bolno poštene, tako dosadne!« (*Jenseits von Gut und Böse*)
Nietzsche vidi sam nestvaralački »dosadni« pristup svom vlasti-
tom stvaralaštvu u času kad prestaje stvarati, umjetnički i
filosofski, i kad otpočinje »istinito« tumačiti, opisivati, reče-
nicu po rečenicu analizirati to stvaralaštvo.

Upravo ovaj deskribirajući meditativno spoznajni element,
ovo »o« stvaralaštvu, koje bi valjalo samo što pomnije znan-
stvenije i učenije opisati — a to se može učiniti samo tako da
ga se ne samo odijeli od onog stvorenog, već da se i sam taj
akt razluči i razloži na što više etapa, kao predmet specijal-
nih spoznaja — nužno u sebi uključuje i to da sve više otpo-
činjemo nestvaralački govoriti o stvaralaštvu. A ukoliko tako
pristupimo cjelini stvaralaštva, stvaralačkog i stvorenog, tada
smo u specijalne pojmovno-znanstvene sheme, bili mi toga svje-
sni ili ne, uklopili nešto što je, baš po tome što izmiče munu-
cioznoj znanstvenoj akribiji, posljednja mogućnost da se čov-
jek i njegov svijet učini ljudskim svijetom. Jer ovaj će svijet,
čiji mrak postaje sve mračniji i koji će — ukoliko se svjetlo
ne sagleda iz totaliteta njegova oslobođanja i ne iznađe ona
iskra slobode i spasa koju tako paradigmatički isijava cjelina
umjetničkog — propasti u stravičnom pohodu robota i speci-
jalista za njihovo podmazivanje u sve bezobzirnijem, bržem,
lakšem, uhodanijem funkcioniranju čitavog mehanizma uništa-
vanja ljudskog svijeta. A taj će nas mehanizam tek onda po-
tuno prekriti i samljeti kad ga više uopće nećemo osjećati
kao mehanizam koji nama i nad nama vlada, kad ćemo sma-
trati da samo vršimo uredno i marljivo svoj zadani i omeđeni
posao, pa i kad ćemo biti presretni da benigno cvrkujemo ili
samozadovoljno opisujemo, segment po segment, svaki detalj
ovog mirnog, lijepog i ugodnog svijeta. I na koncu pitanje:
Nismo li mi, kad na taj način, parcijalno i odijeljeno, prilazimo
čak i stvaralačkom aktu, prekriveni i neprimjetno tim istim
strojem i ne ugrađujemo li mi u njega samo nove kotačice?

ADORNOVA KRITIKA HEIDEGGERA (II)

(nastavak iz prošlog broja)

miroslav prokopijević

c) KRITIKA SHVATANJA TUBITKA

Rasprava o prethodnim pitanjima tematski pripada jednom
delom i onom o čemu će ovde biti reči. Jer, Heidegger pod
tubitkom podrazumeva ono jedino između različitih bića u ko-
jem se otvara pitanje bitka, te da ukoliko se ono otvara, tj.
odnosi prema bitku, Heidegger takav tubitak naziva ek-sistenci-
jom. Tubitak se bitno konstituira u egzistenciju na temelju svo-
je odlučnosti (Entschlossenheit). Neodluč(e)ni tubitak naziva
Heidegger se (das Man). Oba modusa bitka, autentičnost¹ i ne-
autentičnost, temelje se u tome da se tubitak određuje kao pri-
sebnost (Jemeinigkeit). To znači da ovo određenje proizilazi
iz temelja (načina) bitka bića, a ne iz opšteg načina bitka. Zato
će Heidegger na samom početku S+Z, gl. 9, zapisati: »Das
Seiende, dessen Analyse zur Aufgabe steht, sind wir je selbst.
Das Sein dieses Seienden ist je meines.« Bit tubitka leži u nje-
govoj egzistenciji (gl. 9). Od toga treba razlikovati da je bitak
tubitka egzistencija, što Heidegger ne tvrdi. Kako je odlučnost
autentična istina tubitka, to je tubitak u autentičnoj egzisten-
ciji samo onda kada se ova konstituira kao prethodna odluč-
nost. Odlučnost je pokazani (odlikovani) (ausgezeichnet) mo-
dus otključenosti tubitka (Erschlossenheit des Daseins). Heide-
gger čak kaže da je tubitak zapravo njegova otključenost (*Das
Dasein ist seine Erschlossenheit*, gl. 28, 177, 133), a ona se arti-
kuliše kroz izvorne načine onoga tu: raspoloženje i razumeva-
nje koji se određuju kroz govor. Kriterij autentičnosti sadržan
je u odlučnosti tubitka da sebe preuzme u vlastiti posed (gl.
9, 56, 42). Već ta kratka eksplikacija otkriva »dvostrukost« tu-
bitka: s jedne strane istaknut je momenat onoga što bi se mog-
lo nazvati njegovim fakticitetom, onim »das Dass« — egzisten-
cijom, a s druge strane, tubitak je jedino biće koje može pi-
tati o smislu bitka, te je opet ek-sistencija, ukoliko se kao tu-
bitak odlikuje odnošenjem spram bitka. Neki interpreti Heide-
gera su ovu »dvostrukost« odveć dramatižovali, smatrajući da
odatle sledi dvostruki karakter fundamentalne ontologije: da
bude analitika opstanka kao fakticiteta i kao onoga što se iz
fakticiteta uzdiže do smisla bitka, tj. razumevanja bitka. U to-
me da tubitak ima momenat fakticiteta, da je određen kao eg-
zistencija, sagledavamo njegov ontički karakter, no budući da
je jedino tome biću (tubitku) između svih ostalih bića (Seien-
des) stalo do sebe sama, to je jedino on na temelju njegove eg-
zistencije ontološki određen. Čovek se razlikuje od svih osta-
lih unutarstvarstvenih susrećućih bića po tome što se može odnositi
prema sebi samom. Sto, kuća ili ptica to ne mogu. Tek na te-
melju toga da se može odnositi za sich selbst, čovek se može
odnositi i tako da mu je stalo do sebe sama. Dakle, tubitak
može imati ontološki karakter pod pretpostavkom da najpre
ontički opstaje, a egzistencijalno-ontološka struktura (Verfas-
sung) celine tubitka se temelji u vremenitosti. »Tubitak tako
ima, dakle, višestruk primat (Vorrang) pred svim drugim bi-
ćima. Prvi primat je ontički: ovo biće (tj. tubitak — M.P.) je
određeno u njegovu bitku kroz egzistenciju. Drugi primat je on-
tološki: tubitak je na temelju određenosti njegove egzistencije
po njemu samom 'ontološki'. Tubitku sada pak istodobno iz-
vorno pripada — kao konstituens egzistencijalnog razumeva-
nja i razumevanja bitka svega tubitku neprimerenog bića. Otuda
tubitak ima treći primat kao ontičko-ontološki uslov moguć-
nosti ontologije.« (S+Z, gl. 4; 18, 14).

Uočavanje pomenutih distinkcija je bitno za razumevanje
Adornovih prigovora. Čini se da ključni među njima stoji tek
na pozadini rešenja, onakvih kakva se susreću u tradiciji. Tu,
pre svega, mislim na subjekt-objekt odnos, gde je subjekt za-
uvek okrenut samo na jednu stranu, ka objektu. Heidegger je
prekoračio subjekt-objekt odnos upravo na tragu nekih reše-
nja, čiju su mogućnost naznačili Schelling i posebno Fichte. Tu-
bitak ne čuči negde izvan sveta odakle baca pogled na svet i
njegove objekte, već bitno pripada svetu, kao i ovaj njemu. To
je postignuto u-svetskim položajem tubitka. Čovek ne prebiva
u nekoj unutarnjoj sferi (Heidegger ne shvata čoveka kao
cogito sum, niti pokušava utemeljenje mišljenja na nekom stav-
ku svesti, makar i transcendentalnom, kao Husserl) iz koje bi

trebao istupiti u svet. Naprotiv, čovek je već u-svetu: zato se spoznajna, emotivna i druga akta ne odvijaju kao istupanje, već u iz-stupljenosti. (S+Z, gl. 13; 83—4, 62) Tubitak je cogito sum.^{31a}, a analitika to predstavlja kao utelovljeni bitak u-svetu.

Što se tiče Adornovog prigovora, on glasi: »Primat tubitka je dvostruk: s jedne je strane ontički određen kroz egzistenciju. Drugim rečima, tubitak označava faktičko, tubitkuje (Daseiendes). S druge je strane 'tubitak' na temelju njegove egzistencijalne određenosti o sebi samom — ontološki. Time je subjektivnosti neposredno pripisano nešto kontradiktorno: da je sama faktička činjenična, te da je — kako je to htela tradicionalna filozofija — kao svest koja omogućuje fakticitet uopšte, ovome (fakticitetu — M.P.) nasuprot, čist pojam, bit i napose Husserlov EIDOS EGO.« (JE, 98—9, 163).³²

Adornova strategija je prilično jasna. On najpre tvrdi da Heidegger:

(a) dijalektiku bića i pojma u subjektu unapređuje u bitak višeg reda;

(b) Počinje nešto veoma slično amfiboliji, budući da mu se stapaju (»u pojmu subjekta«) njegovo vlastito određenje kao tubitkujućeg i određenje kao subjekta, »kao čiste svesti«, te da je to već Kant kritikovao;

(c) stavak o dvostrukom karakteru tubitka zagovara »prikriveni idealizam«;

(d) od »loše empirije pravi transcendenciju« (JE, 97, 161). Pored prigovora, veću pažnju privlače način i jezik kojim su saopšteni. Terminološku nepreciznost Adornove kritike nije moguće odvojiti od samih objekcija kao senku od spodobе. Staviše, da se u njoj prepoznati i poreklo pojedinih terminoloških transformacija. Tako je, na primer, u prigovoru pod (a) evidentna hegelovska pozadina, samo kad se prisetimo da Hegel ideju određuje kao jedinstvo pojma i njemu odgovarajućeg realiteta.³³ Unekoliko je značajno i korišćenje Hegela za obračun s Heideggerom na jedan drugi način — može se reći slične vokacije — koji nije nazočan samo ovde, / (a), (b), (d) / već u čitavom JE. Reč je o Adornovom pokušaju da Heideggerovom mišljenju nametne subjekt-objekt odnos. No, to samo znači da Adorno nije razumeo da se Heideggerovo mišljenje kreće s onu stranu subjekt-objekt odnosa: to je postignuto težom o u-svetskom (In-der-Welt-sein) položaju tubitka.

No, pažnju ovde treba posebno posvetiti pitanju koje se odnosi na jedan od centralnih problema S+Z. Ako se kao nemoguć ispostavio zadatak da se odgovori na pitanje o smislu bitka na temelju hermeneutike tubitka, kako je onda uopšte moguće govoriti o bitku? Kako se sada može pozivati na neki neobavljeni zadatak? Sem toga, kako je moguća izradba ontološke dimenzije tubitka, ako je ona per definitionem (S+Z) omogućena nazočnošću bitka i njegova smisla — nečim, dakle, što nije moglo biti učinjeno vidljivim? Ta pitanja su indirektno naznačena u Adornovom prigovoru koji problematizuje karakter dijalektike bića i pojma u subjektu, koji bivaju unapređeni u bitak višeg reda. (a) Sve troje je povezano s poznatim »Zirkel im Beweis«. O njemu Heidegger govori na početku S+Z (gl. 2; 11, 8): »U pitanju o smislu bitka ili unapred povezanost' dokazu', nego, pak, osebnija 'unazad ili unapred povezanost' (merkwürdige) Rück — oder Vorbezogenheit' pitanog (des Gefragten) bitka (Sein) prema pitanju kao modusu bitka nekog bića«. Ta »Rück — oder Vorbezogenheit« ujedno naznačava da nije reč o pravolinijskom putovanju tubitka, već o stanovitom krivudanju. Opet, to krivudanje se ne sme brkati s predontološkim razumevanjem. Osebnost tog »unazad — unapred« omogućuje Heideggeru da izmakne antropologiji, ili — kada se konsekvntno gleda — filozofiji jezika. Jer, da ne postoji to »unazad — unapred« moglo bi se kazati: ako se ne može razjasniti smisao bitka, tada se moramo koncentrisati na ono što je moguće; smisao tubitka. Ali, pošto je i za ovaj drugi zadatak potrebno izvršenje prvoga (a ovaj se ne može ispuniti), to je i drugi nemoguć. Preostaje nam da dalje osužavamo domen mogućeg pitanja, pa bi na tom putu naredna stanica bio jezik. Jer, kroz jezik se artikulišu oba pitanja (smisao bitka i bitak tubitka), pa sad možemo pitati o bitku jezika. Sve ovo se čini kao školska vežba, a zasigurno bi to i bila da u zbilji, tj. interpretacijama Heideggera, nije bilo dvaju tendencija koje se osnivaju na pomenutim redukcijama. I dok je antropologijski smer stvar prošlosti, jezički je stvar sadašnjosti. Zapravo, razmah drugopomenutog pada u poslednjih desetak godina. Adorno je imao priliku da vidi kako je teklo osužavanje legitimnosti prvog, ali ne i drugog. Zato je i mnogo obazriviji u formulaciji prigovora (te za pozadinu odabira Hegela).

Druga primedba — (b) — je inspirativnija. Adorno prigovara Heideggeru da je počinio vrlo slično amfiboliji koju Kant kritikuje. Zato je potrebno prisetiti se Kanta. U poglavlju na koje se Adorno poziva — *Amfibolija pojmova refleksije*³⁴ — Kant raspravlja o tome da li refleksija ima posla sa samom datosti iskustva ili s uslovima mogućnosti datosti³⁵ i mešanje tog dvoga naziva amfibolijom. Analogno Kantovom određenju transcendentalnog i empirijskog istraživanja spoznaje, gde se pod prvim podrazumeva ispitivanje uslova mogućnosti spoznaje,

ukoliko ona treba da je apriori, amfibolija znači uslove datosti zameniti datošću samom. Šta to znači u slučaju Heideggera, mada Adorno kaže da Heidegger ne čini amfiboliju, već nešto veoma slično? Ako bi se fakticitet uslovno uzeo analogno nečem empirijskom, datosti u Kantovom smislu, onda bi nazočnost bitka odgovarala uslovu datosti, tj. uslovu mogućnosti datosti — tj. transcendentalnom. Tako bi na osnovu ovakvih pretpostavki tubitak jednom bio uziman u empirijskom, drugi put u transcendentalnom smislu — i to ne bi bilo nalik amfiboliji, kako kaže Adorno, već baš amfibolija.^{35a}

Iako se u prvi mah može činiti kako analogija savršeno funkcioniše, taj je efekat pre rezultat nedopustivosti same analogije nego savršenstva funkcionisanja. Zašto? Zato što se fakticitet — das Dass — tubitka, tj. egzistencija, ne može empirijski određivati u Kantovom smislu empirijskog. Bila bi to stvar krajnjeg nepoznavanja ne samo Heideggera, nego, kako to dobro uvida Rodin³⁶, i Husserla, kada se ne bi videlo kako već Husserl kritikuje ono što Adorno vidi kod Heideggera: naturalizam, pod koji potpadaju i razni vidovi empirizma: »Naturalizam je pojava koja proističe iz otkrivanja prirode, prirode u smislu jedinstva prostorno vremenskog bića prema egzaktim prirodnim zakonima. (...) Ono što karakteriše sve odlike ekstremnog i doslednog naturalizma, počev od popularnog materijalizma do najnovijeg monizma oseta i energetizma, to je, s jedne strane, naturalizovanje svesti, uključujući sve intencionalno-imanentne datosti svesti; s druge strane, *naturalizovanje ideja* i time svih ideala i normi.«³⁷

Tek na terenu koji je raščistio Husserl, Heidegger je mogao podići pitanje bitka, koje seže preko svakog znanstvenog pristupa, koje pita o njegovom izvornom razumevanju, nezavisno od svakog posredovanja, o bitku kao takvom.^{37a}

Što se tiče transcendentalnog, i njegov smisao je drugačiji kod Heideggera nego kod Kanta. Kod Heideggera (kod koga su, kako će se iz navedenog citata iz S+Z videti, »Transcendenz« i »transcendental« dovedeni u blisku vezu) to nije niti svest, kako je već ranije rečeno, niti subjektivitet: već bitak koji se određuje iz ekstatičke vremenitosti razumevajućeg tubitka. Bitak kao temeljna tema filozofije nije nikakav rod nekog bića, a ipak pogađa svako biće. Njegovu »univerzalnost treba više (höher) tražiti. Bitak i struktura bitka leže ponad svakog bića i svake moguće bivstvjuće (seiende) određenosti nekog bića. Bitak je transcendens naprosto (schlechthin). Transcendencija bitka tubitka je nešto odlikovano, ukoliko u njoj leži mogućnost i nužnost najradikalnije *individuacije*. Svako otvaranje bitka kao transcendensa je *transcendentalna spoznaja*. *Fenomenološka istina (otključenost bitka) je veritas transcendentalis*«. (S+Z, gl. 7; 51, 38)³⁸

Dakle, ne samo da otpada primedba koju je Adorno izneo, već i jedna pojačana varijanta, koja je pokušala da prepozna strukturalnu sličnost Kantovog i Heideggerovog rešenja. Primedbe označene sa (a), (b) otpadaju. Iz njih sledi logički da otpada i (c), jer to Kant nije ni mogao kritikovati. Primedba (d) otpada zato što je »loša empirija« samo poseban slučaj empirije uopšte.

Prema S+Z, projašnjavanje onoga In-der-Welt-sein se odvija trostruko: (a) kroz objašnjenje šta svet znači (svetsko sve-ta — gl. 14—24); (b) kroz objašnjenje onog ko (dem Wer), kao Mit-und Selbstsein (gl. 25, 26, 27); (c) kroz objašnjenje onog In-Sein kao takvog, najpre kao autentičnog tubitka (gl. 29—34), potom i neautentičnog (gl. 35—38). Predmet sledećih razjašnjenja je samo ono što je naznačeno pod (c).^{38a}

Analizi onog In-sein pripadaju tri konstitutivna momenta koji čine pristupnim tubitak kroz njegovu otključenost: raspoloženje, razumevanje i govor.

U raspoloženju se tubitak nalazi utemeljen u formi nastrojenog sebe nalazanja (gestimmtes Sichfinden) (S+Z, gl. 29; 180, 135). Ono Stimmung ima funkciju da istakne bačenost tubitka: »Da on jest« (»Dass es ist«). »Nastrojenost raspoloženja egzistencijalno konstituiira svetootvorenost (Weltoffenheit) tubitka«. (S+Z, gl. 29; 183, 137)

Razumevanje je drugi modus konstitutivne otključenosti tubitka. »Moguće (das Gekonnte) kao egzistencijal u razumevanju nije nikakvo šta (Was), nego bitak kao egzistiranje. U razumevanju egzistencijalno leži vrsta bitka tubitka kao može-bitka (seinkönnen)«. (S+Z, gl. 31; 190—1, 143) U razumevanju se tubitak istodobno odnosi razumevajući prema sebi kao i drugim, tubitku neprimerenim bićima. Kao i strepnja i razumevanje može biti autentično (kao ogovaranje/odskakanje vlastitog sopstva) i neautentično.

Govor (Rede, Sprechen) je treći konstitutivni modus otključenosti tubitka. Kod Heideggera govor ima primat nad drugim dvama modusima zato što se oni u njemu zaključujući artikulišu. »Die befindliche Verständlichkeit des In-der-Welt-seins spricht sich als Rede aus«. (S+Z, gl. 34; 214, 161)

Time je obavljen prvi deo zadatka. Drugi deo se odnosi na zadobijanje celine vremenske strukture tubitka. Vezu između upravo naznačenih i elaboracija koje slede, Heidegger je isposlovao na ovaj način: trima karakteristikama tubitka, *egzistencija-*

litetu (da tubitak čak i kao može — bitak jest »ostvaren«), *fakticitetu* (da se tubitak određuje prema onom »das Dass«, tj. svojoj bačenosti) i *zapalosti* (na svet) (*Verfallensein*) (da se razumeva prema onom što nije, prema nekom poznatom biću) odgovaraju redom strukturni momenti brige: *Sich-vorweg-sein* (biti-ispred-sebe), *Schon-sein-in* (već-bitu) i *Sein-bei* (biti-kod).

Kao bitak tubitka se, po Heideggeru, otkriva briga. Briga svagda znači biti ispred (*sich-vorweg-sein*). (S+Z, gl. 41; 254—5, 191—2) Budući da je vremenitost smisao brige, to je osnovna horizontalna shema ona koja se odnosi na budućnost (S+Z, gl. 69) das Umwillen — radi, s obzirom na koju se artikuliše ono »da bi« — kao hsema horizonta sadašnjosti. Značaj ovog dela S+Z je višestruk: najpre po tome što razumevanje i raspoloženje nisu neravnopravni »modus« otključenosti tubitka, a ta se ravnopravnost zadobija s obzirom na njihovu mogućnost da dovedu do rasvetljavanja bitka tubitka. Otuda sledi da strepnja, kao temelj autentične nastrojenosti, jednako izvorno raskriva tubitak kao što to čini i razumevanje. Metodički značaj brige (*Sorge*) je da ukaže na jedan poziv, glas (*Ruf*) tubitku. Iz tog se poziva vidi da je čovek ono biće kojemu je stalo do sebe sama. Zato se u čoveku, u slučaju gubitka izvorne mogućnosti, pojavljuje osećaj krivnje. Taj osećaj krivnje Heidegger naziva *Schuld(ig)-sein*. (Nepotrebno je i napominjati da taj osećaj krivnje nije nikakav moralni osećaj, niti »ishodište etike«, kako to misli W. Hirsch, baš kao što nema ni religioznu notu, kako je to mislio R. Bultmann.)

Postoji specifična otvorenost tubitka, otvorenost koja čini mogućim da on čuje navedeni poziv. No, to nije samo otvorenost i spremnost da se čuje, već i da se po njemu postupi. To specifično stanje tubitka Heidegger naziva odlučnošću (*Entschlossenheit*). Prelomni značaj odlučnosti za tubitak, prelomni utoliko što se tu odlučuje karakter tubitka kao autentičnog i neautentičnog Heidegger je označio tako što je napisao da se kroz odlučnost stiče najizvornija, autentična istina tubitka.

Smisao maločas pominjanog poziva je upozorenje na samozaboravljenost (*Selbstvergessenheit*): poziv nas upućuje »mogućnosti autentičnog možebitka«, a istodobno i na osamu u kojoj se nalazimo u strepnji. Strukturni momenti strepnje su ono »pred-čim«, »zbog-čega« i »samo-strepnja«. »Das Sichhängen ist als Befindlichkeit eine Weise des In-der-Welt-seins; das Wovor der Angst ist das geworfene In-der-Welt-sein; das Worum der Angst ist das In-der-Welt-sein-können. Das volle Phänomen der Angst demnach zeigt das Dasein als faktisch existierendes In-der-Welt-sein. Die fundamentalen ontologischen Charaktere dieses Seiendens sind Existentialität, Faktizität und Verfallensein.«³⁹ Tek će se preko vremenitosti ispostaviti jedinstvo fundamentalno-ontoloških karaktera tubitka: »Vremenitost omogućuje je jedinstvo egzistencije, fakticiteta i zapadanja (*Verfallen*), i tako konstituira izvorno jedinstvo strukture brige«. (S+Z, gl. 65; 434, 328) Kako Heidegger, sada, povezuje strepnju, vremenitost i smrt pokušavajući da iz te instance zadobije celinu tubitka? Tako što strepnja nije vezana ni za šta određeno, s jedne strane, te je kao nastrojenost raspoloženja onoga »tu« strepnja pred svetom kao takvim: »ono pred čim (*das Wovor*) strepnje je svet kao takav. S+Z, gl. 40; 248, 187) S druge strane, ono zbog čega (das Worum) strepnje je moći-bitu-u-svetu (*In-der-Welt-sein-können*). (S+Z, gl. 41; 254, 191) Samostrepnja (*Sichhängen*) je jedan način raspoloženja u svetu, u otvorenosti tubitka spram sveta i »otvaranju« sveta za tubitak. Strepnja kao raspoloženje »kao autentična nastrojenost raskriva tu-bitak, a u onom 'zbog čega' raskriva ga u njegovoj konačnosti: to 'zbog čega' ima odgovor u onom bitku-ka-kraju, kao tubitku-ka-smrti. »Smrt kao kraj tubitka je najautentičnija, neprekoračiva, izvesna i kao takva neodređena, nepromašiva mogućnost tubitka. Smrt je kao kraj tubitka u bitku onog bića ka njegovu kraju«. (S+Z, gl. 52; 343, 258—9) Budući da je smrt najautentičnija mogućnost tubitka, to mu je bitak nazočan upravo s obzirom na njegovu konačnost, te tako mogućnost nemogućnosti tubitka postaje, kao celina sagledanog tubitka i njegova smisla, mogućnost pitanja smisla bitka. A kao što je poznato, Heideggeru nije uspeo da sa sagledane celine tubitka, njegova smisla, pređe natrag na odgonetanje smisla bitka.

Budući da strepnja raskriva izvorno ono »das Da« tubitka, to znači da ona omogućava pristup njegovu bitku. A to znači da (formalno) egzistencijalna celina ontološke strukture tubitka mora biti shvaćena kao: ispred-sebe-već-bitu-u-(svetu) kao bitak-kod (unutarsvetskih bića koja susrećemo) /*Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt)* als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seiendem)/. (S+Z, gl. 41; 256, 192) A to se terminološki naziva briga (*Sorge*). Tako se najposle posredstvom brige, a u daljnjoj instanci vremenitosti i smrti, uspostavljaju izvornost, a potom i celovitost strukture tubitka.

Kao što je epohalna Heideggerova zasluga što je pokazao vremenitost bitka, tako je ne manja zasluga što je prvi sistematski i razložno doveo tubitak u vezu s vremenom. Budući da je vremenitost uslov mogućnosti povesnosti, te da tek eksatička vremenitost izvorno rasvetljava (lichtet) ono »tu« tubitka — budući da se vremenitost otkriva kao smisao brige — to povesna i unutarnja vremenitost nisu odvojene.

Poput čoveka koji ne nalazi pravu strategiju u argumentaciji protiv drugog mišljenja, Adorno se služi svim raspoloži-

vim sredstvima. U tome čak ide dotle da na primedbu kako je Heidegger doveo tubitak u vezu sa smrću, odvrća da je to mnogo bolje učinio Ludendorff⁴⁰ (JE, 183—4, 115), da o strahu, brizi i smrti govori kao o »mračnim pojmovima« (JE, 75, 26), pravi analogiju između okupljenih nacista i Heideggerovog podvlačenja jest (S+Z, gl. 52; 343, 259) u konstataciji koja je maločas citirana, pri čemu Adorno navodi samo deo »smrt jest«. (JE, 134, 75) Izuzeće konteksta navedeno sasvim lišava smisla. Ili, kada se u *Filosofijskoj terminologiji* (Bd. II, S. 181) poziva na to kako se u auditorijumu nalazi nekoliko studenata medicine, čije se iskustvo iz anatomije odnosi i na pravu spoznaju smrti, pa kaže: »Mislim da je razlika između opšteg Heideggerovog stavka: 'Kad umiremo, iza ostaje neki leš' i iskustva koje ima student medicine, kada mora rezati leš — autentični sadržaj filosofije. Materijalizam je bio filosofija, koja (...) preuzima nesublimiranu svest o smrti...« (Bd. II, S. 181—2) Prigovor promašuje koliko zbog toga što »spoznaja« smrti kao instance celovitosti tubitka ne zavisi od toga da li je neko lekar, sveštenik ili kosmonaut, već od autentičnosti dotičnog lekara, sveštenika ili kosmonauta, toliko i stoga što Heidegger upozorava (S+Z, gl. 49; 327—331, 246—250) na nemogućnost psihologiskog ili biologijskog pristupa da dođu do spoznaje o biti smrti — budući se te spoznaje kreću na ontičkom nivou.

U odnosu na pomenuto, Adorno tvrdnja da je Heideggerova teza (S+Z, gl. 54; 349, 262): »Ona (smrt — M.P.) je mogućnost nemogućnosti bilo kakvog odnošenja prema..., svakog egzistiranja«. — tautologija, (JE, 178, 110—11) zvuči neuobičajeno. Da li ta teza stoji? Treba najpre reći da Heidegger koristi termin mogućnost u više smislova: treba razlikovati najpre mogućnost kao egzistencijal od mogućnosti kategorijala, od »prazne, logičke mogućnosti, kao od kontigencije nečeg predručnog«, što još nije zbiljsko, ali je moguće. (S+Z, gl. 31; 191, 144) »Mogućnost kao egzistencijal, k tome je najizvornije i poslednje pozitivno ontološko određenje tubitka«. (S+Z, gl. 31; 191, 144—5. Up. i gl. 53) Tradicionalna logika ima svoj temelj »u sirovoj ontologiji predručnog«. Kao takva, logika se ne može prihvatiti prosuđivanja koja se tiču onoga što se ispostavi u ontološkoj »sferi«, u Heideggerovom smislu tih reči. »Sudjenje se logistički razrešava u nekom sistemu 'dodeljivanja', ono je predmet 'računanja' ('Rechnens'), a ne tema ontološke interpretacije«. (S+Z, gl. 34; 212, 159 — uporediti čitavu glavu 34.)

Dakle, ne samo da nije u pitanju sud, da tako kažem, koji je istinit, nezavisno od istinosne vrednosti komponenata (tautologija), već »on« niti ne podleže takvim instrumentima kakvi su oni koji pripadaju logici.

Ranije pomenuti aspekti osporavanja, koji naglašavaju paralelizam »kulta smrti« i naoružavanja, zaklanjaju jedan principijelno važniji, koji jedva da je došao od izraza u JE. Napomenu sam kako je potraga za izvornim formama subjektiviteta jedna od osnovnih tema *Negativne dijalektike*. »Međutim, konkretna vlastitost na koju Heidegger misli ne može se zadobiti bez konkretnog činjeničnog subjekta. (...) On je, zacijslo suprotno vlastitoj namjeri, upao u prapovijest subjektivnosti, umjesto da tubitak ontološki razotkrije kao prafenomen, jer tubitak to i nije«. (Ža, 181, 113) I dalje: »Smrt i tubitak su identificirani, a smrt postaje čisti identitet, tj. ono svojstvo nekog bića koje ne pripada nikom drugom nego njemu samom. O onom najbližem i najtrivijalnijem, o tome da smrt razara tubitak, da ga istinski negira, preko toga prelazi analiza tubitka...« (Ža, 184, 115) Napokon, prispeva na razinu *Negativne dijalektike*: »Mišljenje identiteta bilo je kroz čitavu povijest smrtonosno, ono je gutalo sve. Identitet je potencijalno uvijek totalitet. Jedno kao neodređena tačka i Sve-jedno, koje je također neodređeno, jer ga ništa izvan njega ne određuje, također su isti. Ono što ne trpi ništa izvan sebe shvaćeno je u Heideggera, kao i uvijek u idealizmu, kao cjelina«. (Ža, 185, 116) — te odmah iz toga pada: »Tautologija i nihilizam povezuju se u neku alijansu«. (Ža, 185, 116) Ako bi se striktno držalo Heideggerovih rešenja, takvo nešto bi bilo nemoguće reći, budući da smrt nije bit tubitka, najmanje njegov smisao. Dalekosežnije konsekvence ima potpuno Adornovo neuviđanje smisla Heideggerovog tematizovanja smrti. Fragment iz ND rečitije govori od citiranih: »Na to prijanja čudno rastopani komadić nade: baš zato što smrt ne konstituira celinu tubitka, kao kod Heideggera, iskušava se, ako se već nije debilno, smrt i njene vesnike, bolesti, kao heterogene, javstu strane«. (360) Na osnovu Adornovih prigovora Heideggeru, moglo bi se pomisliti kako je ovaj dotle stigao da smrt smatra nečim prijatnim, nečim što čini najveću radost i sreću života. Naravno da to nije u pitanju, jer se ne radi o tome da se pojedina (empirijska) smrt priželjkuje, već je reč o tome da tubitak postane »svestan« svoje smrtnosti, da 'čovek' shvati da je smrtnik, a ne npr. bog ili neko drugo natprirodno biće. Ako bi za čoveka smrtnost, tj. smrtonosnost života bila nešto nebitno, neki sporedan događaj u životu, pored niza drugih, prirodno je da ova ne bi mogla ući u vidokrug pitanja o biti čoveka.

Do sada je bilo reči o Adornoj kritici tubitka kao autentičnog modusa opstanka, a u narednom će biti govora o kritici

neautentičnog tubitka, tj. onoga *se* (das Man). Pre toga ću ukratkasto izložiti Heideggerovo shvatanje *se*. Tim *se* Heidegger naziva »subjekt svakidašnjice« koji se karakteriše prosečnošću (Durchschnittlichkeit). Za razliku od autentičnog tubitka čija je odlučnost pokazani modus otključenosti — pri čemu je ta otključenost u raspoloženju i razumevanju, koji se određuju kroz govor (Rede) kao egzistencijalno-ontološki fundament jezika (Jezik ima primat kao ono o čemu se izlaganje odvija), dakle, nasuprot autentičnom izlaže Heidegger strukture »otključenosti onog *se*« kao bitak onog svakidašnjeg *tu*, u kome se događa propadanje tubitka u njegovoj zapalosti (na svet) (Verfallen) — tubitka u odnosu na mogućnost. Konstitutivni momenti »otključenosti *se*« su brbljanje (das Gerede), radoznalost (die Neugier) i dvoličnost, dvoznačnost (die Zweideutigkeit). (S+Z, gl. 35, 36, 37, 38; 221—239, 166—181) Ti delovi spadaju u najbolje napisane u *Bitku i vremenu*. Brbljanje se ne sastoji samo u ogovaranju, prepričavanju ličnih »uspeha« i »tragedija«, već se sastoji u gubljenju mogućnosti povratka u temelj jezika, budući da se tubitak koji brblja zatvara od izvornih odnosa bitka, prema svetu, prema biti-sa-drugima... (S+Z, gl. 35; 226, 170) Jezik postaje puko sredstvo izražavanja unutar-svetski shvaćenog tubitka, kao što je sto unutar sobe, i drugih, koji se, dakako, na temelju vlastite neodlučnosti, ne mogu drugačije susretati nego kao tu i tamo nabacana bića. Koliko je Heideggerova kritika razorna da se vidi kada se izmaju u vidu forme intersubjektiviteta u današnjim društvima: u našoj mentalnoj shemi, u prijateljstvu, poznanstvu, saradnji na poslu, ljudi ne figuriraju kao ravnopravne nam osobe, već po tome što njihovu razmeštenost koristimo u vlastite svrhe.

Razumevanju, kao modusu autentične otključenosti tubitka, odgovara radoznalost (Neugier). Nešto kao što je uvid (Sicht) bilo je moguće na temelju čistine (Lichtung), kako je nazvana otključenost onog biti-u. Taj uvid teži, kao svojstvo subjekta svakidašnjice, da postane gledanje (Sehen); ne gleda se nešto da bi se viđeno razumelo, već zbog ljubopitljivosti — »sondern nur zu sehen«. (S+Z, gl. 36; 229, 172) Takvo se gledanje ne zadržava dugo na nečemu, te je njegova prva karakteristika nezadržavanje (Unverweilen), ne časeći ni časa. Neko je tu zgodno primetio da se ima napustiti svako pitanje na koje se odgovor ne dobija za pet minuta. Iz toga proizilazi druga osobenost ljubopitnosti ili radoznalosti: budući se ni u šta ne udubljuje, ona je raspršena (zerstreut), te joj se naznaka zove raspršenost (Zerstreuung). Nezadržavanje koje se prvenstveno odnosi na zbrinjavanje (Besorgen) (nasuprot brizi) i raspršenost koja se odnosi na nove mogućnosti rezultiraju u trećoj bitnoj karakteristici radoznalosti — gubljenju mesta boravka (Aufenthaltlosigkeit). »Radoznali je posvuda i nigde«. (S+Z, gl. 36; 229, 173) Jedan međukorak se sastoji u tome da se nasuprot izlaganju (Auslegung) koje se odvija u iskazima (Aussagen) kojima se sapostava razumevajuće raspoloženje (u jeziku), naznači kao protivteža dvoličnosti (dvosmislenosti) koja karakteriše neautentični tubitak. Za razliku od izlaganja koje se odvija jednoznačno, budući da poseduje instancu odlučivosti, brbljanje i radoznalost karakteriše dvoznačnost. O tome kako i zašto se to zbiva, Heidegger još kaže: »Kada u svakidašnjem biti-jednak-s-drugim slični sreću, (ono) što je svakom pristupačno i o čemu svako može svakome govoriti skoro da više nema odlučnog u pogledu tog šta je otključeno (erschlossen) u pravom razumevanju a šta nije. Ova dvoznačnost se ne proteže samo na svet, nego i na biti-sa-drugima kao takvo, pa čak i na bitak tubitka«. (S+Z, gl. 37; 230, 173) Brbljanje, ljubopitnost (radoznalost) i dvoznačnost karakterišu načine otključenosti subjekta svakodnevnice — onog *se*. U njima trima se otkriva temelj bitka svakodnevnice, koji Heidegger naziva »propadanjem u zapalosti na svet« (Verfallen). (S+Z, gl. 38; 233, 175) Setimo li se da je raspoloženje, zapravo »ontološki naslov« za biti nastojen (Gestimmtsein) za strojnost (Stimmung), te da Heidegger razlikuje autentičnu i neautentičnu strojnost, pri čemu strojstvo (Stimmung) otvara tubitak u njegovoj bačenosti (Geworfenheit) (Geworfenheit je otključena u raspoloženju) — onda ćemo videti da zapadanje odgovara neautentičnoj strojnosti i zaključuje je. Zapadanje znači pasti na (an) svet, među druge kroz brbljanje, radoznalost i dvoznačnost, za razliku od biti u (in) svetu, koje »suočava« tubitak sa strepnjom kao temeljnim raspoloženjem (u pogledu »pred čim«, »zbog čega« i »samostrepnje«) iz čega se zadovolja izvorna celina strukture celine tubitka (gl. 40, 39), što za *se* ostaje neprekoračiva granica, budući da zbog pobrojanih razloga ne može izići iz sfere zbrinjavanja (Besorgen). I u pogledu vremenjenja vremena razlikuju se autentični i neautentični tubitak. Budućnosti, sadašnjosti i prošlosti odgovaraju iskoračivanje napred (Vorlaufen), časak (Augenblick) i ponavljanje (Wiederholung), dok neautentičnom vremenjenju pripadaju nadanje (Gewärtigen), prebivanje u sadašnjosti (Gegenwärtigen) i zaborav (Vergessenheit). Vreme onog *se* je nivelirano u ravnomernom proticanju. Tom nivelacijom je eliminisan njegov ekstatički smisao, a načini vremenjenja poređani kao duž vektorske ose. Naravno, između autentičnog i neautentičnog tubitka ne postoji nikakav skok.

Međutim, teško bi se moglo prihvatiti da je Adorno shvatio napred navedeno mišljenje, ako se kao kriterij prihvati to koliko ga je precizno izložio u JE (posebno 85—97; 146—160). Teško da bi neko i uz najbolju volju mogao shvatiti smisao

i elemente Heideggerove analize subjekta svakodnevice, ako bi se oslonio na ono što Adorno o tome piše u JE. To se vidi iz toga što »dvoznačnost« (»Zweideutigkeit«) uopšte ne pominje, pa čak ni »zapadanje« (»Verfallen«), iako se tek u njemu zaključuje i projašnjava analitika neautentičnog tubitka. Istodobno izostavlja drugu karakteristiku radoznalosti — raspršenost¹⁴, a treće se domaze zato što o njoj Heidegger govori u 1. i 2. redu (S+Z, gl. 36; 229, 173) Kako inače objasniti vrlo neprirodnu situaciju pri citiranju, pri čemu nije jasno čija je treća karakteristika gubljenja boravišta, da li subjekta svakodnevice ili čudenja, o kojima naizmenično govori nekoliko strana ranije.

Premda nije precizno izložio poziciju onoga koga kritikuje, i premda se ne služi imanentnom kritikom, Adorno to ništa ne smeta da nastupi krajnje agresivno (»grundlosen Aggression« — Härting), pri čemu pre dovodi u pitanje vlastite prigovore nego mišljenje na koje cilja. Tako, na primer on kaže da »Heideggerov prekor onog 'se' ne popravljaju društveno stanje u koje škilji« (JE, 93, 156); ili: »Im Eifer gegen das negativ ontologische Anonymität geflissentlich das sich durchsetzende Wertgesetz; Leiden, das nicht Wort haben will, woran es leidet.« (JE, 88, 150).

3. IDEOLOGIJSKI ASPEKTI KRITIKE

a) jargon autentičnosti: problem kriterija

Ranije je rečeno da se filozofski aspekti Adornove kritike samo uslovno mogu razdvojiti od ideologijskih. Razlog je jednostavan: najpre zbog toga što je marksizam per definitionem mišljenje u kojem je nemoguće odvojiti ideologijske aspekte od znanstvenih, potom i stoga što je svaki detalj Heideggerovog mišljenja kojim se Adorno koristi, upotrebljen s obzirom na to da se može dovesti u vezu s nemačkom zbiljom u vreme rasta i vladavine fašizma. Kako je to pokušano biće jasnije nakon razjašnjenja obeju reči iz naslova: dakle, što je to jargon, a šta Eigentlichkeit?

Najpre jargon. Adorno ga nigde striktno ne određuje, ali navodi nekoliko njegovih karakteristika, prvenstveno u prve dve glave knjige (ZA, 47—139, 7—79). »Riječi ulaze u žargon tek u konstelaciji koju prešućuju, te izrazom nezamjenjivosti (Einzigkeit) svake od njih.« (ZA, 55, 10) Prećutkivanje je tu potrebno zato što se ne želi ili ne može reći ono što se prećutkuje. U svakidašnjem životu to se događa npr. kada želim skrenuti nečiju pažnju: umesto s »hej Vi« (ili ti), to činim s »izvinite me« ili nečim sličnim. Ili, pak, kada na pijaci kupujem nešto po višoj ceni nego što je to učinio moj prijatelj koji ide samom, i kada ga pred trgovcem pitam da to ponovi, očekujući da će ovaj možda »spustiti« cenu. U filozofiji jargon dolazi do izražaja kada je o nečemu (ili uopšte na neki način, npr. na tragu Marxa) nepopularno ili čak opasno govoriti, pa se to pokušava reći na manje opasan način. Optužiti nekoga da prećutkuje ono od čega pati i na osnovu toga okarakterisati jezik njegova mišljenja kao jargon, moguće je tek onda ako se u vlastitom mišljenju ima svedočanstvo koje nedvosmisleno pokazuje da su pronađeni pravi uzroci. Zapadno mišljenje je, sem toga, uvek u sebi imalo izvestan ubeđivački karakter, koji možda nije iracionalne prirode, ali nije ni sasvim uhvatljiv: taj ubeđivački aspekt je presudan u našem opredeljivanju za neki od postojećih načina mišljenja (ili niti za jedan). U skladu s tim, neka ovde bude navedeno da filozofski dublje od pitanja istine jednog doba o sebi samom, ili istine jednog doba o čitavoj povesti, čoveku i smislu njegova očinjanja, zvuči pitanje o bitku, te povesti uopšte, makar samo zbog jednog (ali ključnog) metodološkog razloga: što odgovor koji ne zadovoljava ne obara strukturu pitanja, već upućuje na dalju potragu.

Nezamjenjivost pojedinog termina je, po Adornu, sledeća karakteristika jargona. Ta nezamjenjivost, međutim, ima veze s onom dvoznačnošću o kojoj je ranije bilo reči. Tamo gde se mišljenje obrazlaže s nekog gledišta, gde se između različitih gledišta argumentuje, tamo gde o nekoj »stvari« nalazimo nekoliko manje-više suprotstavljenih gledišta — tamo mišljenje, po Heideggeru, ne dopire do biti stvari, već se kreće u nekoj vrsti privida, te tamo vlada dvo(više)značnost koja, po njemu, pripada brbljanju. Nasuprot nervoznom oglašavanju jednog dela savremene filozofije, koja svoje mišljenje udešava po prolaznim modama pojedinog desetljeća, transformirajući s njim i terminologiju koja vrvi od latinizma, kosmopolitskih reči, reči koje naglašavaju afektivne aspekte tog određenog mišljenja, Heidegger je pisao jezikom svog naroda (koliko je to jednom filozofu uopšte moguće), tako čistim i blistavim nemačkim kakvim dotad nisu pisali filozofi (pa čak ni Hegel niti Böhme, koji u tom pogledu idu ispred ostalih). U njegovu je mišljenju štedljivost jezika postala već poslovična, mada je ona, zapravo, rezultat suzdržljivosti¹⁵ mišljenja, težnje da se ne govori ono što mišljenje ne može opravdati. U tom strpljivo i mukotrpno građenom jeziku svaki termin ima precizno značenje (smisao) koje se ne menja bez razloga. Među značajnijim misliocima našeg veka teško bi se mogao naći neko čiji je jezik više podložan transformaciji, nejasnoćama, afektivnom naboju, višeznačnosti,

ali i pretencioznosti, nego li je to slučaj s Adornom. Zato se može sasvim opravdano pitati: nije li ovaj prigovor rezultat griže savesti, te time projektovana samokritika?

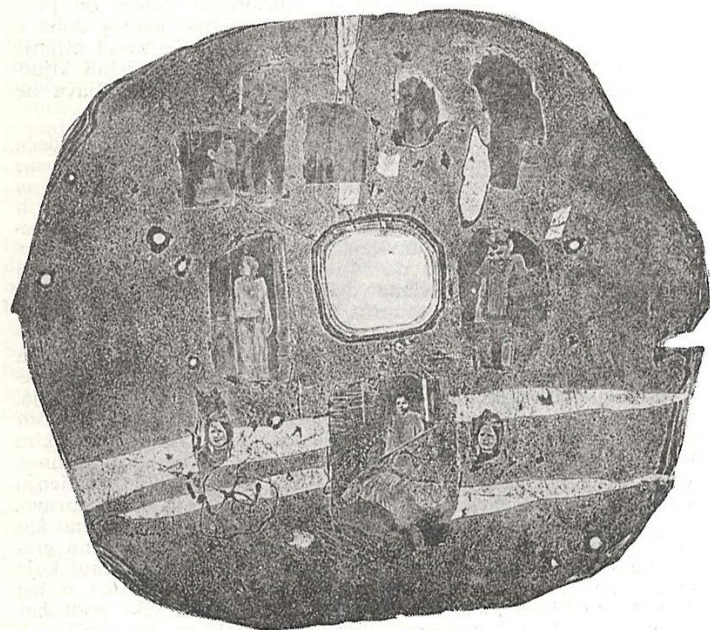
Kao sledeću karakteristiku jargona, Adorno navodi »transcendenciju pojedine reči« (ZA, 55,10; 56,11). To podrazumeva najpre, njihovo izlučivanje iz uobičajenog načina upotrebe i značenja (u nekom empirijskom govoru), a potom kaže: »Poneke od tih riječi mogle bi u drugoj konstelaciji biti upotrijebljene bez očitovanja sa žargonom: 'iskaz', kada, primjerice, u spomenutoj teoriji pregnantno označavamo smisao predikativnih sudova, zatim autentično (eigentlich) — dakako, tu već moramo biti oprezni — tu riječ možemo upotrijebiti kao pridjev kada razlikujemo bitno od slučajnog, nadalje 'neautentično' (uneigentlich), pri čemu se misli na nešto slomljeno, dakle, izraz koji nije neposredno primjeren iskazu« (ZA, 55, 10). Premda je Adorno krajnje pažljiv u odбору reči u ovom slučaju, smisao njegova prigovora je da Heidegger ne upotrebljava reči onako kako se upotrebljavaju. Tako i protiv svoje volje principijelno potpada (delom) pod Hegelovu kritiku zdravog razuma, delom pod udar teze da mišljenje može provesti redefinisanje terminologije, ukoliko je to potrebno. Merilo transformacije je nova organizacija (jezika, mišljenja) i njen smisao.

Pored te tri osnovne osobenosti, za jargon bi se još moglo reći da ga karakteriše — onako kako ga Adorno shvata — orijentacija na »govor prema višem« (ZA, 128, 69), pokušaj da se prolazni društveni odnosi brane kao trajni (ZA, 94, 106); 42, 52), te da postaje sveprisutan kada je nepoželjan (JE, 67—8, 21): »Jargon nam može poslužiti umjesto partijske značke na reveru u času kad ona nije preporučljiva« (JE, 68, 20).

Na osnovu izloženog će se videti da je ono što Adorno iznosi kao kriterijum (ne)jargonskog preusko. On kaže: »Odluka o tome šta je a šta nije žargon ovisi o tome da li je riječ napisana u modulaciji u kojoj zvuči transcendentno svom vlastitom značenju, o tome jesu li riječi nagomilane na štetu stava, suda mišljenja« (ZA, 56, 10).

Za Heideggerov termin die (Un)Eigentlichkeit (ne)autentičnost, mnogo bi bolji prevod bio na(ne)vlastitost, no i mnogo neprirodniji, pa se od toga odustalo. »Oba modusa bitka autentičnost i neautentičnost — ovi izrazi su izabrani u strogom smislu reči terminološki — temelje se u tome da je tubitak uopšte određen kao jasnost (Jemeinigkeit). Neautentičnost tubitka ne znači, pak, nešto poput 'manje' bitka ili neki niži stepen bitka. Neautentičnost, štaviše, može odrediti tubitak u njegovoj najpunijoj konkretnosti, u njegovoj revnosti, raspoloženoj (Angeregtheit), zainteresovanost, umeću uživanja« (S+Z, gl. 9; 57—8, 43).

Adorno dobro uviđa da se protiv karakterisanja nečega kao (ne)autentičnog može malo učiniti, te da to zavisi od niza teorijskih odluka pojedinog mislioca, što je on u JE nazvao »samovoljom definiranja« (168—9, 104). Ključni momenat za odluku o (ne)autentičnosti odnosi se na autentičnost bitka tubitka kao brige. No, ako bi se u Heideggera izvan analitike tubitka tražilo da se kaže koja je to poslednja instanca iz koje pada odluka o tom da je nešto autentično, a nešto drugo nije, onda bi se jedino moglo odgovoriti da je takvo podvajanje nešto što stoji *naprosto* (sachthin). Da je to tako nema sumnje da Adorno vidi, sudeći po onom što (u JE, 8, 52—3) piše: »Kako je Heidegger u tom delu (misli se na S+Z — M.P.) uveo autentičnost *naprosto* (Schlechthin) egzistencijalno-ontološki, kao stručnofilosofski Stichwort, tako je u filozofiju energično ulio ono u čemu su oni autentični bili manje revnosni.«⁴³



Adorno je, dakle, uvideo da bi rasprava na metodičkom nivou dala samo ograničene rezultate. Najviše što bi u tom pogledu mogao da postigne bilo bi isticanje onog *naprosto* neke druge filozofije, koji bi tako stajala nasuprot Heideggerovom mišljenju. To je ujedno ključ za razumevanje činjenice što Adorno izbegava da raspravlja o autentičnosti, budući da ga latentno vrebalo pitanje kriterijuma autentičnosti. Saglasno toj spoznaji, nastaje strategija: iako ni sam ne poseduje kriterijum autentičnosti, Adorno nastoji da pokaže supripadnost Heideggerovog mišljenja i njegovih termina jargonskom (jargon je per definitionem neautentičan), da ideološki diskvalifikuje njihovog tvorca, te napokon (tek II i IV gl. JE) da iznese i neke prigovore njegovu mišljenju. Adorno se nada da će time u samoočevidnosti zadobiti odlučan prigovor protiv Heideggera, te da će iz te instance moći da legitimira čitav kritički pokušaj, prostom zamenom instance legitimnosti.⁴⁴ No, neuspeh rezultata upravo ukazuje na tu zamenу.

b) Misliac i njegovo doba — ideološka kritika

U čitavom postupku koji ide za diskvalifikovanjem Heideggera, poseban značaj Adorno pridaje demonstraciji tesne Heideggerove veze s nacističkim režimom. Za njega je, kao i za Schneebergera,⁴⁵ Marcusea, Lukácsa, Blocha, Beyera, Horkheimera i mnoge druge, ta veza nesumnjiva, samo je pitanje kakve je ona prirode. U skladu s pretpostavkom da se jargon »izražava« zakrbljeno, Adorno traga za skrivenim sličnostima između Heideggerovih tekstova i programa ili izjava funkcionera Nacističke stranke. Tako pronalazi mesto u 8. izdanju spisa *Šta je metafizika*, u kojem piše: »...Das Opfer ist... die allem Zwang enthobene, weil ans dem Abgrund der Freiheit erstehende Verschwendung des Menschenwesens in die Wahrung der Wahrheit des Seins für das Seiende.«⁴⁶ (JE, 110) i to upoređuje s izjavom jednog funkcionera Nacističke stranke: »Das Opfer wird uns frei machen« (JE, 110). Koristeći puku terminološku sličnost, Adorno ne poseže za misaonom, baš kao ni onda kada piše da »neodgovornost« (Verantwortlichkeit), koja kod Heideggera proizilazi iz neodlučnosti tubitka (Unentschlossenheit), odgovara tezi da niko nije odgovoran unutar režima za počinjeno nasilje, zločine... (ZA, 148—9, 87) Heidegger je docnije izjavio⁴⁷ da se rektorskog mesta prihvatio po nagovoru prijatelja iz NS opozicije, da na njega ne bi došao režimski čovek, da nije dozvolio da se iz biblioteke Seminarara za filozofiju izbace knjige jevrejskih autora, čak su neki tekstovi obrađivani na seminarima, da se protivio njihovom spaljivanju, kao i izbacivanju profesora i studenata jevrejskog porekla s fakulteta, da su njegovim govorima, adresama, etc. u lokalnim novinama dodavane borbene fraze toga doba koje on nije izgovarao. Konačno, u dva navrata (1930. i 1933.) je odbio i poziv da nastupi s predavanjima na Berlinskom univerzitetu,⁴⁸ a konsekvencija Heideggerove »privrženosti« nacizmu bio je špijun na seminaru, te otvoreni napadi na njega 1934, 1936. i 1938. godine, u novinama i časopisima, zbog neprivrženosti orijentaciji vodeće partije. U pomenutom razgovoru Heidegger je rekao da je već u vreme 1933—40. imao repliku, čak i u javnim predavanjima, koje su se odupirale tekućoj praksi i stanju. Konačno, rezultat svega bilo je stavljanje, 1944. godine, na čelo liste nepoželjnog nastavnog osoblja i slanje na kopanje rovova na Rheini. Docnije je objasnio (a i u pomenutom razgovoru) da je u doba nacional-socijalizma nastojao da sagleda kakav je odnos »planetarno udešene tehnike i novovekovnog čoveka«. Činjenica je da su Heideggerove ambicije za vreme desetomesečnog rektorovanja 1933—4. bile zabluda, kada je u pitanju njegova javna delatnost. To priznaje i njemu vrlo naklonjeni mislioci, kao što su W. Biemel, K.—H. Volkman-Schluck, O. Pöggeler i drugi. No, pogrešno je na osnovu te relativno kratkotrajne zablude suditi o karakteru njegovog ljudskog i društvenog angažmana. Još pogrešniji je pokušaj sagledavanja njegovog dela iz te perspektive.

Možda pogrešnije od svih bila je shvaćena Heideggerova teza o nemačkom »metafizičkom čoveku«⁴⁹, koja se upravo odnosi na doba privrednog rasta 1933—40. Mnogi su smatrali da se time Heidegger pohvalno izražava o čoveku toga doba, držeći da je metafizičko nešto suptilno i tankočutno, nešto što se predicira nečim više vrednom, etc. No, Heidegger je ono »metafizički« upotrebio s obzirom na to kako ga određuje u vlastitom mišljenju, pa bi »metafizički čovek« bio onaj u kome je izrazito naglašena veza novovekovnog čoveka i tehnike kao krajnje konsekvence epohalne bludnje metafizike. A kako je ta sprega intenzivirana, opustošenje zemlje dobija dotad nezapamćene razmere. »Metafizički čovek« je osoba ođaljena i na drugu stranu usmerena u odnosu na izvornost subjektivnosti; opstanak u svetu joj postaje predmet gospodarenja i vladavine. Pretpostavka osvajanja je da se tamo može naseliti. Nevolja »metafizičkog čoveka« je u tome što je izgubio blizinu svog mesta prebivanja, te što se kao takav može seliti tamo-amo, ili seleći se — pustoši. Zločin nije uzrok već posledica krize ljudstva. On je posledica promena koje se događaju u biti čoveka i njegova opstanka.

U slučajevima optužbi ove vrste, pored ispitivanja njihove osnovanosti, mora se postaviti i pitanje o legitimnosti nekoga

da takvo nešto tvrdi. Zato nije nekorisno upitati o tome kakva je bila Adornova legitimnost postavljanja ovakvog pitanja. On je već 1934. godine emigrirao u Oxford, a 1938. prešao za New York i docnije (1941) u Los Angeles. U Nemačku (Fr/M) se vratio tek kad su ratne strahote prošle — 1949. godine. On je godine rata i terora proveo u sigurnosti, bavljenje filozofijom i goli život nisu mu visili o koncu, već su ga, naprotiv, »javno mnjenje« i zvanični državni organi u njegovim novim domovinama (GB, USA) podržavali u antifašističkom stavu. Zašto je pobeo iz zemlje ako je smatrao da se novom režimu može i mora suprotstaviti i unutar zemlje — barem po tome što to zamera Heideggeru? Te okolnosti govore o zloupotrebi ljudskog, a korišćenje akcidentalne terminološke sličnosti i filozofijskog prava u zagovaranju Heideggerove sprege s Nacističkom strankom.

U čitavoj stvari čudna je jedna druga okolnost. Adorno se u gotovo svim tekstovima suprotstavlja dogmatizmu, totalitarnim režimima i njihovim artikulacijama u zbilji, ideologijskom sumnjičenju i denunciranju misli, umetnika itd., a kada je Heidegger u pitanju, postupa upravo po receptima kojima se inače suprotstavlja. Adorno tako postupa, kritikujući Heideggera, prvenstveno u JE i samo mestimično u *Zahvatima* i *Filozofijskoj terminologiji* (ukupno na 2—3 mesta), dok se u ND kloni takvih optužbi, i jedva da ih na nekoliko mesta sugeriše, a i one su primetne tek s obzirom na ono što je rečeno u EJ. Uopšte, *Negativna dijalektika* je daleko promišljenija i suzdržanija u ideologijskim optužbama nego što je to slučaj s JE.

Adornov postupak s obzirom na izobilne optužbe i mršave rezultate dosta poseća na slučaj jednog Solženjcinovog junaka koji biva optužen da poseduje radio-aparat na kojem može slušati (i da sluša) propagandni program iz inostranstva protiv SSSR-a. Međutim, istraga pokazuje da optuženi ne samo da ne sluša dotični program, već ne poseduje niti aparat te vrste, pa ni bilo kakav drugi, već samo jedan otpornik iz radio-aparata standardne domaće produkcije.

Ukoliko se sumnjičenje kojim se Adorno služi u slučaju Heideggera prihvati kao stvaralački, moralno i društveno legitimno, tada sumnjičenju nema kraja, a mišljenje postaje najveći rizik. Filozofijsko mišljenje jeste i jedino mora biti odgovor na vlastitofilozofijskoj svesti, tj. sebi samom.

Nezavisno od pojedinačnih slučajeva, postoji bar jedna značajna teškoća principijelne vrste, koja se tiče Adornove pozicije: ukoliko se pretpostavi da neko mišljenje od rđave empirije pravi transcendenciju, kako onda objasniti da s bespovratnim propadanjem dotične empirije i doba koje ju je iznelo, ne propada i mišljenje koje ju je navodno uzvisilo, već sasvim nasuprot — zadobija planetarne razmere?

Konačno, Adorno bi se morao setiti, dok piše o Heideggeru, slučaj Schellinga, a naročito Hegela. Jer veza ovoga drugoga s državom i režimom njegova doba je mnogo opipljivija nego što je to slučaj s Heideggerom: čak je u izvesnom pogledu (birokratija kao nosilac opšteg duha, dovršenje filozofije u određenoj zemlji određenog doba, Pruska kao savršeno organizovana država, etc.) vezana za bit Hegelove filozofije. Hegel je i kao čovek i filozof bio privržen svome režimu, što se za Heideggera ne bi moglo reći. Zato se nadam da će, kao i u slučaju Schellinga i Hegela, i u vezi s Heideggerom vremenom slabiti interes za mogućnosti ogovaranja, a jačati onaj koji se tiče njegova mišljenja.

U reagovanjima na koja je JE naišao u nemačkim časopisima posebno je istaknuto pitanje Adornovog korišćenja jedne vrste reči. U pitanju su tzv. banalni termini, kojih kod Adorna ima napretek, kao što su: Blodsinn (JE, 78) — budalaština; vergafft sich (126) — zablajao se; Blubo (48) — brbljanje; Blubo-Freunden (48) — prijatelji za brbljanje; Gewäsch (139) — blebetanje; Geschätz (43) — brbljanje, opakog ogovaranja; Vulgarjargon (138) — vulgarni jargon; Heideggerova se misao prinudno kreće »in einer Sphäre des Blödsinnigen« (124) — što je, ipak, samo deo iz bogate kolekcije. Budući da su to temini kojima Adorno karakteriše mišljenja kojima se suprotstavlja, to nije samo teorijski irelevantno, već i neukusno. Ludwig Marcuse³⁹ je čak napisao recenziju JE koja se isključivo bavi tim aspektima Adornovog teksta, a Härtling se opravdano pita da li je to jezik refleksivnog mišljenja.⁴⁰

U jednom delu anglosaksonske filozofije konstatovano je da lični motivi kritičara ne utiču na domet i relevantnost njegove kritike. Da li to važi i za kontinentalnu filozofiju? Odgovor na to pitanje bi se verovatno morao tražiti kroz višestruke analize značenja teksta, pod pretpostavkom da ga je moguće raščlaniti na emotivno, deskriptivno, praktičko..., i pre toga, da je moguće reducirati smisao na značenje. Pitanje o motivima pretpostavlja i razrešavanje pitanja opravdanja pojedinog mišljenja. Moguće je odgovoriti na pitanje zašto se određeno mišljenje smatra neodrživim a drugo ne, zašto je neko teorijski prihvatljiviji od drugog. Ali, već na novo pitanje zašto ono »zbog...« nema odgovora. Takva analiza, pod pretpostavkom da je dopustiva i moguća, najverovatnije bi pokazala da motivi kritičara imaju izvestan uticaj na domet kritike, budući da

u motive ne spada samo to da li se neko mrzi ili voli. U svakom slučaju, morale bi se razlikovati barem dve »vrste« »odluka«, pri čemu one lične prirode (zavist, mržnja) mogu uticati na to da li će se neko upustiti u određenu kritiku, ali ne mogu uticati na domete kritike.⁴¹

Da bi se pouzdanije sudilo o prirodi Heideggerove veze s Nacističkom strankom i angažmanu 1933/4, potrebno je sačekati da budu objavljeni svi relevantni materijali u okviru njegovih sabranih dela. Izdavač smatra da će za to biti potrebno najmanje 25—30 godina. Razumljivo je da do tog vremena sve izrečeno o ovom pitanju može biti samo pretpostavka — manje ili više verovatna.

NAPOMENE:

³¹ Die Eigentlichkeit se ovde prevodi kao autentičnost samo u nedostatku boljeg rešenja. U tome EIGENTLICHKEIT dolazi do reči ono što se događa, sich ereIGE N— i to događa nevladito, za razliku od događaja koje u navlastitost gubi: sich enteEIGEN. (Od preostalih rešenja možda je najbolji termin navlastitost, ali dosta neprirodno zvuči u kontekstu. Na nekim mestima se eigene(s) prevodi i kao pravi, istinski etc. — u situaciji kada to kontekst zahteva.)

^{32a} Husserl je u više navrata pokušavao rešiti taj problem istupanja; najsystematičnije u *Karteizijanskom meditativnom*. U V meditaciji on to pokušava provesti konstitucijom Drugoga, koja se odvija na temelju aprezentacije (tj. analoške apercepcije), gde nazočnost tela Drugoga postaje osnova analoške konstitucije (samo)svesti Drugoga u odnosu na primat transcendentnog ego. Drugi tom *Meditacija* pouzdano svedoči o Husserlovom nezadovoljstvu rešenjem iz V meditacije i o stanovitosti koncepciji oko pitanja intersubjektiviteta. Husserl je nameravao da na temelju tako konstituisanog intersubjektiviteta rekonstruiše svet života. O rezultatu tih napora najbolja je potvrda njegov pozni spis *Kriza evropskih znanosti i transcendentna fenomenologija*, u kojem se napuštaju raniji pokušaji (transcendentna pozicija) i posredstvom Lebenswelts iskušava jedan novi početak. (O Heideggerovom uticaju na Husserla, s obzirom na ovo pitanje, može se obiljno diskutovati. Neki smatraju, kao npr. Landgrebe, da je reč o promeni pozicije pod isključivo Heideggerovim uticajem.)

Zanimljivo je da N. Hartmann ovo pitanje pokušava da reši preko voljno-transcendentnih akata (primarno) i fenomena spoznaje (koji se sastoji u zahvatanju.)

³² Budući da se radi o značajnom delu JE za kritiku Heideggera, to ću navesti jedan veći fragment koji se nastavlja na upravo navedeni: »Ovaj dvostruk karakter zahtijeva, suprotno tradicionalnom nauku o subjektu, istovremeno s apsolutnim jedinstvom, prije pada u diobu, i rang mjerodavnog fundusa. Njemu za volju služi se Heidegger na arhaički način sholastičkim svojstvima. On oba ova karaktera, zajedno s njihovim jedinstvom, pripisuje svojstvima tu-bitka, nezavisno o tome što su ti karakteri, fiksirani kao takvi, u sukobu sa načelom protuslovlja. Tu-bitak, u skladu s Heideggerom, nije tek nešto nas prosto ontičko, jer to bi, s obzirom na ono što se podrazumijeva pod pojmom tu-bitka, bila tautologija, nego i nešto ontološko. U toj ontičkoj i ontološkoj predikaciji tu-bitak postaje regresivni moment opipljiv u svojoj pogrešnosti. Pojmu ontološkoga ne može se prikripi neki supstrat kao da je taj pojam predikat tog supstrata. Prema Kantovoj kritici ontološkog dokaza Božje opstojnosti, nijedna filozofija više ne smije jerovati niti u zaklinjanje da je fakticitet pridikat koji pristupa nekom pojmu, niti u to da je nefakticitet bit toga pojma. Bit je, naprotiv, lokalizirana u odnosu pojma prema fakticitetu koji je u njemu sintetiziran, a nikada mu ne pripada kako to Heidegger sugerira, kao njegov »vlastiti« kvalitete. Uopšte se ne da striktno suditi o tome da li »je« tu-bitak nešto ontičko ili ontološko, jer ono što se smatra tu-bitkom da li »je« »ontičko« i »ontološko« su kao izrazi za različito oblikovane likove refleksije primjenljivi jedino na određena tu-bitka, ili na njihovo mjesto u teofleksiji, ali ne neposredno na dotični supstrat. Njihovo je mjesto u posredovanju pojmovna. Heidegger ovo pojmovno posredovanje proglašava neposrednošću *sui generis*, a time i tu-bitak jednim potom pretvara u nešto treće, bez obzira na to što se s dvostrukim karakterom koji Heidegger pripisuje tom trećem uopće ne može predočiti nezavisno o onom što se supstratu pojmovno događa. Da nema ničeg što bi se održalo kao identično bez kategorijalnog jedinstva, kao što nema ni kategorijalno jedinstvo bez onoga što je u njemu sintetizirano, to u Heideggera izgleda kao temelj momenata koje treba razlikovati, a ove momente kao derivate. Ništa između neba i zemlje nije o sebi ni ontičko ni ontološko, nego to tek postaje organ; u govoru je riječ o ontološkim teorijama, sudovima, dokazima, a ne o nekom ontološkom kao takvom (sans facon). Takvim bi se postavljanjem ontološko odvajanje pretvaralo u nešto ontičko, protiv kojeg se zaostavlja smisao riječi ontološki, kao logos nečeg ontičkog. Heidegger, koji je nakon *Sein und Zeit* pokušao interpretirati *Kritiku čistog uma* sa stajališta svog nacrta filozofije, počinio je prije toga nešto veoma slično ambifilnoj refleksivnim pojmovima, koju je Kant kritizirao na racionalističkom liku ontologije. Heideggeru je, možda, izmakla ova zamjena, no ona je dobrodošla njegovom projektu. Prema uobičajenoj terminologiji, na prvi pogled je evidentno da pojam bića koji govori o tome što tom biću bitno pripada ima ontološki karakter. No, ako otuda neprimjetno proizlazi ontološka »bit bića o sebi, tada se istovremeno dobiva upravo onaj pojam bitka koji prethodi refleksivnim pojmovima. U *Sein und Zeit* se najprije hipotetizira ontološka sfera, na kojoj se napaja čitava Heideggerova filozofija. Ambifilija se oslanja na to da se u pojmu subjekta stapaju njegovo vlastito određenje kao bivstvjućeg, kako je ono još neuništivo očučeno u Kantovom spajanju transcendentnog subjekta s jedinstvom osobe svijesti, i određenje subjekta kao čiste svijesti u smislu konstituenta za svako biće. Dok je ovo prožimanje za subjekt neizbježno, dok je ono izraz pojmovnosti, tike subjekta i objekta unutar subjekta i cijena njegove vlastite pojmovnosti, dok se subjektivnost ne može neposredno svesti ni na jedan od polova koji pripadaju njenim različitim GENE, dole se, s druge strane, ta neizbježnost, zbog nedostatka pojmovna, pretvara u imaginarnu stvar samu: u posredovanje neposrednog identiteta posrednika i posredovanog. Doduše, jedno ne ide bez neidentičan moment, naime bivstvjuće, u kojem cilja riječ tu-bitka, koja guta i potajno nanovo uspostavlja ono stvaralaštvo apsolutnog subjekta kojem je, kako se smatra, izmakla vjekadašnja vlastitost kao početak. Stav o dvostrukom ontičkom i ontološkom karakteru tu-bitka istjeruje tu-bitak iz njega samoga. To je Heideggerov prikriveni idealizam. Njemu dijalektika bića i pojma u subjektu postaje bitak višeg reda. Time je, međutim, dijalektika obustavljena. Ono što se veliča kao zahtev u ono supstancijalno što leži iz subjekta i objekta, nije ništa drugo nego postvarivanje u ono o sebi nezastvorivosti refleksivnih pojmovna, naime nemogućnosti njihove redukcije jednog na drugi. To je normalan filozofski oblik lukavstva koje žargon zatim neprekidno prakticira. Prešutno i bez teologije on zahtijeva da bitno bude zbiljsko, a istim udarcem tvrdi da je biće smislono, bitno i opravdano.« (ZA, 163-6; 99—101).

³³ Hegel: *Nauka logike*, »Prosveta«, Beograd 1973. (Tamo, zapravo, stoji: »Idea je istinito po sebi i za sebe, apsolutno jedinstvo pojma i objektivnosti«. Ili, u primedbi istog paragrafa: Idea je istinita: jer istina je u tome da objektivnost odgovara pojmu.)

³⁴ Kant: *Kritika čistog uma*, »Kultura«, Beograd, 1970, ff. 246-266.

³⁵ Uporediti kako N. Mišević vidi ovaj deo spora u: *Bijeli šum, Studije iz filozofije jezika*, ICR, Rijeka, 1978, str. 125—6.

^{35a} U vezi s ovde raspravljanim pitanjima, ali sagledanim i na jednom širem planu, o kojem je bilo reči u prvom poglavlju, interesantna su Landgrebeova razmišljanja: »Dakle, *Ovde nema dvojakosti, nego je to samo — iskustvo*, jer tok i ne može biti drugačiji nego koncentrisan oko tubitka onoga koji stiče iskustvo. Tako posmatrano, u pogledu funkcija i ispunjenja sopstva tih ispunjenja, tok je transcendentalnoj refleksiji. *Svest je u samoj sebi ta povest. To nije svest o nekoj povesti, već njeno mesto nastanka*. To znači, povest je samo tamo gde ona svagda podseća ili se rekonstruiše kao autentična prepovest. Ali ta sopstvena prepovest implicira uvek u sebi sadržanu povest, u koju su uključena iskustva drugih, i tako kao horizont čineći konkretan svet života u kioem se osmišljavajuće (sich Besinnende) pronalazi u svojem 'tu'. Transcendentalna povest svesti i empirijska povest nisu, dakle, dvojake, već su jedno te isto, ali posmatrane sa različitih stupnjeva refleksije. Empirijska povest, tako kako ju je moguće predstaviti u empirijskim naukama, uzima relativitet svoga bivanja (Werdens) kao nešto poslednje, što može da dovede samo do skepse relativizma.

Transcendentalna povest, koja biva otključena samo u refleksiji prema transcendentalnim funkcijama, na osnovu čega za nas i postoji takvo nešto kao povest, dovodi do apsolutnog u svemu relativnom, do tubitka onih za koje jeste povest i za koje se stvara kao njihov povesti svet. Tako ona shvata povest kao 'veliki faktum apsolutnog bitka'. Apsolutni faktum, jer ono 'tu' onih za koje je ona povest, jest apsolutna faktičnost. Oni ga nisu sami izabrali, već se nalaze u njemu kao u mestu iz koga se ne mogu izdvojiti, u kojem imaju da žive i delaju svako sa svojom povesti života. U tom 'tu' odlučuje se da li je to jedan promašeni ili 'sretni' život. Ako je pak to tu (Da) naše u ovom našem svetu, koji je najpre postao jedan (die zur einen geworden ist), onda je naš zadatak da pripazimo šta se sa time od nas zahteva. Apsolutna granica našeg svetskog horizonta pokazala se kao zemlja (Erde) (jedno transcendencijalno određenje), sa svojim ograničenim mogućnostima, koja svemu što posedujemo — i onom što stičemo tehnikom — postavlja jednu apsolutnu granicu. Smestiti se unutar ove granice, ne samo da unutar nje mogu živeti individualni svetovi života, nego i žive, to je jedan apsolutni zahtev, s onu stranu svakog relativiziranja. L. Landgrebe: *Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins (in Phänomenologie und Marxismus*, Bd. II — *Praktische Philosophie*, hrsg. B. Valdenfels, J. M. Berkomen und A. Pažanin), Suhrkamp, Fr/M, 1977, S. 56—6.

³⁶ E. Husserl — *Filozofija kao stroga nauka*. Prevod i Predgovor M. Damjanović, »Kultura«, Beograd, 1967, str. 8.

³⁷ U predgovoru (*Adornova kritika ideološke funkcije govora*) ŽA, S. 27—8: »U Adornovu, kao uostalom i Lukáčekovu, uverenju da transcendentalna fenomenologija neprihvatljivu empiriju uzdiže na razinu transcendentalno-ontološke pozicije, očituje se Adornovo kao i Lukáčekovo nerazumijevanje transcendentalno-fenomenološke pozicije. Kada Adorno doslovno kaže: 'Ne prigovara se Heideggerovom govoru da je kao svaki filozofski govor prozet figurama iz neke empirije, nad kojom bi se filozofija htjela uzdići, nego to da taj govor iz loše empirije pravi transcendenciju', onda se Heideggeru i čitavoj transcendentalnoj fenomenologiji prigovara upravo ono protiv čega je ona kao pokret nastala. U daljem tekstu Rodin ukazuje na Husserlovu kritiku naturalizma kao instancu razgraničavanja od onoga što Adorno spočitava Heideggeru. Strateški gledano, Rodinova argumentacija u ovom delu (S. 26—31) je dobra, no mestimično neprecizna.

^{37a} Ta teza o očišćenju fenomenologije od empirizma, postala je gotovo opštim mestom u postheideggerovskom mišljenju. Up. npr. tekst Gottfrieda Boehma (*Einleitung. Die Hermeneutik und die Wissenschaften. Zur Bestimmung des Verhältnisses*, koji je štampan kao predgovor zborniku *Die Hermeneutik und die Wissenschaften*) hrsg. von H. — G. Gadamer und G. Boehm/Suhrkamp/STW, 238/, Fr/M, 1978, S. 12—13, 17—18, 20—21, 23), gde se govori o uobičajenoj termina interpretacija u toku XIX i XX veka.

³⁸ U fusnoti označenoj sa (a) na istom mestu /a to je fusnota kao i ostale označene slovima (a), (b), (c)... dodata iz beleški na margini ličnog Heideggerovog primerka 2. izdanja (1929. god.)/ stoji: »trancendens, naime, nije — uprkos svom (alles) metafizičkom prizvuku — skolastičko i grčko-platonsko KOINON, nego transcendencija poput onog što je ekstatičko-vremenitost-temporalitet; napokon horizont.« (Up. i S+Z, gl. 69; 484, 366)

Up. i *Vom Wesen des Grundes*, 6. Aufl., V. Klostermann, Fr/M, 1973, S. 18—42 (Die Transzendenz als Bezirk der Frage nach dem Wesen des Grundes ili u Wegmarken/1967/ S. 33—59).

^{38a} Kratak izveštaj o delovima pod (a) i (b) može se pronaći u monografiji W. Biemela, *Heidegger*, Rowohlt, R. bei Hamburg, 4. Aufl., 1978, S. 45—52.

³⁹ (S+Z, gl. 41; 254, 191) Heidegger analizu strepnje provodi u prethodnoj — 40. glavi, a u ovoj pokazuje kako strepnja ne raskriva samo izvorno tubitak, već i omogućuje celovitost »shvatanja« tubitka kroz brigu.

⁴⁰ E. F. Ludendorff, 1865—1937, nemački general, autor knjige *Totalni rat*, pobornik mobilisanja i upotrebe svih snaga i sredstava u ratnim sukobima bez obzira na žrtve. Vođe III Reicha su ga smatrale velikim prethodnikom. (Doduse, Adorno napominje da usporedba potiče od M. Horkheimera).



^{40a} O značenju ovoga Augenblick up. S+Z, gl. 68; 447, 338.

⁴¹ O raspršenosti Adorno govori znatno ranije (ŽA, 118, 61—2), ali izvan svakog konteksta koji bi je situirao.

⁴² U Heideggerovim tekstovima često se može pronaći uputa da pre nego što se razmotri neko pitanje, treba najpre (zunächst) razmotriti neko drugo. To susrećemo Adorno smatra »otrcanom shemom« (JE, 70, 129) ili »ritualnim preliminarijama« (JE, 79, 139). Znači li to da bi mišljenje trebalo da se pozabavi prvim do čega dođe?

⁴³ Po autoru našeg izdanja preвода, taj deo ovako glasi: »Kao što je Heidegger egzistencijalno-ontološki uveo autentičnost kao takvu kao stručno filozofsku natuknicu, tako je u filozofiju energično ulio ono u čemu su autentični bili manje revnici.« (ŽA, 52—3) Osnovna zamerka je što se ono schlechthin ne ističe jasno, pa samim tim ni da ga je Adorno video kao takvo, i izvukao određene zaključke bitne za daljnju strategiju, o čemu je reč u daljem tekstu.

⁴⁴ Strategija kojom se koristi Adorno je na izgled pravilna. No, to je ipak samo na izgled, budući da niko od autora čije sam radove o ovom pitanju konsultovao, sem N. Miševića, nije uočio teškoću vezanu za problem kriterijuma. Mišević, pak, na specifičan način: »Ovde je, međutim, javljaju principijelne poteškoće. Adornovo izlazište u jeziku nije nigde eksplicitno opravdano, niti su razrađene njegove pretpostavke. Adorno ne samo da ne raspolaže koherentnom teorijom jezika, već nema na raspolaganju niti globalni model vlastitih strategija. Stoga mu promiče, na primer, da se njegova kritika žargona autentičnosti vrti u krugu, budući da sam pojam žargona predstavlja postojanje nečeg što nije žargon, dakle, autentičnog, jezika ili u najmanju ruku da pretpostavlja jemirala po kojima se neki govor obilježuje kao žargon, pri čemu onda opet stupaju na snagu pojmovi istinitosti, pravosti, autentičnosti i njihovih suprotnosti, točno onako kako ih Adorno želi izbjeći.« (Bijeli sum, ICR, Rijeka, 1978, str. 128—9)

Ta Miševićeva primedba je instruktivna za osporavanje *Negativne dijalektike*, koja svoje izlazište ima u retorici, odakle započinje razaranje identičnog kao neistinitog, ideološkog. (Up. *Negative dialektik*, Suhrkamp, Fr/M, 1966, S. 61—2—3, 40, 191, 199.)

⁴⁵ Guido Schneeberger, nazvan Heideggerovom »braune Imago«, autor je knjige u kojoj su sabrana dokumenta koja govore o Heideggerovoj vezi s nacional-socializmom, kao i mišljenja nekih savremenika koji su osudili Heideggera, npr. B. Crocea, G. Andersa, S. de Beauvoir, W. Ringsa: *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Bern, 1962. Delovi te knjige su štampani u: *The Worlds of Existentialism, A. Critical Reader*, Ed. with Intr. and Concl. by M. Friedman, The Uni. of Chicago Press, 1973. — odakle se i ovde navode. Tako npr. Schneeberger piše: »Od 1933. do oko 1936. godine Martin Heidegger je bio aktivni član Nacističke stranke i sebe identifikovao s Hitlerom i nacističkim ciljem; on je uzimao učešće, u vreme kada je bio rektor Univerziteta u Freiburgu, u svim SS aktivnostima koje su vodili daljem progono Jevreja, isključivanju jevrejskih profesora, uključujući sledbenike njegova vlastitog jevrejskog učitelja Edmunda Husserla.« (S. 525)

⁴⁶ Citirano prema Adornu na navedenom mestu JE, a kod Heideggera se nalazi: M. H.: *Was ist Metaphysik*, 8. Aufl., Fr/M, 1960, S. 49.

⁴⁷ Interview *Der Spiegel*-u: *Samo nas još Bog može spasiti (Nur noch ein Gott kann uns retten)*, №23, 31. 5. 1976. S. 193—199; kod nas je preveden u »Književnoj reči«, listu KOS-a, u brojevima 59/1976, str. 6. i 8, te 62/1976, str. 11—12.

⁴⁸ Heideggerov odgovor na dvostruki poziv da dođe u Berlin, pod naslovom *Warum bleiben wir in der Provinz?*, u kome je morao kazati ne, ali tako da se u njemu vide filozofski, a ne politički razlozi odbijanja, gde je, dakle, Heidegger morao da se izgovara, Adorno uzima kao punopravno filozofski spis. Kao da je taj tekst nastao negde u izolaciji i izvan sumnje u pogledu njegova autora. (Up. JE, 47, 100)

^{48a} »Od 1945. se s različitim strana raspravljalo o Heideggerovom fašizmu. U središtu ove diskusije stoji najpre rektorski govor iz 1933. kojim Heidegger slavi 'Prekret nemačkog tubitka'. Vešanje kritike za to mesto zove se simplifikacija. Ipak je više vredno pažnje, kako autor *Bitka i vremena* (najznačajnijeg filozofskog događaja od Hegelove *Fenomenologije*), kako jedan mislilac ovog ranga može zapasti u tako očit primitivizam...« To piše Habermas u *Profilima...* (S. 67), u eseju pod nazivom *Zum Verfallentum von Vortessungen aus dem Jahre 1935* (ff. 67—75). Taj esej se odnosi na jedan deo *Uvoda u metafiziku* (predavan 1935, štampan 1953) i svedoči o velikom autorovom zaprepaštenju, ali i potpunom nerazumevanju smisla teksta. Habermas se koristi mestom sa 152. strane *Uvoda...* na kome stoji: »... sa unutrašnjom istinom i veličinom ovog pokreta (naime, sa susretom planetarno određene tehnike i novovekovnog čoveka)...« (Prema *Profilima...*, S. 68, 9) Habermas se pita kako je moguće da Heidegger nakon 18 godina objavi fragment kojim se slavi »metaphysische Volk« (69, 75) i uopšte ne prispeva na nivo na kojem tek biva razumljivo da je to zapravo mnogo teža ocena NS-a nego da se govori o njegovoj brutalnosti i antihumanizmu. Plinske komore i milionska stratišta su posledica susreta novovekovnog čoveka naglašene »volje za moć« i planetarne tehnike. U kamenom dobu nije bilo, niti je moglo biti III Reicha. Heidegger je to mogao reći zato što time ne optužuje sebe pred savešću ljudstva, već zbilju. Ako pretpostavimo da je zbilja ta koju s pravom treba optužiti, zašto ne dopustiti nekome da je optuži s obzirom na profil vlastitog mišljenja, s tim da ostane otvoreno koliko je domet takve optužbe, koji, svakako, deli sudbinu dometa čitavog mišljenja koje ju je iznelo. Držeci da je Heideggerov angažman nešto nesumnjivo, Habermas na kraju uzvikuje: Es scheint an der Zeit zu sein, mit Heidegger gegen Heidegger zu denken. (S. 75) S tom lozinkom valja se složiti kao s filozofskim zahtevom, a ne zbog ideoloških pobuda, s obzirom na šta je Habermas izriče.

⁴⁹ Ludwig Marcuse: *Unsere hehren Wendriner*, Die Welt der Literatur, 24. 12. 1964, Jg. I, 21/1964, S. 715.

⁵⁰ T. Härting: *Ideologiekritik und Existenzphilosophie*. S. 284—5. Na istom mestu Härting se pita o legitimnosti korišćenja satiričnog pisanja u argumentaciji protiv nekog mišljenja. Pri tom Härting polazi od Schilerove odredbe satire, koja kaže da satira počiva na nesrazmeri (Missverhältnis) idealnog i stvarnog. (Zbilja se upoređuje s idealom). Ali ako se oboje dovedu u pitanje, tada nema satire, već se radi o pamfletu, što je slučaj kod Adorna, smatra Härting.

⁵¹ U sećanjima na Heideggera, Richard Wisser, profesor iz Meinza koji je napravio jedini autorizovani TV-intervju s Heideggerom, nekoliko dana pre njegovog 80-og rođendana — 24. 9. 1969, navodi zanimljive Heideggerove reči vezane za Adornovu kritiku. Kako je poznato, u samom TV-intervjuiju Heidegger je odbio da govori o Adornovoj kritici, kao i o nizu drugih pitanja vezanih za društvene funkcije filozofije 1933/4, o univerzitetu i pobuni studenata... Nakon što su kamere uklonjene, Heidegger zadržava Wissera na razgovoru i progovara o nekima od »spornih« tema. Između ostalog i o Adornovoj kritici. Wisser beleži: »Heidegger: 'Als Adorno nach Deutschland zurückkam, hat er — man hat es mir berichtet — geäußert: In fünf Jahren habe ich Heidegger klein. Da sehen Sie, was für ein Mann ist.« (Erinnerung an Martin Heidegger, Hrsg. G. Neske, Verlag Neske, Pfullingen, 1977. Richard Wisser: *Das Fernseh-Interview*, ff. 257—287, ovde S. 283)