

MINA OKILJEVIĆ¹
Filozofski fakultet, Novi Sad

POJAM SAVESTI U *BITKU I VREMENU*

Sažetak: Pojam savesti jedan je od retkih tradicionalnih pojmova filozofije koji Hajdeger preuzima u značenju koje mu i tradicija pridaje. Pojmovna mreža kojom se utemeljuje koncept savesti tradicionalno pripada području praktičke filozofije (krivost, izbor, odluka, etc.), iako Hajdeger eksplicitno odbacuje etički karakter savesti u korist ontološkog. U radu se nastoje predočiti teškoće takvog pristupa koje, u krajnjoj liniji, onemogućuju posredovanje vulgarne i egzistencijalne interpretacije savesti.

Ključne reči: Hajdeger, savest, zov, krivost, izbor, mogućnost

„Život“ jest „posao“,
pokrivao svoje troškove ili ne.
Bitak i vrijeme

Hajdegerova tematizacija pojma savesti sadrži svojevrsnu dvovalentnost: s jedne strane, ta se tematizacija kreće u krugu tradiranog pojmovlja onoga što sam Hajdeger označava kao povest zaborava bitka, dok se – s druge strane – pojam savesti nastoji *iznova* interpretirati iz konteksta egzistencijalne analitike tubitka. Niti je naznačena dvovalentnost nešto slučajno, niti je karakteristična samo za izlaganje pojma savesti. Naprotiv, osnovna ideja destrukcije povesti ontologije nameće dvojnost kao nužan momenat same fundamentalne ontologije, budući da se tradicionalni problemi metafizike nastoje zahvatiti s pozicije koja podrazumeva prevladavanje te iste metafizike. U destrukciji se, međutim, ne radi o nekakvoj relativizaciji pređašnjih stanovišta, niti o odbacivanju čitave filozofske baštine, već o nužnosti da se okoštala tradicija, skupa sa prividima koji nastaju u njoj i iz nje, podvrgne takvoj kritici koja će za rezultat imati pozitivan ishod za razumevanje fundamentalnih pitanja ontologije.

Zasnivanje filozofije kao univerzalne fenomenološke ontologije koja polazi od hermeneutike tubitka, tj. analitike egzistencije², ne samo da otvara mogućnost reinterpretacije tradicionalnih pojmova filozofije, već je izričito pretpostavlja. Dakako, nijedna

1 e-mail adresa autora: mininaadresa@gmail.com

2 Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb, 1988., str. 42, §7.

reinterpretacija ne može prenebregnuti dotadašnje interpretacije, s obzirom da je njima u bitnom smislu *izazvana*, zbog čega se ponavljanje zasnivanja uvek mora odvijati u dijalogu sa bilošću i sadašnjošću, ali kao budućnosno³. Takav dijalog je značajno otežan time što je u slučaju metafizike sam predmet dijaloga – bitak, naime – izvan horizonta tradicionalnih ontoloških istraživanja, odnosno, egzistira kao predmet samo utoliko što je *zaboravljen*, a da pritom nije ni *razumljen kao zaboravljen*. Ono do čega je Hajdegeru prvenstveno stalo jeste upravo osveščivanje tog zaborava i faktuma da čitava istorija metafizike traje kao istorija zaborava bitka⁴. Tek se s tako zadobijene pozicije može tematizovati razlog zaboravnosti i uspostaviti novi interes za pitanje bitka, koji je od suštinske važnosti jer „biće *jest nezavisno* od iskustva, poznavanja i poimanja, putem kojih biva dokučeno, otkriveno i određeno. Bitak pak `jest` **samo** u razumljenju od strane bića čijem bitku pripada nešto poput razumijevanja bitka. Otuda bitak može biti neshvaćen, ali on nikada nije potpuno nerazumljen“⁵. Drugim rečima, i u zaboravu je prisutno neko razumevanje bitka, ali to zaboravljajuće razumevanje mora biti identifikovano i prevladano u razumevanju zaboravljanja. Stoga je prva stanica istraživanja upravo spoznaja zaborava pitanja o bitku. Međutim, ono biće koje uvek već nekako živi u razumevanju bitka i stoga jedino biće koje je za zaborav sposobno – čovek – ne može se više (samo)razumevati iz ugla kartezijanskog *Cogita*, niti sa pozicije *subjekta* Nemačke klasične filozofije, s obzirom da ni *Cogito* ni *subjekat* ne osvetljavaju problematiku temporalnosti, niti omogućuju da se zaborav bitka kao takav prepozna⁶. Budući da Kant suštinski sledi Dekarta, tj. „preuzima njegovu poziciju dogmatski, i pored toga što je dalje bitno oblikuje“⁷, a Dekart je „`ovisan` o srednjovekovnoj skolastici“⁸, čudo subjektivnosti Novog veka mora biti prepoznato kao usađivanje kobne predrasude, naime, predrasude o stvorenosti, koja je i strukturni momenat antičkog pojma bitka⁹. S

3 Uostalom, vlastita prošlost tubitka „*ne slijedi za njim, nego uvijek već ide ispred njega*“, ibid, 22, § 6.

4 „*Svaka ontologija, raspolagala ma kako bogatim i čvrsto sazdanim sistemom kategorija, ostaje u osnovi slijepom, i izokretanjem svoje najvlasitije namjere, ako prije toga nije dovoljno razjasnila smisao bitka i to razjašnjavanje shvatila kao svoju fundamentalnu zadaću*“, ibid., str.11, § 3.

5 ibid., str. 208-209, § 39 (bold M.O.). Kao što bitak jeste samo u razumevanju od strane tubitka, tako je i tubitak jedino biće kome se u njegovom bitku radi o samom tom bitku: „*Stvarno tubivstvovanje, dakle stvarni čovek u svom odnošenju prema svom bivstvovanju, može se shvatiti samo u vezi sa svojstvom dotičnog bivstvovanja prema kome se on odnosi*“, Buber, M., „*Ostvarenje čoveka*“ u *Rani Hajdeger* (priredili D. Basta i D. Stojanović), Kultura, Beograd, 1979., str. 39.

6 Po Hajdegerovom sudu, „*prvi i jedini tko se na jednoj dionici istraživačkog puta kretao u smjeru prema dimenziji temporalnosti, odnosno pustio da ga onamo gura prisila samih fenomena, jest Kant*“, ali je i njemu morao ostati uskraćenim uvid u problematiku temporalnosti: „*Taj je uvid spriječilo dvoje: u jednu ruku zanemarivanje pitanja o bitku uopće i u vezi s tim izostanak jedne tematske ontologije tubitka...i zatim, njegova analiza vremena, usprkos preuzimanju tog fenomena natrag u subjekt, ostaje orijentirana na tradicionalno vulgarno razumijevanje vremena*“ (Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, ibid., str. 25-26, § 6).

7 ibid., str. 27, § 6.

8 loc.cit.

9 Posebno je pitanje u kojoj je meri ovakva interpretacija dekartovskog i kantovskog stanovišta „*intelektualno poštena*“, a koliko je i sama pretpostavljajuća u sledenju Huserlove kritike Dekarta i Kanta. Takođe je interesantno da na ovom mestu nema reči o Fihteu, Šelingu i Hegelu, što implicira da bi se za svu trojicu moglo – po analogiji sa odnosom Dekart-Kant – tvrditi da dogmatski preuzimaju kantovsku poziciju, iako je bitno dalje oblikuju. O Hegelu je nešto pre analize Dekart-Kantovog stanovišta rečeno da je za njega grčka ontologija razumljivost po sebi i puka grada koju treba iznova obraditi (ibid., str. 24, § 6).

obzirom da se na taj način pokazuje kontinuitet zaborava bitka, mora se započeti s diskontinuitetom: „U takvom načinu otpočinjanja razmatranja jasno se podrazumeva da se naglasak sa filozofije koja polazi od *Cogita* kao prve istine pomera ka filozofiji koja polazi od pitanja o bivstvu kao zaboravljenog pitanja koje je upravo u *Cogitu* zaboravljeno“¹⁰. Prava egzistencija se ne može odeloviti kao *Cogito*, već jedino kao *tubitak*, tj. kao ono biće koje postavlja pitanje o smislu bitka i u tom postavljanju postavlja vlastitu egzistenciju kao autentičnu: „Otkrivamo mogućnost nove filozofije *ega* u tom smislu što se autentični *ego* konstituiše samim pitanjem. Pod autentičnim *egom* ne treba podrazumevati ma kakvu epistemološki shvaćenu subjektivnost, već samog onog koji pita“¹¹.

Izvorna egzistencija ne otkriva se dakle u spoznajnom odnosu prema svetu, niti u spoznajnom odnosu prema sebi, već u spoznaji da je ontička osobina tubitka u tome da on jeste ontološki: „Pretpostavljanje nekog danog Ja i subjekta do temelja promašuje fenomenku opstojnost tubitka...samoj stvarnosti potrebna je najprije legitimacija njezina ontološkog porijekla, da bi bilo moguće pitati – što to onda *pozitivno* valja razumjeti pod nepostvarenim *bitkom* subjekta, duše, svijesti, duha, osobe“¹². To onda dalje znači da se rasprava o izvorno teorijskoj ili izvorno praktičkoj prirodi čoveka stavlja *ad acta*, jer su i teorija i praksa mogućnosti bitka onog bića kome se u vlastitom bitku radi o samom tom bitku¹³: određenost tubitka zapitanošću o sopstvenom bitku ontološki je primarna u odnosu na razlikovanje teorijskog i praktičkog držanja. Budući da se bitak tubitka pokazuje kao briga, tj. kao bitak-već-ispred-sebe-u-(svetu) kao bitak-kod (unutarstvetski sretajućih bića)¹⁴, teorija i praksa su mogućnosti bitka onog bića čiji je bitak određen kao briga. I epistemološki i metafizički i praktički stav tek su izvedeni modusi izvorno ontološke suštine tubitka, koja tek omogućuje da bude nečeg poput metafizičkog ili epistemološkog ili praktičkog stava. Izvorno ontološka struktura bitka tubitka jeste pak briga, čiji su momenti egzistencijalnost (projekt, ispred-sebe), faktičnost (bačenost, bitak-već-u) i propadanje (bitak kod).

Propadanje je temeljna vrsta bitka svakidašnjice, koja izražava da je tubitak najpre i najčešće kod sveta o kome briguje. Propadanje jeste moći-bitu-u-svetu, mada u modusu nepravosti, ali „tubitak *može* propadati samo *jer* mu se radi o razumejući-čuvstvjujećem

U krajnjoj liniji, sam koncept *dogmatskog-preuzimanja-uz-bitno-dalje-oblikovanje* takav je da obezbeđuje svojevrstnu lagodnost kritičarske pozicije, s obzirom da uz reprodukciju uvek pominje i produkciju, čime se umanjuje radikalnost postavke. Međutim – suštinski – pojam dogmatskog isključuje mogućnost produktivnosti, zbog čega je navedena konstrukcija zapravo neodrživa i ima se utisak da je „bitno dalje oblikovanje“ neka vrsta odstupnice.

10 Riker, P., „Hajdeger i pitanje o subjektu“ u *Rani Hajdeger* (priredili D. Basta i D. Stojanović), Kultura, Beograd, 1979., str. 150.

11 *ibid.*, str. 151. Zbog toga je Hajdegeru i stalo da pokaže da Kantova *Kritika čistog uma* nije nikakva spoznajna teorija: subjektivitet se ne utemeljuje epistemološki, već ontološki. Svodenje pitanja jastva na epistemološku ravan sastavni je deo tradicije zaborava bitka.

12 Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb, 1988., str 51, § 10. Novovekovna ideja subjektivnosti međutim upravo i smeru ka „legitimaciji ontološkog porekla stvarnosti“!

13 *ibid.*, str. 220, § 41.

14 *ibid.*, str. 219, § 41.

bitku-u-svijetu¹⁵. Zajedno sa čuvstvovanjem i razumevanjem, propadanje čini potpunu *dokučenost Tu*, koja putem govora dobija artikulaciju¹⁶.

Egzistencija je neko *Ko*, za razliku od postojanja koje je neko *Šta*. Kao takva, egzistencija jeste čovekova „supstanca“ – bit tubitka leži u njegovoj egzistenciji. Pošto se tubitku u njegovom bitku uvek radi o njemu samom, on se prema svom bitku odnosi kao prema svojoj „najvlastitijoj mogućnosti“ – tubitak uvek *jeste* svoja mogućnost¹⁷ i uvek tu mogućnost nekako već razume.

Faktičnost jeste „činjeničnost fakta tubitka“, a ne „činjeničnost jednog factum brutum nekog Postojećeg“ – tubitak egzistira faktično. Egzistirajući, tubitak je osnova svoga Moći-biti, na način projektovanja sebe prema mogućnostima u koje je bačen. Egzistirajući pak kao bačen, tubitak stalno zaostaje iza svojih mogućnosti¹⁸. I u strukturi bačenosti i u strukturi projekta bitno leži ništavnost: „*Sama je briga, u svojoj biti, naskroz prožeta ništavnošću*“¹⁹.

Ta ništavnost brige zapravo je izraz *slobode*: „Ništavnost o kojoj je riječ pripada slobodnosti tubitka za njegove egzistencijalne mogućnosti“, s tim što „sloboda jest samo u izboru jedne mogućnosti, to jest, u snošenju neizvršenja-izbora-druge i nemogućnosti-izbora-i-druge“²⁰. Struktura brige je otuda „uslov mogućnosti egzistencijskog Moći-biti-celim tubitka“: u fenomenu brige su usidreni egzistencijalni fenomeni smrti, savesti i krivosti.

Na taj se način iz određenja brige kao bitka tubitka izvodi korpus pojmova koji tradicionalno pripadaju području praktičke filozofije. Hajdegerova tematizacija, međutim, ne smera ka (eksplicitnom) zasnivanju etike, već nastoji da dokuči izvornu, ontološku, bit tubitka²¹. Otuda je i analiza „etičkih pojmova“ izvedena bez utemeljenja etike: „Da

15 *ibid.*, str. 204, §38. „Propadanje je ontološki pojam pokrenutosti“ (loc.cit.) kazuje da propadanje nije ontički fenomen, već se kroz njega raskriva jedna bitna *ontološka* struktura samog tubitka koja „leži prije svakog iskaza o pokvarenosti i nepokvarenosti“ ljudske prirode (loc.cit.). Drugim rečima, propadanje je, kao egzistencijal, ontološki uslov za mogućnost ontičke karakterizacije (ne)pokvarenosti.

16 „Tubitak jest svoja dokučenost“ (*ibid.*, str. 151, § 28).

17 Pri čemu se mogućnost ne shvata kategorijalno, kao nešto što je u korelaciji sa stvarnošću i nužnošću, već kao egzistencijal, tj. kao najizvornija i krajnja pozitivna određenost tubitka, koja označava da je tubitak samom sebi prepušteno Biti-mogućim. Egzistencijali i kategorije „dvije su temeljne mogućnosti karaktera bitka“ (*ibid.*, str. 49, § 9), pri čemu su egzistencijali karakteri bitka tubitka, a kategorije određenja onog postojećeg. Tubitak je bitno mogućnost – vlastita mogućnost da bude on sam, tj. mogućnost da bude sopstvena mogućnost *kao* mogućnost – mogućnost slobodnosti za najvlastitije Moći-biti. To Moći-biti nikada nije neko Još-ne-postojeće, što bi spadalo u domen kategorijalnosti, već, kao bitno nikada Postojeće, u smislu egzistencije *jest*.

18 Tubitak jeste vlastita bačena osnova, a biti osnovom znači „nikada ne biti vlastan najvlastitijeg bitka“ (*ibid.*, str. 323, § 58). Tubitak je svoja osnova egzistirajući, tj. tako da razume sebe iz mogućnosti i da je, tako razumevajući sebe, bačeno biće.

19 *ibid.*, str. 324, § 58.

20 loc.cit. Tako i Hegel tvrdi da je „odluka čovjeka vlastiti čin, čin njegove *slobode* i njegove *krivice*“ (Hegel, G.W.F., *Osnovne crte filozofije prava*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1989., str. 248, dodatak uz § 139, podv. M.O).

21 Postavlja se, dakako, pitanje da li je onda ontološka bit tubitka po svom smislu etička i da li Hajdeger zapravo sledi Kantovu ideju o primatu praktičkog uma. Imajući u vidu da Hajdeger insistira na tome da su teorijsko i praktičko držanje zapravo utemeljeni u fenomenu brige, na navedeno pitanje bi se moralo odgovoriti

se razmatranje krivice i savesti u *Bivstvu i vremenu* izvodi bez pretpostavke ma kako stvorene etike, nije po sebi čudnovato; naprotiv, to u potpunosti odgovara planu egzistencijalne analize tubivstvovanja i ishodištu fenomenološkog metoda – da se pretpostavke fenomena moraliteta otkriju u temporalnoj strukturi egzistencije, kako bi se iz ustrojstva tubivstvovanja moglo shvatiti bivstvo tako nečega kao što je moral (i bivstvo etike koja moral interpretira)²².

*

Tezom da sloboda jest samo u izboru jedne mogućnosti, Hajdeger se približava tradiciji pozicioniranja fenomena ličnosti unutar korpusa namere, odluke i izbora²³. Sam projekatski karakter egzistencije izražava svojevrsnu „namernost“ kao fundamentalnu karakteristiku tubitka, dok *izbor* jedne mogućnosti jeste suštinski *odlučivanje* za neko Moći-biti. Budući da Ko tubitka (egzistencija) najčešće „nisam ja sam“ već Se-ličnost, egzistencijsko modifikovanje Se-ličnosti u pravu individualnost mora se dogoditi kao nadoknađivanje nekog izbora, odnosno, *odabiranje tog izbora* – odlučivanje za neko Moći-biti iz vlastite ličnosti. Da bi izbor uopšte bio moguć, neophodno je da tubitak pronade sebe, odnosno, da mu „bude posvjedočeno neko Moći-biti-ličnost, kojom on prema *mogućnosti* uvijek već *jest*“²⁴. Takvo „posvedočenje“ jeste savest, koja se pokazuje kao *zov*.

Tematizacija savesti kao zova na tragu je tradirane predstave o savesti kao unutrašnjem glasu, u čemu se ogledaju ontički i pred-ontološki karakter jednog od izvornih fenomena tubitka: „Ono što je u interpretaciji koja slijedi uzeto u obzir kao takvo posvjedočenje, svakidašnjem je samoizlaganju tubitka poznato kao *glas savjesti*. To što `činjenicu` savjesti neki osporavaju, različito procjenjuju njezinu funkciju instance za egzistenciju tubitka i svakojako prikazuju to `što ona kazuje`, moglo bi zavesti u napuštanje tog fenomena samo tada, kada `dvojbenaost` njegova izlaganja ne bi upravo *dokazivala*, da je ovdje pred nama jedan *izvorni* fenomen tubitka“²⁵. Ono što distingvira Hajdegerovu interpretaciju savesti u odnosu na većinu predašnjih jeste insistiranje na *faktičnosti savesti*: dok uobičajena određenja savesti ističu bilo njenu kritičku (npr. Kantova metafora savesti kao sudnice), bilo anticipacijsku ulogu (rudiment koje je Sokratov daimonion), Hajdeger je tumači kao uvek-prisutni *princip individuacije!*

riti negativno. Ne može se ipak sporiti da insistiranje ne projekatskom, budućnosnom i mogućnosnom karakteru tubitka makar u izvesnoj meri korespondira sa idejom ontološkog primata *trebanja*, koja se u Nemačkoj klasičnoj filozofiji odelovljuje kao *par excellence* praktički pojam.

22 Hirš, V., „Ishodište etike?“ u *Rani Hajdeger* (priredili D. Basta i D. Stojanović), Kultura, Beograd, 1979., str. 265.

23 Valja ipak imati na umu da Hajdeger ovu strukturu nastoji tumačiti fundamentalno-ontološki, a ne etički, za razliku od tradicije.

24 Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb, 1988., str. 305, § 54.

25 loc.cit.. Interesantan je momenat *čulnosti* u tematizacijama i metaforama savesti: govori se najčešće o glasu savesti (pa se Sokratu duhovito spočitavaju zvučne halucinacije) ili o žalcu i grži savesti, što upućuje na čulo dodira, dok anglosaksonska recpcija fenomena moraliteta kao takvog počiva na teorijama „moralnog čula“.

Na sličan se način u Hegelovoj filozofiji savest razume kao vrhunac subjektivnosti, ali apstraktne subjektivnosti koja se odelovljuje u proizvoljnosti da se vlastita posebnost učini principom nad onim opštim i to tako da je njen sadržaj nešto u biti slučajno²⁶. Hegelovo shvatanje savesti kao „glavnog stanovišta i bolesti ovog vremena“²⁷ pokazuje domet i granicu *moralnog pogleda na svet*, tj. stanovišta beskonačnog prava subjektivnosti kao onoga što, s jedne strane, čini suštinu modernog samorazumevanja čoveka, dok, s druge, proširuje jaz između vlastitosti i Drugoga²⁸. To je zapravo pojam *moralne savesti*, u kojoj ne postoji jedinstvo forme i sadržaja, zbog čega se ona pojavljuje kao „beskonačna formalna izvjesnost o sebi samoj, koja upravo stoga jest ujedno kao izvjesnost *ovog* subjekta“²⁹. *Istinska* pak savest jeste običajnosno uverenje da se hoće ono što je *po sebi* i *za sebe* dobro, jedinstvo forme i sadržaja, znanje samosvesti o tome šta je pravo i dužnost. Kao formalni subjektivitet, tj. kao *moralna*, savest je „naprosto to da je spremna da se preobrati u *zlo*. Oboje, moralitet i *zlo*, ima svoj zajednički korijen u samoj svojoj izvjesnosti, koja za sebe bitkuje, za sebe zna i odlučuje“³⁰. Dakle, sloboda je izvor savesti, ali i *zla*, u zavisnosti od sadržaja kojim se ispunjava formalni princip beskonačnog prava subjektivnosti.

U *Bitku i vremenu* se takođe pokazuje da se savest odelovljuje iz slobode i kao sloboda. Fundamentalno određenje tubitka jeste da je on Moći-biti: „`Dokle god jest`, do svojega svršetka, on se odnosi prema svojem Moći-biti“³¹. Otuda u biti temeljnog ustrojstva tubitka leži neka stalna nezaključenost, „nenamirenost Moći-biti“, a uklanjanje te nenamirenosti znači uništenje bitka tubitka – „dokle god tubitak *jest* kao biće, on nikada ne postiže svoju `čitavost`³², pa je smrt „mogućnost apsolutne nemogućnosti tubitka“³³. Kao Moći-biti, tubitak ne može nadmašiti mogućnost smrti – smrt se razotkriva kao *najvlastitija neodnošajna nenadmašiva mogućnost*. Bitak pri smrti je otuda bitak pri jednoj istaknutoj mogućnosti samog tubitka. U bitku pri smrti „mogućnost mora neoslabljena biti razumljena *kao mogućnost*, zamišljena *kao mogućnost* i u pon-

26 Jednako kao što Protagorin *homo mensura* stav implicira relativizaciju merila delanja, tako i savest kao vrhunac moraliteta suštinski dozvoljava ispunjavanje bilo kakvom sadržinom, jer se objektivira jedino kao apstraktno samoodređenje i čista samoizvesnost subjektiviteta.

27 Hegel, G.W.F., *Osnovne crte filozofije prava*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1989., str.243, marginalija uz § 138.

28 Razvoj duha pokazuje trostrukost određenja dobrog: „1. da je ono dobro za mene, kao ono što se hoće, dobro posebne volje i da ja to isto znam, 2. da se kaže šta je dobro i da se razviju posebna određenja dobrog, 3. konačno određivanje dobrog po sebi, posebnost dobrog kao beskonačni, za sebe bivstvujući subjektivitet. Ovo unutarnje određivanje je savjest“ (ibid., str. 229, dodatak uz § 131). To unutrašnje određivanje izraz je onoga Ja koje jedino vlastitost priznaje kao merilo, pri čemu se svaki pokušaj poopštavanja delatnih svrha ispostavlja kao tek formalan.

29 ibid., str. 239, § 137.

30 ibid., str. 244, § 139. Zapravo, sam moralitet u sebi sadrži dvostrukost mogućeg ispunjenja dobrim ili zlim sadržajem, što spada u izvornu slobodnost i dostojanstvo čoveka.

31 Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, ibid., str. 268, § 46.

32 loc.cit.

33 ibid., str.285, § 51. Uklanjanje nenamirenosti tubitka jeste svršetak tog bića kao tubitka i početak tog bića kao pukog Postojećeg. Konačna namirenost jeste prestanak egzistencije, kao što u dijalektici nedostatak negacije označava smrt, jer ono što u sebi nema princip razlikovanja nije živo.

šanju prema njoj *izdržana kao mogućnost*³⁴, a bitak pri mogućnosti kao mogućnosti jeste istrčavanje u mogućnost. U istrčavanju u nenadmašivu mogućnost leži mogućnost tubitka da egzistira kao *celo Moći-biti*.

Tubitku je potrebno posvedočenje koje će privesti razumevanju jedno pravo Moći-biti-ličnošću. Da bi se tubitak vratio iz *Se* u pravu individualnost, on mora nadoknaditi neki izbor, tj. odlučiti se za nešto iz vlastite ličnosti. Nadoknađivanje izbora, tj. *izabiranje izbora*, jeste način na koji tubitak sebi obezbeđuje svoje pravo Moći-biti, ali najpre mora naći sebe. Takvo nalaženje zavisi od posvedočenja moguće pravosti – od *savesti*. Savest daje da se nešto razume, ona dokučuje i „stoga spada u krug egzistencijalnih fenomena koji konstituišu *bitak Tu* kao dokučenost“³⁵.

Dakle, sloboda, odnosno način obezbeđivanja pravog Moći-biti ogleda se u *izboru* jedne mogućnosti. Svaki izbor u isto je vreme neizabiranje drugih opcija i poništavanje drugih mogućnosti, shodno glasovitom Spinozinom stavu *Omni determinatio negatio est*: „Izbor i odluka, tj. egzistirajuće preuzimanje neke ontološke mogućnosti, izvršavaju se u ne neograničenom, ali otvorenom horizontu mogućnosti. To znači: izbor jedne mogućnosti u sebi je nebiranje drugih mogućnosti, koje se time – zasad ili zauvek – zatvaraju. Istovremeno, preuzimanjem jedne mogućnosti, izbor otvara dalji horizont mogućnosti“³⁶. Samom izabiranju mora prethoditi vraćanje tubitka ka vlastitoj suštini, odnosno, vraćanje tubitka iz izgubljenosti u *Se*. Naravno, takav povratak ne može biti izazvan „spolja“, tj. posredstvom neke instance koja nije sam tubitak, već jedino on može sebe vratiti iz nepravde egzistencije u kojoj je uvek najpre izgubljen: „Gubeći se u javnost *Se* i u njegovo naklapanje, on će, slušajući *Se*-ličnost, *prećuti* vlastitu individualnost“³⁷. Da bi tubitak mogao čuti spostvenu individualnost, oslušivanje *Se* mora biti prekinuto, a mogućnost prekida leži u „neposredovanoj zazvanosti“. Taj zov zove „iz daljine u daljinu“ i pogađa onog koji hoće da bude vraćen natrag, ka najvlastitijoj biti. Njime *Se*-ličnost biva zazvana k ličnosti: „Zov ne izriče ništa, ne daje obavijesti o svjetskim događajima, nema što pripovijedati. Ponajmanje nastoji, da u zazvanoj ličnosti zapodjene neki `razgovor sa samom sobom`. **Zazvanoj ličnosti ne biva `ništa` do-viknuto, nego je ona pozvana k samoj sebi, to jest k svojem najvlastitijem Moći-biti**“³⁸. Naznačeni zov savesti nije nikakav *raz-govor*, iako savest kao

34 *ibid.*, str. 297, § 53.

35 *ibid.*, str. 307, § 55. Naime: čuvstvovanje, propadanje, razumevanje i govor. U savesti tubitak na temelju neugodnosti (*čuvstvovanje*) poziva (*govor*) *Se*-ličnost (*propadanje*) u pravu ličnost, a čuvenje poziva (*razumevanje*) otkriva se kao hteti-imati-savest.

36 Hirš, V., *op.cit.*, str. 268. Hirš navodi primer studenta koji izborom studija na Pravnom fakultetu uskraćuje sebi mogućnost da postane lekar, iako izborom pravnih studija otvara sebi novi korpus mogućnosti (advokatura, sudstvo, pravni saveti, etc.) unutar koga će ponovo načiniti izbor. Dakako, postoji mogućnost *nadoknađivanja izbora*, u smislu napuštanja jednog i upisivanja drugog fakulteta. Jednako tako, u toku samih studija se studenti opredeljuju za slušanje određenih kurseva, što ponovo uslovljava neke naredne izbore na potonjim godinama studija i slično (*ibid.*, str. 266 i dalje).

U osnovi, svaki životni izbor bitno je odbacivanje čitavog niza drugih mogućnosti, zbog čega se izbor i odluka pokazuju kao fundamentalni principi ličnosti – *Ono što je bez karaktera ne dolazi do odluke*, prema poznatoj Hegelovoj opasci.

37 Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, *ibid.*, str. 308, § 55.

38 *ibid.*, str. 311, § 56, bold M.O.

zvanje jeste modus govora – to je zvanje tubitka u njegove najvlastitije mogućnosti i to samo i jedino na način ćutanja³⁹, čime i zavani tubitak tera u njegovo vlastito ćutanje. Sam zov nikada ne greši, ali je moguće da dođe do greške u načinu na koji on biva ćuven, jer ga „Se-ličnost uvlači u pregovarački razgovor sa samom sobom i iskrivljuje“⁴⁰. Pozivač i Pozvani jesu jedan isti: tubitak u savesti zove sam sebe⁴¹, a sam zov nikada nije planiran, niti ga izvodimo namerno⁴². On nastaje iz *neugodnosti*, kao temeljne vrste bitka-u-svetu i ontološki je moguć jer je tubitak u osnovi svog bitka briga. Kao „napred zovući zov natrag“, savest nikada ne ide za nekim opštim ili idealnim Moći-biti (opšte Moći-biti bilo bi Se!), već se uvek odnosi na pojedinačno Moći-biti svakog pojedinačnog tubitka⁴³.

Šta je ono što zov kazuje u modusu ćutnje može se naslutiti iz svakodnevne kontekstualizacije savesti koja upućuje na krivicu (pa se tako govori o nečistoj savesti koja podrazumeva osećaj krivice i mirnoj savesti kao znaku da ništa nije skrivljeno). Daka-ko, to ontičko iskustvo krivice mora crpiti vlastitu izvornost iz ontološkog fenomena krivosti, koji je pre svakog govora o (ne-)biti-kriv u svakidašnjem izlaganju tubitka. Egzistencijalni smisao krivosti pokazaće se samo ako se ideja o Biti-kriv tubitka toliko formalizuje da iz nje „ispadnu“ vulgarni fenomeni krivice (kao duga i krivice za nešto ili nekome⁴⁴): „Ideja krivnje mora biti ne samo izdignuta nad područje brigovanja koje vrši obračun, nego i odriješena od odnošenja na neko trebanje i zakon, o koje se ogriješivši, netko sebe opterećuje krivnjom“⁴⁵. Naime, takva kontekstualizacija krivice podrazumeva neku manu, nedostatnost, koja je – kao nepostojanje nečeg potrebnog – mogućnost Postojećeg, a ne bitka tubitka; „Ne“ koje leži u osnovi egzistencijalnog pojma krivosti razlikuje se od „Ne“ koje je svojstveno Postojećem. Ne tubitka nije privatio, već temeljni karakter bitka tubitka, jer je sama briga bitno prožeta ništavnošću. Formalno-egzistencijalna ideja krivosti određuje se kao „Biti-osnova za jedan bitak određen nekim Ne – to jest *biti osnovom neke ništavnosti*“⁴⁶. Ta ništavnost, kako je već pokazano, pripada slobodnosti tubitka za njegove egzistencijalne mogućnosti. Otuda je jasno da je krivost bitni karakter bitka tubitka: „Krivost ne rezultira tek iz neke skriv-

39 „Savjest govori jedino i stalno u modusu šutnje“ (ibid., str. 311, § 56) i to zato što „ne zove Pozvanoga u javno naklapanje Se, nego iz njega *natrag* u šutljivost egzistentnoga Moći-biti“ (ibid., str. 315, § 57).

40 ibid., str. 311, § 56. Institut „pregovora sa savešću“ poznat je i u vulgarnom iskustvu savesti.

41 Buber primećuje da je Hajdegerov tubitak zapravo monološki, a „monolog se zacemento može za trenutak veštački prerusiti kao dijalog, neki nepoznat sloj ljudskog sopstva zacemento može drugom odgovoriti na unutrašnji nagovor, tako da čovek može činiti uvek nova otkrića i pri tom zamišljati da stvarno iskušava `dozivanje` i `slušanje`...Hajdeger izoluje područje, na kome se čovek odnosi prema samom sebi, od celine života, jer apsolutizuje vremenski uslovljenu situaciju radikalno usamljenog čoveka, jer iz more ponoćnog časa hoće da odredi suštinu ljudskog tubivstvovanja“, Buber, M., loc.cit., str. 42.

42 I u ovoj tački je Hajdeger blizak tradiciji: glas savesti nije stvar htenja, iako odgovor jeste.

43 Takođe nešto što je poznato i vulgarnom iskustvu: savest je uvek samo *moja*.

44 Naš jezik ne poznaje dvoznačnost krivosti koja postoji u nemačkom: *die Schuld* ima dva osnovna značenja – dug i krivica.

45 Heidegger, M., op.cit., str. 322, § 58. Emancipacija krivosti od trebanja i zakona zapravo je emancipacija tog fenomena od etičke interpretacije.

46 ibid., str. 322, § 58.

ljenosti, nego obratno: ova postaje mogućom tek `na temelju` neke izvorne krivosti“⁴⁷. Jednako je tako ta izvorna krivost egzistencijalni uslov mogućnosti za moralno dobro i zlo, tj. za moralnost uopšte: „Izvorna krivost ne može biti definirana putem moralnosti, jer ova nju već pretpostavlja za sebe“⁴⁸.

Krivost se time raskriva kao najtemeljnija mogućnost slobode, budući da se moralnost može fundirati jedino u slobodi i kao sloboda. Zahvaljujući vlastitoj slobodnosti za krivost, čovek može egzistirati kao moralno biće. Zov savesti jeste poziv na krivost, a pravo čuvenje poziva jeste projektovanje sebe ka najvlastitijem Moći-biti: razumevajući zov, tubitak je „*poslušan svojoj najvlastitijoj mogućnosti egzistencije. On je odabrao sama sebe*“⁴⁹. Izabiranjem samog sebe tubitak se povlači iz Se, napušta nepravu u korist prave egzistencije i postaje *ličnost*. Razumevanje zova kao odabir samog sebe nije biranje savesti (koja kao takva ne može biti odabrana, budući da je karakter bitka tubitka, dakle: ono uvek egzistentno), već odabir *imanja savesti* – razumevanje zova jeste hteti-imati-savest⁵⁰! Na zov savesti tubitak odgovara htenjem imanja savesti, odgovara *prihvatanjem* samog zova. Se-ličnost je ona koja zov ne prihvata, pokušava ga pretumačiti, prikriti zaglušujućom bukom svakidašnjeg naklapanja. Jedino autentična ličnost može na zov savesti odgovoriti htenjem da savest ima, čime se zapravo i potvrđuje kao autentična. Savest, u konačnom, jeste „zov brige iz neugodnosti bitka-u-svijetu, koji poziva tubitak k najvlastitijemu Moći-biti-krivim“ a odgovarajuće razumevanje poziva jeste „Htjeti-imati-savjest“⁵¹.

Dakako, shvatanje savesti kao poziva brige na krivost nužno se suočava sa prigovorima vulgarnog razumevanja savesti⁵². Hajdeger navodi četiri prigovora, koja zapravo

47 *ibid.*, str. 323, § 58. Kao što je za propadanje bilo rečeno da leži pre svake pokvarenosti, odnosno nepokvarenosti. Egzistencijali su uvek u temelju ontički-pojavnih fenomena, zbog čega je i moguće doći do egzistencijala polazeći od svakidašnjeg izlaganja tubitka.

48 *ibid.*, str. 325, § 58. Ova teza je srodna Hegelovoj tematizaciji krivosti kao onoga što spada u dostojanstvo, čak privilegiju čoveka. Govoreći o ideji izvorno dobre, odnosno loše ljudske prirode (vidi: Hegel, G.W.F., *Osnovne crte filozofije prava*, dodatak uz § 18 et passim), Hegel ukazuje na to su mogućnost odluke i mogućnost krivosti pretpostavke moraliteta, budući da na najtemeljniji način izviru iz slobode. Ukoliko se čovek shvati kao „po prirodi dobar“, onda je zlo upravo njegov izlazak iz prirodnosti, tj. njegovo potvrđivanje sebe kao duhovnog bića. Ukoliko se pretpostavi da je čovek „po prirodi zao“, onda to označava zlo bivanja u prirodnosti. Hrišćansko učenje o zloj čovekovoju prirodi oslanja se na priču o istočnom grehu, gde je čovek vlastitim sagrašenjem, tj. *sopstvenom krivicom*, odredio svoju prirodu kao zlu. Utoliko, Hegel želi da kaže dijametralno suprotnu stvar: sagrašenje je upravo čin napuštanja prirodnosti, i time zla. Dok je hrišćanski čovek zao nakon sagrašenja, Hegelov se može nazvati zlim pre tog čina. Mogućnost krivosti spada u dostojanstvo čoveka i tek time što čovek uopšte može biti kriv, može biti i dobar ili zao.

49 Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, *ibid.*, str. 327, § 58, bold M.O.

50 Što naravno ne znači hteti imati dobru savest, kako Hajdeger dodaje. Ono što poznajemo kao dobru i lošu savest temelji se u egzistencijalnom fenomenu brige, kao i moralitet uopšte. I ne samo to, već „dobra“ i „loša“ savest najčešće pripadaju Se-ličnosti, a ne autentičnoj egzistenciji.

51 *ibid.*, str. 329, § 59.

52 Bitnom ustrojstvu tubitka pripada to da on uvek nekako već razume vlastiti bitak. „Prosečno razumevanje bitka“ pokazuje se i u vulgarnom iskustvu savesti, koje predontološki pogađa taj karakter bitka tubitka. To znači da „svakidašnje izlaganje savjesti ne može, po jednoj strani, vrijediti kao posljednji kriterij za objektivnost jedne ontološke analize. Ta, po drugoj strani, nema pravo ne osvrtni se na svakidašnje razumijevanje savjesti i prelaziti preko antropoloških, psiholoških i teoloških teorija savjesti zasnovanih na tom razumijevanju“ (loc.cit). Hirš s pravom naglašava kako se u tematizaciji savesti vulgarno i ontološko tumačenje prepliću i sukobljavaju kao malo gde u čitavoj egzistencijalnoj analitici.

daju presek čitave povesti tematizacije savesti: prvo, savest ima bitno kritičku funkciju; drugo, savest se uvek odnosi na neki izvršeni ili nameravani čin; treće, glas savesti nikad se ne odnosi tako korenito na bitak tubitka; četvrto, egzistencijalna interpretacija ne obraća mnogo pažnje na „zlu“, „dobru“, „opominjuću“, etc. savest⁵³. Naravno, Hajdegerovo odbacivanje ovih prigovora temelji se u čitavoj prethodno izloženoj analitici savesti, pa se s jedne strane čini gotovo izlišno-ponavljajućim, dok – s druge – ilustruje nesvodivu „različitost paradigmi“, zbog čega je u analizi pojma savesti tako očita napetost između vulgarnе i egzistencijalne interpretacije⁵⁴. Uopšte uzev, Hajdeger argumentuje u prilog tezi da ontički doživljaj savesti iz koga proističu naznačeni prigovori ne dokazuje „neko izvorno razumljenje fenomena savesti“⁵⁵. Teško da može biti spora oko toga da izvorni i izvedeni fenomeni onemogućuju istost perspektive, odnosno, da ontološki pristup zbilji značajno odudara od ontološkog. Postavlja se pitanje zbog čega je Hajdegeru toliko stalo do pomirenja – zašto jednostavno ne odrekne vulgarnom razumevanju pravo na tumačenje izvornog fenomena tubitka?

Odgovor je u najmanju ruku dvoznačan. S jedne strane, sama koncepcija egzistencijalne analitike tubitka takva je da polazi od „svakidašnjosti“ i ide ka egzistencijalima⁵⁶, budući da tubitak uvek već nekako razume vlastiti bitak. S druge strane, savest je jedan od retkih tradicionalnih pojmova koje Hajdeger preuzima, i to u značenju koje nije nepojivo s tradiranim. Osim toga, čitav sklop fenomena koji bivaju istraživani u okviru tematizacije savesti takođe je deo tradicije: odluka, izbor, krivost, mogućnost, etc. Ta pojmovna mreža, kako je navedeno, pripada tradiciji praktičke filozofije, odnosno etike. Hajdeger se suštinski ne izjašnjava o jednoj mogućoj egzistencijalnoj etici – jedino kaže da mogućnost krivosti nužno prethodi moralitetu, dok samu strukturu moraliteta ostavlja nedirnutom⁵⁷.

Preuzimanje etičkog problema i njegovo ontološko pretumačenje⁵⁸, uz ekspliciranu obavezu da se ontološko i ontičko iskustvo povežu, stavilo je Hajdegera pred gotovo nemoguć zadatak izmirenja vulgarnе i egzistencijalne interpretacije. Međutim, sama činjenica da je „vulgarno“ razumevanje savesti u biti *etičko*, odnosno moralno, a da Hajdeger izričito odbacuje etički karakter savesti, dozvoljava samo prividnu kohabitaciju ove dve koncepcije.

53 *ibid.*, str. 330, § 59.

54 Tako pobijanje kreće od poslednjeg prigovora, gde se pokazuje da se u svim izlaganjima savesti govori prvenstveno o rđavoj savesti, kao privacija koje se određuje dobra savest. Budući da se savest u egzistencijalnoj analitici tumači kao uslov mogućnosti ontičkog govora o dobroj i lošoj savesti, prigovor potpuno „promašuje metu“. Na sličan se način odbacuju i preostale zamerke.

55 *ibid.*, str. 330, § 59.

56 Što je, uostalom, poznat pristup: Aristotel je polazio od opštih helenskih stavova, a Hegelova fenomenologija duha polazi od čulne izvesnosti.

57 „Pokazivanjem bivstva krivice kao jednog egzistencijala nije ni po formi ni po sadržini doneta odluka o moralu koji na njemu treba da se zasniva“ Hirš, V., *ibid.*, str. 274.

58 Što svakako ne znači da su pređašnje tematizacije pojma savesti bile ontološki indiferentne – naprotiv! I antičke i hrišćanske i moderne analize savesti bitno zavise od ontološkog obzorja epohe i pojedinih filozofija. Razlika je ipak u tome što Hajdeger u principu odbija etičko zasnivanje u korist ontološkog, dok se ranije interpretacije temelje na posredovanju odnosa ontološkog i etičkog.

LITERATURA

ARHE 08, *Hajdegerova filozofija*, Filozofski fakultet, Odsek za filozofiju, Novi Sad, 2007.

Hegel, G.W.F., *Fenomenologija duha*, Ljevak, Zagreb, 2000.

Hegel, G.W.F., *Osnovne crte filozofije prava*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1989.

Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb, 1988.

Heidegger, M., *Kant i problem metafizike*, Mladost, Beograd, 1979.

Perović, M.A., *Granica moraliteta*, Dnevnik, Novi Sad, 1992.

Rani Heidegger. Recepcija i kritika „Bivstva i vremena“ (priredili Danilo Basta i Dragan Stojanović), Kultura, Beograd, 1979.

MINA OKILJEVIĆ

Faculty of Philosophy, Novi Sad

CONCEPT OF CONSCIENCE IN *BEING AND TIME*

Abstract: The concept of conscience is among those rare ones which Heidegger takes in the sense close to that which they have traditionally. The conceptual net, which establishes the concept of conscience, belongs within the realm of practical philosophy (guilt, choice, decision etc.), although Heidegger explicitly rejects ethical approach towards the conscience in favor of ontological. This article tends to present difficulties of that approach which, after all, disables the mediation of the vulgar and existential interpretation of conscience.

Keywords: Heidegger, conscience, call, guilt, choice, possibility

*Primljeno 15.2.2010.
Prihvaćeno 10.3.2010.*