

Heideggerov uticaj u budućnosti dat je rangom njegovog mišljenja; jer, njegov osnovni rad *Bitak i vreme*, iz 1927. godine, pripada blizini isto kao i Kantova *Kritika moći suđenja*. Ako se, osim toga, po rečima samog Heideggera, ono što je najstarije osvedočuje kao ono što je najviše buduće, onda se njegovo mišljenje pruža u najdalju budućnost, zato što dolazi iz prastare davnine, naime, što je ukorenjeno kod Grka, osobito kod pred-sokratovaca. Ipak, to mišljenje u godini Heideggerove smrti izgleda tako kao da je njegov uticaj u nestajanju; filozofski zemljopis izgleda da je pre u Wittgensteinu nego u njemu našao svog kovača. Utoliko što se obojica bave jezikom, otvara se na trenutak uvid, prema kojem filozofija kao kritika jezika nalazi jednu nužnu dopunu i produbljenje u »jeziku o raskrivajućem-skrivajućem dolasku bitka samog«.

Time se dotičemo samo komadića Heideggerovog stvaranja; on nije filozof egzistencije (kao Jaspers), nego *misli-lac bitka* ili diferencije, kako glasi poslednja formulacija.² Pri tome on polazi od »temeljnog iskustva zaboravljenosti bitka«, iz koje zaboravljenosti »iskušavamo« čitav njegov glavni rad, a iz koje je izraslo i čitavo njegovo mišljenje, kao »iskušavajuće pitanje«. Ovdje je zasvetlela onto-loška diferencija, pomoću koje se nad bićem, čemu pripadaju čovek i sve stvari na svetu, ističe bitak kao njegova osnova. Prema Heideggerovom uvidu, zapadno filosofiranje je ipak mislilo iz ove diferencije i time u svetlu bitka bića, a da pri tom nije promislilo ovu diferenciju i bitak sâm. S obzirom na to se u tom toku bitak, koji je ishlapio kroz biće, omiče dosadašnjoj metafizici, time će do savremenosti biti pripremljen put nihilizmu. Ipak, danas vladajući zahtev bitka pokreće i osposobljuje mišljenje za to da tematizuje ono dosad nepromišljeno, dakle bitak, i da time prevlada metafiziku, što ne znači da je ukine, nego da se vrati u njen temelj. Na mesto ontologije, koja zastaje kod bića, stupa fundamentalna ontologija, koja se posvećuje bitku kao fundamentu svog bića.

Zaboravljenost bitka ima svoje *posledice za čoveka*. Ona se belodano dakazuje najpre u tome »da se čovek svagda bavi samo bićem i izrađuje ga.«⁴ A onda, ona se iskiva »u bitnu bezavičajnost čoveka«. Bez ukorenosti u bitku čovek je sveden na biće; »posvuda krstari čovek, izbačen iz istine bitka, oko sebe samog kao animal rationale«. Odatle izrasta uobičajeni humanizam, protiv kojega Heidegger misli, zato što on *humanitas* čoveka ne stavlja dovoljno visoko; Heideggerov humanizam zahteva da čovek bude sagledan »izvornije i u biti bitnije«. Tako Heidegger dolazi do svog novog humanizma, »koji ljudskost čoveka misli iz blizine bitku«. Saglasno tome, čovek u prvoj liniji neće biti određen kao »gospodar bića«, nego kao »pastir bitka«. Njegova buduća sudbina počiva u tome »da se nađe u istini bitka i da se uputi u ovo nalaženje«. I »sve leži jedino u tome da istina bitka dođe do reči, i da mišljenje bitka dospe u taj jezik«. »I u danima koji dolaze, mi ostajemo na putu, kao putnici u susedstvo bitka.«¹³

Čovek i bitak *ukazuju međusobno jedan na drugog*. Čovek je čovek u toj mери koliko je on »time što pripada bitku, pogodan bitkom«,¹⁴ koliko se on zagovoru i nagovoru bitka otvara i odgovara. Upravo je obrnuto »bit čoveka bitna za istinu bitka«, utoliko što bitak za svoje saopštenje, otvorenost ili istinu koristi čoveka, pri čemu je čovek »od bitka samog pozvan u istinost njegove istine«. Prema tome, sve u budućnosti za čoveka zavisi od toga da on ne ispusti »ovu istinu bitka kao onaj početni element«¹⁷ i da izoštri sluh za glas bitka u razdoblju tehnike, koje ga sužava na biće. Mada je tehnika po sebi današnji oblik vidljivosti bitka, ona faktički ipak deluje kao »jedna bitno-povjesna sudbina istine bitka, koja počiva u zaboravu«.¹⁸

Bitak kao temelj sveg bića podseća na *pitanje boga*. Protiv nepromišljenih tumačenja, Heidegger izričito objašnjava, da bitak »nije bog i nije neki svetski temelj«. O svom mišljenju on kaže: »Ono može isto tako malo biti teističko, kao i ateističko.«²⁰ Ova uzdržanost ne potiče iz »istovetnosti ovih termina, nego »iz respektovanja granica koje su postavljene mišljenju«. Ovo pitanje, naime, može biti uzeto u obzir samo onda »kada je pre njega i uz dugu pripremu bitak sâm sebe rasvetlio i kada ga iskusimo u njegovoj istini«. Posredstvom znakova koje napipava, Heidegger upućuje na put koji vodi od čišćenja bitka ka onom svetom, kao »bitnom prostoru božanskosti«, koji je opet samo »dimenzija«, unutar koje »može iznova početi«²³ pojavljivanje boga. Pri tome važi ono da se napusti »bog filosofije«; njemu se »čovek ne može ni nudiiti, niti mu se može žrtvovati«; čovek takođe »pred ovim bogom ne može ni pasti na kolena iz straha, niti može muzicirati i plesati«. Na taj način, »bezbožno mišljenje« »je možda bliže božanskom bogu«. Heidegger se opreznije izražava u predavanju *Vreme bitka* iz 1962. godine; prema tom predavanju je možda »probitačnije da se ne uskratit tek odgovor, nego već i pitanje.«²⁶

Usprkos svim protivnim težnjama, Heideggerov prodor ka samom bitku ima nenadomestivo značenje za buduće filosofiranje. Isto važi i za ono, time dato, viđenje čoveka kao zastupnika bitka, kao i za onaj pristup bogu koji se otvara u bitku, dok se za vreme potanjanja (Versinken) čoveka u biće ovaj pristup gubi na isti način kao i prava bit čoveka.

NAPOMENE:

- ¹ *Über den Humanismus*, Frankfurt/M. 1951. S. 16.
- ² *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, S. 69 f.
- ³ *Über den Humanismus*, S. 17 i 29.
- ⁴ *Ib.* S. 26.
- ⁵ *Ib.* S. 28.
- ⁶ *Ib.* S. 28.
- ⁷ *Ib.* S. 19.
- ⁸ *Ib.* S. 28.
- ⁹ *Ib.* S. 29.
- ¹⁰ *Ib.* S. 29.
- ¹¹ *Ib.* S. 28.
- ¹² *Ib.* S. 30.
- ¹³ *Ib.* S. 31.
- ¹⁴ *Ib.* S. 7.
- ¹⁵ *Ib.* S. 31.
- ¹⁶ *Ib.* S. 29.
- ¹⁷ *Ib.* S. 41.
- ¹⁸ *Ib.* S. 27.
- ¹⁹ *Ib.* S. 19.
- ²⁰ *Ib.* S. 37.
- ²¹ *Ib.* S. 37.
- ²² *Ib.* S. 26.
- ²³ *Ib.* S. 26; up. S. 36 f.
- ²⁴ *Identität und Differenz*, S. 70 f.
- ²⁵ *Ib.* S. 71.
- ²⁶ *Zeit und Sein*, u: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, S. 21.

tehnički svet i udes karl-heinz volkmann-schluck

Od vremena pojave *Sein und Zeit-a*, 1927. godine, manje ili više očita trajna Heideggerova prisutnost u savremenom mišljenju, sasvim prirodno podstiče retrogradno sećanje na pitanje koje su to Heideggerove misli od trajnog značaja za savremeni zadatak filosofije. Nasuprot tome ima da se podseti na to da je Heidegger u više navrata objašnjavao da ono, u *Sein und Zeit-u* na put izvedeno pitanje o »smislu« bitka, tj. o razumljivosti i otvorenosti bitka za ljudsko mišljenje, još uvek nije bilo uopšte preuzeto u savremenoj filosofiji, i tako je *Sein und Zeit* bio pogrešno razumevan kao neka egzistencijalna antropologija. Naznaka koja sledi htela bi, u stvari, time što upućuje, da pokazuje da Heideggerovo postavljanje pitanja savremenom mišljenju još predstoji kao takvo. Heideggerovo pitanje pogađa usred one tehničko-industrijske prevlasti biti čoveka, koja u sebe uvlači čitavu zemlju, tj. način na koji čovek jest kao čovek. Ono glasi: da li je čovek ono živo biće koje se samo producira, utoliko što posredstvom znanstvenotehničkog uma, u stalnom podizanju, proizvodi svoje životne uslove? (Ovom načinu egzistencije čoveka pripadaju, pored ostalog, scijentističko-tehnički svetonazor, predstava o zemlji kao isporučiocu sirovina i energija, organizacija rada i ljudskih masa kao radnog potencijala, birokratija, preplitanje politike, privrede, tehnike i znanosti u obliku civilizacije.) Ili je, pak, čovek kao čovek neko biće koje se predaje udesu, ukoliko ga preuzima i iznosi? Ova misao o čoveku, mada danas nipošto shvaćena, utoliko je već unapred bila pomišljena na određeni način što je u grčkom početku naše povesti čovek bio iskušavan kao smrtnik, kao biće koje se otvorilo smrti i stoga u svome tubitku ostaje otvoreno smrti. Prema Heraklitu, čovek je čak, zbog svoje smrtnosti, neophodni saigrač u svetskoj igri, utoliko što bogovi, koji večno žive, tek u tami smrti koja postoji u tubitku čoveka, svoju prisutnost mogu dovesti u ono što je svetlo.

Heideggerovo mišljenje o biti čoveka je *izmenjeno* preuzimanje ovog ranogrčkog iskustva: kao ono biće koje je otvoreno smrti, čovek egzistira u raskidu (razlioi) od sveg bića. Tako čovek pripada usred obilja svih bića prvenstveno nečem Drugom, koje nikako i nigde nije neko biće: bitku samom, onom Drugom svih bića. Kao ono smrtno, čovek ima »ontološku diferenciju« prema području svog svetskog boravka. Ontološka diferencija, pak, ne sme biti predstavljana predmetno, kao neki postojeći odnos između predmeta, nego nju treba misliti kao pravi događaj (Ereignis): ovo biće je zahvalno bitku. Bitak se prepušta biću, tako da je ono prisutno, kao ovo ili ono. No, bitak se prepušta biću kao diferencija, tj. na taj način da ga, kao ono što jamči, drži uglavnom sobom samim po sebi (mit sich selbst an sich), time što mu se uskraćuje. Jer, samo utoliko što se bitak u prepuštanju sebe susteže, predaje on biću ono što mu jamči i prepušta mu kao njegovo vlastito, tako da ono u sebi samom može prebiti i boraviti. Čovek je, pak, onaj »bitno« (otvoreni) odnos prema bitku, kao ono što se u jamčenju samouskraćuje. Njegov tubitak je ono sedište (die Stätte) gde se zbivaju čistina i skrivanje bitka, pre svega mesto (Ort) tajne, onog što jest i što može biti. Tubitak čoveka je određen kroz ovaj »udes«, kojim ne raspolaže, već koji njima raspolaze.

No, ovaj udes nije u tehničkoznanstvenom razdoblju ono osavremenjujući prisutno (gegenwärtig Anwesende), on je, štaviše, ono što je čoveku prikraćeno i uskraćeno. Kao ono što uskraćuje, on ipak pridolazi čoveku, ali tako da čovek ne bi mogao »iskusiti ovo uskraćivanje«. Jer, savremeni svet i ljudski tubitak nisu sastavljeni od udesa, nego čovek egzistira kao ono živo biće koje samo sebe producira, biće znanstvenotehničkog ratio-a, koje masovno nastupa, koje svet predstavlja kao neku celinu sastava koji je osiguran iz formula i kojim se, s obzirom

na to, računski raspoložive, i time menja udes (sudbina). Stoga zadatak mišljenja počiva u tome da odgovara udesu uskraćivanja, tj. da se neprestano promišlja ono, što je prisutno, kao i da se misleći pođe u susret udesu koji nam se uskraćuje, kao uskraćivanju, te da se tako pripremi spremnost za mogući dolazak udesa. O ovom mišljenju, u krajnjem slučaju, može biti rečeno da bi moglo biti obris senke, koji ocrtava mogući dolazak udesa. Odgovarajući tome, Heidegger je svoje misaone pokušaje naznačio kao »preliminarno mišljenje«.

Pogleda li se okolina savremenog filozofskog radnog polja, onda će priličiti ovo: Heideggerove misli nisu prošle na taj način da njihovi učinci danas ne postoje, već one, štaviše, pripadaju budućnosti, na taj način da njihovo prihvatanje i rasprava s njima tek predstoji mišljenju kao zadatak u dvostrukom obliku: kao ustrajno promišljanje znanstvenotehničkog sveta i njegovog metafizičkog-povesnog porekla, i kao misaona priprema »udesu« u njegovom mogućem dolasku.

To bi moglo biti dovoljno da se odluči ono što je bitno, u pogledu pitanja: da li je mišljenje već spremno za prijem Heideggerovih misli?

šta jest danas

O potrebi i nužnosti pristupa Heideggeru

michael theunissen

U *Frankfurter Allgemeine Zeitung* od 25. jula 1953. godine, Jürgen Habermas je objavio tekst pod naslovom *S Heideggerom misliti protiv Heideggera*, o Heideggerovim, tada objavljenim, beleškama iz 1935. godine. Ta parola važi još i danas. Pre, kao i posle, naime, niko nije mogao usvojiti Heideggerovu poziciju a da ne dođe u opoziciju prema njemu.

U očito neizostavnoj dvoznačnosti jedne odgovorne recepcije Heideggera, ogleda se nesloga u vlastitom Heideggerovom mišljenju. Upadljivo dvoznačan u ovom mišljenju je posebno njegov odnos prema povesti. To je bitno. Promišljanje onog što jest danas i ujedno jedna jedva verovatna nesvesnost o onoj realno određujućoj moći povesnog procesa. Povesnost ljudskog tubitka on reflektira bez bilo kakve refleksije o svojoj vlastitoj istorijskoj (historische) uslovljenosti. Taj isti Heidegger, koji stoji u stalnom razgovoru s filozofskom tradicijom, sasvim se sklanja obračunu sa svojim savremenicima. I pre svega: taj isti Heidegger koji promišlja bit tehnike da bi »iz nipošto mišljenih temeljnih crta savremenog razdoblja naslutio u mišljenju vreme koje dolazi...« (*Der Spiegel*, Nr. 23, 1976), beži pred tehničkoznanstvenom civilizacijom u jedan pozadinski svet (Hinterwelt), čiji ga lepi privid zavodi na to da baš od nacionalsocijalizma očekuje proračunati »susret planetarno određene tehnike i novovekovnog čoveka«.

Ko se pita zašto Heideggera ne može ni da se ignoriše, niti da ga se bez daljnjeg sledi, moraće svoj pogled da usredsredi na jednu posvuda očitu tendenciju. Ono što osobito obeležava Heideggera izgleda da je to da on moć otvaranja svoje daleke perspektive plaća jednom osobitom slepoćom prema najbližem, a dubinu, jednim rdavim nedostatkom na površini. Ovo se još jasnije da očitati na njegovoj dijagnozi vremena. Od njega smo naučili da neko dostatno razumevanje naše situacije traži račun o onome što je već hiljadama godina na putu. U ovom pogledu ta dijagnoza unosi jednu korektivnu funkciju prema onim borniranim savremenim analizama koje, na primer, apsolutiraju *Kapital* kao jedinu osnovu objašnjavanja. Da ona, uz sve to, više skriva nego što otkriva, to je slučaj stoga što ona previše naglo odskače od ravni pojava realiteta i preskače konkretne, posredujuće veze faktičke povesti u koje smo upleteni.

Ova tendencija kod Heideggera otežavala je da se uoči njegovo poveseofilozofsko mesto. Njome je markirana (skrivena) tačka na kojoj je njegova, dugo vremena puka epigonska škola, postala produktivna. Gadamerova hermeneutika (1960) i Tugendhatova govornoanalitička filozofija (1976), koje se, dakako, nadovezuju na svoj način na pojam razumevanja, izgleda da upućuju na to da Heideggerovo mišljenje poseduje budućnost, u području svog neposrednog porekla. Nije li, ipak, Diltheyeva teorija razumevanja ono s čijom pomoći je *Sein und Zeit* (1927) preoblikovao Husserlovu fenomenologiju? Temeljnije razmotreno, Heidegger pripada u kretanje posthegelovskog duha. On je tako uz mogao da se svrsta u misaonu povest Zapada što je sebe otepio od tog svog korena. Svoje istorijsko poreklo zanekao je on već kroz stilizaciju *Bitka i vremena*, koja ovu knjigu — u eklatantnom protivrečju ne samo s njenim učinkom, nego i s njenim realnim značenjem — u neku ruku reducira na njen daleki cilj, ekspoziciju pitanja bitka koje je prevedano od Grka naovamo, te time odbija u egzoteriju ono što uglavnom nudi, a to je analitika tubitka koja se crpi iz izvora posthegelovske antropologije. Upravo će biti neprepoznatljiv izvor razvitka koji je izveden u *Bitku i vremenu* — u čijem toku Heidegger vraća miš-

ljenje na Parmenidov stavak — ako u njega ne može da se intrgriše njegova početna orijentacija na praksu.

Misliti s Heideggerom protiv Heideggera — to, kao prvo, znači: staviti ga natrag u povetni kontekst, iz kojega je on sebe izdvojio. Samo onda će s njegovom granicom biti vidljiva i njegova veličina. Ono što je nakon Hegelove smrti ostalo još da se ispuni, a što je već sam Hegel uveo, egzemplarno je formulisao Marx sa svojim zahtevom za ukidanjem filozofije. Tome odgovarajući, Heideggerova veličina leži u tome što on filozofiju doista destrukcije antičke ontologije predučnosti do piznog programa prevladavanja metafizike, on je ostao veran ovom zadatku. Karl Löwith je u ranom Heideggeru video pre svega kritičara, koji je iskovan u susretu s Kierkegaardom, i ovaj utisak potkrepljuje čitavo Heideggerovo delo: kritika filozofije je zajednički naziv svih njegovih nastojanja, koja su zaista relevantna.

Protiv tradicije Heidegger prigovara da ona predstavlja bitak kao biće, i da ga ne iznosi kao bitak u jezik. Upravo je baš to fiksiranje »bitka« ono kroz šta on, sa svoje strane, iznosi teške prigovore. Sumnja u podobnost ove višeznačne reči za označavanje njegove stvari (mišljenja), ni njemu samom nije bila strana. Ona je morala biti raščišćena pre nego što se i htelo samo diskutovati da li ima smisla da se bitak tematizuje odvojeno od bića. To što Heidegger krivuda između magičnog bajanja i mitskog čutanja, ovde se ne slaže i daje posvuda skepsu. Kao god što bi se moglo s pravom prigovoriti da je tradicija zanemarivala tematiziranje bitka, takođe je u svakom slučaju sumnjivo da li uopšte stoji ono što prigovor postavlja: da je tradicija u celini bila izvan pitanja bitka. »Mišljenje bitka« se može razumeti tako da ga utvrđuje aristotelovsko ontogiziranje filozofije. Povratak Aristotelu posredovan je kroz posthegelovsku restauraciju ontologije. Još u ranim godinama, pod uticajem spisa *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* Franza Brentanosa, Heidegger je u svojoj dalekovidosti tek primetio koliko je u svom čitavom protezanju na celinu povese predaje bio zavisao od odluka najnovije povesti. Vremenom uslovljene granice, koje on sebi postavlja kroz fiksiranje na pitanje bitka samog, bivaju jasnije kada se ima u vidu ono što se uskraćuje njegovom kritičkom zahvatu. U temelju su mu nepristupačni argumenti koji su Hegela pokretali da se s bitkom počne, ali da se na tome ne ostane. Problemi koji su bili od značaja za novovekovnu teoriju svesti i samosvesti biće apstraktno prihvaćeni. Takođe ne treba iz vida ispustiti poznu Platonovu filozofiju, u kojoj se, tek s obzirom na Aristotelovo sužavanje horizonta, svaka vrsta mišljenja bitka ukazuje kao nemogućnost filozofskog postavljanja pitanja.

S Heideggerom misliti protiv Heideggera — to znači, drugo: osloboditi njegovu stvar od posledica tendencije izdvajanja (od ostalog mišljenja), koja je radila protiv te stvari. Njegova stvar je ista ona Hegelova, dakle, blizu usprkos svemu. Želi li se ona opisati pod tačkom gledišta s obzirom na koju bismo je mogli učiniti našom, onda se može reći: našu povesnu stvarnost koja više nije razumljiva u nasleđenim kategorijama, Heidegger želi da zahvati u kritičkom obračunu s tradicijom, u mislima koje odgovaraju toj povesnoj stvarnosti. Ovo ga vodi jednom protivrečnom pothvatu, utoliko i ukoliko, u tu svrhu uspostavljeno sredstvo, ono što jest danas izručuje onom što je bilo juče i prekjue. Sasvim nasuprot, reč je o tome da se njegova dijagnoza vremena — bez gubitka na širini i dubini — snabde primere-nim instrumentarijem koji je primeren onom ko misli u današnje vreme. Posvuda će biti implicirano to da se onim putem, kojim je on prošao, moramo vratiti da bismo ponovo prošli. Jer, sa starenjem je rasla i njegova sklonost da se kloni modernih svetskih uslova. Nesumnjiv znak za to je promena, kojoj nisu mogla odoleti isto tako ni merila njegove kritike, promena koju, uostalom, pokazuje dvostrukost njegovog odnosa prema Grcima. Kao što *Sein und Zeit* meri antičku ontologiju predučnog prema kriterijumima moderne, koja je ovde predstavljena kroz hrišćansku antropologiju od Augustina do Kierkegarda, tako njegov pozni rad modernu, u kojoj se ispunjava metafizika subjektiviteta, ispituje na normativnom idealu antičkog helenizma. Ona, Heideggeru često prebacivana nesklonost da na temelju svoje kritike subjektivizma nađe pristup »legitimnosti novovekovlja« (Blumenberg), uzorno demonstrira stvarnu udaljenost jednog takvog tumačenja, koje jedino može biti interesantno kao najnoviji događaj u dugoj povesti nemačke grekomanije.

Nije dvojbeno, međutim, samo Heideggerovo mišljenje, nego, na svoj način, i njegov mnogo diskutovani jezik. On nas privlači i odbija. Time što uvodi migom izvornosti, on u temelju uskraćuje prisvajanje. Ta dvoičnost je zato okrivljavala jednu sasvim drugu dvoičnost neodgovorne recepcije Heideggera, koja, po svoj prilici, pripada prošlosti, a koja se kroz puko navijanje velikih reči oslobadala od napora pojma. U osvrtnu na njen fatalni učinak mora se utvrditi: ništa Heideggerovo mišljenje ne skriva tako dobro kao jezik. U tom smislu teza da se s Heideggerom misli protiv Heideggera znači, konačno, treće: prevesti njegovo mišljenje na jedan racionalan jezik. Od uspeha ove transformacije zavisice da li će s izumiranjem zanata mišljenja bitka takođe presahnuti moć koja je proizšla iz Heideggera, ili, da li će on zaista moći da menja savremenu svest.

Izbor i prevod: M. Prokopijević