

UNA POPOVIĆ¹

Filozofski fakultet, Novi Sad

PROBLEM (HRIŠĆANSKOG) RELIGIOZNOG ISKUSTVA: HAJDEGEROVA FENOMENOLOGIJA RELIGIJE

Sažetak: U svojim ranim radovima Hajdeger će putem analize hrišćanskog religioznog iskustva tematizovati problem faktičkog životnog iskustva. Cilj ovog rada je da osvetli karakter ovog Hajdegerovog interesa za hrišćanstvo, te da potvrdi značaj dijaloga sa hrišćanskim misliocima za formiranje njegove fundamentalne ontologije. Hajdegerove analize hrišćanstva tumače se u svetlu doprinosa filozofiji religije kao jednoj fenomenologiji religije.

Ključne reči: Hajdeger, religija, fenomenologija, hrišćanstvo, faktičnost

„Bez toga teološkog porekla ja nikad ne bih dospao na put mišljenja.

Poreklo, međutim, uvek ostaje budućnost.”²

Hajdegerove veze sa hrišćanstvom dobro su poznate – budući da je svoje studije započeo upravo kao student teologije, kasnije se prebacivši na filozofiju, hrišćansko nasleđe u tumačenju njegovog dela ne može se lako zaobići. Ovo nasleđe, ipak, nije u samoj žiži interpretacija Hajdegera, iako ima svoje zastupnike, pre svega zbog drugih značajnih ideja i misaonih figura koje su takođe uticale na nemačkog mislioca, ali i zbog izostajanja dominantno religioznih tema iz korpusa najznačajnijih Hajdegerovih problema. Kakav god da stav zauzmemo povodom mesta koje hrišćanska, najpre katolička, a potom i protentantska religiozno-idejna paradigma treba da zauzmu u okviru tumačenja Hajdegerovog dela, činjenica ostaje da su ove teme obeležile izgradnju jednog od najvažnijih misaonih motiva Hajdegerovih u ranom periodu njegove filozofije – radi se o faktičnosti i sa njom povezanim pojmovima i idejama. Cilj našeg rada biće u tome da,

1 e-mail adresa autora: una.popovic@gmail.com

2 Hajdeger, M., „Iz jednog razgovora o jeziku”, u *Na putu k jeziku*, Fedon, Beograd, 2007, str. 93

na pozadini problema faktičnosti, osvetlimo Hajdegerov filozofski pristup hrišćanskom religioznom iskustvu, te na taj način predstavimo jedno moguće tumačenje Hajdegerovog rada na polju filozofije religije.

Pojam hrišćanskog religioznog iskustva ovde nije slučajno naglašen. Iako je dobro poznato Hajdegerovo interesovanje za srednjevekovnu logiku, koje makrira njegov habilitacioni spis *Učenje o kategorijama i značenju Dunska Skota*³, a podrazumeva, recimo, i problematizovanje Akvinčevog učenja o analogiji bića, ovaj aspekt bavljenja hrišćanskim misliocima nije vodeći za istraživanje formiranja koncepta faktičnosti. Za ovu temu daleko je više od značaja tematizovanje drugih hrišćanskih autora, pre svega Svetog Pavla, Majstera Ekhearta i blaženog Avgustina, a potom i Lutera i Kjerkegora, kao autora čije je mišljenje obeleženo upravo snažnim naglaskom na samom religioznom iskustvu. Pri tome odmah treba istaći da Hajdeger ovo religiozno iskustvo ni najmanje ne potcenjuje kao nefilozofsko ili filozofski neinteresantno, već je njegov interes u tome da isprati kako preoblikovanje filozofskog pojmovnog aparata u okvirima jedne filozofiji spoljašnje paradigme duhovnosti, tako i u tome da samu tu paradigmu filozofski protumači, prihvatajući je kao jedno pozitivno, odnosno dato (*positum*), ali i za filozofiju plodonosno područje rada.⁴ Ovdje nam je potrebna još jedna ograda, odnosno preciziranje: pomenuti Hajdegerov interes nije da poredi same pozicije različitih hrišćanskih autora u pogledu njihove pojmovnosti, dogmatike ili filozofskog uticaja, već upravo da reflektuje samo hrišćansko religiozno iskustvo kao, sa jedne strane, iskustvo koje je obeležilo zapadnu civilizaciju i njen razvoj, a sa druge kao iskustvo koje nam pruža interesantan uvid u mogućnosti samorazumevanja čoveka, ali i filozofije.⁵

DVE TENDENCIJE HAJDEGEROVOG TUMAČENJA HRIŠĆANSKIH MISLILACA

Hajdegerovi spisi, relevantni za filozofsko promišljanje religioznog, uglavnom su koncentrisani na tumačenje različitih hrišćanskih mislilaca srednjeg veka, o čemu svedoči

3 Heidegger, M., „Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus“, u *Frühe Schriften*, hrsg. F. W. von Hermann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1978, str. 189-411

4 „Prava filozofija religije ne izvire iz prethodno ustrojenih pojmova filozofije i religije. Nego iz određene religioznosti – na nas kršćanske – proistječe mogućnost njezina filozofijskoga zahvaćanja.“ Hajdeger, M., „Uvod u fenomenologiju religije“, u *Fenomenologija religioznog života*, Demetra, Zagreb, 2004, str. 108

5 Up. Zaborowski, H., „„Hekunft aber bleibt stets Zukunft.“ Anmerkungen zur religiösen und theologischen Dimension des Denkwegs Martin Heideggers bis 1919“, u *Heidegger und Anfänge seines Denkens, Heidegger-Jahrbuch I*, Karl Alber Verlag, Freiburg/München, 2004, str. 126-127

i njegov habilitacioni spis. Međutim, u ovim nadasve interesantnim interpretacijama ipak možemo uočiti dve tendencije tumačenja, dve niti vodilje, koje nam posredno govore o karakteru Hajdegerovog interesa i načinu pristupa analizi: radi se o *logičkoj* i *intencionalnoj* tendenciji.⁶

Prva, *logička* tendencija Hajdegerovog interesovanja za hrišćanske mislioce dominantno je istorijsko-filozofskog karaktera, u Hajdegerovom smislu tog pojma. Hajdegera, naime, ovde interesuje preoblikovanje antičkog metafizičko-ontološkog pojmovnog aparata u nove kategorije hrišćanske metafizike. Kao što nam već najavljuje naslov njegovog habilitacionog spisa, učenje o kategorijama je ovde u centru pažnje, ali ono se mora shvatiti u širem smislu reči, kao problematizovanje izgradnje jedne ontološke pojmovnosti i izraza na pozadini preplitanja dva misaona horizonta, antičkog i hrišćanskog. U tom kontekstu treba tumačiti i problem analogije bića, tematizovanja pojma istine kao adekvacije, te i tumačenje Akvinčeve dedukcije transcendentalija. Posmatrano iz perspektive poznijih Hajdegerovih pozicija, lako se može pretpostaviti da su ove analize predstavljale izvorišta Hajdegerove destrukcije ontologije, kao njegovog pristupa istoriji filozofije. Ipak, ovo nije sasvim tačno: postupak destrukcije razvija se počevši od tumačenja Majstera Ekharta – dakle, iz korpusa vezanog za drugu, *intencionalnu* tendenciju, a poznato je i da je sam pojam Hajdeger preuzeo od Lutera.⁷ Veza destrukcije ontologije i faktičnosti tako se pokazuje kao prvo čvorište, prvi neposredni rezultat Hajdegerovog bavljenja hrišćanskim misliocima, a ova veza biće omogućena na osnovu još jednog motiva, osobeno izraženog unutar religioznog iskustva – istoričnosti.

Logička strana Hajdegerovog interesovanja, dakle, prepletena je sa problemom destrukcije, pre svega s obzirom na figuru Aristotela. Aristotel za ranog Hajdegera predstavlja jedan od najvažnijih motiva i uticaja, koji započinje još od srednoškolskih dana, odnosno od još jednog čuvenog spisa, Brentanovog *O mnogostrukom značenju bivstvujućeg prema Aristotelu*. Vraćajući se Aristotelu dvadesetih godina XX veka, Hajdeger najpre otkriva mnogostruku zaprečenost pristupu ovom antičkom autoru, koja se ispostavlja kao rezultat njegovog produženog života u okvirima tradicije filozofije. Aristotel za Hajdegera nije bio posredovan samo Brentanom, već bitno i Akvinskim, o čemu on sam govori u jednom od svojih predavanja. Ova posredovanost filozofskog

6 Naša podela delimično se poklapa sa podelom F. Kapela, ali je izvedena sa sasvim drugačijih pozicija. Up. Capelle, P., „Katholizismus“, „Protestantismus“, „Christentum“ und „Religion“ im Denken Martin Heideggers“, u *Heidegger und Anfänge seines Denkens*, str. 351

7 Caputo, J. D., „Heidegger and theology“, u *Cambridge companion to Heidegger*, Cambridge Univeristy Press, 1993, str. 272-273

autoriteta može se porediti sa sličnom posredovanošću tumačenja *Svetog pisma*, na koju reaguje Luter. Ono što Luter želi je da umesto kompleksnog i masivnog pojmovnog aparata srednjevekovne teologije revitalizuje izvorno hrišćanstvo, kao duhovno iskustvo odnosa, Kjerkegorovim rečima, konačne i apsolutne ličnosti. Upravo ovo duhovno i religiozno iskustvo interesuje i Hajdegera kada su u pitanju hrišćanski mislioci, a njegov interes nije dominantno usmeren na odnos čoveka i Boga, već na mogućnosti artikulacije onog neposredno datog, a opet svojstveno ličnog, individualnog, koje sa hrišćanstvom nastupa kao značajno i relevantno. U tom kontekstu *intencionalnu* tendenciju razumemo u nekoliko aspekata intencionalnosti: pre svega hronološki, kao termin koji pripada srednjevekovnoj filozofiji, zatim istorijsko-filozofski, preko dominantnog intencionalnog odnosa čoveka i Boga, ontološke težnje čoveka ka Bogu, te, napokon, i u jednom vanreligioznom smislu, kao načina na koji je strukturiran domen faktičnosti. Na fonu religioznog iskustva, kao pre svega individualnog, Hajdeger probija prolaz za problematizaciju domena faktičnosti, kao osvetljavanja kako činjenice *da jesmo*, tako i horizonta slojeva predrazumevanja i umreženosti u polja zatečenih značenja koji se sa tom činjenicom otkrivaju: ove umreženosti dalje se analiziraju preko naznačavanja smisaonih odnosa, koji su intencionalno strukturirani.

Religiozna pozadina ovih interpretacija poklapa se za Hajdegera sa jednim od, po njegovom mišljenju, ključnih motiva Aristotelove filozofije, sa artikulacijom svakodnevnog života. Pa iako rani Hajdeger mnoge svoje napore posvećuje ideji da se ova artikulacija u svom punom obliku razvija pod okriljem hrišćanske filozofije, tragovi tih motiva se opet mogu pratiti sve do Aristotela.⁸ Sa druge strane, paralelno sa ovim motivom artikulacije neposrednog života i umreženosti značenja kroz koje nam se on i pojavljuje, rani Hajdeger je, kao što smo videli, naglasio i drugi, tome komplementarni motiv Aristotelovog mišljenja – učenje o kategorijama. Iako on izgleda kao znatno udaljen od onog neposrednog i životnog, ispostavlja se da se jedan u drugom bitno temelje, odnosno da je učenje o kategorijama odgovor na artikulaciju svakodnevnog životnog razumevanja.⁹ Ovako postavljena veza između dva aristotelovsko-hrišćanska motiva – i pomenute dve tendencije - ipak nije shvaćena olako, već ju je potrebno utemeljiti. Štaviše, mogli bismo

8 U pitanju je Hajdegerovo fokusiranje pojma *fronesis*. Kao mišljenje u situaciji, sposobnost da se orjentišemo u postupanju, ovaj pojam predstavlja za Hajdegera kristalizaciju načina razumevanja i poimanja koji je suprotavljen neangažovanom teorijskom mišljenju.

9 U sličnom duhu Kiesel zaključuje da Hajdegerov interes za misticizam leži u potrebi da se sholastički sistem učini „fleksibilnijim”, odnosno da se, polazeći od doživljaja – duhovnog iskustva, nađe način da se subjekt i objekt posmatraju u svom strukturnom jedinstvu. Up. Kiesel, Th., *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkeley, 1993, str. 86

reći da se veći deo Hajdegerovih napora u ovom periodu vezuje upravo za problem rešavanja ove veze, odnosno za pitanje o tome kako teorijski-kategorijalno, pojmovno i opšte zahvatiti neposredno iskustvo, kako od krajnje neposrednosti razumevanja dopreti do njene krajnje (teorijske) transparentije.¹⁰ Ovako postavljen problem, čini se, centrira sve druge motive ranog Hajdegerovog mišljenja i upućuje ga da svoje pozicije obremeni nazivom ontologije kao hermeneutike faktičnosti.

NEPOSREDNO ISKUSTVO RAZUMEVANJA I HORIZONT HRIŠĆANSKOG RELIGIOZNOG ISKUSTVA

Već je naglašeno da je ono što je za Hajdegera bitno u hrišćanskom religioznom iskustvu činjenica da se tu bitno radi o *ličnom*, individualnom iskustvu i mišljenju. Naime, u strogom smislu pojam ličnosti je hrišćanskog porekla: tek ovaj horizont mišljenja i iskustva obezbeđuje da se pojedinac istakne kao teorijski i praktički značajan upravo s obzirom na svoju neponovljivu i nesvodivu individualnost.¹¹ U eshatologiji spasa učestvuje samo pojedinac kao ličnost, samo on može da veruje, greši, biva kažnjen za grehe ili se pokaje – stoga su svaki konkretni postupak ili odluka, misao ili usmerenje od značaja, jer je svako od njih potencijalno ključno za individualno spasenje. Filozofije antike koje su fokusirale pojedinca i njegov život ne mogu se shvatiti na ovaj način: tu se uvek radi o pojedincu s obzirom na zajednicu ili kosmos, uvek s obzirom na neki njemu nadređeni sistem u koji se, po pretpostavci, on unapred već uklapa. Tako se ispostavlja da je tradicija hrišćanstva, upravo zbog akcentovanja onog krajnje subjektivnog, ličnog i kontigentnog, nesvodiva na filozofske konstrukte antike, uz pomoć kojih se tokom vekova hrišćanske misli gradi u osoben dogmatski i teorijski sistem.¹²

10 Pri tome se ne polazi od unapred date teorijske pozadine ili pojmovnosti, već se Aristotelovo učenje o kategorijama uzima kao model koji potvrđuje da je iz neposrednog iskustva i na osnovu njega moguće iskovati pojmovnost koja će ga osloboditi za potpuno i transparentno razumevanje. U pravcu ovog upotpunjavanja tumačenja logičke strane srednjevekovnog hrišćanstva, a u korist religioznog iskustva, Hajdeger govori već i u svom habilitacionom spisu. Up. Heidegger, M., „Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus“, str. 404-405, 410

11 Up. Capelle, P., „„Katholizismus“, „Protestantismus“, „Christentum“ und „Religion“ im Denken Martin Heideggers“, str. 353

12 Obično predstavljeno kroz napetost vere i razuma, srednjevekovno mišljenje se može, u skladu sa ovde akcentovanim, radikalno kontigentnim i subjektivnim iskustvom vere, tumačiti i iz druge perspektive, kao borba za njegovu pojmovnu artikulaciju. Uspešno ili neuspešno izvedena, ova pojmovna artikulacija, ali i sama njena ideja zapravo onda karakterišu ono što je iz hrišćanskog horizonta mišljenja bitno i tradirano u zapadnoj filozofiji.

Ličnost, međutim, ovde ne smemo razumeti u ključu novovekovne filozofije, kao subjekta svojih unutrašnjih stanja: ovaj pojam ne upućuje nas na neku teoriju saznanja, već na raskrivanje horizonta vlastitog, koje predstavlja okvir za svaki postupak i svaku misao u njihovom, sada naglašenom značaju. Tako, na primer, *Ispovesti* blaženog Avgustina filozofski fundiraju ovaj motiv, o čemu i Hajdeger govori.¹³ Konstituentnim za ličnost postaje samo njeno unutrašnje iskustvo, koje uz pomoć memorije svedoči o njenom karakteru, ali i identitetu – ovo iskustvo, napokon, svedoči i o istorijskom karakteru samog tog iskustva, pa i ličnosti. Ako svoju unutrašnjost usmerimo ka spoljašnjim stvarima, smatra Avgustin, to neće samo kompromitovati naše spasenje, već će bitno oblikovati i ono što mi jesmo; u suprotnom slučaju, okretanjem ka Bogu, garantovano nam je doseganje potpunog razumevanja sopstva, tačnije njegovo potvrđivanje na pozadini odnosa sa Bogom.

Ovaj ličnosni karakter hrišćanskog iskustva treba samo da nas uputi na ravan u okviru koje zatičemo Hajdegerov pravi interes, a to je domen neposrednosti svakodnevnog, faktičkog iskustva.¹⁴ Činjenica da se radi o svakodnevnom iskustvu ne treba da nas zavara, jer je i dalje u pitanju krajnje ličnosno obojena situacija poimanja i razumevanja. Pod svakodnevnom ovde još uvek ne podrazumevamo one aspekte egzistencijalne analize koje će Hajdeger u *Bivstvovanju i vremenu* označiti egzistencijalom *Se*, iako se oni nesumnjivo razvijaju iz ovog tla. Ono, naime, ovde treba da nam predstavi množinu slojeva predrasumevanja i unapred usvojenih mreža značenja koje dolaze istovremeno sa neposrednim saznanjem i iskustvom. Upravo ovaj domen Hajdeger će u *Fenomenologiji religioznog života* označiti kao *faktičnost*, za koju tvrdi da je mesto odakle filozofija kreće i ka kome se vraća.¹⁵ Dodatno, faktičnost se u istom delu vezuje za *istorijsko* kao „neposrednu životnost”,¹⁶ koje onda tek omogućava da se iz faktičkog životnog iskustva izvede samorazumevanje filozofije, odnosno njeno filozofsko razumevanje.¹⁷ Veza ova dva pojma govori nam i o vezi destrukcije ontologije i pojma faktičnosti: ukoliko se filozofija ima istinski razumeti i ostvariti, ona mora da se razračuna sa sopstvenim

13 Hajdeger, M., „Augustin i neoplatonizam”, u *Fenomenologija religioznog života*, str. 153-154

14 Važno je napomenuti da Hajdeger kritikuje i pojam ličnosti kao način određenja čoveka, jednako kao i formulaciju *animal rationale*. Pojam ličnosti ovde smo uveli da bismo naglasili u kom pravcu treba sagledavati hrišćansko pomeranje pozicije filozofskog mišljenja.

15 Hajdeger, M., „Uvod u fenomenologiju religije”, str. 7, 12 Pojam faktičnosti će tokom izgradnje Hajdegerove filozofije menjati svoje naglaske, kao i svoj odnos spram pojma svakodnevnice.

16 Ibid. str. 26

17 Ibid. str. 27

iskrivljenim i tradiranim pojmovima, koji su sada prisutni tek kao posledica istorijskog karaktera tog faktičkog iskustva. Ovaj karakter se, dodatno, odlikuje tendencijom ka *osiguravanju*, odnosno zaustavljanju (prekrivanju) protoka faktičkog i istorijskog, koji nas lično pogađa – Hajdeger će izvor te tendencije nazvati samorazumljivost.¹⁸

U pozadini interesa za religiozno iskustvo, dakle, stoji problem faktičnosti u neposrednoj vezi sa problemom istoričnosti, koji bitno određuje njegov karakter. Bez obzira na to koji od ova dva aspekta da uzmemo kao dominantan – a oba se protežu praktično kroz celokupno Hajdegerovo delo – lako je sagledati njihove hrišćanske izvore: za hrišćansku religioznu filozofiju srednjeg veka faktičnost se ogleda u već pomenutom naglašavanju pozicije ličnosti kao individuuma, dok se njena istoričnost pojavljuje u kontekstu eshatološki ustrojenog shvatanja vremena, od stvaranja ka drugom Hristovom dolasku – pojedinac je tako uvek unapred predodređen kako prvobitnim grehom, tako i svojim prošlim postupcima, koji se u punom smislu realizuju u isčekivanom sudu budućnosti. Problem faktičnosti će u kontekstu *Bivstvovanja i vremena* biti obrađen unutar analitike bivstvovanja, dok će u poznijim Hajdegerovim delima figurirati iz perspektive bačenosti [*Geworfenheit*] kao aspekta događaja [*Ereignis*]; o značaju vremena (istoričnosti, povesti) za Hajdegerovo delo ne treba govoriti. Međutim, važno je naglasiti i to da se za Hajdegera do istinskog smisla istorijskog može doći tek na osnovu njegovog iskušavanja, odnosno ne na osnovu nekih „objektivnih” kategorija istorije, već iz ličnog iskustva njegove datosti – faktičnosti.¹⁹

Kako se, onda, faktičnost za Hajdegera otkriva u religioznom iskustvu? Na samom početku *Fenomenologije religioznog života* Hajdeger nas uvodi u smisao faktičkog: „ono bitno faktičkog životnog iskustva izražava to da se iskušavajuće sopstvo i ono iskušeno ne razdiru poput stvari”.²⁰ Radi se, dakle, o integralnom iskustvu, takoreći poziciji koja objekat iskustva ne postavlja kao nešto indiferentno i spoljašnje samom tom iskustvu, već upravo kao njegov konstitutivni i neodvojivi deo; isto važi i za subjekt iskustva, te nailazimo na još jedan klasični Hajdegerov potez – i „subjekt” i „objekt” treba da se izvode na osnovu iskustva, ne obrnuto. Ova razmatranja očigledno su usmerena na pobijanje novovekovnog modela mišljenja i eksplanatornog jaza između subjekta i objekta saznanja, što Hajdeger rešava posezanjem za temeljnijom strukturom koja je nosilac čitavog tog odnosa. Saznanje, međutim, ne traži u novovekovnoj svesti/samosvesti, već ga otkriva kao već dato, zatečeno sa faktičkim životnim iskustvom.

18 Ibid. str. 39

19 Up. Kiesel, Th., *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, str. 80

20 Up. Hajdeger, M., „Uvod u fenomenologiju religije”, str. 7

Poznato je i da ovo znanje nije naučno-teorijsko, pojmovno izdiferencirano znanje kome teži moderna filozofija, već jedan kompleksni domen isprepletenih značenja i upućivanja, još uvek nedovoljno transparentno razlučen.²¹ Kako bi razvio sve mogućnosti koje takva pozicija pristupa znanju omogućava, rani Hajdeger će upotrebiti metodološka sredstva fenomenologije i hermeneutike, insistirajući na integralnom pristupu i posebnoj praćenju načina na koji se iz takvog temelja artikulišu različite pozicije, od pomenutih modernih i naučnih, do religioznih. Hajdeger kaže: „Osobenost je fenomenologijskog razumijevanja da ono upravo može razumijeti ono *nerazumljivo*, baš time što ga radikalno *ostavlja* u njegovoj nerazumljivosti”.²² Takođe i: „Eksplikacija znači: Kada je u njoj eksplicirano u jednom određenom pravcu smisla, tada se u tome ističu skupa i ostali pravci smisla, pri čemu je važno odrediti ono Kako isticanja-u”.²³ Faktičko životno iskustvo treba, stoga, razložiti u skladu sa u njega već položenim, a nama već datim, strukturnim momentima isprepletenog jedinstva mreže značenja.

Hrišćansko religiozno iskustvo se u ovom kontekstu izdvaja kao tradicionalno dominantna (ali ne i prva – to bi ipak bio Aristotel) i u predrazumevanju i dalje operativna paradigma takvog razumevanja. Međutim, ono je to samo delimično, budući da nije vođeno filozofskim, već religioznim impulsima; ipak, zbog toga je primereno fenomenološkoj analizi. Ovaj spoj religije i filozofije sada neće rezultovati sistemskom teologijom poput sholastičke, već osobenom *fenomenologijom religije*, koja predstavlja jednu *filozofiju religije*: njeno težište nije u religiji, već u filozofiji, te stoga ona treba da osvetli mogućnosti razumevanja i samorazumevanja koje se kristališu iz iskustva vere – „Odlučujući je upravo ‘*ugodač*’; i sve je u tome – a baš to treba pokazati fenomenologijsko istraživanje – da se razumije osobeni kompleks fenomena ‘faktičko životno iskustvo’ i posebice kršćansko [faktičko životno iskustvo].”²⁴ Ovde, dakle, nasproti pomenutim „objektivnim” kategorijama imamo naglašavanje načina na koji nam je faktičko životno iskustvo dato: *način datosti* ogleđa se u „ugodaču”, koji posebno jasno prenosi slučaj hrišćanskog iskustva (iznova, ne hrišćanske dogme, već onog *kako* hrišćanskog života,

21 Tako u slučaju religije Hajdeger skreće pažnju na način na koji Sveti Pavle argumentiše u *Poslanicama*: njegova argumentacija nije ni teorijska, ni dogmatska, već je artikulacija hrišćanskog (životnog) iskustva, što Hajdeger označava kao *izvršenje*. U tom duhu on određuje i odnos između tog iskustva i dogme: „Dogma kao izdvojeni sadržaj nauka u objektivno-spoznajnom odvajanju nikad ne može postati vodećom za kršćansku religioznost, već obratno, geneza dogme razumljiva je samo iz izvršenja kršćanskog životnog iskustva”. Up. isto, str. 96

22 Hajdeger, M., „Metodički o Pavlu I”, u *Fenomenologija religioznog života*, str. 112

23 Hajdeger, M., „Uvod u fenomenologiju religije”, str. 75

24 Hajdeger, M., „Metodički o Pavlu II”, u *Fenomenologija religioznog života*, str. 115-116

njegovog načina). Tek na osnovu ovog životnog iskustva možemo govoriti o mogućnostima da se izvede i adekvatno poimanje sopstva, kako za hrišćanstvo (primer Avgustina), tako i za filozofiju (razlučivanje u slojevima predrasumevanja koji uslovljavaju svako artikulirano i oblikovano znanje); ono, ipak, nije nešto što nam je indiferentno, već nas neposredno i bitno pogađa, otuda „ugodač”.²⁵ Za Hajdegera nije interesantno samo ono šta pronalazimo otkrivanjem značaja i ustrojstva faktičkog životnog iskustva, već on smatra da se ti njegovi aspekti primereno mogu osvetliti tek na osnovu razumevanja toga *kako* nam je ono dato: u tom kontekstu Hajdeger tumačeći Svetog Pavla fokusira njegova objašnjenja o tome na koji način se običan život preobražava u hrišćanski – preobražaj leži upravo u prihvatanju jednog novog načina datosti svih dotadašnjih aspekata života.²⁶

Problem vremenitosti, kao drugi značajan krak Hajdegerovog interesa za hrišćansko religiozno iskustvo („hrišćanska religioznost živi vremenitost”²⁷), sada utvrđujemo kao problem neposredno vezan za faktičko iskustvo – vremenitost ga upravo utemeljuje.²⁸ Faktičko i hrišćansko iskustvo su u tom smislu komplementarni, jer za oba važi da se njihovo vreme ne može zahvatiti spolja, nekim nametnutim pojmom o vremenu, već je ono *egzistencijalno* vreme. Iz ovog egzistencijalnog shvatanja vremena Hajdeger izvodi još jednu karakteristiku oba pomenuta tipa iskustva – konstitutivnu nesigurnost: kao što je hrišćanski život obeležen očekivanjem drugog Hristovog dolaska (vremenitost) i konstantnom uznemirenošću, koja, kao što se vidi na primeru Avgustina, vodi bogotraženju i samoodnošenju, tako se i faktički život (situacija) mora shvatiti dinamički, nikako kao pozicija, već u posredovanju onog istorijskog.²⁹

Kao što se može videti iz predavanja *Temeljni problemi fenomenologije* i *Uvod u fenomenologiju religije* (zimski semestar 1920.), odnos faktičkog života i religioznog iskustva je u neposrednom preplitanju: uvod u fenomenologiju religije pokazuje se kao uvod u problem fenomenologije faktičkog života. Ove motive sada preuzimamo i

25 Hajdeger kaže: „Samo religiozan čovjek može razumjeti religiozni život, jer u drugom slučaju on zapravo ne bi imao nikakvu čistu *danost*”. [podvukla U. P.] Hajdeger, M., „Filozofijske osnove srednjovjekovne mistike”, u *Fenomenologija religioznog života*, str. 264 Takođe i: „Ne treba mi nikakav trag od filozofije religije nego *religiozan čovjek*”. Hajdeger, M., „Izgradnja (postavke)”, u *Fenomenologija religioznog života*, str. 268

26 „Samostalnost religioznog doživljaja i njegova svijeta treba se sagledati kao jedna sasvim originarna intencionalnost sa sasvim originarnim karakterom zahtjeva.” Hajdeger, M., „Fenomenologija religioznog doživljaja i religije”, u *Fenomenologija religioznog života*, str. 278

27 Hajdeger, M., „Uvod u fenomenologiju religije”, str. 67

28 Ibid, str. 88

29 Grubor, N., „Hajdegerova hermeneutičko-ontološka fenomenologija”, *Arhe*, (8/2007), str. 91

prenosimo ih na odnos između filozofije kao fenomenologije i religije kao teologije.

FENOMENOLOGIJA, FILOZOFIJA I TEOLOGIJA

Hajdegerovo bavljenje hrišćanskim religioznim iskustvom možemo vezati za njegov prelaz na protestantizam, jednako kao što pomenutu „logičku” tendenciju njegovog interesovanja vezujemo za katoličko nasleđe: smatramo da ova veza nije nametnuta spolja, već da se iz razvoja Hajdegerove filozofije i desio njegov zaokret ka protestantima.³⁰ Luter je možda najočiglednija, ali svakako ne i jedina figura ovoga okvira, zbog čega smo do sada i izbegavali da se rukovodimo motivima katoličkog i protestantskog uticaja: ne radi se toliko o nasleđu ove dve hrišćanske paradigme, koje bi onda oblikovalo Hajdegerovu misao, već o njenom imanentnom razvoju, koji onda opredeljuje Hajdegera u ovom ili onom pravcu. Tako će Luter za Hajdegera predstavljati motiv „mističke” tendencije hrišćanstva, jednako kao i, na primer, Majster Eckhart.

U centru Hajdegerove tematizacije, prema našoj tezi, leži neposredno religiozno iskustvo; u njegovom centru, pak, stoji *intencionalni odnos* (prema Bogu) – ova teza omogućava Hajdegeru da pitanje o suštini religije preoblikuje u pitanje o mogućnostima njene fenomenologije.³¹ Hajdegerov interes je, dakle, sasvim filozofski: on ne leži u istoriji religije, njenoj dogmatici ili u razgraničavanju filozofije od religije, ne dominantno. Hajdeger pokušava da izvede jedno filozofski primereno razumevanje onog religioznog, a njega nalazi isključivo u religioznom iskustvu, dakle individualnom verovanju i horizontu poimanja sopstva i sveta koji izvire iz njega. Metod koji smatra primerenim za ovaj zadatak je fenomenologija; štaviše, neka od najranijih izvođenja svog shvatanja fenomenološke metode Hajdeger nudi upravo razmatrajući teme religije. Ipak, ne smemo zaboraviti da je ovde pre svega reč o filozofiji – koliko god da je „vodeće pitanje” ovih Hajdegerovih analiza religiozno iskustvo, njihovo „temeljno pitanje” je sama filozofija, kao primerena artikulaciji faktičkog životnog iskustva. Religiozno se, tako, ovde zahvata iz svog – to jest, našeg – života, iz pozicije njegove neposrednosti, a ne preko teologije ili istorije religije, za koje Hajdeger smatra da su od sekundarnog značaja,

30 Ovaj religiozni zaokret Bjuren čak poredi sa poznijim Hajdegerovim „okretom”, čime želi da naglasi da je religizna pozadina Hajdegerove misli jednako teorijski važna za njen razvoj kao i ovo naglašeno preusmeravanje njegovog mišljenja. Novo mišljenje treba da preporodi kako filozofiju, tako i teologiju – a to su teme, kako kaže Bjuren, za koje se mislilo da pripadaju isključivo Hajdegerovim poznim radovima. Up. Buren, J. V., „The earliest Heidegger: a new field of research”, u *A Companion to Heidegger*, Dreyfus, H. L., Wrathall, M. A. (ed.), Blackwell Publishing, 2005, str. 19-20

31 Up. Capelle, P., „Katholizismus’, ‚Protestantismus’, ‚Christentum’ und ‚Religion’ im Denken Martin Heideggers”, str. 356

ili da, u uobičajenom hajdegerijanskom obratu, upravo zamagljuju pogled na ono o čemu prividno govore.

U predavanju *Fenomenologija i teologija* iz 1927. godine Hajdeger zaoštava svoje stavove, prezentujući ih sada već izgrađenom pojmovnošću fundamentalne ontologije: teologija za njega predstavlja *pozitivnu nauku*, dakle, nauku *ontičkog tipa*, koja se bitno razlikuje od filozofije kao *ontološke nauke*. Teologija se tako pokazuje kao nauka usmerena na određeno, unapred raskriveno bivstvujuće, čiji način raskrivenosti samo preuzima i dalje razrađuje. Drugim rečima, teologija i fenomenologija su fundamentalno različite *kao nauke*, što će reći da teologija kao nauka nije u mogućnosti da tematizuje pitanje bivstvovanja, osim sekundarno, budući da je svaka raskrivenost bivstvujućeg ostvarena naspram nekakvog razumevanja bivstvovanja.³² Ono što je daleko zanimljivije za našu raspravu je način na koji Hajdeger određuje vezu između teologije i hrišćanstva: umesto da kao njen *positum*, njenu datost postavi hrišćanstvo kao istorijski događaj, Hajdeger umesto toga uvodi formulaciju *duha hrišćanstva*. Ova formulacija prebacuje istraživanje na meta-nivo, vezujući teologiju za uslov mogućnosti istorijske pojave i važenja hrišćanstva. Takvim obrtom Hajdeger još jednom insistira na neposrednom religioznom iskustvu kao mestu iz kog izviru pojmovi religije, teologije, pa i filozofije religije u njihovom dominantnom značenju i njegovim transformacijama: oba aspekta teologije, i „vera” i „nauka” tako upućuju na način bivstvovanja tubivstvovanja.³³

Za pozicije fundamentalne ontologije ovako shvaćena teologija korisna je kao još jedno od nekoliko mogućih istraživanja načina bivstvovanja tubivstvovanja – za samu teologiju ovo znači preoblikovanje već ustaljenih oblika u kojima ona perzistira, kao i povratak izvornom hrišćanstvu kao veri (prahrišćanstvo). Vera ovde nije prosto predmet teologije, već njen izvor, koji ograničava i usmerava oblik u kom će se teologija kao nauka o veri javiti: „odrediti dokle specifični zahtevi samog verovanja za pojmovnom transparentnošću idu i mogu ići a da ostanu još vernički, to je glavni i težak problem”.³⁴ Ovdje se iznova susrećemo sa prethodno pominjanim problemom artikulacije jedne transparentne pojmovnosti iz neposredno datog, faktičkog iskustva (u ovom slučaju vere); za razliku od ranih Hajdegerovih radova, ovaj problem u *Fenomenologiji i*

32 Up. Hajdeger, M., „Fenomenologija i teologija”, u *Putni znakovi*, Plato, Beograd, 2003, str. 50-52

33 Ovakva mogućnost tumačenja najavljena je i ranije, u predavanju *Ontologija: hermeneutika faktičnosti*, gde Hajdeger mogućnost teologije neposredno vezuje za tradicionalno određenje čoveka kao razumne životinje. Up. Hajdeger, M., *Ontologija: hermeneutika faktičnosti*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2007, str. 35

34 Ibid. str. 60

teologiji dominantno je vezan za samu teologiju, ali se on načinje tek s obzirom na njen odnos prema filozofiji. Drugim rečima, Hajdeger posredno utvrđuje i dominantni značaj ontološkog fundamenta i njegovog jezičkog izraza.³⁵

Ipak, za Hajdegera su ovde filozofija i teologija bitno suprotstavljene:³⁶ teologija više ne pretenduje na poslednju reč o bivstvovanju, čak više nije ni određena Bogom kao svojim „predmetom”, niti se u pravom smislu reči ona može obremeniti nekim filozofskim pozicijama kako bi nadoknadila taj gubitak – za Hajdegera nema hrišćanske filozofije jednako kao što nema ni fenomenološke (ili, da damo još jedan njegov primer, novokantovske) teologije.³⁷ Maksimum filozofskog doprinosa teologiji kao nauci je oslobađanje uvida u njenu autonomnu suštinu i područje istraživanja, a to se ostvaruje metodom fenomenološke analize. Na osnovu toga sada povratno možemo sagledati i Hajdegerove rane radove posvećene hrišćanskim misliocima i hrišćanskoj religiji uopšte: ako je teologija i odvojena od filozofije, vera, kao način bivstvovanja tubivstvovanja, nije joj nedostupna. Fenomenološkom analizom religioznog iskustva vere filozofija biva upućena na sopstvene zadatke i probleme, jer ona fokusira aspekte značajne za egzistencijalnu analizu, iako to čini na pozadini tematizovanja religioznih fenomena i autora: „*kršćanska je religioznost u faktičkom životnom iskustvu, ona je doista samo to iskustvo*”.³⁸

HAJDEGEROVA FENOMENOLOGIJA RELIGIJE: ZAKLJUČNA REZMATRANJA

Razmatranje Hajdegerovog dijaloga sa hrišćanskim misliocima, te njegovog naknadnog postavljanja spram odnosa filozofije i teologije, prethodno smo predstavili kao istraživanje usmereno na Hajdegerov doprinos filozofiji religije. Na samom kraju potrebno je preciznije odrediti šta se ovde pod filozofijom religije podrazumeva: ova tema za Hajdegera nije izdvojena kao tema jedne zasebne filozofske discipline, niti on nudi

35 „Svaka takva eksplicacija mora upravo nastojati da primerni zatvoreni ontološki kontekst na koji se odnose svi osnovni pojmovi sagleda u njegovoj izvornoj celini i da ga stalno ima u vidu.” Ibid. str. 62

36 To, naravno, ne znači da se za faktičkog čoveka isključuje da istovremeno bude vernik i filozof – radi se o dve različite egzistencijalne mogućnosti tubivstvovanja, koje su kao takve međusobno suprotstavljene, postavljene na različitim osnovama i ograničene različitim perspektivama, ali se iz pozicije konkretnog čoveka, faktički, obe mogu kako razumeti, tako i prisvojiti.

37 Kapel na osnovu svega ovoga tvrdi da predavanje *Fenomenologija i teologija* predstavlja Hajdegerov raskid sa hrišćanstvom. Up. Capelle, P., „Katholizismus’, ‚Protestantismus’, ‚Christentum’ und ‚Religion’ im Denken Martin Heideggers”, str. 366

38 Hajdeger, M., „Metodički o Pavlu I”, str. 113

osobito promišljanje odnosa vere i razuma/znanja, religije i filozofije. Ono što, međutim, Hajdeger nudi je promišljanje *filozofije* i *fenomenologije* na tematskoj niti religioznog, pod čim se podrazumeva najširi spektar tema koje možemo situirati u taj domen. Stoga smo i mogli, oslanjajući se na Hajdegera, jednostavno iskoračiti iz pitanja o religioznom iskustvu ka pitanjima teologije. Drugim rečima, Hajdegerov interes u pogledu tematizovanja religioznog leži u mogućnostima filozofije, ne religije, iako se i one sekundarno ovde pokazuju: ovaj interes najbolje se vidi ukoliko pratimo fenomenološki metod pristupa ovim temama, koji dominira kako ranim radovima, tako i pozicijama u neposrednom okruženju *Bivstvovanja i vremena*. Stoga, ukoliko i ne može biti „fenomenološke teologije”, ipak može biti fenomenološke analize religioznog, u svim oblicima njegove datosti. Ova fenomenološka analiza, pak, vraća nas na u ovom radu dominantni pojam religioznog iskustva, kao jedan od faktički datih oblika ljudskog iskustva, koji kao takav ne sme da izmakne filozofskoj analizi. Šta više, ovaj oblik iskustva Hajdeger predstavlja i kao izuzetan, izdvojen, osoben takav oblik, budući da u njemu nalazi osobito izražene motive faktičnosti, kao integralnog i neposrednog domena razumevanja, te istoričnosti, kao medijuma njegovog pojavljivanja i važenja.

Cilj ovog rada nije, dakle, bio da predstavi neku Hajdegerovu filozofiju religije, niti da iscrpno tematizuje sva mesta na kojima se Hajdeger bavi problemima religioznog – čak ni da favorizuje problem faktičnosti u kontekstu osobenog načina njegove datosti unutar religioznog iskustva. Naš cilj je bio da predstavimo osobeno Hajdegerovo držanje u pogledu onog religioznog, koje, kao dominantno filozofsko držanje, naknadno može da se shvati i kao osnov za izgradnju jedne filozofije religije, koja bi u ovom slučaju bila jedna fenomenologija religije. Naše istraživanje je takođe ograničeno na takozvanu prvu fazu Hajdegerove filozofije, zaključno sa *Bivstvovanjem i vremenom*, te stoga isključuje pomeranja koja su se u pogledu ove teme realizovala u poznijim Hajdegerovim radovima. I ovo ograničenje može se obrazložiti na osnovu prethodno pomenutih intencija rada: poznijji radovi problem religioznog još više zaoštravaju u pravcu same filozofije, preciznije njenog prekomponovanja, što se osobito vidi na pojmu *poslednjeg Boga*, koji predstavlja šesti i poslednji sklop šestostrukog sklapanja. Ako se u vezi sa ranim Hajdegerovim radovima uz određene ograde i može posredno govoriti o Hajdegerovom doprinosu filozofiji religije, pre svega u pogledu njegovih interpretacija hrišćanskih mislilaca, ta mogućnost je mnogostruko usložnjena, možda i zatvorena, iz pozicija njegovih poznijjih radova.³⁹ U svakom slučaju, takva mogućnost zahtevala bi zasebnu i vrlo opsežnu studiju,

39 Jedna interesantna interpretacija ponuđena je preko razmatranja mogućnosti da se Hajdegerovi stavovi učine operabilnim za samu teologiju, posebno na pojam otkrovenja. Up. Hodgson, P. C., „Heidegger,

koja u mnogome prevazilazi okvire jednog priloga kakav smo ovde ponudili.

Stoga ostaje da zaključimo da u najmanju ruku možemo tvrditi relevantnost Hajdegerovih tumačenja za jedno filozofsko istraživanje o religiji, a pored toga možda i značaj na koji se kod Hajdegera ono filozofsko diferencira unutar ideje filozofije religije. Smatramo da takav doprinos nije zanemarljiv, budući da radikalizuje i problematizuje način na koji se odnos filozofije i religije tradicionalno postavlja.

LITERATURA:

- A Companion to Heidegger*, Dreyfus, H. L., Wrathall, M. A. (ed.), Blackwell Publishing, 2005
- Cambridge companion to Heidegger*, ed. C. B. Guignon, Cambridge University Press, 1993
- Grubor, N., „Hajdegerova hermeneutičko-ontološka fenomenologija”, *Arhe* (8/2007)
- Hajdeger, M., *Putni znakovi*, Plato, Beograd, 2003.
- Hajdeger, M., *Fenomenologija religioznog života*, Demetra, Zagreb, 2004.
- Hajdeger, M., *Na putu k jeziku*, Fedon, Beograd, 2007.
- Hajdeger, M., *Ontologija: hermeneutika faktičnosti*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2007.
- Heidegger und Anfänge seines Denkens, Heidegger-Jahrbuch I*, hrsg. A. Denker, H.-H. Gander, H. Zaborowski, Karl Alber Verlag, Freiburg/München, 2004
- Heidegger, M., *Frühe Schriften*, hrsg. F. W. von Hermann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1978
- Hodgson, P. C., „Heidegger, Revelation, and the Word of God”, *The Journal of Religion*, vol. 49, 1969
- Kisiel, Th., *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkeley, 1993

UNA POPOVIĆ

Faculty of Philosophy, Novi Sad

THE PROBLEM OF (CHRISTIAN) RELIGIOUS EXPERIENCE: HEIDEGGER'S
PHENOMENOLOGY OF RELIGION

Abstract: In his early works Heidegger focusses the problem of factic living experience using the analysis of Christian religious experience. The aim of this paper is to reveal the character of this Heidegger's interest for Christianity and to determine the significance of his dialogue with Christian thinkers for the development of his fundamental ontology. Heidegger's analysis of Christianity is interpreted in view of its contribution to philosophy of religion as the phenomenology of religion.

Keywords: Heidegger, religion, phenomenology, Christianity, facticity

Primljeno: 17.8.2012.

Prihvaćeno: 15.10.2012.