

Gornjim naslovom tematiziran je čitav kompleks problema koji, međutim, neće moći biti istraženi do kraja, a još manje iscrpljeni. Cemu onda treba uopće započinjati nešto kad mu se ne može nazrijeti ni kraj? Zadatak ovog rada sastoji se upravo u tome da se pokaže neumnjnost ovakvog pitanja, i to na taj način da se sam problem postavi dovoljno jasno i promišljeno, tako da se pitanje o »kraju« samo pokaže izlišnim. Postaviti problem dovoljno jasno i promišljeno znači, na ovom mjestu, postaviti ga kao filozofski problem u smislu promišljanja, a ne problemom filozofije u smislu proučavanja i kompariranja dvaju pojmovnih kompleksa o kojima je, relativno uzeto, napisano brdo literature. Sama ta činjenica da je o praksi i karmayogi napisano vrlo mnogo literature, naročito o praksi, svjedoči o tome da oni nisu samo i isključivo filozofski pojmovi, štavište da prvenstveno i nisu pojmovne naravi. Zbog toga je nužno na samom početku razlučiti da li pomenuti »pojmovi« spadaju u sferu teorijskog uma, ili su kao fenomenal stvar praktičnog uma, budući da se samim činom promišljanja postavljenih problema nameće određena misaona »situacija«, što vrlo nalikuje strahašno poznatoj shemi poroćnog kruga, ili prizoru lisice koja se vrti u krug hvatajući bijeli vršak svog repa, misleći, možda, da je taj vršak nešto drugo i novo negoli njezin rep, samo zato što je bijel.

Ako pojmovi praksis i karmayoga ne treba da budu predmet komparativnog proučavanja, i to naročito ne povijesno-komparativnog, mora se postaviti pitanje: kakvog su oni proučavanja predmet, ili, čega su oni uopće predmet? Mada su to, kako je postavljeno, pojmovi praktične naravi, oni su ipak pojmovi i kao takvi predmet proučavanja, i prema tome, htjeli mi to ili ne, uvučeni u okvir teorijske rasprave u kojoj se »troše« riječi i pojmovi, ma kako da ta teorija htjela biti praktičke naravi ili svrhe. Što je to što nam može pomoći da se odriješimo iz poroćnog kruga u kojem *teorijski* razglabamo o pojmovima za koje tvrdimo da su *praktičke* naravi, i već ih unaprijed pogrešno tretiramo samim tim što ih nazivamo pojmovima, a mislimo da su nešto »više«, ili barem nešto »drugo« nego što je to pojam, ili mi možda samo mislimo da je to nešto drugo, a ne igra s bijelim vrškom? To nešto »više« ili »drugo« od pojmovnosti tih dvaju pojmova mogli bismo nazvati dvojako, a da ne moramo ulaziti u objašnjenje o izboru naziva, nego da tek na (teorijskom) djelu pokažemo smisao i značenje tih naziva. Ako praksis i karmayoga ne želimo tretirati kao pojmove i time se nužno ograničiti na teorijsku sferu npr. povijesti dvaju pojmova unutar njihovih filozofsko-povijesnih tradicija, ili možda na pokušaj međusobne usporedbe i vrednovanja tih dvaju pojmova, nego želimo »izraditi« smisao i značenje u njihovoj fenomenalnoj jezgri, ili, drugim riječima, želimo ih prikazati kao relevantne filozofske probleme što su to, neovisno jedan o drugom (daleko izvan povijesno-komparativno konstruktivnih glava), nametnuli ne samo kao filozofsko-teorijski, nego prije svega kao *životni* problemi. Od pojmova oni su postali idejama ili fenomenima, i time daleko »praktičkije« naravi nego što to može sugerirati bilo koja teorijska rasprava o njima. Jer, o njihovoj »idejnosti« ili »fenomenalnosti« ne svjedoči samo brdo literature napisane za i protiv njih, nego prije svega njihova praktička narav, ili još više moć da budu realitet, ili obrnuto, da snagom svoje zbiljskosti djeluju na svoj pojam tako da ga učine idejom (u Hegelovu smislu istosti pojma i zbilje), ili fenomenom (u Heideggerovu smislu onog što se samo sobom pokazuje, – das sich an ihm selbst Zeigenda).

Hermeneutika pojmova praksis i karmayoga mora, dakle, odustati od povijesno-komparativnih pregleda za volju fenomenologije kao jedino moguće »metode«, koja ne može prethoditi svome sadržaju u smislu unaprijed dane »strukture« bilo subjekta bilo objekta, nego u najboljem slučaju može biti izlučena iz strukturirane cjeline subjekta i objekta istraživanja. Hermeneutika je, stoga, jedino moguća kao fenomenologija u Heideggerovu smislu sebe – pokazivanja fenomena. Ovoga puta i na ovome mjestu nije moguće ulaziti u Heideggerovu razradu »fenomenologijskog pojma fenomenologije«, niti u njegovo razgraničenje od Kantova, Hegelova ili Husserlova pojma fenomena i fenomenologije, nego ćemo samo upozoriti na to kao polazište u »problemu metode« (usp. Martin Heidegger, *Sein und Zeit, Einleitung – Logos, Phänomen, Vorbegriff der Phänomenologie*), i na određenje naravi dvaju problemskih pojmova, što sve, sa svoje strane, tek nabacuje i tematizira metodu kao problem. Heideggerov »pojam« fenomena stoji ovdje kao polazište i korektiv za metodski kompleks iz nekoliko razloga, iz kojih, međutim, unaprijed treba isključiti svaki moguć lični motiv, kao što bi mogla biti »slabost« prema Heideggeru i njegovoj filozofiji, ili možda moda heideggerijanizma. Ma kako se ponekad činili prinudnima Heideggerovi argumenti i dokazi (bolje rečeno »pokaži«), ili stvar vjere ili nevjeric, najuvjerljiviji od njih čini se upravo pojam fenomena, »ono što se samo sobom pokazuje«, ili pak kao »ono što se samo takvim pričinja«.

To dvostruko određenje fenomena pokazuje da Heidegger u svom polazištu nije nimalo pozitivistički naivan, i možda na najbolji način pruža mogućnost da se razumije njegovo stajalište u smislu kritike njegovom vlastitom »metodom«, dakle fenomenologijski, a da se ključ kritike ne mora donositi izvana. Heideggerova »stvar«, međutim, isto tako ne može biti predmet ove rasprave, nego samo poticaj u smjeru fenomenologije kao sebe – pokazivanja fenomena, ali ne i kao samo-pričinjanja, i to tako da fenomen bude polazište i kraj hoda do teorijske i praktičke biti onog što je na početku nazvano pojmom prakse i karmayoga. Ono što se tu ima samo sobom pokazati jest upravo s jedne strane praksis i s druge strane karmayoga, što fenomenalno stoji u žiži našeg interesa, a ne samo njihova od fenomena apstrahirana pojmovnost. Izbor fenomena a ne pojmova za polazište i okosnicu istraživanja omogućuje u metodskom smislu ono odlučujuće: tek fenomen kao sebe – pokazivanje omogućuje da i metoda bude u svojoj privatnoj i vlastitoj naravi methods, su – hodenje pri razvitku same stvari. Kako ta »metoda« izgleda, ne može se vidjeti unaprijed, jer ona ničemu ne prethodi niti fenomenalno uopće može prethoditi. O njoj se može imati tek pretpojam izlučen iz razumijevanja fenomena ili ideje fenomena.

Nije slučajno da nam se »fenomen« i »ideja« neprestano nameću jedno s drugim, jer njihovu bliskost uvjetuje sadržajna sličnost onoga što oni terminološki označuju. I upravo ta sadržajna bliskost jeste uzrok tome da Heidegger nastoji *terminološki* čvrsto razgraničiti svoje filozofeme u odnosu prema tradiranim filozofskim pojmovima, za što je upravo najpoznatiji primjer termin »tubitak« (Desein). Tu spada i »fenomen« u svojoj sličnosti i razlici s termin »ideja«, s jedne strane u Platonovu, a s druge strane u Hegelovu

značenju. Ono što nas u ovom trenutku mora najviše zanimati i što Heideggera u najvećoj mjeri približava Hegelu (njegovu ponajčešće prešutnom neprijatelju!) jest ono što Heidegger tim terminološkim razgraničenjem dobiva: naime, govoreći klasičnim filozofskim rječnikom, jednost pojma i zbilje, kao prevladavanje razdvojenosti hermeneutičkog sklopa na istraživački subjekt i istraživani objekt, i dalje, ukinuće prividne i u biti beznačajne redukcije subjekta na čistu intencionalnu svijest i objekta na čisti intencionalni predmet, koji uz svu svoju čistost ostaju tlapnje loše metafizike. U ideji fenomena ne događa se to da se subjektu pokazuje objekt, nego to da se ujedno s razotkrivanjem »objekta« razotkriva i »subjekt« kao razotkrivanje smisla egzistencije jednog za drugo i u drugom. Tek na taj način može Heidegger formulirati istinu istine kao »neskrivenost« (Unverborgenheit) i utvrditi da se prava narav pitanja o bitku očituje u tome da pitanje biva upitanikom (*Sein und Zeit, Einleitung – die Seinsfrage*). Ili – kako to kasnije formulira u »Što je metafizika« (*Vaw ist Metaphysik*) – da je svako metafizičko pitanje ono pitanje gdje je u pitanje uvučen sam pitanik. Međutim, Heideggerova fenomenologijska pozicija dokidanja razdvojenosti na subjekt i objekt boluje od posvemašnje »bez-subjektivnosti«, posljedica čega je samo unutar njegove fundamentalne ontologije potreba čekanja na »nadolazak bitka«, što je on sam tek kasnije uvidio i formulirao na ovaj način, dok bi posljedica po nekoga tako preuzima tu metodu, a da ne zna što ona sobom nosi, bila daleko katastrofalnija, možda ravna posvemašnjem filozofskom sljepilu. Ta fenomenalna bez-subjektivnost se kod Heideggera na tekstualnoj razini manifestira kao objektivnost, možda čak kao postvarenost (Sachlichkeit), koja, po našem mišljenju, već sama za sebe predstavlja filozofski problem vrijedan pažnje. Ta »objektivnost« samo je prividne naravi, i problem koji ona nosi nije samo Heideggerova stvar, nego stvar svakog filozofiranja uopće, htjelo ono biti objektivno ili ne. Objektivno u ovom slučaju znači – da se poslužimo literarnim rječnikom – lišeno auktorijalnog filozofskog pripovjedača. Međutim, slabost razdvoja na teorijski subjekt i objekt nužno se javlja kao »metodska bolest«, čak i onda ako je nastojimo ukloniti na taj način da pustimo fenomen da se sam sobom pokaže, jer se on uvijek nekome ili nečemu pokazuje: u ovom slučaju, pojedinačnoj filozofskoj svijesti Martina Heideggera. Njemu se očito mnogo prohtjelo, no greška njegove ambicije ne leži u njezinoj prekomjernosti. Njezin zahtjev za općom valjanošću nije nikakav filozofski grijeh, jer je utemeljen u objektivnosti (Sachlichkeit) samopokazivanja i samorazotkrivanja fenomena kao takvog. Prema tome, ono što jedino treba dovesti u pitanje jest upravo ta navodna objektivnost, neovisnost ili čak spontanost sebe pokazivanja fenomena, a ne sama ideja fenomena, jer već ona nije jednoznačno i apsolutno određena, budući da se fenomen može iskazati kao sebe pokazivanje u istini bitka, a drugi put kao samo-pričinjanje takvim. Insistirati na objektivnosti sebezpokazivanja fenomena značilo bi prešutjeti metodski poroćni krug konstitutivan za svaki čin filozofiranja, i na taj način naivno-nererefektirano ostati u još dubljem poroćnom bezdanu pukog teoretiziranja. Zašto i kako to da Heidegger ipak ostaje pri objektivnosti fenomenalnog sebezpokazivanja, pitanje je na koje se nužno mora naći odgovor, makar se na ovome mjestu ne može detaljno slijediti tok njegova razlaganja fenomena, jer je ovdje stalo samo do »metodske« odnosno do hermeneutičke strane čitavog problema.

Objektivnost fenomenalnog sebezpokazivanja odredili smo naprijed kao bez-subjektivnost fenomena ili – drugim riječima – riješenost subjekta u tom smislu da ne postoji neki samostalni ili osamostaljeni teorijski subjekt (poput Husserlove čiste intencionalne svijesti) kojemu bi se fenomen u svom sebezpokazivanju izričito otkrio, ali isto tako da ne postoji niti neki samostalni teorijski objekt. Prema tome, Heideggerova objektivnost (Sachlichkeit) ne sastoji se u nijekanju subjekta i subjektivnosti spoznaje za volju objekta i objektivnosti. Objektivnost za njega znači govor same stvari, naglasak ne leži niti na subjektu, niti na objektu, nego na stvari kao cjelini, odnosno na fenomenu, i zato je osnovno obilježje čitavog tog sklopa – od same ideje fenomena kao sebezpokazivanja do Heideggerova »stila« – Sachlichkeit (objektivnost, stvarnost »stvarstvenost«). Osnovna Heideggerova intencija i sastoji se u tome da dopusti stvarima da govore same sobom; njegov filozofski govor i jeste govor samih stvari, gdje se filozofski subjekt povukao do samonegacije u stvari kao cjelini. Stoga čin sebezpokazivanja fenomena nije čin otkrivanja objekta od strane subjekta, niti čin sebezpokazivanja objekta izričito za jedan subjekt, nego je to »rad fenomena« kao samo- i sebe-pokazivanje, ili govor same stvari. Nije tajna da je ta ideja fenomena, odnosno posezanje za prvotnim smislom grčke riječi phainomenon, koja svojom morfološkom prozornošću razotkriva ono što je filozofskoj svijesti već odavno ostalo skriveno, upereno protiv Hegela i njegove ideje spoznaje kao »rada pojma« na objektivnom, koje se za Hegale već od samog početka iskazuje kao posredovano pojmom. (Već sama Hegelova stavka o posredovanosti tzv. neposredne datosti u pojmu dovoljan je znak da ni Hegelu nije strana »prvotno« značenje grčkoga phainomenon!) No, objektivizacija ili, bolje rečeno, po-stvarenje subjekta u fenomenu ima za cilj *dekonstrukciju* upravo tog rada pojma kod Hegela, što je za Heideggera prije svega rad subjekta, na čemu počiva sva idealistička filozofija (njemačka posebno!) i sva tradicionalna ontologija uopće, čak i prije kartezijanskog prevrata, i nadalje, dekonstrukciju ideje spoznaje kao procesa progressa i u konstrukcije od strane subjekta, iza čega se, po Heideggeru, krije konstruktivistička ideja čovjeka i povijesti uopće. Stoga nije teško shvatiti da se Heideggerov pokušaj sastoji prije svega u dekonstrukciji Hegelove i svake druge konstruktivističke ontologije, i da je on u tu svrhu poduzeo nevjerojatni filozofski napor da na pojmu fenomena kao sebezpokazivanja same stvari utemelji svoju ideju fundamentalne ontologije, te da fenomenologijski, dakle opet sebezpokazivanjem fenomena, dođe do vremena kao smisla bitka za koji se pita. Ovdje je nužno ostaviti po strani domet Heideggerove kritike Hegela i filozofski domet njegove fundamentalne ontologije kao fenomenologije bitka, ali je u fenomenologijske analize stvari nužno izlučiti upravo »fenomenologiju« kao metodologijski relevantnu za našu svrhu. U čitavom sklopu, kako je rečeno, bitna je Heideggerova ideja dekonstrukcije rada subjekta u ideji sebezpokazivanja fenomena, što je svojevrsno »postvarenje«, ili čak deprocesualizacija čitavog procesa, budući da je »rad« subjekta spoznaje ukinut u sebezpokazivanju stvari same. Jedna od posljedica te dekonstrukcije (ali ni u kom slučaju filozofski bezazalna!) jeste potpuno obeščovječenje »događanja istine«, to se kod Heideggera očituje, između ostalog, u si-

stematskom zamjenjivanju riječi čovjek (Mensch) riječju tubitak (basein); to obeščovječenje je na djelu bez obzira na to što je za Heideggera tubitak ontički i ontološki izuzeto biće time što je »kuća bitka« ili »pastir« istine bitka. Da ipak to obeščovječenje događanja istine bitka kod Heideggera ne može ne može apsolutno, proizlazi iz njegova dvojakog određenja fenomena kao sebekpokazivanja stvari i, s druge strane, kao samo-pričinjanja takvim (nur-so-Scheinen), na čemu on gradi cijelu svoju dekonstrukciju tradicionalne filozofije. Riječ je, dakle, o tome da se fenomen u svome sebekpokazivanju može i samo pričinjati. U tom samo-pričinjanju stvari leži, po Heideggeru, bit povijesti zapadne metafizike od Platona do Hegela; kritičko mjesto odluke između samopokazivanja u istini kao neskrivenosti i samo-pričinjanja fenomena onakvim kakav vistinu nije, leži *medutim*, po Heideggeru, u onome što on naziva »način pristupa fenomenu« (Zugangsart zum Phänomen), koji bitno pripada tubitku. Time smo se opet vratili problemu »objektivnosti« Heideggerove hermeneutike istine kao fenomenologije, koja je samo prividno objektivna, odnosno po-stvorena. Samopokazivanje fenomena, ili govor samih stvari, jest bitno govor stvari otvorenosti tubitka za istinu stvari, bez koje se otvorenosti svaki govor pretvara u nemušt govor stvari, za koji ne postoje uši. Taj Heideggerov stav govori o svojevrsnoj »nedosljednosti« i o nemogućnosti dosljedne »stvarnosti« događanja istine, jer je, konačno, svaki tubitak bitno bitak – u – svijetu. Iza Heideggerove teze o otvorenosti tubitka za događanje istine stoji opet njegova vlastita, štaviše pojedinačna, otvorenost za događanje te i takve istine, rezultat koje je njegova vlastita filozofija. Objektivnost filozofske istine u smislu njezine pripadnosti samoj stvari, a ne pojedinačnoj filozofskoj egzistenciji, što je prava Heideggerova namjera i ambicija, pokazala se na taj način svojevrsnom filozofskom »varkom«; mogućnost njezina prozrenja nađena je u njoj samoj, u mogućnosti da se ne samo fenomen kao takav nego i ona sama samo pričinje takvima.

Ako ne bismo razložili taj hermeneutički sklop i naivno se otvorili za govor samih stvari, bili bismo daleko od mogućnosti da razumijemo ne samo neevropska!), jer nužno sadrži neka metodska mjerila ili barem vrijednosti, samom »materijalu« vrlo često strane i neprimjerene. Takav rad istraživačkog subjekta može imati svoje opravdanje samo kao neophodni »stručni« (filološki, kulturološki ili neki drugi) rad, ali ne i kao filozofski rad, jer se u njemu pretvara u svoju vlastitu suprotnost. Takav rad, osim što je izvanjski, ima tu osnovnu slabost da je njima, kao što je naprijed rečeno, nemoguće doći do nekih veza koje se mogu uspostaviti samo na neki drugi način; u ovom slučaju filozofskom produkcijom. Opasnost da se ta filozofska produkcija pokaze kao loša konstrukcija (dakle, samo kao prividna produkcija), dana je, naravno, od samog početka i traje sve dok traje samo filozofiranje. To znači da je korak od filozofske produkcije (možda samo umišljene ili zamišljene) do konstrukcije (često sasvim realne) vrlo kratak i da se svaki čas ona prva može izvrnuti u drugu. Gdje onda leži mogućnost da se izmakne takvoj opasnosti? U komparativnoj metodi sasvim sigurno ne, zbog toga što ona kao bitno-strukturalni rad subjekta na materijalu ostaje tuda i izvanjska tom istom materijalu, ma kako da ga dobro poznaje. Ta izvanjskost dobiva svoju posebnu težinu kad se radi o »pojmovima« iz drugog povijesno-filozofskog kruga, koji su još k tome toliko kompleksni da je odrednica »pojam« za njih posve nedostatna, jer po svom odnosu prema zbilji zadobivaju značenje i rang ideje ili fenomena.

Na samom početku je rečeno da i praksis i karmayoga po svom značenju i dometu spadaju u »sferu« praktičkog uma i da ih se ne može naprosto tretirati kao filozofske pojmove, jer bismo već na samom početku promašili postavljeni cilj. Taj cilj je, međutim, samo preliminarno utvrđen, i to kao cilj da se praksis i karmayoga razrade u svom jezgrenom fenomenalnom značenju, a da nije postavljen čvrsti metodski postupak kojim bi se to postiglo, osim negativno određenog stava prema komparativno-filozofskoj metodi. Metoda koja je u ovom slučaju jedino moguća jest ponovo »methodos« u svom prvotnom značenju kao istraživačko su-hođenje pri sebekpokazivanju same stvari, dakle hermeneutika je ponovo moguća jedino kao fenomenologija. No, stvar ne izgleda tako da bi se jednostavno mogla prenijeti hermeneutička shema Martina Heideggera iz »Bitka i vremena« i da bismo samo tako jednostavno mogli riješiti problem rada subjekta na materijalu, jer se hegelijanizam očito pokazuje kao mačka sa sedam života, koji se još uz to i obnavlja. Što je, naime, u našem problemu ono što bi se *samo sobom* trebalo pokazati u istini svog bitka, kad je naprijed rečeno da su i praksis i karmayoga toliko kompleksni da bi se kao fenomeni prije pokazali u svom samo-pričinjanju takvima nego li u istini bitka. Ako odluka o samopokazivanju fenomena u istini i samo-pričinjanju leži u načinu pristupa fenomenu, onda je prvenstveni zadatak da se problematizira baš taj načelni pristup fenomenu kao otvorenost ili neotvorenost, i to kao *našu* otvorenost ili neotvorenost za istinu bitka. Tematiziranjem problema našeg pristupa fenomenu približili smo se otklanjanju obaveze na »objektivnost« ili »po-stvarenost« hermeneutike u fenomenologiji sebekpokazivanja fenomena, i doveli sebe pred *obavezu izgradnje pristupa* fenomenu kao načelnoj otvorenosti za njegovu istinu; tek na taj način se »prividna objektivnost« hermeneutike može preobraziti u »konkretnost« istraživanja, odnosno rada na materijalu u smislu su – izrastanje istine iz zajedničkog hoda »subjekta« i materijala, gdje »zajednički hod« znači voditi i biti vođen. Takav hermeneutički sklop potrebno je, međutim, tek uspostaviti, jednako kao i fenomenalnu vezu između prakse i karmayoge. Metoda je moguća jedino kao methodos koja ne donosi unaprijed fiksirani sistem mjerila i vrijednosti.

Iz deklarativne odluke za određenu »metodu« koja nastoji prevladati izvanjskosti pristupa i želi sebe nazvati »imanentnim« pristupom, ne proizlazi još i njena imanentna nužnost. Stoga je potrebno izraditi pretpojam fenomenologijske hermeneutike barem kratkog poslovom njezinih vlastitih konstituenata, dok pravi pojam fenomenologijske hermeneutike može proizaći tek nakon dovršenog hoda. Stvar zapravo i izgleda tako da se »uvod« u takozvani imanentni pristup može uopće pisati kao »pogovor«, za što je najfilozofskiji primjer Hegelov »Uvod« u njegovu »Fenomenologiju duha«. Predgovor je opravdan i potreban samo utoliko što je potrebno razraditi pretpojam ili osnovne pretpostavke, naročito ako je stalo do njihova razgraničenja od takozvanog vulgarnog razumijevanja pojma koje je posvuda i stalno na djelu. To je slučaj ne samo sa pojmovima i fenomenima iz neevropskog filo-

zofskog kruga, nego i sa tako frekventnim evropskim filozofskim pojmovima kao što je praksis.

samo taj, nego bilo koji drugi filozofski govor. Stoga i »najuvjerljiviji« filozofski govor, od kojih svakako ovaj Heideggerov pokazuje veliku ambiciju da to postane, iziskuje neizostavno razlaganje njegova hermeneutičkog sklopa.

Hermeneutičkim sklopom se ovdje naziva ono što se obično naziva metodom, no ta zamjena termina svakako nije slučajna, niti na ovome mjestu, niti kod Heideggera, jer se, zapravo, niti ne radi o pukoj zamjeni termina. O »metodi« je kod Heideggera moguće govoriti jedino ako se pod time misli hermeneutika kao fenomenologija, odnosno kao »su-hođenje« (methodos) pri samopokazivanju fenomena. Za razliku od naprijed navedene »negativne« posljedice ovakvog po-stvarenja događanja istine, »pozitivna« strana se sastoji u stvaranju mogućnosti za otvorenost drugom i drugačijem filozofskom govoru nego što je to moguće idejom spoznaje kao rada subjekta, ili čak idejom sebekpokazivanja fenomena, kako ju nalazimo kod Heideggera. Veličina njegove fenomenologijske »metode« leži upravo u tome što omogućuje reflektirani kritički pristup i otvorenost kako prema samoj sebi, tako i prema drugom filozofskom govoru, budući da »ključ« za njeno razumijevanje leži u njoj samoj, jer razotkrivanje fenomena u istini bitka ili njegovog samo-pričinjanje takvim ide u susret otvorenosti ili ne-otvorenosti za govor fenomena. Ma kako filozofski diskutabilni bili Heideggerovi izrazi »otvorenost« i »neotvorenost bića za istinu bitka«, »skrivenost« i »neskrivenost istine bitka«, i to naročito u svom krajnjem dometu »čekanja nedolaska bitka«, bitna je Heideggerova hermeneutička ideja govora same stvari, ili sebekpokazivanja fenomena, kao kritika Hegelove ideje spoznaje u vidu rada pojma na zbiljskom, koja je na kraju upravo to zbiljsko učinila pukom prošlošću Drugim riječima. Heideggerovo fenomenologijsko po-stvarenje sebekpokazivanja fenomena učinilo je radikalan korak ka dokidanju gnoseološke subjektivnosti rada pojma na objektu, točnije ka desubjektivizaciji, dekonstrukciji i deprocesaualizaciji spoznaje kao procesa, i time, s jedne strane, u direktnoj ali prešutnoj kritici klasične njemačke filozofije dekonstruiralo ne samo konstruktivističku ontologiju, nego i jedinu *ontologiju slo-bode*, ali s druge strane, stvorilo mogućnost za otvorenost drugačijem filozofskom govoru nego što je to govor pojma ili subjekta; to je zaokret od govora o stvarima ka govoru samih stvari, što Heideggerova fenomenologija svakako pokušava biti. Zbog toga fenomenologija kao imanentni govor samih stvari ne može biti neka metoda istraživanja koja bi unaprijed prethodila svome »predmetu« Heideggerova »rasprava o metodi« moguća je samo kao razlaganje ideje fenomena, odnosno kao pretpojam fenomenologije.

Moguću filozofsku govor za koji Heideggerova fenomenologija otvara uši jest govor o karmayogi ili – da budemo dosljedni hermeneutički fenomena – govor o karmayogi. Hermeneutika fenomena karmayoge bit će, kao i svaka moguća hermeneutika, samo prividno objektivna u smislu lišenosti mislećeg filozofskog subjekta, ali ona zato mora pokušati biti zbiljski konkretna, na taj način da su-hodeći sa samopokazivanjem fenomena »ujedno izraste« (con-crescit) s njim do njegove fenomenalne istine, dakle da govor karmayoge – iako pojavno riječ o karmayogi – bitno bude svoj vlastiti samogovor, ili da, drugim riječima, prividno objektivna hermeneutika postane stvarno konkretna.

Potreba za vlastitim samoiskazivanjem fenomena karmayoge nameće se tim više što on nije tematiziran i izdvojen sam za sebe, nego u svezi, makar početno samo u svezi kopule, s pojmom prakse. Pravi problem, »metodski« i sadržajni, nameće se zapravo tek iz ove sveze koja je dana u naslovu, i sigurno je da može izazvati čuđenje u svijetu filozofskih glava koje bez daljnega barataju već nekim »pretpojmom« prakse i karmayoge, i sigurno sumnjaju u smisao te veze. No, naš problem je u ovom trenutku »metodske« prirode, budući da se sastoji u pitanju kako da se »barata« jednim pojmom koji osim činjenice da predstavlja ne samo filozofski pojam, nego i čitav kulturno-povijesni fenomen, ima i tu odliku da dolazi iz tzv. neevropskog kulturno-civilizacijskog kruga. svakome je jasno da je yoga »nešto« indijsko i da karmayoga isto tako mora biti nešto indijsko, no manji broj bolje upućenih zna da »karma« znači sudbinu i stoga se može činiti opravdanim čuđenje nad povezivanjem »yoge sudbine« uz pojam prakse, za koji, opet, svatko zna da je to Marxova ideja djelatne slobode ili slobodne djelatnosti. Sudbina i sloboda nikako ne idu zajedno. Čemu onda praksis i karmayoga?

Činjenica da ovdje imamo posla s tipičnim materijalno-filozofskim neznanjem – jer kad kažemo da je »karma« indijski termin za »sudbinu«, onda o karmi nismo rekli niti petinu istine – nije toliko važna koliko je važan prvi problem pristupa takvom jednom »neevropskom« filozofskom pojmu i problem veze s drugim filozofskim pojmom kao što je »evropski« pojam praksis.

Pitanje je, dakle, metodologijske naravi, ili se takvim barem pričinja. No, na samom početku je rečeno da mi unaprijed odustajemo od komparativno-filozofskog pristupa toj vezi pojmova iz prvog i jedino relevantnog razloga, koji je daleko od bilo kojih subjektivnih poriva kao što bi možda mogao biti filozofsko-metodologijski ukus: – do veze pojmova praksis i karmayoga bilo bi uopće nemoguće doći sa stajališta bilo filozofsko-komparativnog, bilo kojeg drugog takvog sličnog pristupa, budući da veza među njima ne nastaje *neposredno* i neposredovano asociacijom iz studija i poznavanja evropske i indijske filozofije, nego je nešto što tek treba biti uspostavljeno.

Takav pokušaj uspostavljanja / produciranja veze je utoliko smioniji i riskantniji što se većina pokušaja i pristupa uopće odvija kao asocijativno povezanje činjenica na osnovu očite sličnosti ili podudarnosti. To je osnovna i nužna bolest komparativno-filozofske metode koja se, u zavisnosti od svoje pronicljivosti ili pak lijenosti intelekta, više ili manje zadovoljava datom i tradicijom filozofskom ostavštinom i, ostajući u svojevrsnom metodologijskom pozitivizmu, kopa po filozofskom »materijalu«, vrlo rijetko uopće sposobna za reflektirani, odnosno kritički odnos spram tog istog materijala. Taj (donekle karikirani) rad »subjekta« na materijalu nužna je pretpostavka svakog izvanjskog pristupa nečemu takvom kao što je neevropska filozofija (ali ne

Time je barem okvirno postavljen zadatak u vezi s pojmovima praksis i karmayoga i moguću pristup njihovoj temi. Taj pristup je samo moguć jer jednako tako nije gotov ni dan kao što to nisu niti pojam praksis niti karmayoga. Njihov pojam kao i način pristupa su nešto što tek treba su-izraziti

iz rada na vulgarnom pojmu i pretpojmu danom u konkretnom filozofskom materijalu. Izgradnja načina pristupa u kojoj je ovdje riječ načelna je pretpostavka za fenomenologijsku hermeneutiku, kako je ona radikalizirana u Heideggerovu projektu, jer fenomenologija kao seberazotkrivanje fenomena bez izgrađene otvorenosti bića za njenu istinu završit će nepovratno u magli samo-pričinjanja fenomena takvim. Stoga je nužno izvršiti kritiku i korekciju Heideggerova projekta fenomenologijske hermeneutike u smislu gotove otvorenosti za istinu fenomena u njegovu *spontanom* samopokazivanju u bez-subjektivnom, odnosno obeščovječenom horizontu »događanja« istine bitka. Fenomenologijska hermeneutika je čak i u okviru Heideggerova mišljenja projekt koji tek treba biti konkretno nabačen, a ne projiciran iz nekog izvanjskog medija. Ono što je na Heideggerovoj »stvari« kao dekonstrukciji hermeneutičke sheme rada subjekta na objektivnom materijalu u liku fenomenologije sebpokazivanja fenomena od trenutnog interesa za nas, nije njezina kritička oštrica prema konstruktivizmu cjelokupne zapadne ontologije, nego upravo taj fenomenologijski »projekt«. Pretpojam takve fenomenologije pretpostavlja *puštanje da se* fenomen pokaže samim sobom u istini (čak svjetlu) bitka, što je Heidegger izlučio, kako smo već rekli, iz morfološke prozirnosti riječi phainómenon, pri čemu on u formuli »pustiti nešto da se pokaže samo sobom« (etwas an ihm selbst zeigen lassen) naglasak stavlja na »samo sobom« (an ihm selbst), a ne na »pustiti da« (lassen), što je izričiti Heideggerov propust, budući da u tome »pustiti da« leži ono što on sam naziva »načinom pristupa fenomenu« (Zugangsart zum Phänomen), i da je upravo »pustiti da« kritičko mjesto odluke sebpokazivanja u istini ili samo-pričinjanja fenomena. Jer, medijalni oblik grčkog glagola phaino (svjetliti, rasvijetljavati, pokazivati, očitovati, od gr. phos – svjetlo) – phainomai (pokazivati se, očitovati se; odatle i supstantivirani particip tó phainómenon = »ono što se nekome u pojavi pojavljuje«), osim odnošenja radnje na samu sebe (pokazivati se), pokazuje i odnošenje radnje na element izvan sebe (pokazivati se nečemu ili za nešto), i upravo iz te vanjske točke odnošenja Heidegger izvodi »lassen« u »sich zeigen lassen«, a da mu se ono, ipak, ne uspijeva nametnuti u svom svom značenju. Bez te vanjske točke odnošenja nemoguće je bilo koje sebpokazivanje fenomena kao odnošenja. (Za Heideggera je struktura egzistencije tubitka bitno odnošenje tubitka prema bitku kao razumijevanje. Usp. *Sein und Zeit. Einleitung.*) Taj moment odnošenja, izražen u »pustiti da«, služi Heideggeru da izbjegne zamci odnosa subjekt-objekt, na kojemu počivaju sva tradicionalna gnoseologija i ontologija, a da ipak ne poništi biće za koje se događa istina bitka. U ovom trenutku važno je samo to da se to biće ne može shvatiti kao »subjekt«, niti kao »pojam«, iako nije nimalo filozofski bezazlena činjenica da je to biće u horizontu »događanja istine« učinjeno gotovo samo svjedokom tog događanja. Odluka da se pode fenomenologijsko hermeneutički, a ne komparativno filozofski, može se prihvatiti samo uvjetno, u tom smislu da i fenomenologijska hermeneutika, kao metoda na djelu, pretrpi na sebi isti rad koji vrši na filozofskom materijalu, i na taj način dovede sebe samu u pitanje kao metodu. Negativni stav prema komparativnoj metodi proizlazi prvenstveno, kako je naprijed ustvrđeno, iz nemogućnosti da se na osnovu nje uopće postavi neka filozofski smisljena veza između dvaju tematiziranih pojmova, i nadalje, što su »kategorije« konstitutivne za svaki od tih pojmova neprimjenjive na drugi pojam; kategorije kao što su subjektivitet, samosvijest, rad ideje, ljudski rad, samoprodukcija egzistencije, sloboda i, na primjer, karma, dharna, mokša, nirvana, yoga – nemaju niti mogu imati neku neposrednu točku međusobnog odnošenja, i ako bi ta neposrednost podudarnosti trebala biti cilj ne samo komparativne »metode«, nego i svakog drugog pristupa onda bi od takvog cilja trebalo unaprijed odustati. Primjena tih kategorija nemoguća je a da ta kategorije same ne pretrpe izmjenu ili kritiku. Stoga je, zadatak fenomenologijske hermeneutike da samo *izrađene*, ali ne i *gotove* »kategorije«, kako su one ovdje samo nabačene, ispita u mogućoj funkciji unutar drugog filozofskog »sistema«. To je jedinstvena prilika da se ispita kako kategorijalnost »kategorija«, tako i metodičnost »metode«. Jer, »činjenica«, na primjer, da indijska filozofija ne operira pojmom subjekta, još nije dovoljno objektivna i »nužna« da bi se takva bez pogovora i prihvatila, nego upravo nameće potrebu da se problematizira, polazeći od »protučinjenice« da ta ista indijska filozofija ne operira niti pojmom »objekta« u onom smislu u kojem je čitav taj odnos subjekt-objekt prava sablast unutar zapadne filozofije. »Nedostatak« subjektiviteta u indijskoj filozofiji još nije dovoljan razlog da se ona smatra nefilozofskom, ili da se, što nas interesira, ne postavi pitanje slobode i o slobodi u njoj, tim prije što samo to pitanje za indijsku filozofiju ni u kom slučaju nije samo i jedino teorijske naravi i dometa (što, uostalom, ne bi prizhala ni filozofija na Zapadu), nego baš protivno, sav napor »indijske« filozofije usmjeren je prvenstveno ka njezinu praktičnom ostvarenju, i to čak njezinim tzv. najidealističkim i »najnepraktičnijim« filozofemima i fenomenima, kao što je ideal askeze, jer mogućnost i pokretni uzrok njezine praktičnosti jeste *istost ideje i ideala*. Međutim, tvrditi da je indijska filozofija »praktička«, i to iznosi samo kao protutezu općeprširenom vulgarnom pojmu o duhovnosti, introvertnosti i idealizma indijske filozofije, jednako je tako pogrešno kao i ovo drugo, ili kao ona nebulozna teza o »životnosti« indijske filozofije, za razliku od zapadne, iako se nikako ne vidi po čemu bi ona to bila životnija od ove druge, kad je u njima upravo pitanje života (i smrti) osnovna stvar oko koje se sve vrte. Teza o životnosti jedne filozofije, u ovom slučaju na račun druge, nije nikako pitanje privatnog filozofskog ukusa, nego daleko dublje pitanje reflektiranosti te filozofije u samoj sebi i pomenutoj »životu« u njoj. Preostaje da se ta refleksija iznova reflektira u gradnji otvorenosti za njezinu istinu, jer sva povijest filozofije ili povijest života ideja svaki put iznova sili da se postavi pitanje – što je filozofija?

(Ovaj rad je dio obimnije studije.)

traženje zavičaja, traženje žanra

mihailo harpanj

Proza kao što su *Daljine* (*Dial'ky*, 1982) Jana Labata u slovačkoj književnosti u Jugoslaviji nije česta pojava. Najpre u kvantitativnom pogledu; nabrajajući posleratna dela sličnog obima, neće nam biti potrebno ni svih deset prstiju – Miroslav Krivak: *Svitanje nad ravnicom* i *Srca mladih*, Janko Čeman: *Vir i Ne nosi svaki vojnik pušku*, Pavel Grnja: *Raspust na polju*, recimo i Jan Kopčok: *Ožiljci*. Namerno smo upotrebili samo termin proza, ne i neki konkretni, koji bi ovu prozu, *Daljine*, i žanrovski određivao. To, pak, ništa nije čudno – i kod ostalih navedenih proza bilo je teškoća prilikom žanrovskog određivanja.

Najzad moramo izgovoriti onu sudbinsku reč, roman, tako retku u ovdajšnjoj slovačkoj književnosti da dobija skoro mitsku dimenziju. Na pitanje da li su Labatove *Daljine* roman ili nisu, nije moguće unapred jednoznačno odgovoriti. Moglo bi se, doduše, naći dosta argumenata za i protiv, no verovatno će i dalje u čitalačkoj svesti jednih *Daljine* biti roman, a drugi će ih shvatiti kao ne-roman. Ovaj paradoks, naime, samo je prividan – proističe iz žanrovske prirode romana uopšte. Ne želimo nikog podučavati da roman nije čvrst žanr, da je uprkos ogromnoj teorijskoj literaturi teško zamisliti konciznu rečničku odrednicu *roman*, jer ona može da postoji samo kao niz žanrovsko-razvojnih preseka. Roman je, naime, u svom relativno kratkom razvoju pokazao izuzetnu žanrovsku dinamiku; upravo ona je stajala i stoji na putu bezbrojnim nastojanjima teorijskog uopštavanja. Na ovu nemogućnost jednoznačne žanrovske definicije engleski pisac i teoretičar E. M. Forster duhovito je reagovao da je roman prozna tvorevina koju čini više od 50.000 reči.

Prema ovoj »definiciji«, Labatove *Daljine* roman nisu. Ne treba valjda posebno naglašavati da Forsterova duhovita formulacija ne važi kao teorijski aksiom, koji bi, između ostalog, iz romanesknog stvaralaštva isključio i tako kapitalno delo kao što je Kamijev *Stranac*. Ne treba je shvatiti ni kao izvod Forsterovog teorijskog razmišljanja o romanu uopšte. U njegovoj studiji, *Vidovi romana*, nastaloj na osnovi njegovih predavanja iz 1927. godine, ima zapažanja koja mogu da budu podsticajna kako za teorijska razmišljanja o romanu uopšte, tako i za književnokritičko vrednovanje konkretnog dela. U prvom redu to su njegova razmišljanja o takvoj osnovnoj kategoriji romana kao što je fudbal. Definiše je (u njegovoj terminologiji *story* kao »priповедanje o događajima sruđenim u vremenskom sledu«, što je upravo frapantno slično sa formulacijom fabule u ruskih formalista (npr. Tomaševskog). Sa fabulom, tim »dugačkim golim crvom vremena« (Forster), mora da računa svaki roman. Dakle, fabula koja se odvija u vremenu («u romanu uvek kuca nekakav sat« – *ibid.*) osnova je u kojoj počivaju sve ostale kategorije romana. Kako je, pak, sa fabulom u Labatovim *Daljinama*? Očigledno je da klasična fabula, fabula »od početka do kraja«, ovdje ne postoji. To, naravno, ne mora da bude protivargument u žanrovskom određivanju ove proze kao romana. U Labatovim *Daljinama* postoji nekoliko fabula, tačnije rečeno segmenata fabule, koji imaju i vlastitu epsku, ali i nekakvu sekundarnu funkciju – ilustruju pogubno oticanje vremena. Kao da je na ovom drugom i veći akcenat, tako da, obrnuto, tenzija ne pripada elementu fabule, već elementu vremena. Time ona prestaje da bude epska tenzija i premešta se u prostor vrednosnog događanja. No, budimo konkretniji: subjekt Labatove proze (nazovimo ih prethodno samo tako) neprestano razmišljaju, raspravljaju sami sa sobom, i to može, ne bespogovorno, pogubno uticati na preglednost zbivanja romana.

Na prvom narativnom planu *Daljina* pojavljuju se dva lika, On i Marta, svaki sa svojim narativnim programom, odnosno težnjom iz svoga iskustva i na osnovu svojih shvatanja vrednosti fabulirati nove priče. Autorska intencija je iziskivala da On bude mrtav, i to valjda zato da bi bila vidljivija ona dimenzija vremena koja svedoči o ponavljanju, odnosno poistovećivanju sudbina. Ništa se, doduše, ne može prigovoriti tome glavni fabulator epskog zbivanja fizički ne postoji, no njegovo izlaženje iz groba, gde leži pored komšije sa drvenom nogom, dakle ulaženje u prozu, koje protiče bez snažnijeg gesta ironije, pomalo je estetski nefunkcionalno. Ovaj početak možemo, mada ne sasvim, i zaboraviti i računati sa likom koji je pred nama, kao entitet određenih predstava o životnim vrednostima. Na kraju knjige, kao uzgred, nagovešteno je da je On poginuo u saobraćajnoj nesreći. Sa ovom izrazito epskom činjenicom fabule pripovedanje ne računa. On, tj. lik, rezultat je egzistencijalnog osećanja, sadržanog u ovom iskazu: »Mirisom pića je prožeta moja unutrašnjost, očajnom odlukom i kukavičkom neodlučnošću su obeleženi moji poslednji dani«. I bez detaljnije izražajne analize, lako je zaključiti da je ceo iskaz prožet svečanim, patetičkim, čak biblijskim stilom.