

Arhe, II, 4/2005.
UDK 165.62
Originalni naučni rad

DRAGAN PROLE
Filozofski fakultet, Novi Sad

POVESNA GENEZA *BITKA I VREMENA* U HORIZONTU PROTIVNACRTA HUSERLOVE FENOMENOLOGIJE

Apstrakt: Rasprave o filozofskim relacijama između Huserla i Hajdegera pokazale su da bismo mogli govoriti o dve osnovne strategije u tumačenju. Tumačenje koje tematizuje Huserlovu i Hajdegerovu filozofiju oslanjajući se prevashodno na nepremostive razlike među njima, svoje opravdanje nalazi kako u Huserlovim, tako i u Hajdegerovim stavovima koji odriču mogućnost da se u njihovim stanovištima utvrdi bilo kakav stepen zajedništva, ili pak pružanja podsticaja u *razvoju* njihovih filozofskih pozicija. Naglasak ovog rada stavljen je na pitanje o legitimnosti interpretacije koja bi, imajući u vidu i značajne razlike, ipak pokušala da istraži one aspekte njihovih filozofija u kojima filozofske divergencije među njima nisu toliko upadljive. Prvi deo rada analizira pitanje koje bi se najjednostavnije moglo označiti kao pitanje o Hajdegerovom „dugu” Huserlovoj fenomenologiji. Sučeljavanje sa genealogijom Hajdegerovog glavnog dela koju bi trebalo tražiti u njegovim ranim frajburškim i marburškim predavanjima pokazalo je da Hajdegerov prvi veliki nacrt gotovo u potpunosti ima karakter protivnacrt Huserlove fenomenologije. Za razliku od Huserlovog samoteleologizovanja fenomenologije, destrukcija povesti ontologije je od početka pojmljena na način koji ne dopušta mogućnost teleološkog sklopa povesti. U okviru svog glavnog dela Hajdeger će preneti probleme do kojih je dovelo kritičko sučeljavanje sa Huserlom. Napuštanje fenomenološkog osmišljavanja u pravcu antiteleološkog utemeljenja filozofije imaće odjeka na kompoziciju „Bitka i vremena” a naročito na pokušaj legitimacije fundamentalne ontologije s obzirom na celokupnu povest filozofije.

Ključne reči: fenomenologija, povest, teleologija, protivnacrt, destrukcija.

1. FILOZOFSKA AKTUELNOST ISTRAŽIVANJA

Gotovo sedamdeset godina posle Huserlove, a trideset posle Hajdegerove smrti moglo bi se očekivati da je u filozofskoj literaturi postignut konsenzus po pitanju najmarkantnijih problema koji karakterišu njihov kontroverzan odnos. Minimalni stepen saglasnosti u pogledu spora Huserl-Hajdeger bio bi poželjan zbog sticanja pretpostavki na osnovu kojih se može steći pouzdana orijentacija prilikom daljih istraživanja specifikovanih tema vezanih za njihove filozofske projekte. Sasvim uprošćen i načelno postavljen, posmatran iz perspektive Hajdegerove filozofije, osnovni problem bi se odnosio na pitanje o fenomenološkom poreklu i karakteru njegove vlastite pozicije. Odgovor na to pitanje odnosi se na preciziranje onih segmenata Hajdegerove filozofije što se

izgrađuju na bazi imanentnog produbljanja fenomenološke pozicije. Funkcija tih segmenta naročito dobija na snazi kada se oni ukrste sa Hajdegerovim misaonim postignućima koji su zadobijeni nezavisno od Huserlovih podsticaja. Taj odgovor bi pružio orijentaciju prilikom razgraničavanja Hajdegerove pozicije u odnosu na fenomenologiju, odnosno stava povodom pitanja da li se ona, i u kojoj se meri po svojim osnovnim filozofskim pretpostavkama i rezultatima može uvrstiti u fenomenološki pokret. S druge strane, otvoreno je i pitanje transformacije Huserlove vlastite fenomenološke pozicije na temelju njegovog prvobitnog, više od decenije dugog filozofskog dijaloga, te potpunog prekida svakog vida saradnje sa Hajdegerom. Filozofska atraktivnost tog pitanja leži u ispitivanju potencijalne uloge Huserlovog sučeljavanja sa Hajdegerovim kritičkim primedbama upućenim fenomenologiji s jedne strane, te projektom fundamentalne ontologije u celini, s druge – i njegovom statusu u okviru konstituisanja „genetičke fenomenologije”, te pozne fenomenološke tematizacije povesti.

Osnovne razloge koji su doprineli činjenici da filozofske relacije između Huserla i Hajdegera još uvek nisu u potpunosti razjašnjene pre svega valja potražiti u filozofskoj specifičnosti i višeslojnosti njihovog međusobnog odnosa, nakon čijeg prekida ni sa jedne strane nisu usledile sistematski provedene analize u kojima bi njihova stanovišta bila jasno razgraničena. Od Huserla smo nasledili samo šturu komentare iznesene u prepisci i beleške na marginama njegovih primeraka „Bitka i vremena” i „Kant i problem metafizike”¹ koje su nastale nakon njegovog pomnijeg studiranja Hajdegerove filozofije, dok se Hajdeger, sa svoje strane, još od prekida sa Huserlom pa do čuvenog intervjua časopisu *Spiegel* u više navrata osvrtao kako na svoj lični odnos sa Huserlom, tako i na filozofski stav prema fenomenologiji, s tim što se po pitanju obe središnje teme (a pogotovo onog dela koji se odnosi na njihove lične odnose) njegovim argumentima ne može bespogovorno verovati, budući da danas sa sigurnošću možemo reći da je u njima dosta toga prečutano.² Zbog toga je prihvatljiva teza da je svoju konačnu ocenu fenomenologije Hajdeger uobličio u predavanjima iz dvadesetih godina koja su kulminirala 1927. objavljivanjem *Bitka i vremena*.

Drugi značajan razlog za dugovečnu aktuelnost spora Huserl-Hajdeger leži u trenutnom stanju njihove zaostavštine koja još uvek nije u celosti publikovana. Edicija Huserlovih sabranih dela, „Huserliana” do sada je publikovala trideset i sedam³ voluminoznih tomova, dok je uređivački plan kompletiranja Hajdegerovih sabranih dela dostigao gotovo neverovatna stotinu i dva toma. Dakako, činjenica da se svake godine objavljuju nova, neobjavljena predavanja i rukopisi ne menja iz osnova i ne obesmišljava recepciju Huserlove i Hajdegerove filozofije koja se mogla oslanjati isključivo na dela koja su oni za života objavili, ali svakako u sadržinskom i problemskom smislu baca novo svetlo na Hajdegerov „put u fenomenologiju”⁴, što se neminovno povratno reflektuje i na

1 »Randbemerkungen Husserls zu Heideggers Sein und Zeit and Kant und das Problem der Metaphysik« u: *Husserl Studies* 11, 1-2 (1994), 3-63.

2 O tome šta je sve Hajdeger »prečutao« u pogledu svog odnosa sa Huserlom, instruktivno obaveštava Karl Šuman, »Zu Heideggers Spiegel-Gespräch über Husserl«, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 32, *Mensenheim-Glan* (Oktober-Dezember) 1978, 591-612.

3 U tih trideset i sedam tomova nisu ubrojani deset tomova prepiske i šest tomova raznovrsnih predavačkih materijala.

4 Na filozofskoj aktuelnosti i relevantnosti obnovljenih istraživanja na relaciji Huserl-Hajdeger insistira

razumevanje Huserlove pozne filozofije.

Edicija njegovih sabranih dela do sada je zaokružila i učinila dostupnim celokupan opus njegovih predavanja do prekida ličnih odnosa sa Huserlom, što dobija poseban problemski naboj kada se ima u vidu skorašnje objavljivanje Huserlovih predavanja i manuskripta iz istog perioda.⁵ Taj naboj pospešuje i revalorizuje ponovljen upit u poznatu fusnotu iz „Bitka i vremena” u kojoj se Hajdeger zahvalio Huserlu za „najslobodnije ustupanje neobjavljenih istraživanja”,⁶ a da pritom nije ni približno naveo o kojim se istraživanjima konkretno radi, niti se izjasnio da li su pojedina od tih istraživanja - a ako jesu, koja - odigrala određenu ulogu u formulisanju nekih konkretnih određenja ili načelne strukture njegovog glavnog dela?

2. „ANTITETIČNA” INTERPRETACIJA VERSUS „POMIRENJE”

Uvid u merodavne interpretacije različitih aspekata relacije Huserl-Hajdeger pokazuje međusobno divergentne tendencije, ali se u njima ipak mogu ustanoviti i značajne podudarnosti, tako da bismo mogli govoriti o dve osnovne strategije u tumačenju. Među njima čini se najzastupljenija ona, koja je prihvatila sugestije poznog Hajdegera, da „doba fenomenološke filozofije izgleda da je prošlo... Ona je mogućnost mišljenja (koja se s vremena na vreme menja i koja samo tako traje) da odgovori zahtevu onog o čemu treba da se misli.”⁷ Hajdegerova formalizovana dijagnoza „onog najvlastitijeg” fenomenologije i njeno svodenje na „mogućnost” filozofiranja koja problemski i sadržajno nije omeđena, ali je, uprkos tome, podložna preinačavanju čije se težišne smernice unapred ne mogu predvideti - nije ostala bez odjeka. Njen prvenstveni učinak ogleđa se u direkciji koja je zapažen niz autora dovela do stava da je te dve filozofske pozicije moguće plodno istraživati jedino ukoliko se one posmatraju ne samo kao dve iz osnova različite filozofije, nego čak kao antitetične⁸ pozicije, te da se samim tim Hajdegerovo mišljenje „trivijalizuje”⁹ ukoliko se na bilo koji način posmatra u ravni fenomenološke filozofije.

Nema sumnje da je sam Hajdeger najzaslužniji za raširenu ocenu da je za njegov

ra i rad Rajnera Turnera: »Ne samo za interpretaciju Hajdegera, već i za nastojanja u vezi sa razumevanjem Huserlove temeljne filozofske pozicije uvek je iznova isplativ poduhvat koji pod određenim aspektima rasvetli međusobni odnos ta dva mislioca.« Reiner Thurner, »Husserls *Ideen* und Heideggers *Sein und Zeit*«, u: Angelica Bäumer, Michael Benedikt (Hrsg.), *Gelehrtenrepublik-Lebenswelt. Edmund Husserl und Alfred Schütz in der Krisis der phänomenologischen Bewegung*, Wien 1993, S.145-6.

5 To se odnosi prevashodno na tzv. »Bernske manuskripte o svesti vremena«, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*, Hrsg. von Rudolf Bernet and Dieter Lohmar, Den Haag 2001.

6 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Siebzehnte Auflage, **Tübingen 1993, S. 38.**

7 Martin Heidegger, »Moj put u fenomenologiju«, u: *O stvari mišljenja*, Beograd 1998, prev. Božidar Zec, str. 88.

8 Na ovaj pravac u interpretacijama ukazao je Ronald Charles Bruzina, »Gegensätzlicher Einfluß – Integrierter Einfluß: Die Stellung Heideggers in der Entwicklung der Phänomenologie«, in: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Hrsg. von Otto Pöggeler, Band 2. *Im Gespräch der Zeit*, Frankfurt am Main 1990, S. 143.

9 Michael Gelven, *A Commentary on Heidegger's Being and Time*, Illinois 1989, p. 4.

odnos prema Huserlu karakterističan oportunističan na ličnom planu. Takva se konstatacija podrobno može ilustrovati posredstvom njegovih uveravanja¹⁰ Huserla da se u *fundamentalnoj ontologiji* ne radi o napuštanju fenomenološke pozicije. Procenu iskrenosti, ali i filozofske legitimnosti Hajdegerovog odnosa dodatno otežavaju nagoveštaji da u isti mah nije cenio ukupna dostignuća Huserlove fenomenologije.¹¹ Tezu o oportunizmu moguće je iscrpno potkrepiti i putem značajnih biografskih detalja koji ukazuju da je Hajdegerova „vernost“ fenomenologiji, pa makar se ona demonstrirala u simulativnoj, deklarativnoj formi – trajala sve do preuzimanja Huserlove katedre na univerzitetu u Frajburgu – koje bez rezolutne podrške osnivača fenomenologije ne bi bilo jednako izvesno.

Svojim pristupnim predavanjem pod naslovom „Šta je metafizika“ Hajdeger je hteo sve drugo, samo ne da se, prilikom svečanog čina nasleđivanja Huserlovog radnog mesta, akademskoj javnosti predstavi kao fenomenolog. Štaviše, tekst predavanja ne samo da izrekom ne pominje ni Huserla ni fenomenologiju, nego predstavlja izraz Hajdegerove svesne namere da vlastito filozofsko pitanje predstavi kao samostalno i da u njegovoj eksplikaciji izbriše sve tragove koji bi mogli da asociraju na njegovo fenomenološko poreklo, kako po pitanju terminologije, tako i u pogledu eventualne tematske bliskosti ili srodnog pristupa stvari filozofije.

Sa svoje strane, Huserl je takođe doprineo stanovištu da njegovu i Hajdegerovu filozofiju valja separatno istraživati. Naime, u nadi da je u Hajdegeru pronašao dostojnog sledbenika koji će biti kadar da nastavi rad na promovisanju fenomenologije kao utemeljujuće forme buduće *philosophia perennis* Huserl je pokazao sklonost da, najblaže rečeno, zanemaruje razlike među njihovim filozofskim stanovištima koje su bile evidentne od samog početka Hajdegerovog približavanja fenomenologiji. Ta sklonost će rezultirati u kobnoj isključivosti kojom se odlikovala Huserlova ocena fenomenološkog karaktera Hajdegerove filozofije, budući da je ta ocena prešla impozantan luk od stava da je Hajdeger najvredniji *saradnik* u stvarima fenomenologije¹² pa do sumarnog „rezultata da njegovo delo *ne mogu* uvrstiti u okvire moje fenomenologije i da ga nažalost metodološki, a i suštinski moram odbaciti”.¹³ Zbog toga se s pravom može zaključiti da akceptiranje Hajdegerovih poznih sudova o fenomenologiji, stavljeno u funkciju interpretacije filozofskih relacija između Huserla i Hajdegera, vodi ka sličnom ishodu kao

10 U tom pogledu je ilustrativno i poznato Huserlovo pismo Aleksandru Fenderu od 6. 01. 1931. u kojem se pominje Hajdegerov odgovor na pitanje o odstupanju *Bitka i vremena* od projekta fenomenološke filozofije: »On je stalno poricao da odustaje od moje transcendentalne fenomenologije i upućivao me je na budući drugi tom [Bitka i vremena – prim. aut.]« Edmund Husserl, *Briefwechsel, Band II*, Hrsg. Elisabeth Schuhmann in Verbindung mit Karl Schuhmann, Dordrecht-Boston-London 1994, S. 181-182.

11 Navodi Maksa Milera da je na svoje pitanje o tome šta bi to trebalo da tematizuju *Fenomenološka istraživanja Aristotela*, koja je Hajdeger najavio u svom nastavnom planu dobio odgovor da je reč »gestu prema Huserlu«, te da mu je takođe sugerisano da za praćenje seminara »nema potrebe da bude upoznat sa Huserlovim mišljenjem« predstavljaju eklatantan primer da svoje studente Hajdeger nije upućivao na studiranje Huserlovih radova. Max Müller, »Martin Heidegger. Ein Philosoph und die Politik«, *Freiburger Universitätsblätter* 92 (Juni 1986), S. 15.

12 Pismo Romanu Ingardenu od 11. februara 1929, citirano prema Karl Schuhmann, »Zu Heideggers Spiegel-Gespräch über Husserl«, S. 593

13 Pismo Romanu Ingardenu od 2. decembra 1929, *ibid*, S. 602.

i stavljanje naglaska na Huserlovo razočarenje izraženo u ironično intoniranom sudu o „genijalnoj nenaučnosti” koja kao osnovna karakteristika fundamentalno ontološkog projekta nije mogla doprineti ničemu drugom, nego Hajdegerovom „rastanku” od fenomenologije. Drugim rečima, tumačenje koje tematizuje Huserlovu i Hajdegerovu filozofiju oslanjajući se prevashodno na nepremostive razlike među njima, svoje opravdanje nalazi kako u Huserlovim, tako i u Hajdegerovim stavovima koji odriču mogućnost da se u njihovim stanovištima utvrdi bilo kakav stepen zajedništva, ili pak pružanja podsticaja u *razvoju* njihovih filozofskih pozicija. Međutim, i pored tog opravdanja, koje nijedna interpretacija ne bi smela olako da previdi, postavlja se pitanje o interpretativnoj produktivnosti takvog pristupa, odnosno o legitimnosti interpretacije koja bi, imajući u vidu i značajne razlike, ipak pokušala da istraži one aspekte njihovih filozofija u kojima filozofske divergencije među njima nisu toliko upadljive.

Takva vrsta interpretativnog modela predstavlja drugu značajnu strategiju u pristupu sporu Huserl-Hajdeger. Ona insistira na svojevrsnom „pomirenju” te dve filozofske pozicije, koje je najčešće išlo u pravcu konstituisanja određenog modela filozofiranja zasnovanom na načelnom prihvatanju osnovnih fenomenoloških preporuka u nastojanju da nadmaši ograničenja koja su njima nametnuta, ali je svakako predstavljalo i svojevrsnu meta-poziciju koja je u sebi obuhvatala i integrisala one motive Hajdegerovog i Huserlovog mišljenja koji su prethodno prepoznati kao produktivni i koje je valjalo produbiti. Značajna imena filozofije 20. veka poput Eugena Finka, Morisa Merlo-Pontija, Ludviga Landgrebea, Emanuela Levinasa, Bernharda Valdenfelsa, Pola Rikera, te donekle i Žaka Deride izgradnju vlastitih pozicija u većoj ili manjoj meri duguju upravo svom pristupu Huserlu i Hajdegeru u kojem su, pored ostalog, imali sluha i za one momente njihovog mišljenja u kojima se iskazala izvesna konvergentnost njihovih filozofskih stremljenja. Ono čime se ovakav interpretativni postupak preporučuje prevashodno leži u izbalansiranom prisupu koji teži da izbegne intenziviranje distance u filozofskim stanovištima (koja neporecivo postoji), te da Hajdegerov filozofski raskid sa fenomenologijom ne tematizuje u svetlu navodne autonomnosti i definitivne emancipovanosti Hajdegerovog mišljenja od fenomenologije, drugim rečima da filozofskom razlazu Huserla i Hajdegera ne pripisuje drastičnije posledice i razmere od onih koje je on zaista imao.

Za razliku od produktivnih i inovativnih rezultata koje su demonstrirali autori koji Huserlovu i Hajdegerovu filozofiju nisu posmatrali kao dva odvojena misaona sveta, stiče se utisak da je prva varijanta interpretacije doprinela da počev od pedesetih godina filozofske katedre na nemačkim univerzitetima budu „pobožno hajdegerizovane”, te da je tematizovanje njegove misli u horizontu predstave o grandioznoj usamljenoj figuri od koje se jedino može očekivati konačno oslobađanje filozofije od kobnih recidiva metafizike kao svoj osnovni rezultat imalo „razgorevanje sholastičkih sporova o poretku egzistencijala”,¹⁴ drugim rečima prividno bogatu filozofsku produkciju za čiji epigonski karakter je teško pronaći pandan u celokupnoj novovekovnoj filozofiji.

Poza insistiranja da je Hajdeger filozof koji mora biti shvaćen *isključivo* na temelju imanentne interpretacije njegovog vlastitog mišljenja i u svetlu specifičnosti njego-

14 Rüdiger Safranski, Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit, München-Wien 1994, S. 470

vog filozofskog pitanja, i pored mnoštva nesporno minucioznih analiza koje je ponudila – u svojoj nameri da ovog mislioca tumači „njim samim” da bi na taj način izbegla opasnost učitavanja i falsifikovanja, činila je upravo ono, što je želela da izbegne. Naime, opravdano vođenje računa o Hajdegerovom nijansiranom značenjskom preinačavanju tradicionalne filozofske terminologije, odnosno o neophodnom fokusiranju na operativnu jedinstvenost njegove hermeneutike filozofskog pitanja - ne može pružiti alibi za neopravdano izostavljanje pitanja o povesnoj uslovljenosti i limitiranosti njegovog vlastitog mišljenja. Napokon, ne može se pronaći opravdanje ni za zanemarivanje napetosti između Hajdegerovih produktivnih uvida u centralne figure povesti filozofije i unutrašnjih manjkavosti i nedorečenosti koje se ispostavljaju kao nezaobilazno naličje istih tih uvida.

Tendencija prihvatanja Hajdegerove filozofije u cilju sticanja „doslednog razumevanja” koje bi potencijalno bilo u mogućnosti da nastavi putem velikog uzora, neminovno se izlagala riziku neprepoznavanja inherentnih granica takvog razumevanja što naglašenu opreznost, motivisanu strahom od učitavanja preobražava u dosadno i jalovo variranje poznatih stavova. Domet produktivnog razvijanja neke filozofske pozicije u direktnoj je vezi sa razmerom uvida u njene manjkavosti i granice, a sasvim indirektno i nepouzdan je vezan uz površne korekcije i razjašnjenja koja se stavljaju u funkciju nesmetanog „puštanja da budu” njenih misaonih postignuća koja se, navodno, samo na taj način pokazuju u svojoj punoj snazi i autonomnosti.

3. MOGUĆNOSTI „FENOMENOLOŠKOG” SUČELJAVANJA SA HAJDEGEROM?

Tema ovog rada vezana je za prvi deo pomenute kontroverze, dakle za pitanje koje bi se najjednostavnije moglo iskazati kao pitanje o Hajdegerovom filozofskom „dugu” Huserlovoj fenomenologiji. Interes za tematizaciju tog pitanja ne proističe iz pukog nastojanja da se Hajdegerovo mišljenje preciznije pozicionira u odnosu na fenomenologiju. On se nameće pre svega zbog toga što sazrevanje Hajdegerove vlastite pozicije i proces nastajanja njegovog glavnog dela teku paralelno sa intenzivnim sučeljavanjem i zauzimanjem distance naspram Huserlove fenomenologije. Specifičnost tog sučeljavanja donekle je takođe „fenomenološkog” porekla.

Naime, kao što Huserl u ime sticanja preduslova za plodnu primenu fenomenološke metode, za svoja fenomenološka istraživanja zahteva „stavljanje u zagrade” svih filozofskih pravaca, tj. karakterističnu uzdržanost¹⁵ od prećutnog prihvatanja tradiranih filozofskih uvida, tako i Hajdeger, u ime iste te metode, zahteva uzdržanost od preuzimanja Huserlovih filozofskih rešenja.

U tom pogledu fundamentalni ontolog bio je konsekventan fenomenolog: sistemati-

15 I sam Hajdeger je taj aspekt fenomenološkog mišljenja u svojoj retrospektivi prepoznao kao odlučujuć u pogledu Huserlovih predavačkih nastojanja: »Huserlovo poučavanje teklo je u formi postepenog uvežbavanja fenomenološkog 'gledanja', 'gledanja' koje je u isti mah tražilo da se zanemari neispitana upotreba filozofskih znanja, ali i da se u razgovor ne uključuje autoritet velikih mislilaca.« »Moj put u fenomenologiju«, navedeno delo, str. 85.

sko opravdanje za uporno distanciranje od Huserlovog poimanja fenomenološke metode koje je po pravilu značilo i napuštanje konkretnih funkcija, odnosno nužne povezanosti između provođenja epohe, redukcije i varijacije, Hajdeger je pronašao u uzajamnom odnosu fenomenološke metode i njenog predmeta. Za posledicu to je imalo načelno otvaranje pojma metode u kojem je ona izgubila obaveznost koju je imala kod Huserla, što je uzrokovalo i da, tokom svog vlastitog istraživanja, Hajdeger dopušta uvek nova određenja metode: „Poput svake naučne metode i fenomenološka metoda raste i menja se na temelju prodiranja ka stvarima što je provedeno upravo uz njenu pomoć”.¹⁶ U svojim predavanjima „Osnovni problemi fenomenologije” iz 1927. Hajdeger, kao pandan Huserlovoj metodskoj „trijadi” (epoche, fenomenološka redukcija, ej-detska varijacija), uvodi vlastita pojmovna rešenja fenomenološke metode: fenomenološku redukciju, destrukciju i konstrukciju.

Kao što je slučaj i kod Huserla, ta tri momenta Hajdegerovog pojma metode nemaju samostalan status, s tim što se njihov međusobni sklop više ne određuje na temelju sazajno-teorijski dirigovanog puta ka transcendentnom zadobijanju naučnog saznanja. Međusobna prožetost u kojoj usmeravanju fenomenološkog pogleda sa razumevanja bića na razumevanje bitka tog bića (redukcija), odnosno projektovanju njegovih bitkovnih struktura (konstrukcija) pripada i kritička razgradnja pojmova na izvore iz kojih su crpeni (destrukcija), osnažena uvidom da je njegova vlastita zamisao filozofije dovoljno sazrela, te da joj zbog toga nije primarni zadatak da se jasno razgraniči od Huserlove fenomenologije – dovela je Hajdegera do stava da fenomenološki primat same „stvari” u odnosu na metodu na koncu vodi ka prevladavanju „metodskog” karaktera filozofije.

Na taj način Hajdeger je sebi omogućio plodno prekoračivanje granica u okviru kojih je Huserl filozofski situirao fenomenološko mišljenje, ali je ujedno, poslovičnim apstrahovanjem od „slova” Huserlove fenomenologije zakomplikovao posao interpretatorima njegovog odnosa prema fenomenologiji. Sasvim uprošćeno prikazana, osnovna teškoća sastoji se u činjenici da se njegova izlaganja po pravilu nisu rukovodila direktnim kritičkim razvijanjem „ideje” Huserlove fenomenologije, već su najčešće meandrinala između kritičkih objekcija prema pojedinačnim stavovima i zamislima, te Hajdegerove vlastite verzije fenomenologije (barem kada je reč o periodu pre „obrta”). Neizbežan ishod takvog postupka za posledicu ima otežano razlikovanje momenata u kojima prestaje izlaganje Huserlovih stavova, a započinje njihovo preoblikovanje. Međutim, bez obzira na tu načelnu teškoću, uputno je obratiti pažnju i na sugestije pojedinih interpretatora koji su inače skloni Hajdegerovoj filozofiji, a koje se baziraju na uverenju da se niti Hajdegerovo glavno delo, niti njegova filozofska misao u celini ne može interpretirati na zadovoljavajući način, ukoliko se u u sklop te interpretacije ne uključe i temeljni rezultati njegovog sučeljavanja sa fenomenologijom. U tom smislu Oto Pegeler naglašava da „Hajdegerovo pitanje o bitku i vremenu uprkos svojoj kritici Huserla ostaje odlučujući određeno Huserlovim stavom. Sučeljavanje sa Kantom¹⁷ postaje važ-

16 Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, (GA 24) (Sommersemester 1927), Hrsg. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main 1975, S. 29. [u tekstu će nadalje izdanja Hajdegerovih sabranih dela biti citirana skraćenicama, kako je i uobičajeno, uz navođenje o kojem delu je reč prim. aut.]

17 Ovde Pegeler misli na sučeljavanje provedeno u godini objavljivanja »Bitka i vremena« u predavanji-

no, zato što treba da odvede preko Huserlove transcendentalne filozofije.”¹⁸ Fon Herman je u svojoj analizi još odlučnije poentirao neophodnost „fenomenološkog” uvida u Hajdegera: „ono nezadovoljavajuće dosadašnjih pokušaja izlaganja ‘Bitka i vremena’ jeste nedovoljni uvid u Hajdegerovu fenomenološku metodu kao i nedostatak vlastitog fenomenološkog viđenja, putem kojeg izlaganje mora biti vođeno.”¹⁹

Vlastito *fenomenološko viđenje* koje fon Herman zahteva od Hajdegerovih interpretatora ne sastoji se u neophodnosti da najpre ustanove neku „treću” varijantu fenomenološke metode, dakle da ne prihvate ni Huserlova, ni Hajdegerova rešenja - da bi na taj način bili u mogućnosti da ponude zadovoljavajuću interpretaciju. Naprotiv, ona metoda koja mora voditi izlaganje jeste metodološki osvešćen uvid u *jedinstvo*, jednako kao i u *razlike* Huserlovog i Hajdegerovog pojma fenomenologije.

3. IZRADA PROTIV-NACRTA FENOMENOLOGIJE

Iscrpan pregled Hajdegerove filozofske aktivnosti u periodu od njegovog „približavanja” Huserlu i fenomenologiji (1919.) do poslednjeg predavačkog kursa na univerzitetu u Marburgu održanog 1928. pod naslovom „Metafizički početni razlozi logike polazeći od Lajbnica” - pokazuje da filozofsko stanovište što se nalazi u fokusu kritičkih analiza na osnovu kojih Hajdeger izgrađuje vlastitu filozofiju – nije drugo do stanovište osnivača fenomenologije Edmunda Huserla. Prigovor koji bi nastojao da relativizuje ovu tezu mogao bi se najpre pozvati na Hajdegerovu poznatu izjavu da je za njegov filozofski razvoj bilo odlučujuće studiranje Aristotelove filozofije, za koje je ključni podsticaj dala disertacija Franca Brentana „O različitim značenjima pojma bića prema Aristotelu”.²⁰ Naredni argument mogao bi pružiti i stav da specifičnost Hajdegerove fenomenologije zapravo leži u ujedinjenju fenomenološke metode sa ontološkim postavljanjem pitanja. Na temelju tog stava bi se moglo osporiti primarno mesto Huserlovog mišljenja, budući da do središnje uloge pitanja o bitku, a time i do teze da je filozofija po vokaciji svog primarnog pitanja zapravo ontologija, Hajdeger nije mogao doći samo na osnovu striktnog razvijanja fenomenoloških pretpostavki. Naime, još je Eugen Fink pokazao da je fenomenološka vezanost uz izvesnost, a time i uz datosti sveta doprine-

ma pod naslovom »Fenomenološka interpretacija Kantove Kritike čistog uma« u kojem su sadržana preliminarna istraživanja za »Kant i problem metafizike«, delo koje je Hajdeger objavio 1929, dakle dve godine nakon pomenutih predavanja.

18 **Otto Röggler, Heidegger in seinem Zeitalter, München 1999, S. 54.**

19 **Friedrich-Wilhelm von Hartmann, Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl, Frankfurt am Main 1981, S. 51.** O tom problemu fon Herman opširnije raspravlja u svom novijem delu: *Hermetik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl, Frankfurt am Main 2000, S. 161-168.*

20 Povodom prijema u Hajdelberšku Akademiju nauka 1957. Hajdeger, pored ostalog, beleži: »1907. oćinski prijatelj iz mog zavičaja, potonji biskup Frajburški dr Konrad Greber dao mi je u ruke disertaciju Franca Brentana... Pitanje o jednostavnoj različitosti u bitku koje se tada samo nejasno, lebdeći i bespomoćno podstaklo i nakon mnogih preokreta, zabluda i zbunjenosti ostalo je neprestani povod za raspravu koja se pojavila dve decenije kasnije ‘Bitak i vreme’.« navedeno prema Hugo Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie, Frankfurt am Main/New York 1988, S. 54.*

la da je „autentična” fenomenološka tema svet, a ne bitak i da je time u fenomenologiji pre reč o kosmologiji, nego o ontologiji.

Ukoliko bi se ova teza stavila u funkciju interpretacije geneze Hajdegerove filozofije, to bi za posledicu imalo dijagnozu da je sučeljavanje sa Aristotelovom filozofijom za razvoj rane Hajdegerove misli imalo barem jednaki značaj koliko i sa Huserlovom, jer „ontološki” obrt koji je ona provela nije proistekao iz imanentne kritike fenomenologije, nego iz proučavanja Aristotela.²¹

Ono što takvo zaključivanje čini problematičnim jeste uverenje koje kritički odnos nekog mislioca prema filozofskoj tradiciji izjednačava sa markiranjem pojedinih tematskih, pojmovnih i metodoloških rešenja za koje se može utvrditi da potiču od strane nekog prethodnika, bez obzira da li se dotični mislilac na njega izričito poziva ili ga uopšte ne spominje. Na taj način navodno se utvrđuje kako je neki filozofski prethodnik „uticao” na konstituisanje neke potonje filozofije. Međutim, tako se po pravilu zanemaruje delotvornost uvida u unutrašnje granice neke filozofske pozicije u kojima se otkrivaju negativni momenti koji su itekako zastupljeni kada je u pitanju filozofska kritika. Negativni rezultati do kojih je došla kritička analiza predstavljaju „uslov mogućnosti” razvoja same novovekovne filozofije koja ne bi ni približno iskazala toliko bogatstvo svojih duhovnih likova, da su za vremenski sled filozofija bili određujući samo oni momenti filozofske tradicije koje su potonji mislioci prepoznali kao „pozitivne”, što samo po sebi dovodi u pitanje heurističku plodotvornost pojma uticaja u pristupu povesti filozofije. Naime, kritička distanca, stečena nakon ustanovljavanja nedostataka, nedorečenosti i inkonzistentnosti inherentnih nekoj filozofiji potencijalno može jednako „uticati” na razvoj neke potonje filozofije kao i pozitivni nalazi o produktivnim i obavezujućim uvidima do kojih je došla prethodna pozicija. Čini se da je o takvoj vrsti distance reč i u pogledu Hajdegerovog sučeljavanja sa Huserlovom filozofijom, jer se smisao „fenomenološke interpretacije” Aristotela, a zatim i „fenomenološke interpretacije” *Kritike čistog uma* sastoji upravo u pronalaženju argumenata na osnovu kojih bi se osnažili negativni nalazi interpretacije Huserla, ali i u traganju za uporištem na temelju kojeg je moguće, ako ne „prevladati”, onda barem neutralisati ustanovljene nedostatke.

U prilog ovom stavu idu i rezultati studije Franka Volpija „Hajdeger i Aristotel” koja je do sada najiscrpnije prikazala Hajdegerovo filozofsko stanovište u odnosu njegovu interpretaciju i reaktuelizaciju filozofije čuvenog antičkog mislioca. U toj studiji Volpi dolazi do sledećeg zaključka: „može se reći da se Hajdeger pre svega sučeljava sa Huserlovom fenomenologijom i da interpretacija Aristotela dolazi kao deo ispitivanja koji je ostao bez odgovora u konfrontaciji sa Huserlom.”²² Ono što Volpi metaforično određuje kao reziduum lišen odgovora ne treba shvatiti u smislu sugestije da su pojedini momenti Hajdegerove konfrontacije sa Huserlom za njega samog ostali sporni i neuverljivi. „Fenomenološki” istražujući Aristotela, Hajdeger se nije zalagao za puki pokušaj reaktuelizacije, a još manje za novi istorijsko-filozofski pristup u interpretaciji

21 Ovu tezu zastupao je Klaus Held u svom radu »Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie«, u: A. Gethmann-Siefert und O. Pöggeler (Hrsg.), Heidegger und die praktische Philosophie, Frankfurt a.M. 1988, S. 118-119; a među novijim radovima na nju se oslanja Oliver Cosmus, Anonyme Phänomenologie. Die Einheit von Heideggers Denkweg, Würzburg 2001, S. 16.

22 Franco Volpi, Heidegger e Aristotele, Padova 1984, p. 68.

antičkog mislioca jer su njegova istraživanja zapravo nastojala da potraže *odgovor* na uočene manjkavosti fenomenologije, čime bi konfrontacija sa Huserlom zadobila zaokruženi oblik.

Zbog toga bi se moglo tvrditi da ukoliko je opravdan (već nekoliko decenija široko prihvaćeni) stav da u predavanjima iz tzv. „rane” frajburške te potonje marburške faze Hajdegerovog mišljenja valja sagledati materijal za utvrđivanje geneze „Bitka i vremena” - onda je jednako opravdan i stav da sučeljavanje sa Huserlovom fenomenologijom u toj genezi zauzima središnje mesto. Sagledano u tom svetlu, glavno Hajdegerovo delo se može legitimno posmatrati kao svojevrsan *odgovor* na Huserlovu fenomenologiju, odgovor u kojem su inkorporirani rezultati njegovog sučeljavanja sa Huserlom.²³ Mihael Tojnisen je iz tog razloga „Bitak i vreme” s pravom okarakterisao kao *protiv-nacrt* Huserlove fenomenologije: „Tek iz odstojanja u odnosu na *Bitak i vreme* koje danas imamo može se u potpunosti izmeriti koliko duboko je celokupna analitika tubitka, a takođe i teorija vremenitosti odlikovana suštinski tajnom opozicijom prema Huserlu, koja prvom velikom Hajdegerovom nacrtu gotovo sasvim daje karakter protiv-nacrta u odnosu na Huserlovu fenomenologiju.”²⁴

Tezu o protiv-nacrtu potvrđuje i Hajdegerovo pismo Jaspersu od 26. decembra 1926: „ako je spis [Bitak i vreme, prim. aut.] napisan ‘protiv’ nekog, onda je napisan protiv Huserla; on je to odmah video, ali je od početka ostao fokusiran na pozitivno.”²⁵ Tu tezu, dakako, ne treba shvatiti doslovno, kao prosto preokretanje Huserlove fenomenološke pozicije, niti kao filozofski pokušaj sistematskog opovrgavanja fenomenologije, o čemu svedoči i citirano pismo u kojem je predlog *protiv* stavljen „u zagrada”. Naprotiv, filozofska pozadina Hajdegerovog protiv-nacrta je znatno komplikovanija.

U njoj je na delu *strukturalna napetost između fenomenološkog porekla Hajdegerovog mišljenja i njegovog nastojanja da vlastitu filozofiju emancipuje od fenomenologije*. Ono „protiv” čega Hajdeger projektuje vlastitu filozofiju svakako nije fenomenologija u svom totalitetu, niti je Huserl izabran kao filozofski anti-junak čije mišljenje je neophodno u potpunosti poraziti, da bi se uopšte prokrčio put koji bi za filozofiju mogao biti prohodan.

Fenomenologija se odlikuje nečim, na osnovu čega se za Hajdegera ispostavlja kao *obavezujuća*. Filozofski karakter te obaveznosti ga ipak nije mogao sprečiti da dovede u pitanje njene temeljne pretpostavke, kao ni da pokuša da nadmaši granice koje je ona sama sebi postavila. Zbog toga i ono „*protiv*”-nacrtu nije uputno shvatiti kao Hajdegerovo legitimisanje vlastite filozofije u smislu alternative, ili čak antipoda Huserlovoj fenomenologiji. Posmatrano u kontekstu geneze *Bitka i vremena* moglo bi se reći da to *protiv*-stavljanje Huserlovoj fenomenologiji neprekidno oscilira između afirmativne

23 U tom smislu treba sagledati i činjenicu da svoje stanovište prema Huserlovoj fenomenologiji Hajdeger nakon »obrata« suštinski neće menjati, ali i da se njegova »konačna reč« u odnosu prema fenomenologiji može prepoznati u tome što ona više neće biti izvor podsticaja, te da će njenu ulogu preuzeti Ničeova, a posebno Hegelova filozofija.

24 Mihael Tojnisen, „*4j < 8 : SVL, 4* Der Gebetsglaube Jesu und die Zeitlichkeit des Christseins«, u: *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt am Main 1991, S. 340.

25 Martin Heidegger/Karl Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963*. Hrsg. von Walter Biemel und Hans Saner. Frankfurt am Main 1990, S. 71.

uloge fenomenološkog jezgra Hajdegerovog mišljenja u odnosu na koje on izgrađuje vlastitu poziciju i onoga po čemu se to jezgro pokazalo kao neprihvatljivo i filozofski neproduktivno. Zbog toga pojam protiv-nacrta svoje vidljive konture može zadobiti tek na osnovu direktnog kontrastiranja Huserlovog pojma fenomenologije i njegove recepcije povesti filozofije sa Hajdegerovim ontološkim „preokretanjem” te recepcije.

Ukoliko se to ima u vidu, može se reći da je analiza osnovnih obeležja Hajdegerove kritike Huserlove fenomenologije i pokušaj njene sistematske rekonstrukcije samo prvi od preduslova koji se mora ispuniti na putu ka sticanju zahtevanog fenomenološkog viđenja u interpretaciji Hajdegerove filozofije. Međutim, on se ne može ispuniti na adekvatan način ukoliko se ne pokaže i drugi preduslov, koji se sastoji u ispitivanju filozofskih ograničenosti fenomenološkog pristupa problemu povesti, kako zbog toga što:

a) upravo pojam povesti predstavlja zajednički imenitelj Hajdegerovog nezadovoljstva fenomenologijom još od 1919.²⁶ pa do poznog pisma Ričardsonu iz aprila 1962. u kojem je ključni nedostatak fenomenologije prepoznat u tome, da je „povesnost mišljenja njoj ostala potpuno strana”,²⁷ tako i zbog

b) teškoća kojima je usled povesnog reformulisanja fenomenologije latentno opterećeno i Hajdegerovo vlastito mišljenje, budući da to preinačavanje fenomenološkog stanovišta ne mimoilazi, već direktno određuje i povesni horizont u okviru kojeg se ono kreće.²⁸

5. TOPOS POVESTI U HAJDEGEROVOJ KRITICI HUSERLA

Da bi ta tvrdnja bila potkrepljena na odgovarajući način nije neophodno imati u vidu sva mesta iz Hajdegerovih predavanja u kojima je načinjen polemički osvrt u odnosu na fenomenologiju, jer je za te osvrtne karakteristično da u različitom kontekstu često ponavljaju ili variraju isti argumente, već je uputnije sažeto prikazati ključne teme fenomenološkog mišljenja koje su postale predmet kritike, a mogu se grupisati oko tri veće problemske celine:

a) Primat teorijskog stava kod Huserla - oličen je fenomenološkim insistiranjem na nezaobilaznoj ulozi i funkciji *izvesnosti* kao *conditio sine qua non* filozofskog saznanja. Bez manifestnog ispoljavanja teorijskih interesa u njegovim istraživanjima ne

26 Jednako od prvih izveštaja Hajdegerovog otvoreno kritičkog viđenja Huserla potiče iz juna 1919. Reč je o pismu Gerte Valter upućenom Fenderu u kojem ga ona obaveštava o diskusiji Hajdegera i Ebinghausa sa Huserlom u kojoj su ova dvojica istakla da Huserlov govor o transcendentnom Ja mora biti supstituiran govorom o povesnom Ja, te da »čisto« Ja svoje postojanje zapravo zahvaljuje potiskivanju povesnosti i da je zbog toga moguće samo kao apstraktni subjekt teorijskih akata. Sadržaj pisma naveden je prema Otto Pöggeler, navedeno delo, S. 26

27 Navedeno po ma Karl St. Sulzmann, »Zu Heideggers Spiegel-Gespräch«, isto s, S. 596

28 Rudolf Brandner spada u red interpretatora koji insistiraju na nedovoljnoj razvijenosti povesnog horizonta unutar kojeg se ravija celokupno Hajdegerovo mišljenje (a ne samo ono ranog Hajdegera), smatrajući da ono što njegov ontološki pojam povesti limitira jeste »u prvoj liniji nedostatak primerenog fenomenološkog operacionalizovanja njegovog mišljenja povesti koje se da iskazati na sinhronom i dijahronom fakticitetu povesnih svetova«, Heideggers Begriff der Geschichte und das neuzeitliche Geschichtsdenken, Wien 1994, S. 28.

bi bila moguća ni ideja filozofije kao stroge nauke, pri čemu se njena strogost sastoji u promovisanju čistih i apsolutnih spoznaja kao kriterijuma da li je neka filozofija zaista naučna. Prvenstveno teorijski interes fenomenologije, njen transcendentalan i saznanjoteorijski karakter moguće je prepoznati i u dva ključna stava po kojima je fenomenologija postala opšte prepoznatljiva – u njenom čuvenom pozivu na povratak „*ka samim stvarima*” i propedeutičkom „*principu svih principa*”²⁹ u kojem se na delu provodi zahtev za transcendentanim i epistemološkim jedinstvom pojma i zora.

b) Transcendentalna samolegitimacija fenomenologije kao svoj rezultat ima neutralizaciju produktivnih potencijala fenomenologije (koje prema Hajdegeru treba videti u intencionalnom utemeljenju fenomenoloških saznanja, uvidu u mogućnost kategorijalnog zora i desubjektiviranju pojma a priori) što vrhuni u njenom neprepoznavanju osnovnog zadatka filozofije. Apsolutizovanjem čiste svesti i rigidnim pristupom formulisanju fenomenološke metode Husserl je vlastitu zamisao filozofije približio formalizovanom filozofskom sistemu³⁰, pogodnom za doslovno preuzimanje u okviru vlastite „škole”; otvarajući je tako, s jedne strane, za najrazličitije vidove zloupotrebe³¹ a zatvarajući je pred mogućnošću da postavi pitanje o ključnom filozofskom pojmu – pojmu bitka, putem neprihvatljivog poimanja bitka kao svesti³², s druge strane.

c) Fenomenologija suštinski trpi od pomanjkanja vlastite „povesne” konstitucije. „Prirodni stav” u odnosu na kojeg je Husserl u prvom tomu svojih „Ideja” pokušao da izvede utemeljenje fenomenološkog, odnosno filozofskog stava nije opravdano odrediti kao svagdašnje tlo čijim se prevazilaženjem dospeva do istinske korelativnosti transcendentalnog i svetovnog, jer on zapravo uopšte nije „prirodan”, već je efekat racionalnog, modernog, ali i nekritičkog stava. Umesto rada na razgradnji „prirodnog” stava, fenomenologiji je neophodan učinak svojevrsnog „povesnog” stava u kojem bi ona legitimisala vlastito stanovište putem izrade „fenomenološke” povesti filozofije, ali bi, pored toga, bila kadra da razvije povեսnu dimenziju vlastitog mišljenja.

Slično kao što je prilikom sučeljavanja vlastite zamisli fenomenološke metode Hajdeger odbio konceptualizaciju metode u liku pojedinih metodskih „koraka” i napustio

29 »Princip svih principa: da je svaki originarno dajući zor pravi izvor saznanja, da sve, što nam se u 'intuiciji' originarno (takoreći u svojoj živoj stvarnosti) pruža treba jednostavno uzeti onako kako se daje, ali samo u granicama u kojima se daje.« Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Halle 1913, S. 52

30 »Fenomenologija može biti prisvojena samo fenomenološki tj. ne tako da se stavovi ponavljaju, načela preuzimaju ili da se veruje školskim dogmama«, Martin Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität, Gesamtausgabe (GA 59) (Sommersemester 1923)*, Hrsg. K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt am Main 1988, S. 74.

31 Već 1923. Hajdeger protestuje zbog nemogućnosti fenomenologije da se zaštiti od statusa pomodnog termina koji je prikladan za označavanje najrazličitijih, pa i pesničko-mističkih misaonih stremjenja: »Pogon učenjaka je zakrčio pristupe zbiljskom obuhvatanju. Georgeov krug, Kajzerling, antropozofija, Štajner itd. sve one dopuštaju fenomenologiji da u njima deluje. Koliko daleko je to otišlo, pokazuje novoobjavljena knjiga: *Ka fenomenologiji mistike* koja se pojavila kod zvaničnog izdavača i sa zvaničnim sponzorstvom. Ovde treba upozoriti na to! Tako stoje stvari, umesto da se fenomenologija obuhvata u svojoj mogućnosti.« Martin Heidegger, *Ontologie (GA 59)*, S. 74.

32 »Svest je... imanentni bitak, imanentni *apsolutno dati bitak*. Taj apsolutno dati bitak označen je i kao apsolutni bitak naprosto« Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Sommersemester 1925) GA 20, Hrsg. P. Jaeger, Frankfurt am Main 1979, S. 141.

mogućnost da sled tih koraka prihvati kao univerzalan, tako i problemske celine oko kojih kruži njegova kritika fenomenologije ne treba posmatrati kao međusobno heterogene i fragmentirane. Mada bi se na prvi pogled moglo učiniti da je teško utvrditi zajednički imenitelj i kriterijum za utvrđivanje kritičke dijagnoze o manjkavosti primata teorijskog u određenju „fenomenološkog uma”, fiksiranju fenomenološke metode koje sprečava „povratak samim stvarima”, te nedovoljnoj misaonoj senzibilnosti za povesni karakter fenomenološke filozofije - sve tri problemske celine koje Hajdeger izlaže kritici zapravo su crpene iz istog izvora. Taj izvor se sastoji u Hajdegerovom uverenju da *problemsku* dimenziju fenomenologije ni jednog trenutka ne treba misliti nezavisno i odvojeno od njene *povesne* dimenzije. Iz tog razloga Hajdeger će naglasiti: „Beznačajno je govoriti o fenomenologiji. Svako takvo objašnjenje nije opremanje reči sa bilo kakvim utvrđenim značenjem, već je, ukoliko razume samog sebe, nužno značenjsko-povesna interpretacija.”³³

Kada se situira u ravni jedinstva povեսno-filozofske i problemske dimenzije osnovni motiv i poziv fenomenologije „Zu den Sachen selbst” gubi „auru” svojih inovativnih potencijala i pokazuje da je u ključnim aspektima svoje izrade itekako zavisna od misaonih postignuća do kojih je došla filozofska tradicija. Projekat stavljanja u zagrade velikih filozofija i distanca od autoriteta velikih filozofa iskazali su se pre kao simulacija „izvornosti” filozofiranja, nego kao ostvarivi modus emancipacije filozofije od vlastitih zabluda. Drugim rečima, koliko god da „povratak stvarima”, onakvima kakve se pokazuju u našem direktnom iskustvu i uvidu može delovati inspirativno i podsticajno za obnavljanje istinskog filozofskog istraživanja koje raskida sa tradiranim načinom mišljenja i više ne prihvata da misli „ono već mišljeno”, tj. one misli koje baštinimo iz tradicije filozofije – sa fenomenološkim raskrivanjem transcendentaliteta svesti kao uslova tog povratka - on se ipak predstavlja kao pokušaj reaktuelizacije puta koji je filozofija sebi donekle već prokrčila.

Ako sledimo misao Moris Merlo-Pontija da osnovna pouka fenomenološke redukcije jeste nemogućnost potpune redukcije, njena prihvatljivost će se demonstrirati i na očigled vodeće fenomenološke devize. Filozofski povratak samim stvarima nije moguće konzistentno provesti ukoliko on nije praćen kako povratkom na samu stvar filozofije, tako i reflektivnim izjašnjavanjem o povեսnoj uslovljenosti tog povratka. U tom uvidu sastoji se osnovni Hajdegerov utisak nakon čitanja fenomenološke lektire: „Ispostavljanje čiste svesti kao tematskog polja fenomenologije nije zadobijeno fenomenološki, vraćanjem na same stvari, već vraćanjem tradicionalnoj ideji filozofije. Zbog toga nisu izvorni svi određeni karakteri koji se pojavljuju kao određenja bitka doživljaja.”³⁴ Drugim rečima, Hajdegerova inicijalna sugestija fenomenologiji sastoji se u neophodnosti da ona sebi položi računa o vlastitim „nefenomenološkim” pretpostavkama skrivenim u prečutnom preuzimanju tradiranih³⁵ filozofskih ideja. S tim je u vezi

33 Martin Heidegger, *Ontologie (GA 5)*, 67. 67.

34 Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Seinsbegriffs (GA 20)*, S. 147.

35 Filozofski naponi poznog Huserla bili su u znaku tematizovanja filozofskog preuzimanja tradicije kao preuzimanja povեսno određenog zadatka. Tako u beleškama iz 1937. pod naslovom *Teleologija u povesti filozofije* Huserl naglašava: »mi se postavljamo povrh tradicije tako da joj popuštamo, ali ne dopuštamo da nas više pasivno odvači svojim izazovom, tendencijom. Osobito ondje, gdje tradicija ima zaboravljeni podtemelj,

i ona pretpostavka fenomenologije koju je Hajdeger ustanovio kao duboko problematičnu: njeno bezrezervno *poverenje u filozofsku plodotvornost neposrednog susreta sa bivstvjućim*.

Paradoksalno, kao ključni uslov koji je neophodno zadovoljiti da bi se neka spoznaja uopšte mogla legitimisati kao filozofska - Huserl je utvrdio neposrednost i to upravo zbog toga *da bi izbegao pretpostavke* koje opterećuju i deformišu filozofsko mišljenje. Izvorno filozofiranje, po Huserlu uvek ima posla sa *originarnim*³⁶ uvidima, sa samodatošću bivstvjućeg što je jedini način da filozofija izbegne oba opasna grebena – kako neželjeni učinak neosvešćenih pretpostavki, tako i neminovnu tendenciju filozofije ka konstruktivnim tvorevinama mišljenja koje su na delu kada se noetsko razvijanje pojmova odvija mimo njihove noetske strane koja garantuje da „struja svesti” neće poći putem autarkičnih apstrakcija i implicira zadržavanje direktnog kontakta sa predmetnošću. Huserl svakako nije bio toliko naivan da za filozofsku spoznaju proglasi isključivo neposredne, intuitivne uvide, jer je itekako vodio računa o tome da „saznanje sledi hod posredovanosti”,³⁷ ali je u tom neprestanom hodu posredovanja zahtevao i momenat neposrednosti, smatrajući da se svaka vrsta predmetnosti odlikuje vlastitom neposrednom datošću, te da se zorni momenat saznanja nipošto ne ograničava samo na sferu čulnosti, budući da ga je pricipijelno moguće proširiti na celokupno noetsko područje.

Međutim, proklamovano jedinstvo posredovanja i neposrednosti u ime razvijanja novog, fenomenološkog „pozitivizma” koji *cogitare* nikada ne odvaja od njegovog *cogitatum*, što, drugim rečima, filozofsko mišljenje neraskidivo vezuje za realitet, za Hajdegera nije bilo dovoljno uverljivo. U svom nastojanju da dopre do nepretpostavnog govora samih stvari „posredovanoj neposrednosti” fenomenološkog saznanja nedostajao je uvid u jednu pretpostavku koju pred sebe stavlja svako saznanje što se rukovodi

u nejasnosti potonule motive...« (Edmund Husserl, *Filozofija kao stroga nauka*, Zagreb 2003, prev. Ante Pažanin, str. 227). Sudeći prema pouzdanju u Hajdegerov filozofski talenat koje nam nagoveštava da su Huserlu mogle biti poznate samo pojedine kritičke primedbe, ali ne i sistematski razvijena kritika koju je Hajdeger izlagao u svojim predavanjima, te imajući u vidu Huserlovu prepisku nakon raskida sa Hajdegerom, teško je verovati da je Hajdegerova kritika imala direktan pozitivni efekat na Huserlovu poznu filozofiju, ali se, isto tako, ne može prevideti ni postojanje *podudarnosti* koje nam pokazuju da je pozni Huserl u određenoj meri nastojao da revidira vlastitu fenomenološku poziciju u pravcu u kojem je to već sugerisao rani Hajdeger. Mnogi Hajdegeru naklonjeni interpretatori olako i neobrazloženo prelaze preko pomenute podudarnosti, jer im ona smeta prilikom zaoštavanja razlika između Huserla i Hajdegera, ali se isto tako beleže i pokušaji da se na osnovu nje niveliraju razlike među njihovim filozofijama, što je u interpretativnom smislu jednako nedopustivo zbog toga, što oni zaobilaze *problematizaciju* filozofske relacije u kojoj stoje njihove pozicije, te usled toga uočavanjem navodnih sličnosti zapravo ništa ne objašnjavaju. Navešćemo samo jedan tipičan primer: »da ne postoji oštra razlika između Huserlove transcendentalne fenomenologije i Hajdegerove fenomenološke ontologije, vidi se iz toga što se već i pozni Huserl na svoj način priklanja povesnom načinu smatrajući 'historische Besinnung' pretpostavkom sveg filozofiranja.« Milan Damnjanović, *Suština i po-vest*, Beograd 1976, str. 180.

36 Huserlov pojam originarnosti zvuči jednako rogovatno i na nemačkom i na srpskom jeziku i ne treba ga mešati sa originalnošću. U filozofskom saznanju nije reč o tome da bude originalno, tj. različito i drugačije od uobičajenog, jer u njemu nije naglasak na posebnosti i specifičnosti. Želeći da izbegne značenje za koje se u svakidašnjem jeziku vezuje pojam originalnosti, Huserl uvodi pojam originarnog u smislu neposredne, samodavajuće evidencije predmetnosti.

37 Edmund Husserl, *Erste Philosophie. Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Hrsg. R. Boehm, *Husserliana Band VIII*, Haag, 1959, S. 37.

zorom. Orijentacija ka zoru, ka neposrednosti - neminovno implicira i shvatanje bića svesti prema analogiji sa zrenim, što za posledicu ima i zanemarivanje povesti i povevnosti svesti. Ovo zanemarivanje je cena koju je fenomenologija morala da plaća dokle god je njen fokus bio usmeren ka „kategorijalnom zoru” (Logička istraživanja), odnosno ka „zrenju suština” (Ideje), što takođe objašnjava zbog čega je Huserl tako kasno došao do „fenomenologije povesti”.

Kada Hajdeger u svojoj kritici Huserla ističe „da bi došli do *samih stvari* moramo ih *osloboditi*, a samo oslobađanje nije momentalni polet već fundamentalno istraživanje”, on u osnovi govori isto što i Huserl. Međutim, kada u sledećoj rečenici naglašava da „viđenje mora biti izgrađeno, a taj zadatak je tako težak, da ne može lako biti nadmašen, jer smo prožeti povešću kao nijedno drugo vreme i imamo svest o raznolikosti povesti”³⁸ onda uvodi kriterijum koji temeljno dovodi u pitanje *oslobođenost* stvari u horizontu Huserlovog „fenomenološkog viđenja”.

O oslobađanju samih stvari ne može biti govora ukoliko se fenomenima pristupa na neposredan način. Podsticaj koji fenomenološkom istraživanju mogu pružiti same stvari moguć je jedino ukoliko se ono uhvati u koštac sa povešću jer stvari i problemi mišljenja nisu čisti i neodređeni. U neophodnosti fenomenološke tematizacije povesti i njene vlastite povodne konstitucije može se uočiti i ključna Hajdegerova „*dopuna*”³⁹ Huserlovog programskog spisa „Filozofija kao stroga nauka”.

Ta dopuna, dakako, ne pronalazi samo ono što u tom spisu nedostaje, u smislu da problem povesti priključuje utvrđenom fenomenološkom postupku i njegovim zadacima, već provodi odlučnu transformaciju u kojoj govor o samopokazivanju fenomena i njihovom dovođenju do samodatosti dobija sasvim drugačije značenje: „ono što se prosto pokazuje po sebi samom još ne mora biti sama stvar... Zbog toga je nužno otvaranje povesti pokrivanja. Tradicija filozofskog pitanja mora biti praćena sve do izvora stvari... To je danas moguće samo putem načelne *istorijske kritike*. Ona nije puki zadatak prigodne ilustracije već osnovni zadatak same filozofije. Kako prijatan se on čini pokazuje nepovesnost fenomenologije: veruje se da se stvar zadobija putem proizvoljnog stanovišta u *naivnoj evidenciji*.”⁴⁰ Ukoliko se žaoka ovih Hajdegerovih primedbi usmeri ka „Idejama za čistu fenomenologiju i fenomenološku filozofiju”, onda postaje jasno da nema i ne može biti „čiste” fenomenologije, te da Huserlov napor da filozofsko mišljenje oslobodi od pretpostavki i situira ga na nepatvorene temelje mora ostati bez rezultata. Sa pretpostavkama se u stvari filozofije ne može izaći na kraj ukoliko se one jednostavno izbegavaju i mimoilaze, što je nastojao Huserl,⁴¹ već se njihov potencijalno štetan učinak može sprečiti jedino ako se filozofsko mišljenje ne usteže da se sa

38 Martin Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17), (Wien, Suhrkamp 1923/24), Hrsg. F.-W. von Herrmann, 1994, S. 275.

39 Roberto Charles Fietosa de Oliveira, *Das Denken der Endlichkeit und die Endlichkeit des Denkens. Untersuchungen zu Hegel und Heidegger*, Berlin 1999, S. 84.

40 Martin Heidegger, *Ontologie* (GA 9), S. 75.

41 Vitorio Hesse je argumentovano ukazao na nemogućnost »nepretpostavnog« filozofiranja na temelju odbacivanja autoriteta filozofske tradicije: »čak i pokušaj da se tradicija negira, barata sa inkonzistentnim ostacima tradicionalnog kategorijalnog sistema«, *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letzbegründung, Ethik*, 3. Auflage, München 1997, S. 19.

njima suoči. Traganje za načinom na koji se filozofija može osloboditi od pretpostavki unapred je osuđeno na neuspeh, sem ukoliko ona ne shvati da zapravo mora „da ih prizna i da ka njima pozitivno usmeri istraživanje.”⁴²

„Pozitivno” usmeravanje filozofskog mišljenja ka vlastitim pretpostavkama, demonstrirano na primeru fenomenologije nije ništa drugo nego njeno otvaranje za vlastitu povesnu dimenziju.

Ukoliko se to ima u vidu, postavlja se pitanje kakve posledice je imao Hajdegerov zahtev za otvaranje fenomenologije prema povesnoj dimenziji na razvijanje njegovog vlastitog pojma fenomenologije? Postavi li se to pitanje zaoštrenije, javlja se i dilema: zbog čega usled uvida da Huserlovoj fenomenologiji zapravo nedostaje ono što je ustanovio kao *osnovni zadatak filozofije* - rani Hajdeger jednostavno nije odustao od daljeg bavljenja fenomenologijom?

Umesto toga, on se radije odlučio da preimenuje direkciju na osnovu koje su se odvijala Huserlova istraživanja, pa je tako *fenomenologija sadržaja* (Sachphänomenologie) postala *smisao sadržaja* (Gehaltsinn), *fenomenologija akata* (Aktphänomenologie) je naslovljena *smisao izvršenja* (Vollzugsinn), dok je fenomenologija korelacije između akta i sadržaja (Korrelationsphänomenologie) dobila ime *smisao relacije* (Bezugsinn), pri čemu će ovi termini zadržati svoje mesto u Hajdegerovoj filozofiji i biti nezavisni od trenutnog stanja njegove „saradnje” sa Huserlom?⁴³ Odgovor na to pitanje bi se mogao potražiti u činjenici da se Hajdegerova dijagnoza o nedostatku fenomenološkog uvida u *povest pokrivanja* zapravo ni ne odnosi isključivo na fenomenologiju, već predstavlja rezultat mnogo opsežnijeg istorijsko-filozofskog istraživanja.

Naime, znatno pre *Bitka i vremena* Hajdeger je bio uveren da se čitava povest filozofije nakon Platona i Aristotela može okarakterisati imajući u vidu nefilozofsko „prisvajanje”, drugim rečima, nekritičko preuzimanje samorazumljivo važećih pretpostavki. Svoje uverenje Hajdeger sažima u formulaciji *briga o saznanom saznanju*, određenju koje pokušava da obuhvati i Huserlovo preuzimanje kartezijanskog ukazivanja na značaj izvesnosti, centralnu ulogu *cogitare*, te misiju filozofije da bude prauka (Urwissenschaft), ali ga jednako proširuje i na Dekarta i njegove prethodnike – sve do antičkih mislilaca: „Dalji razvoj [nakon Aristotela, prim. aut.] u činjeničkom stanju filozofije i motivaciji različitih puteva na kojima se to činjenično stanje obrađivalo, vođeni su preimućtvom prazne i, pritom, fantastične ideje o izvesnosti i evidenciji. To preimućstvo određene ideje evidencije je preimućstvo *pred* autentičnim oslobađanjem mogućnosti susreta sa autentičnim stvarima filozofije.”⁴⁴ Apstrahujući od činjenice da svoju tezu o svojevrsnoj *vladavini* ideje evidencije u povesti filozofije Hajdeger iznosi ne uvažavajući nesporne razlike u značenju i funkciji tog pojma koji, spomenimo samo najvažnija imena, u slučaju Kantove, Fichteove, Hegelove i Ničeove filozofije ni

42 Martin Heidegger, *Logik der Frage nach der Wahrheit* (GA 21) 2 (Wintersemester 1925/26), First W. Biemel, 1976, S. 279-280.

43 Na značaju Hajdegerovog reformulisanja ovih Huserlovih termina za njegovo potonje filozofiranje umesno je ukazao Franco Volpi, »Phenomenology as Possibility: The 'Phenomenological' Appropriation of the History of Philosophy in the Young Heidegger«, *Research in Phenomenology* Volume 30, Leiden 2000, p. 123.

44 Martin Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17), S. 43. 43.

u kojem slučaju nema značaj koji mu on pripisuje – teza o *povesti prikrivanja* obeležiće Hajdegerovu recepciju filozofske tradicije i ostaće imuna na preinačavanja što će ih pretrpeti njegova filozofija tokom svog razvoja.

Međutim, u pogledu Huserlove fenomenologije stvari stoje sasvim drugačije. Teško se mogu poreći rezultati Hajdegerove kritike koji ukazuju da je fenomenološka brig-a o saznatom saznanju na niti vodilji apodiktičke izvesnosti unazadila⁴⁵ pozitivne fenomenološke nalaze, kao što se jedva može osporavati da teškoće koje pogađaju „prima-t” evidencije ne dovode u pitanje i ne relativizuju prihvatljivost središnjeg određenja fenomenološkog filozofiranja kao ejdetskog istraživanja. Ipak, i pored svih nedostataka, fenomenologija je Hajdegeru ukazala na put koji je filozofiji, uprkos razočaravajućih rezultata što ih je ispostavio njegov rani (jednako kao i pozni), uvid u „razvoj” povesti filozofije – još uvek ostao prohodan. Taj put je otvorio pojam koji predstavlja alfu i omegu fenomenološkog mišljenja – pojam *intencionalnosti*.

I naočigled tog pojma Hajdeger je zadržao specifičnost svoje „primene fenomenološke metode na povest filozofije” - što prevashodno znači da ga nije doslovno preuzeo. Štaviše, protiv Huserlovog pojma intencionalnosti i njegove uloge u fenomenologiji izrečeni su prigovori koji se ne bi mogli odrediti kao bezazleni. No ti prigovori Hajdegeru nisu zasmetali da u Huserlovom pojmu intencionalnosti identifikuje odlučujući *novum* u odnosu na ono što beleži celokupna istorija filozofije: „Intencionalnost ne treba posmatrati kao osobenost psihičkih procesa, već treba da bude data kao način na koji se nešto susreće tako da ono što susreće sa susretom dođe u pogled... Sa tim otkrićem intencionalnosti po prvi put u čitavoj povesti filozofije je izričito dat put za radikalno ontološko istraživanje”. Produbljena tematizacija intencionalnosti ne vodi *direktno* do uvida u mogućnost „novog puta ontologije” ali to Hajdegera nije sprečilo da oda jedno od retkih priznanja svog „fenomenološkog duga”: „Fenomenologija se ne usmerava na akte u starom smislu, već na sasvim nove domene, na načine samoodnošenja – tako, da je prezentno na-čega samoodnošenja. Ukoliko nemam to tlo, nisam u stanju da u bilo kojem smislu u direktnom posmatranju bića vidim nešto poput karaktera bitka, da se bavim nečim poput ontologije... ovde je u stvari po prvi put... ispostavljeno tlo za ontološko istraživanje”⁴⁶

Hajdegerova rekonpozicija pojma intencionalnosti će u pravom svetlu pokazati sistematski karakter njegove kritike fenomenologije. Naime, u njoj će doći do izražaja komplementarnost *fenomenološke samokritike* i fenomenološki mišljene *povesti*.

Ta komplementarnost će biti demonstrirana na temelju sadejstva u kojem „pozitivni” pristup „nepropitanim pretpostavkama” fenomenologije biva primenjen zajedno sa postupkom u kojem se ona otvara za vlastitu povesnost. Prvenstvo među rezultatima tog sadejstva biće rezervisano za nemogućnost da se intencionalnost pojmi u svojoj „sapripadnosti”⁴⁷ sa pojmom evidencije. Kod Huserla su evidencija i intencional-

45 O tome rečito svedoči i recepcija Huserla od strane savremenih fenomenologa koji listom odustaju od apodiktičkog utemeljenja fenomenologije, kao i od njene uloge *pranauke* koja se zasniva na apsolutnom utemeljenju.

46 Ibid, S. 260, 262.

47 »Intencionalnost uopšte – doživljaj svesnog imanjanja bilo čega – i evidencija, intencionalnost samodavanja su bitno sapripadni pojmovi... Evidencija je univerzalni, na celokupni svesni život odnosni način in-

nost značenjski prepleteni u tolikoj meri, da se odbacivanjem jednog od ta dva pojma onaj drugi gotovo obesmišljava. Međutim, po Hajdegeru odbacivanje evidencije ne iziskuje i napuštanje intencionalnosti kao takve, ali svakako zahteva odbacivanje shvatanja intencionalnosti kao osnovne odlike *svesnog egološkog života*, odnosno raskid sa intencionalnošću kao istraživačkom vodiljom *transcendentalne svesti* u susretu sa vlastitim predmetima.

Razlog za ovako radikalnu reviziju uloge intencionalnosti krije se upravo u teškoćama vezanim za problematizovanje povesti u horizontu intencionalnosti mišljene kao osnovne osobine svesnog bitka. Ključno pitanje na osnovu kojeg Hajdeger nastoji da revidira pojam intencionalnosti zbog toga se odnosi upravo na pokazivanje opravdanosti njegovog uvida u nepovesni karakter fenomenologije. Osnovni „krivac” za njenu neposvesnost pronađen je u sazajno-teorijskoj usmerenosti koja je dovela do fenomenološke apsolutizaciji bitka svesti: „kako uopšte unutar tematike svesti *povest* dolazi u vidokrug?”⁴⁸

Posmatrano iz perspektive Hajdegerove kritike, Huserlovo učenje o intencionalnosti bi se moglo protumačiti i kao najizvrsnija odlika ali, u isti mah i kao ono izrazito sporni momenat fenomenološkog filozofiranja. Pojam intencionalnosti je jedna u nizu slabih tačaka fenomenologije, ali ujedno i jedan od onih malobrojnih prodora u povesti filozofije koji su bili dovoljno podsticajni u ukazivanju na nove, produktivne mogućnosti filozofskog mišljenja. Slaba tačka tog učenja je vezivanje intencionalnosti za *ego cogito*, a uočavanje te slabosti Hajdegeru je ukazalo da je neophodno načiniti odlučni korak ka odbacivanju predstave o filozofiji kao transcendentalnoj nauci o „unutrašnjoj sferi subjekta”.⁴⁹ Međutim, to odbacivanje upućuje na dva nezaobilazna pitanja:

- a) šta ostaje od fenomenologije kada se odbaci učenje o intencionalnosti svesti?
- b) u čemu se krije afirmativna ocena intencionalnosti kao *načina samoodnošenja* koji omogućava ontološko istraživanje?

Da bi se uočile posledice Hajdegerovog odbacivanja intencionalnog usmeravanja na svesne akte potrebno je imati u vidu da tamo gde on ističe afirmativnu stranu intencionalnosti nikada nema na umu svesne akte, već *intencionalni predmet*. U njemu se krije osnov održivosti same fenomenologije i nakon napuštanja dvostrukog smera istraživanja sažetog u formuli *ego cogito cogitatum*. Naime, fenomenološka uzdržanost u kojoj se predmet ne ispituje u pogledu njegovog bića ili egzistiranja, drugim rečima ne pita se *šta je* dotični predmet, niti da li on *postoji ili ne*, već se najpre ispituje i problematizuje njegovo *važenje* navela je Huserla na distinkciju između postojanja intencionalnog predmeta i samog postojanja predmeta.

Intencionalan predmet stoga može zadržati vlastitu fenomenološku legitimnost, a da se pritom ne mora vezivati uz bilo koji region bitka. Na taj način je otvorena mo-

tencionalnosti...« Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft, Halle, 1929, S. 143

48 Martin Heidegger, Einführung in die phänomenologische Forschung (GA 17), S. 88, 88.

49 Poreklo Hajdegerovog pojma bitak-u-svetu fon Herman nalazi u konsekventom razvijanju kritike intencionalnosti, pri čemu napuštanje intencionalnosti svesti vodi direktno ka pojmu tubitka: »ono što su za Huserla intencionalno shvaćeni svesni doživljaji i akti, to su za Hajdegera ponašanja tubitka...« von Hermann, Hermeneutik und Reflexion, isto, S. 146.

gućnost da se fenomenološkim uvidom u *samoodnosnost* (dakle ne u usmerenost svesti prema nekom sadržaju), što se pokazuje putem *egzistencije intencije* koja se ne odnosi na neku konkretnu predmetnost – zadobije sasvim nova ravan ontološkog istraživanja koja bitak neće tematizovati u ravni najvišeg ili najopštijeg roda. O ontološkoj relevantnosti intencionalnog predmeta svedoči i Gadamerova uspomena na jedan od seminara na kojem je „Hajdeger pitao, šta je u stvari intencionalni predmet – odbivši sve odgovore koji su došli iz auditorijuma, da bi sa svoje strane rekao: ‘Gospodo moja, to je bitak’. Očevidno je Hajdeger to mislio u smislu tradicije metafizike: intencionalni predmet je kod Huserla imao ulogu *ti en einai*, Šta-bitka Aristotelove metafizike, suštastvo sakupljeno u svom eidosu.”⁵⁰

Na temelju pojma bitka Hajdeger povlači sistematsku paralelu u odnosu na Huserlovo razlikovanje totaliteta bivstvjućeg i njegovog horizonta. Mišljen kao bitak bića, Hajdegerov pojam nastoji da rekonponuje „klasični” pojam sveta kao celokupnosti svih bića, dok pitanje o opštem karakteru intencionalnog predmeta više nije analogno Huserlovom pojmu sveta kao principijelno beskonačnom horizontu *iskustva*, već se njime otvara mogućnost da bitak bude mišljen *qua bitak*, dakle nezavisno od bilo kojeg bića, regiona bivstvjućeg ili njihovog totaliteta.⁵¹ Negativan istorijsko-filozofski nalaz iznesen u *Bitku i vremenu* kao potpora tezi o nužnosti obnavljanja pitanja o bitku pripremljen je znatno ranije, jer predstavlja principijelno proširenje rezultata Hajdegerovog sučeljavanja sa fenomenologijom: *bitak qua bitak nikada nije tematizovan u celokupnoj filozofskoj tradiciji – eo ipso* ne samo u fenomenologiji Edmunda Huserla.

Na osnovu svoje podele na formalnu i materijalnu ontologiju, Huserl pitanje o bitku nije mogao postaviti u okviru materijalne ontologije, već je za njega bio rezervisan samo govor o „formalnoj univerzalnosti”⁵², čime je pitanje bitka postalo „univerzalno ejdetsko pitanje.” Međutim, ključ za formalizovanje tog pitanja Hajdeger ne traži u previdu ili unutrašnjim granicama fenomenologije, već ga, jednako kao i kada je bilo reči o pojmu izvesnosti, identifikuje kao izraz znatno dublje filozofske tradicije: „Područje bitka imenovano kao svest ne dolazi slučajno, niti samovoljom do položaja prvenstva [u fenomenologiji – prim. aut.] već to njeno preimućstvo temelji u jedinstvenim *mogućnostima* koje u sebi nosi *tubitak*, a što su naznačene već u grčkoj filozofiji. Uspe li taj dokaz, onda uvidamo da su i te promene utemeljene i motivisane u samom našem tubitku, a da povest koja nam nudi takve mogućnosti i promene nije nešto slu-

50 Gadamerovo zapažanje značajno je zbog ukazivanja na direktnu vezu Huserlovog pojma intencionalnog predmeta sa Hajdegerovim pojmom bitka, ali zaslužuje pažnju i svojim uvidom da je ta veza uspostavljena uz pomoć svojevrstne istorijsko-filozofske refleksije. Hans-Georg Gadamer, »Erinnerungen an Heideggers Anfänge« (1986), u: *Gesammelte Werke 10. Hermeneutik im Rückblick, Tübingen 1995*, S. 6.

51 U tom pravcu ide i interpretacija Klausa Helda koji u Huserlovom pojmu sveta kao horizonta i Hajdegerovom pojmu bitka vidi naročitu blizinu izvornoj ideji fenomenologije, s tim što Huserlovu maksimu »ka samim stvarima« Hajdeger sa problematizacijom bitka preinačava u »ka samoj stvari«: »Bitak kao tema koja je po prvi put na taj način postavljena sa Hajdegerom je paralela svetu kao horizontu.« Klaus Held, »Husserls phänomenologische Gegenwartsdiagnose im Vergleich mit Heidegger«, *Husserl-Symposium Mainz 1988*, Hrsg. Gerhard Funke, Mainz-Stuttgart 1989, S. 45.

52 Buholter opisuje »The Husserl-Heidegger Confrontation and the Essential Possibility of Phenomenology: Edmund Husserl, Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger«, *Husserl Studies Volume 17, Kluwer 2001*, p. 132.

čajno i izvedeno, što leži iza nas i za čime posežemo radi prigodne ilustracije, već nas u tim promenama povest ne susreće drugačije nego kao naš vlastiti tubitak.”⁵³ Povesnu uslovljenost *promena* Hajdegerov tubitak ne zatiče na neposredan način, preuzimajući ih iz vlastite savremenosti, već je za fenomen povesnosti odlučujuće da se „tesno dodiruje sa pojmom destrukcije”,⁵⁴ pri čemu je direkcija „destruktivnog” zadiranja u povest uvek određena i vođena na niti vodilji pitanja o bitku koje je, *sa svoje strane motivisano i naznačeno tek putem destrukcije*.

6. FENOMENOLOŠKA LIMITIRANOST HAJDEGEROVOG PRISTUPA POVESTI FILOZOFIJE TELEOLOGIZACIJA VERSUS ANTITELEOLOGIJA

U pojmu destrukcije Hajdeger je iskazao jedinstvo ontologije i povesnog karaktera filozofije. Huserlovo određenje filozofije kao osmišljavanja (*Besinnung*) kod Hajdegera se preobražava u pojam ontologije u kojem su pitanje o bitku (*Seinsfrage*) i destrukcija povesti ontologije *jedno*, jer imaju za cilj da ukažu na dva komplementarna zadatka filozofije koji samo naizgled nemaju ništa zajedničko, a zapravo predstavljaju dva međusobno uslovljena smera filozofskog istraživanja koji *utemeljuju*⁵⁵ filozofiju kao takvu. Uvid u komplementarnost ontološkog i povesnog rezultat je paralelnog provođenja *problemske* i *povesne* kritike fenomenologije, što je ranom Hajdegeru, pored ostalog, omogućilo i da otvori pitanje o povesno-filozofskom statusu fenomenologije u odnosu na filozofsku tradiciju, *pre nego što je to učinio i sam Huserl*. No bez obzira što se Hajdegerova tematizacija fenomenološke destrukcije povesti javlja vremenski pre Huserlovog eksplicitnog razvijanja fenomenologije povesti, nju je principijelno moguće dovesti u vezu sa mogućnostima i pretpostavkama Huserlovog pristupa povesti koje su položene u samoj „ideji” fenomenologije. Zbog toga je najpre neophodno sažeto izlaganje tih pretpostavki.

Naime, još od samog početka rada na formulisanju vlastite filozofske pozicije izvan svake sumnje je Huserlova iskrena namera da fenomenologiju otvori prema problemu povesti filozofije, ali je isto tako nesumnjiv i, po fenomenologiju fatalan, *naknadni karakter* te namere. Zamisao da je moguće odrediti osnovne fundamente fenomenološke filozofije a da se pritom ne otvori pitanje povesti filozofije za Huserla dugo nije bila problematična. Zbog toga se i Huserlovo kritičko sučeljavanje sa filozofskim pozicijama koje su bile dominantne u vreme kada je započeo rad na fenomenologiji – čiji opus seže od izveštaja o spisima o logici iz 1894, preko prvog toma *Logičkih* istraživanja (1900), pa do *Filozofije kao stroge nauke* (1911) – odvijalo bez oslanjanja ili pozivanja

53 Martin Heidegger, Einführung in die phänomenologische Forschung (GA 17), S. 47, 47.

54 Harald Sauer, Zwischen Sein und Ding, in: ders., Einführung in Heideggers Auseinandersetzung mit Nietzsches und die Sache seines Denkens, Köln-Weimar-Wien, 2000, S. 55.

55 »Utemeljenjenjematski pita o pojmu bitka kao takvom... Utemeljenje nauke o biću jeste izgrađivanje onog u njoj već nužno položenog predontološkog razumevanja bitka radi istraživanja i nauke o bitku, *ontologije*.« Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft (GA 25)* (Wintersemester 1927/28), Hrsg. I. Görland, 1977, S. 36.

na argumente koji bi počivali na izgrađenoj koncepciji istorije filozofije. Do odlučne tematizacije fenomenološke povesti filozofije Huserl je došao relativno kasno - 1924. u svojim predavanjima pod naslovom „Prva filozofija”. Naslov tih predavanja u odnosu na radove koje je Huserl do tada objavio začuđuje visokim pozicioniranjem značaja fenomenološke istorije filozofije, što je iskazano njenim izjednačavanjem sa „prvom” filozofijom. Međutim, mora se priznati da ono nije bilo u dovoljnoj meri praćeno odlučnom revizijom osnovnih pretpostavki fenomenološke filozofije i njenog pojmovnog aparata do kojih je Huserl došao *pre* nego što je bio u prilici da uočen značaj korpusa problema vezanih uz istoriju filozofije integriše u *samu fenomenologiju*. Otvaranje tog pitanja najpre nije bilo odlučujuće, ali je bilo dobrodošlo u smislu pružanja dodatnih argumenata čija uloga je bila da pruže istorijsko-filozofsko osnaživanje⁵⁶ središnjih aspekata fenomenologije koji su konstituisani „stavljanjem u zagrade” čitave povesti filozofije. U tome valja videti jedan od razloga zbog kojih se oslanjanje fenomenologije na povesne fundamente odvijalo u ravni *teleologizacije* povesti filozofije. Budući da sa stanovišta filozofije koja se nalazi poslednja u povesnom lancu teleologizacija uvek ima predznak *samoteleologizacije* - telos inherentan povesti filozofije pronađen je u nastojanju da se filozofija konstituiše *kao stroga nauka*, što je još jedan pokazatelj *kontinuiteta* Huserlovog promišljanja povesti sa njegovim ranijim radovima.

Povesna legitimacija „nužnosti” fenomenologije temeljila se na negativnom nalazu koji govori da ni jedna filozofija nije dostigla rang stroge naučnosti. Taj nalaz je sa svoje strane donekle pružio opravdanje za „metodsko” nepoverenje fenomenologije prema autoritetu filozofske tradicije, ali to nepoverenje u procesu teleologizacije ipak nije moglo rezultirati i definitivnim raskidom, već jedino novim, fenomenološkim osmišljavanjem povesti filozofije, što je, bez obzira na Huserlovo odbacivanje istorijsko-filozofske ideje razvoja neminovno impliciralo i *priznavanje* povesne uloge onih filozofija koje su načinile izvesne pomake u približavanju pomenutom telosu.

S druge strane, samoteleologizaciji fenomenologije u odnosu na tradiciju prvi zadatak je bio da dokaže da u njoj treba prepoznati vrhunac celokupnog razvoja povesti filozofije – njena imanentna veza sa tradicijom pokazala se u tome što je ona uspela da otkrije temeljne intencije prethodnih filozofija, da bi joj na toj osnovi pošlo za rukom da provede u delo ono čemu su sve one „potajno” težile ali nisu uspele da dostignu. Ta činjenica nam kazuje da „skriveni um” u povesti filozofije u kojem su sabrani svrhoviti pomaci koje su načinile pojedine filozofije, kao i celokupan povesni sklop koji omogućuje i *samu fenomenologiju* – u pojmu teleologije preuzima prevagu u odnosu na razočaravajuće signale istorijsko-filozofskih analiza uz čiju pomoć je Huserl govorio o slomu težišne ideje filozofije. Ako se tome dodaju i zaključci studije Žaka Deride, fenomenološka teleologizacija povesti tematski ne može izbeći „um u povesti”: „premda neke formulacije to sugerišu ‘skriveni um’ nije moć skrivena u tami povesne subjektivnosti. On nije večnost koja je na delu u povesti. Pre svega, zato što bez uma ne postoji povest, što znači da nema čiste predaje smisla kao tradicije istine. Ali i zato što važi i obrnuto,

56 Indikativno je da je taj stav bio od presudnog značaja i za Huserlovu procenu specifičnog filozofskog talenta kojim je Hajdeger skrenuo pažnju na sebe: »on primenjuje fenomenološku metodu upravo na povest filozofije (na pr. na Aristotela i na Srednji vek) i time je oslanja na sigurnije fundamente« Edmund Husserl, Briefwechsel, Band V, navedeno delo, S. 158.

ne postoji um bez povesti, što znači bez konkretnog i utiskujućeg akta transcendentalne subjektivnosti, bez njenih objektiviranja i sedimentiranja.⁵⁷

Drugačije rečeno, samoteleologizacija neke filozofske pozicije nužno dovodi do priznavanja Hegelove teze o *umu u povesti*, jer ukoliko uma u povesti filozofije nema, onda u njenom povesnom rezultatu nikada ni ne može biti ničega umnog. Posmatrano iz rakursa Huserlove fenomenologije, promišljanje krajnjih konsekvenci teze o slomu i povesnom neuspehu temeljne ideje filozofije značilo bi i obesmišljavanje fenomenološke zamisli povesnog a priori, jer se o povesnom karakteru istine može govoriti jedino ako se sama istina javlja u povesnom događanju. Zamisao „ne istorijske, već idealne geneze stroge nauke“⁵⁸ odvela je Huserla direktno do filozofskih nužnosti u kojima valja prepoznati „skrivenne“ determinante povesti filozofije, odnosno teleološki fundiranu, povesnu suštinu fenomenologije – što je i pravi zadatak fenomenološkog samoosmišljavanja.

Za razliku od Huserlove samoteleologizacije⁵⁹ fenomenologije, destrukcija povesti ontologije od samog početka pojmljena je tako, da ne dopušta mogućnost teleološkog povesnog sklopa čiji najviši izraz bi trebalo sagledati u Hajdegerovoj vlastitoj filozofiji. Njegova srodnost sa Huserlovim pristupom sastoji se u odbijanju da se na pitanje o povesti odgovara ukazivanjem na određene odnose logičke nužnosti koji se, nakon napuštanja klasičnog pojma filozofije povesti - *univerzalne povesti* - više ne mogu dokazati nakon poimanja povesnog procesa.

Svojim nepoverenjem prema tradiranom pojmu univerzalne povesti i Huserl i Hajdeger se iskazuju kao baštinici svog vremena u kojem je prodor istorizma itekako zahvatio i odnos filozofije prema vlastitoj povesti. Žaoka Hajdegerove kritike bila je centrirana prema filozofskoj ideji povesnog *razvoja* koja navodnim metafizičkim velom prekriva povest i tako sprečava da ona bude shvaćena u skladu sa tendencijama koje su dovele do ishoda koji ukazuju kako se ona „zaista dogodila“, ili na način koji u savremenosti oslobađa njene produktivne potencijale. Sledeći Diltajevu sugestiju da je nepohodno izbeći da „povesno razumevanje postane žrtva metafizičke šeme“⁶⁰ i nastojeći da se ne zadrži na jednostranoj „deskripciji“ povesti koju bi mogla da pruži fenomenologija, mladi Hajdeger se odlučuje da svoje pitanje o povesnom najpre usmeri ka pitanju o onome što određuje i upravlja konkretnim povesnim egzistiranjem. Njegovo povesno prekoračivanje fenomenološke ideje izvesnosti i intencionalnosti svesti nije namerava-

57 Jacques Derrida, *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie. Ein Kommentar zur Beilage der »Krisis«*, aus dem Französischen von Rüdiger Hentschen und Andreas Knop, München 1987, S. 192.

58 ~~Edmund Husserl, Erste Philosophie, Erster Teil: Kritische Ideengeschichte, Hrsg. von Rudolf B. Borch, Husserliana Band VII, Haag 1956, S. 296.~~

59 Filozofsku legitimnost fenomenološke samoteleologizacije Vittorio Hesse je pokazao na osnovu njenog potvrđivanja Hegelove zamisli istorije filozofije koja se temelji na uvidu da um i istina nisu ništa što bi bilo strano povesti filozofije: »Ako istina mora biti moguća uprkos *povesnosti*, ona se pokazuje kao uslov mogućnosti svake teorije. Samoteleologizacija je time nužna za svaku filozofiju.« Vittorio Hösle, *Wahrheit und Geschichte. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon*, Stuttgart 1984, S. 61.

60 ~~Wilhelm Dilthey, Die Jugendgeschichte Hegels, Gesammelte Schriften Band IV, Göttingen 1968, S. 249.~~

lo da se učvrsti u formi filozofije o povesti⁶¹, već se pitanje o povesti rastvorilo u razmatranju konkretnog, vlastitog povesnog horizonta što je po njegovom mišljenju jedini način da bi se povest iskusila *kao povest*. Taj horizont iskušavanja povesti uvek je horizont sadašnjosti: „Destruktivno sučeljavanje sa svojom povešću za filozofsko istraživanje nije puki aneks u svrhu ilustrovanja onoga što je bilo ranije, nije prigodan pregled onoga što su drugi ranije ‘napravili’, nije prilika za projektovanje zanimljivih svetsko-povесnih perspektiva. Destrukcija je pre stvarni put na kojem se sadašnjost mora susresti... tako da nasuprot nje iz povesti pritom izbija stalno pitanje koliko se ona sama pobrinula za prisvajanje radikalnih mogućnosti temeljnog iskustva i njegovo izlaganje... Kritici koja proističe iz konkretnog provođenja destrukcije ne važi činjenica *da* mi uopšte stojimo u tradiciji već *kako*.“⁶²

Poput Huserlovog osmišljavanja koje se usredsredilo na pokazivanje sadašnje, faktičke situacije - za šta je bilo neophodno i povratno kritičko razmatranje filozofske tradicije – Hajdegerov filozofski susret sa tradicijom se takođe odvijao sa stanovišta u kojem do reči najpre dolazi izlaganje „žive sadašnjosti“.⁶³ U tom pogledu, Hajdegerov pristup tradiciji može se odrediti kao transcendentalni model unutrašnje povesti iskustva koji kao merodavnu instancu u ispitivanju uzima aktuelni povесni sklop i prema tome, bez obzira ne sve divergencije - načelno ne odstupa od modela Drojzenove istorike, Diltajevе izgradnje povesnog sveta i Huserlove genetičke fenomenologije. Ovom konstatacijom svakako se ne žele odbaciti neporecivi doprinosi ranog Hajdegera u pogledu hermeneutičkog uvida u temeljne razlike u samom statusu tradicije koje se utvrđuju na temelju našeg konkretnog odnosa prema njoj. Upravo posredstvom tog stava on u značajnoj meri odstupa od svojih prethodnika, ali se čini da ono u čemu on takođe odstupa od njih jeste odlučna, negativna dijagnoza celokupne filozofske tradicije koja je, kada se upoređi sa Hegelovom tezom o umu u povesti i njenom Huserlovom reformulacijom, lišena ne samo nosećeg principa razvoja već i elementarne svrhovitosti. To, dakako, ne znači da se Hajdeger već na samom početku vlastitog filozofskog razvoja odvažio da celokupnu tradiciju filozofije proglasi ništavnom. Njegove ocene pojedinih mislilaca i pojedinih uvida itekako pozitivno su intonirane, ali je stvar sasvim drugačija kada govori o *celini* tradicije. Naime, ne samo da je situacija „žive sadašnjosti“ okarakterisana „razderanošću današnjeg tubitka“, već je ta razderanost potpomognuta i od strane filozofske tradicije na temelju dijagnoze da njena vlastita pojmovnost nije kompatibilna sa tubitkom i njegovim zahtevima da nađe izlaz iz vlastite situacije.

Zbog toga se kao jedan od ključnih momenata destrukcije, bez obzira na njeno deklarativno usmeravanje ka sadašnjosti, a ne ka prošlosti - krije upravo u emancipaciji filozofije od njene vlastite tradicije, odnosno njenog pojmovnika koji je suštinski tuđ tubitku: „oslobađanje tubitka na putu razgradnje, destrukcije događa se tako da pojmovi bivaju vraćeni svom jedinstvenom izvoru. Na tom putu se ujedno izvršava razjašnjavanje neprikladnosti pojmova tubitku, te načina na koji se u povesti odvija samo-zazi-

61 Walter Schulz, Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, Pfullingen 1975, S. 298-299.

62 Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Ausarbeitung für die Marburger* und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922), Hrsg. Günter Neumann, Stuttgart 2003, S. 34-35.

63 *ibid.*, S. 8.

đivanje tubitka.⁶⁴

Nema nikakve sumnje da je u poređenju sa slepim i nekritičkim prihvatanjem tradicije emancipacija od nje svakako poželjnije i prihvatljivije rešenje, ali ona može iskazati svoje emancipacijske kapacitete jedino ukoliko svoje razloge kritički potkrepi argumentima. Utoliko pre, što Hajdegerova zamisao emancipacije nije partikularna, jer se ne odlučuje za delimičnu reviziju filozofske pojmovnosti – već totalna, budući da se problematičnost tradicije prema njemu ne može svesti samo na neadekvatnu pojmovnost, već se vezuje i za nesposobnost filozofije da odgovori na jedno od temeljnih vlastitih pitanja, pitanje o bitku: „Povest pokušaja da se biće odredi u svom bitku možda je povest promašaja i zaglušivanja tog izvornog pitanja naučnog istraživanja.”⁶⁵

Ne ulazeći ovde u detaljno obrazlaganje opravdanosti Hajdegerovog projekta emancipacije, treba skrenuti pažnju da je njegov osnovni motiv napuštanje svakog *filozofskog tradicionalizma* - koji nije sporan, ali nije ni originalan, jer se nakon Hegela svaki kontakt sa tradicijom može prihvatiti jedino ukoliko je najpre propušten kroz kritičku lupu istorijsko-filozofskog razmatranja. Zbog toga će Hajdeger s pravom naglašavati da *tradicija po sebi* zapravo ne znači mnogo, niti može biti obavezujuća⁶⁶, jer joj nedostaje neophodan, *kritički zasnovan momenat priznanja* od strane onih koji se toj tradiciji obraćaju. Međutim, druga strana Hajdegerovog raskida sa tradicionalizmom se pokazuje kao destruktivna *u doslovnom smislu*, jer ne samo da se dovodi u pitanje legitimnost pojmova na kojima se izgrađivala tradicija filozofije, već ta tradicija biva optužena i zbog dogmatskog preuzimanja lažnih i stranputnih filozofskih pretpostavki koju Hajdeger sažima u sintagmi „povest pokrivanja”, što vrhuni u odricanju kompetentnosti tradicije u pogledu „izvornog” filozofskog pitanja.

Pokušaj odbrane Hajdegerovog poimanja tradicije mogao bi se pozvati na činjenicu da njegovu specifičnost valja prepoznati u merilu za susret sa tradicijom koje je situirano u konačno-povesnom ustrojstvu tubitka, što kao jedan od ključnih učinaka ima i stvaranje produktivnih mogućnosti komunikacije sa tradicijom, u kojoj se filozofska stanovišta izdvajaju iz svog mesta u povesnom razvoju i na taj način gube patinu pozicije koja je nadmašena onim što je u filozofiji nakon nje usledilo. Izopšten iz obaveznosti povesnog sleda filozofije, uspeli odnos konačnog tubitka prema prošlosti čini da bivaju oslobođene nenadane mogućnosti oživljavanja mnogih filozofskih aspekata što su odavno proglašeni zamrlim i arhaičnim. U tom segmentu Hajdegerova filozofija bez sumnje tangira najviše domete istorijsko-filozofskih istraživanja dvadesetog veka .

Međutim, primenjen u funkciji destrukcije, željeni učinak tog merila cilja na raskid sa obe varijante apsolutizovanja – kako sa fikcijom apsolutne nezavisnosti tubitka od tradicije, tako i sa fatalnošću neraskidive vezanosti uz nju. Iz tog razloga Hajdeger je već u marburškom razdoblju konstituisanja vlastite filozofke pozicije tragao za „srednjim rešenjem” koje će biti kadro da omogući autentičan *priključak* tradiciji: „Želimo da razumemo ne samo da priključivanje tradiciji sa sobom donosi i predrasude nego

64 Martin Heidegger, Einführung in die phänomenologische Forschung (GA 17), S. 171-178 | 118.

65 Martin Heidegger, Prolegomena zur Geschichte des Seins, GA 20, S. 191 | 191.

66 »‘Tradicija’: upravo ono nepovesno; u svojoj prošlosti ne kao ono što jeste tj. kao drugo i kao povratni odjek na sadašnjost – već kao sadašnjost u prosečnom ravnodušnom ‘najpre’. U tradiciji nema prisvojene prošlosti.« Martin Heidegger, Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles, S. 11.

ujedno želimo i da zadobijemo pravi priključak tradiciji... Time je rečeno da priključak tradiciji, povratak u povest može imati dvostruki smisao: da se može raditi o tradicionalizmu, pri čemu ono prihvaćeno nije podvrgnuto kritici, ali se povratak može provesti i tako, da se vrati *pre* pitanja koja su u povesti postavljena, a da pitanja koja je povest postavila izvorno tek budu prisvojena⁶⁷ Temeljna pretpostavka iskoraka iz tradicionalističko-epigonskog stava prema povesti filozofije svakako se tiče stvaranja kritičke distance spram filozofskog nasleđa.

Pitanja povesti filozofije ne moraju *nužno* biti i naša pitanja, jednako kao što naša filozofska pitanja svoju motivaciju ne mogu graditi *mimo* tradicije, ignorišući sve filozofske napore i postignuća samo zbog toga što ne potiču iz naše savremenosti. Takva konstelacija briše svaku samorazumljivost i unosi svojevrsnu dinamičnost u odnos prema filozofskoj tradiciji koja uvek iznova blokira mogućnost da prema tradiciji filozofije zauzmemo stav identičan onom koji je pre nas već zauzet. Ključno pitanje koje se u tom pogledu postavlja odnosi se na kriterijume koji utvrđuju prihvatljivu liniju demarkacije između neophodnosti kreiranja *priključka* tradiciji i stupanja na teren na kojem se tradiciji oduzima svaka mogućnost da nam bilo šta saopšti.

Čini se da Hajdegerova zamisao destruktivnog prisvajanja tradicije problematizovana u horizontu bilo tematskog, bilo vremenskog prodora u oblast *pre* pitanja koja je povest filozofije postavila ne osigurava takvu demarkacionu liniju. Njena heuristička smelost i potencijalna produktivnost ipak ostaje u senci pitanja koje proističe iz suočavanja istinskih mogućnosti destrukcije nepoželjnih recidiva prošlosti koji još uvek deluju u savremenosti sa prostom činjenicom da je sama tradicija jedini *autentični* takmac u borbi protiv balasta tradicije, a njeni rezultati postaju u potpunosti neizvesni ukoliko se sučeljavanje suštinski pozicionira *pre* ili *posle* nje.

Posmatrano iz rakursa istorijsko-filozofskih problema može se reći da iza odlučnog stavljanja tradicije „u zgrade” primarno ne stoji opravdana potreba za principijelnom oprežnošću kada je reč o pozivanju na tradiciju, već da je ono rezultat istorijsko-filozofskih analiza koji govori da povest filozofije ne karakteriše napredovanje, niti razvoj jer se u odnosu na „izvorni smisao”⁶⁸ filozofije pre može govoriti o njenom *nazadovanju*. Vrhunac povesne *antiteleologije* Hajdeger je prepoznao u širenju „fenomenološke sholastike” po nemačkim univerzitetima, a još više u taboru novokantovaca koji se na neprihvatljiv način pozivao na Platona, taboru kojem je pripadao i njegov mentor Rikert: „tendencija današnje filozofije označena je kao ‘platonizam varvara’; varvarski, jer joj nedostaje pravo Platonovo korensko tlo.”⁶⁹ Raskid sa tendencijom nazadovanja Hajdeger je nastojao da provede uz pomoć svojevrsnog *metaistorijskog* stava koji odbija da se na bilo koji način prilagođava filozofskoj tradiciji jer upravo to prilagođavanje zatamnjuje izvornost duhovnih i pojmovnih izvora filozofiranja. Obećavajući prizvuk što leži u težnjama ka oslobađanju od zabluda tradicije načelno nije sporan. Bez sumnje, nemerljive teškoće koje opterećuju filozofsku tradiciju iskazale su se u konkretnosti faktičkog povesnog iskustva, ali se učinak tog obećanja ugrožava onda, kada se di-

67 Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Seins* (GA 20), S. 187-8.

68 Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zum Aristoteles*, S. 31, 34.

69 Martin Heidegger, *Ontologie* (GA 9), S. 43.

rekcija razrešavanja teškoća pronalazi u istom tom iskustvu.

Imenujući taj proces kao *prisvajanje* Hajdeger poziva na permanentno kritičko sučeljavanje sa tradicijom koje je neraskidivo vezano uz oslobađanje povesnog iskustva od balasta nasleđa i njegovu transformaciju na temelju vlastitih mogućnosti. Zbog toga će i težište filozofske delatnosti biti izmešteno sa zrenja povesnih suština i uvida u idealnu genezu povesti – ka povesnom ostvarivanju onih mogućnosti tubitka koje nisu izričito nagoveštene putem tradicije. Ukoliko se to ima u vidu, onda postaje jasna središnja uloga pojma *projekta* u celokupnoj Hajdegerovoj filozofskoj koncepciji. Transcendentalno-povesni preduslov koji projekt mora ispuniti sastoji se u karakteru njegove fundiranosti od strane konkretnog egzistirajućeg individuuma – svaki upliv tradicije, epohalna određenost ili prisustvo savremenih duhovnih strujanja samo preokreću i onemogućavaju njegovu budućnosnu orijentaciju. Istorijsko-filozofska funkcija projekta pokazuje se i u „prisvajanju” Huserlovog fenomenološkog stava da *više od stvarnosti stoji mogućnost*. Hajdegerovo preinačavanje ove fenomenološke sugestije događa se, dakako, na način koji se u svojoj osnovnoj tendenciji ne poklapa sa Huserlovom. Posmatrano iz pespektive problema povesti i istorije filozofije to odstupanje se prevashodno odnosi na status tradicije u okviru savremenosti. Hajdegerov *antiteleološki* impuls će preimućstvo mogućeg nad aktuelnim graditi na oslobađanju od „sedimentirane” prošlosti, dok će Huserlova fenomenološka *samoteleologizacija* primat mogućnosti zasnivati na ejdetskoj metodi koja do mogućeg dolazi na osnovu aktuelnog. Emancipacijski potencijal projekta biće potražen na tragu uvida da je tubitak na temelju projekta uvek nešto više nego što faktički jeste. Da bi se izbegla opasnost da to „više” ne bude nivelirano onim prošlim i već viđenim – svako obraćanje tradiciji mora se rukovoditi onim što je naznačeno projektom, a ne obrnuto.

Sa Hajdegerom bi se načelno mogli složiti da je povesno sećanje uvek primereno projektu. Nadalje, prihvatljivim se čini i stav da izbor nekog budućeg puta i nastojanja čija neophodnost se pokazuje na temelju zahteva inherentnih specifičnostima naše vlastite savremenosti - jednostavno nije moguće valjano obaviti ukoliko odgovore uporno tražimo udubljujući se u tradiciju. Budući da put u prošlost bez ideje vodilje nije i ne može biti plodan, zahtevi savremenosti i interes koji se nameće iz potrebe za njihovim što skorijim ostvarivanjem – itekako su delatni u profilisanju našeg susreta sa tradicijom. Jednostavno rečeno, ono čemu stremimo nas opredeljuje u tome kakav stav prema prošlosti ćemo zauzeti, tako da tematizacija tradicije nikada nije samosvrhovita. Međutim, Hajdegerova antiteleološka zamisao povesnog ostvarivanja tubitka previđa opasnost od vlastitog nepovesnog zasnivanja. Ono što je u njoj upitno odnosi se na filozofske domete autonomne distance spram povesti koju zahvaljujemo našem budućnosno vođenom projektu *pre nego što zakoraćimo u sučeljavanje sa tradicijom*.

Ukoliko se naspram tradicije možemo pozicionirati tako da nas ona ne tangira i ne određuje - onda ne samo da je teško izbeći manipulativni odnos prema tradiciji, i to upravo onaj koji će Hajdeger nakon obrata okarakterisati kao „tehnički” - nego se na taj način mogu poreći i osnovne pretpostake povesnog mišljenja.

To poricanje je skoncentrisano u apsolutizaciji našeg „emancipovanog” i slobodnog stava naočigled tradicije u maniru starog subjekt-objekt odnosa koji je povesti potpuno neprimeren, budući da mi nikada ne možemo biti samo subjekti u stvarima povesti,

niti se prema povesti možemo odnositi kao prema objektu. Uprkos opravdanoj kritici fenomenologije zbog njenog nepovesnog zasnivanja i zavidnom istorijsko-filozofskom naporu koji je uložio do pisanja svog glavnog dela - Hajdegerov antiteleološki pristup teško bi se mogao odbraniti od prigovora da njegova reaktuelizacija tradicije ima *izveden i naknadan* karakter, jer se odvija pod diktatom projekta čiji je glavni cilj da postanemo *imuni od tradicije* da bi na toj osnovi bili kadri da demonstriramo sekundarnu poziciju bilosti u odnosu na buduće.

Probleme koji su rezultirali kritičkim sučeljavanjem sa Huserlom i nastojanjima ka formulisanju vlastite filozofske pozicije Hajdeger će preneti i u okvire svog glavnog dela. Napuštanje fenomenološkog osmišljavanja u pravcu antiteleološkog fundiranja filozofije imaće odjeka na samu kompoziciju *Bitka i vremena*, a naročito na zadatak legitimisanja fundamentalne ontologije u odnosu na celokupnu istoriju filozofije. Kako je s pravom primetio Vittorio Hesse – Huserlovo poverenje u osmišljavajuće samoteleologizovanje vlastite pozicije je ipak manje loše i problematično rešenje od Hajdegerove antiteologije: „Teleologizacija ka nečijoj poziciji često može biti naivna, ali je još uvek bolja od antiteologije koja vlastitu poziciju neminovno ugrožava potcenjivanjem svojih prethodnika.”⁷⁰

Naredna teškoća takođe će postati neželjena i sporna svojina *Bitka i vremena* - a odnosi se na *transcendentalne crte*⁷¹ njegovog pojma povesti. Zahtevana kao supstitut nepovesnoj fenomenologiji, povesna određenost mišljenja u Hajdegerovom glavnom delu neće proisticati iz konkretne opštosti na osnovu koje se u aktuelnom samoodnosu može isticati i individualnost, već direktno iz individualnosti koja sebe projektuje kao budućnost. Na taj način će se izrađeni protiv-nacrt Huserlove fenomenologije naći pred izazovima koji će daleko prevazilaziti unutrašnji spor među fenomenolozima.

70 Vittorio Hesse, *Is There Progress in the History of Philosophy? or, Hegel's History of Philosophy. New Interpretations*, Ed. David A. Duquette, Albany-New York 2003, p. 190

71 Iako se mora priznati da je značajan deo interpretacija Hajdegerovog mišljenja listom tvrdio da je delo *Bitka i vreme* načinilo odlučan *iskorak* u odnosu na tradiciju transcendentalne filozofije u kojem svaka analogija sa tom tradicijom predstavlja posledicu neuvažavanja specifičnosti Hajdegerovog mišljenja – isto tako se beleži i kritika koja u Hajdegerovom stanovištu pronalazi značajne recidive transcendentalne pozicije. Gadamer i Apel su u *Istini i metodi*, odnosno *Transformaciji filozofije* načelno prigovorili Hajdegeru da nije prekinuo sa transcendentalnom filozofijom subjektivnosti, dok Šulcu i Pegeleru nije promaklo transcendentalno poreklo Hajdegerovog pojma povesti: Walter Schulz, *Die Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1972, 531; Otto Pöggeler, »'Geschichtlichkeit' im Spätwerk Heideggers« in: Heidegger und die Praktische Philosophie, Freiburg-München 1983, S. 145-146.

Dragan Prole
Philosophische Fakultät, Novi Sad

GESCHICHTLICHE GENESE VON „SEIN UND ZEIT“ IM HORIZONT DES GEGENWURFS DIE PHÄNOMENOLOGIE EDMUND HUSSERLS

Zusammenfassung: Was die Erörterung der philosophischen Beziehungen zwischen Husserl und Heidegger angeht, könnten wir über zwei Hauptstrategien in der Deutung sprechen. Die Deutung, welche die beiden Philosophien aufgrund unüberbrückbarer Unterschiede thematisiert, findet ihre eigene Rechtfertigung in den ausdrücklichen Ansichten, die jede Möglichkeit ausschließen, dass man in ihren Standpunkten irgendwelche Stufe der Gemeinsamkeit oder Anregungen in der philosophischen Entwicklung feststellen könnte. Die Betonung dieser Untersuchung wäre, auf die Legitimität der Deutung, die sich wagt, wichtige Unterschiede im Auge behaltend, diejenigen Aspekte ihrer Philosophien, in denen die philosophischen Divergenzen zwischen Husserl und Heidegger nicht so auffallend sind, zu forschen. **Der erste Teil der Arbeit** analysiert die Frage, die man einfach als Frage über Heideggers philosophische „Schuld“ an der Phänomenologie Husserls bezeichnen könnte. Die Auseinandersetzung mit der Genealogie Heideggers Hauptwerkes, die in seiner frühen freiburger und marburger Vorlesungen gesucht werden sollte, hat gezeigt, dass der erste große Entwurf Heideggers fast durchgehend den Charakter eines Gegenwurfs gegen die Husserlsche Phänomenologie hat. Im Unterschied zur Husserlschen Selbstteleologisierung der Phänomenologie, die Destruktion der Ontologiegeschichte wurde von Anfang an auf die Art und Weise begriffen, die keine Möglichkeit des teleologischen Zusammenhang der Geschichte erlaubt. Im Rahmen seines Hauptwerkes wird Heidegger die Probleme übernehmen, die innerhalb der kritischen Auseinandersetzung mit Husserl zustande gekommen sind. Abkehr von der phänomenologischen Besinnung in der Richtung der antiteleologischer Begründung der Philosophie wird besonders sichtbar sowie in der Komposition von „Sein und Zeit“ als auch im Versuch der Legitimation der fundamentalen Ontologie im Bezug auf die gesamte Geschichte der Philosophie.

Grundbegriffe: Phänomenologie, Geschichte, Teleologie, Gegenwurf, Destruktion