

Milenko A. Perović
Filozofski fakultet
Novi sad

Arhe, IV, 8/2007
UDK 17 17.023.1
Originalni naučni rad

Hajdeger i «praktička filozofija»

Sažetak: Hajdegerova tematizacija kritičkog odnosa prema ideji utemeljenja «praktičke filozofije» i etike od početne elaboracije u djelu «Bitak i vrijeme» skopčana je s dubljim nesporazumom u pogledu pitanja šta zapravo jeste praktička filozofija. Autor postavlja osnovnu tezu da je Hajdeger svoj kritički odnos izgradio na slaboj filozofskoj legitimnosti pojma «praktička filozofija», kojoj je porijeklo u korumpiranom pojmu «praxis», preuzetom s rubnim područja filozofske tradicije. Ta se slaba legitimnost u bitnom smislu negativno odrazila na vodeću Hajdegerovu filozofsku namjeru da u «Bitku i vremenu» provede razgradnju tradicionalne ideje subjektivnosti subjekta i pojma čovjeka.

Cljučne reči: Hajdeger, praksis, theoria, praktička filozofija, Aristotel

Hajdegerov kritički odnos prema dugoj tradiciji «praktičke filozofije» i etike tematski je otvoren u djelu «Bitak i vrijeme»¹ sumnjom u ontološku izvornost njihovih utemeljenja. U potonjem vremenu taj je kritički odnos produbljivan do njihovog potpuno negativnog vrednovanja u «Pismu o humanizmu». Od početka je taj odnos počivao na dubokoj unutrašnjoj ambivalenciji u samoj Hajdegerovoj kritičkoj poziciji. S jedne strane, njegova izgradnja počivala je na htijenju dokučivanja jedinstvenog problemskog jezgra filozofskog mišljenja. Htijenjem izvornijeg «egzistencijalnog» uvida u to jezgro Hajdeger je nastojao delegitimirati izvornost filozofije u pogledu tradiranog načina i smisla razgradnje toga jezgra u posebne grane filozofije. S druge strane, neobičan je i interpretacijski vrlo zakrivljen njegov pogled na tu tradiciju. On ga je usmjeravao tako da je ideju razgradnje temelja mogućnosti disciplinarnog raščlanjivanja filozofije, koja je vodila u problem razumijevanja biti čovjeka, morao provoditi u permanentnoj nelagodi sučeljavanja s filozofskom tradicijom. Gdje je njegovo vodeće samouvjerenje da se u odnosu na tu tradiciju misli na temeljniji i izvorniji način

1 Otvora se već na početku djela stavom: "Filozofska psihologija, antropologija, etika, "politika", poezija i historiografija uvijek su raznim putevima i u promjenljivoj meri slijedile odnose, moći, snage, mogućnosti i sudbine tubitka. Ali ostaje pitanje bijahu li ta izlaganja provedena isto onako egzistencijalno izvorno, kao što su možda bila egzistencijski izvorna" (str. 17)

teže izlazilo na kraj s nasljeđem, snažilo je njegovo kritičko uvjerenje da se s tom tradicijom može opštiti «s visine»!

Problem takvog zakrivljenog pogleda, u kojemu su, naprimjer, neobjašnjivoj nivelaciji bili podvrgnuti kapitalni filozofski pojmovi *praxis* i *poiesis*, a time i predmetna polja tradicionalnih disciplina praktičke i poetičke filozofije, otvoren je u «Bitku i vremenu». Ni u tom djelu, niti u potonjim svojim djelima Hajdeger nije izašao iz njegovog vidokruga, niti je tematski otvorio raspravu o smislu i karakteru te nivelacije. Neobično je da su i neki od značajnih interpretatora Hajdegera, nekritički prihvatajući njegov nekritički odnos prema pojmovima *praxis* i «praktička filozofija», ostali zatvoreni u tom vidokrugu².

Korijen predočene duboke ambivalencije u «Bitku i vremenu» moguće je shvatiti samo iz cjeline Hajdegerovog pokušaja da se kroz vodeće pitanje o smislu bitka, koje se priređuje iz «jedne prethodne ontološke analitike subjektivnosti subjekta», uspostavi kritički dijalog s tradicijom filozofije, u prvom redu s novovjekovnom filozofijom subjektivnosti. Njegova ontološka analitika u «Bitku i vremenu» markira nekoliko odlučujućih misaonih motiva u kojima se priređuje pokušaj otklona od filozofije subjektivnosti. Oni su usmjereni na kritički odnos prema tradiciji razumijevanja problematike subjektivnosti subjekta, prema načinu i smislu priređivanja vodećeg pitanja o karakteru te subjektivnosti i unutrašnjim odnosima u njoj, prema tradicionalnom načinu mišljenja problema odnosa *theoria-praxis*, prema uvjerenju o ontološki nepropitanim pretpostavkama praktičke filozofije, te napokon, prema pitanju o mogućnosti, tj. nemogućnosti zasnivanja etike. Predočeni misaoni motivi oblikuju poziciju kritičkog dijaloga Hajdegera s tradicijom filozofije, te posebno s tradicijom filozofije subjektivnosti. Njihova preciznija markacija, kao pretpostavljajuće uvođenje u kritički dijalog sa samim Hajdegerom, koje može poslužiti kao osnova osvjetljavanja novuma i granice njegovog filozofskog mišljenja, slijedi samu nit Hajdegerove analitike, propitujući njeno unutrašnje značenje i vrijednost.

Eksplikacija predočenih problemskih zadataka u nekoliko interpretacijskih koraka može predočiti osnovnu Hajdegerovu filozofsku namjeru: (1) S osnovne pozicije filozofije subjektivnosti, kako je Hajdeger razumije, pokušava se utemeljiti otklon od samorazumijevanja potonjih temelja njezinog zasnivanja u pravcu ponovnog zadobivanja jednog specifičnog filozofskog objektivizma kroz vodeće kretanje egzistencijalne analitike u «Bitku i vremenu»; (2) Kritičko preispitivanje smisla filozofskog razumijevanja temelja subjektivnosti subjekta s

2 Zbornik "Heidegger und die praktische Philosophie", Suhrkamp 1988; (Hrsg. Gethmann-Siefert, A./ Pögeler. O.); Prauss, Gerold, "Heidegger und die Praktische Philosophie"; Gethmann, C.F., "Heideggers Konzeption des Handelns in *Sein und Zeit*"; Schwan, Alexander, "Politische Philosophie im Denken Heideggers", Westdeutscher Verlag, 1989;

obzirom na moguću plodotvornost izvornijeg i pretumačujućeg razumijevanja tih temelja kroz prekompoziciju vodeće interpretacijske strukture subjektivnosti subjekta u novi strukturni sklop razumijevanja čovjeka kao tubitka; (3) Pokušaj provođenja izvornije interpretacije unutrašnjeg odnosa i načina suodnošenja, filozofskom tradicijom utvrđenih, vodećih oblika djelatnosti ljudskog subjekta kroz pokušaj radikalne prekompozicije odnosa *theoria-praxis* na novoj ideji pragmatizma; (4) Pokušaj novog pozicioniranja izvorne ontološke strukture tubitka kao «brige» kao osnova razvijanja tematike djelatnog i praktičkog čovjekovog svijeta;

Put u razgradnju ideje subjektivnosti subjekta

Vodeće Hajdegerovo pitanje u «Bitku i vremenu» je pitanje o smislu bitka. Pitanje treba «dovesti do pojma». To rasvjetljujuće dovođenje je fundamentalni zadatak filozofije *qua* ontologije. Onim pitanim u tom pitanju na neki način se već raspolaže, budući da se čovjek uvijek već kreće «u nekom razumijevanju bitka»³, te utoliko može dobiti novo određenje u misaonoj strukturi «tubitak». Shvaćena kao fundamentalna ontologija, filozofija postavljeni zadatak može ispuniti na putu «egzistencijalne analitike tubitka». Ona tvori samu fundamentalnu ontologiju⁴ na temelju odluke o izvornom ontološkom kvalitetu čovjeka kao tubitka, koja u pretpostavci može «egzistencijsku izvornost» tubitka fenomenološkom metodom zahvatiti «egzistencijalno izvorno». Filozofska metoda kao fenomenološka metoda mora moći analitiku tubitka, kao ključ razumijevanja smisla bitka, uspostaviti tako da «to biće može pokazati samo po sebi polazeći od sebe samog»⁵. Na taj način Hajdeger nagovještava specifični odnos prema filozofskoj poziciji ideje subjektivnosti subjekta, tj. «filozofiji svijesti». U središtu analitike tubitka sadržana je namjera fenomenološkog pretumačenja filozofije subjektivnosti. Htijenje pretumačenja pruža se prema ograničavajućoj radikalnosti problematizacije onoga što su, po Hajdegerovom uvjerenju, njezini središnji elementi i načini postavljanja vodećih filozofskih pitanja.

A. Središnju intenciju filozofije subjektivnosti Hajdeger shvata ponajprije iz pretpostavljenog primata onoga svjesno-teorijskog, koji uzima kao vodeću ideju filozofije utemeljene na subjektivnosti subjekta. Naspram vlastitog uvjerenja o njezinoj vodećoj ideji samoutemeljenja, u smislu jedne «filozofije svijesti» koja se razvojno proteže od Dekarta do Huserla, koja u pretpostavci počiva na

3 Hajdeger, Martin «Bitak i vrijeme», Naprijed, Zagreb, 1985.; str. 5.

4 isto, str. 15.

5 isto, str. 18.

ideji o istaknutom i izvornom položaju spoznavanja i znanja u odnosu na djelanje (*praxis, das Handeln*), Hajdeger nastoji provesti «pragmatičku» reinterpetaciju čovjeka u njegovoj djelatnoj (praktičkoj) subjektivnosti kao izvornijoj strukturi tubitka, iz koje mora započeti priređivanje pitanja o smislu bitka.

Hajdegerova namjera nalazi se na tragu one filozofske intencije koja je dvadesetih godina 20. vijeka nastojala oko toga da se tradicijski vladajuće stanovište filozofije svijesti prevlada novim stanovištem svojevrsnog pragmatizma svijeta života⁶, prema kojemu bi se, naspram utemeljujuće ideje filozofske tradicije u njezinom polazištu od svijesti, spoznavanja, teorije, polazilo od djelanja, ali sada ne više kao izvedenog fenomena spoznavanja, nego od sfere djelanja koja je uzeta «kao metodički fundament za zasnivanje drugih sfera»⁷. Filozofski zahtjev vremena da se ide «od svijesti prema djelanju» Hajdeger je stavio u temelje svoje fundamentalne ontologije, uzimajući za polazište vlastite egzistencijalne analitike primat misaone strukture «Bitak-u-svijetu» (*In-der-Welt-sein*)⁸. Isticanje primata te strukture počivalo je na namjeri da se opozove tradicionalna ideja fundirajuće svijesti, koja je po njegovom uvjerenju bila vodeća za tradiciju filozofije od Dekarta do Huserla. Ta misaona struktura nije trebalo da posluži za trivijalni stav o tome da čovjek naprosto živi u svakodnevnoj okolini. Trebalo je da postane novom metodičkom bazom za filozofiju kao «prvo stanje stvari» (Gethman) od koga ona polazi kao egzistencijalna analitika u provođenju radikalnog obrta od kartezijanstva. Hajdeger donosi dalekosežnu odluku u pogledu razumijevanja teorijskog pojma spoznaje, prema kojoj spoznajna djelatnost subjekta više nije shvaćena kao fundirajući, nego kao fundirani i «deficijentni» modus prema «bitku-u-svijetu»⁹. Postavljanje takve noseće projekatske ideje Hajdegerove analitike tubitka bilo je moguće iz duha samouvjerenosti s kojim je provedena programska nivelacija vodećih tokova tradiciji filozofije u njihovim tematizacijama izvornih ljudskih djelatnosti i njihovog uzajamnog odnosa. Kod Hajdegera je ta pretpostavljena nivelacija poslužila da se *grosso modo* bit i sukus te tradicije shvati iz uvjerenja da se u njoj dogodilo «padanje u zaborav» pitanja o smislu bitka, te da se negativno vrednuje kao proces filijacija i iskrivljivanja helenske ontologije, u kojima se dospijevalo samo do toga da «tubitak razumije sebe i bitak uopšte – iz «svijeta». «Iz korijena iščupanu grčku ontologiju» Hajdeger vidi kao određujuću kako za sholastiku, tako i za transcendentalnu filozofiju

6 Gethman, isto, str. 16.; Gethmann ukazuje da je termin «pragmatizam» prvi put s obzirom na kvalifikaciju Hajdegera upotrebio K.-O. Apell: «Wittgenstein und Heidegger» (1962) u smislu «implicitnog pragmatizma», a onda R. Rorty, «Heidegger wider die Pragmatisten» etc.

7 Gethmann, isto, str. 17;

8 Hajdeger, «Bitak i vrijeme», isto, par. 12.

9 isto, str. 61.

Novog vijeka, štaviše i određujuću za «temelje i ciljeve» Hegelove «logike». U cjelini, filozofija svijesti za njega je produžetak te «iz korijena iščupane grčke ontologije».

Ovaj dalekosrežni kritički stav Hajdeger izlaže u karakterističnom krupnom potezu u kojemu tonu sve konkretne unutrašnje razlike: «Ukoliko u toku te povijesti ulaze u vidokrug određena istaknuta područja bitka i otuda primarno usmjeravaju problematiku (*Descartesovo* ego cogito, subjekt, Ja, um, duh, osoba), ta područja ostaju, dosljedno neprestanom zanemarivanju pitanja o bitku, nepropitana u pogledu bitka i strukture njihova bitka. Na ta se bića, naprotiv, prenosi sastojina kategorija tradicionalne ontologije, uz odgovarajuće formalizacije i jedino negativna ograničenja, ili se pak, smjerajući k jednoj ontološkoj interpretaciji supstancijalnosti subjekta, poziva u pomoć dijalektika»¹⁰.

Potonji kritički stav odnosi se na vodeću ideju Hegelove filozofije. Hajdeger u «Bitku i vremenu» ostaje dužan za eksplikaciju tog temeljnog stava. Njegovu dvojbenost u pogledu ocjene da se u Hegelovoj filozofiji, posebno u «Nauci logike», radi o «ontološkoj interpretaciji supstancijalnosti subjekta» moguće je razumjeti kao početak povijesti Hajdegerovih nesporazuma s Hegelom, koja se korjeni u neobičnoj izokrenutoj perspektivi njegovih recepcija Hegela. Konkretno, stav o «interpretaciji supstancijalnosti subjekta» izričito i tematski je odbijen u Hegelovoj formulaciji ideje o «duhu kao apsolutu». Odbijen je iz Hegelovog kritičkog iskustva prema misaonoj poziciji «subjektivnog idealizma» u korist njegove vlastite noseće ideje «apsoluta kao duha». Između filozofskih mogućnosti koje pružaju ta dva stava postoji fundamentalna razlika, koja je određujuća za razumijevanje smisla Hegelove filozofije. Njezin je vodeći fenomenološki i ontološki interes u eksplikaciji subjektivnosti same supstancije. U kružnom analitičkom i antitetičkom kretanju ta se eksplikacija iskazuje i kao ontologički pokazana supstancijalizacija subjekta (ne, dakle, kao «supstancijalnost subjekta»). Hegelov pojam subjekta, u najširem mogućoj polifoniji svojih značenja, ponajmanje je mišljen i razvijen u značenju prostog teorijskog «samopostavljanja» (*Sich-setzen*). Naprotiv, u tom se značenju on kod njega shvata kao pozni lik subjektiviranja supstancije *qua* duha. I u tom poznom liku, na način subjektiviranja čovjeka, on se razumije kao totalna struktura subjektivne moći posredovanja i proizvođenja onoga neposrednog (na način cjeline duševno-svjesno-duhovne strukture čovjeka). Tek na temelju toga rasvjetljivanja moguće je bitak iz onoga-ništa-neposrednosti dovesti do bogatstva pitanja o smislu bitka. Utoliko, s Hegelove pozicije, i samo pitanje o smislu bitka legitimira se tek kroz pokazivanje procesa vlastitog uspostavljanja, procesa subjektivnog ljudskog «pro-izvođenja» toga pitanja i onoga što je u pitanju pitano.

¹⁰ isto, str. 24.

Ako se naspram tradicije filozofije subjektivnosti, koja problematiku pitanja o bitku primarno usmjerava iz ideje svijesti, subjekta, duha, osobe, Ja etc., hoće iz ideje tubitka razviti stanovište koje će na radikalno nov način usmjeravati problematiku pitanja o bitku, onda se mjera toga dobitka može određivati samo prema nekrivotvorenoj i temeljno shvaćenoj tradiciji filozofije. U toj je tradiciji Hegel pokazao plodotvornost razlike temporalne i ontološke sukcesije za određenje čovjekovog bitka, koja u bitnom smislu delegitimira Hajdegerovo nivelirajuće svrstavanje Hegelove filozofije u novovjekovnu «filozofiju svijesti». Hajdeger nije položio račune o tome kako se u Hegelovoj projekatskoj ideji duha događa «zanemarivanje pitanja o bitku». Nije ni mogao, jer pojam duha u Hegelovoj filozofiji ima viši ontološki rang od tradicionalnog pojma bitka, jednako kao i Fihteov pojam Ja. Kada Hajdeger pojam Ja, subjekt, duh razumije kao «deficijentni modus» pojma bitka, onda u bitnom smislu promašuje radikalnost Fihteove namjere da bitak pokaže kao «deficijentni modus» onoga Ja, odnosno, Hegelove namjere da bitak, ništa, apsolut etc. pokaže kao «deficijentne moduse» duha! Ako Hajdeger i Hegelovu ontologiku razumije kao iskrivljujuću filijaciju grčke ontologije, te tako u bitnom smislu promašuje iskustvo transcendentalizma koje stoji u temelju Hegelove filozofije, onda bi se sa stanovišta Hegelove filozofije moglo reći da Hajdeger, u pokušaju otklona od filozofije subjektivnosti, ostaje zarobljenik grčke ontologije, koji na tu ontologiju kalemi upravo misaono iskustvo filozofije subjektivnosti (spontanitet, prakticitet, temporalnost, povijesnost, individualitet, autonomiju, mogućnost). Takvo kalemljenje čini da se cjelina «Bitka i vremena» razvija i oblikuje u napetom dvojstvu principa helenske filozofije i principa filozofije subjektivnosti. Zbog toga Hajdegerova analitika tubitka počiva na onoj «prostodušnosti» filozofskog držanja helenskih ontologa (kako je utvrđuje Hegel), ohrabrenoj fenomenološkom metodom, koja samu sebe iznova mora opozivajuće preipitivati na iskustvu smisla za kriticism, posuđenom iz njemačke idealističke filozofije!

B. Hajdeger stoji na stanovištu da filozofija subjektivnosti ima dvosmisleno ocrtanu granicu u razumijevanju subjektivnosti subjekta. On je vidi u njezinoj nepropitanoj pretpostavci o vlastitom metodskom karakteru koji je usmjeren isključivo na ideju o stanju situacijske izuzetnosti subjekta kao rukovodeća ideja filozofije subjektivnosti. U bitnom smislu on ne spori valjanost takvog metodskog karaktera, ali mu dodaje ideju paradigme analitike subjekta izvan njegove situacijske izuzetnosti i graničnosti, naime, paradigmu manifestovanja subjektivnosti subjekta iz stanja gubitaka ili slabljenja te subjektivnosti, tj. njegovo manifestovanje u «svakodnevicu» i «prosječnosti», da bi tako zadio novu kritičku stajnu tačku protiv filozofije subjektivnosti. Drugim riječima, ljudski subjekt najčešće samoga sebe de-subjektivira u vlastitoj subjektivnosti,

nalazi se u otklonu od vlastite subjektivnosti. Subjekt je najčešće ne-subjektivan, dok ga filozofija subjektivnosti drži u svom vidokrugu kao uvijek ili primarno subjektivnog.

Da bi istakao tu diferenciju između subjektivnosti i de-subjektivnosti, koja je trebalo da posluži relativizaciji i slabljenju heurističke snage vodeće ideje filozofije subjektivnosti, Hajdeger u egzistencijalnu analitiku uvodi pojmovni par «pravost» (autentičnost, die *Eigentlichkeit*) i «nepravost» (neautentičnost, die *Uneigentlichkeit*). Oni nemaju primarni vrijednosni karakter, niti su iskaz o formama života, niti imaju «asketski smisao», nego se uzimaju kao dva metodička stupnja u eksplikaciji subjektiviteta¹¹. Tim pojmovnim parom Hajdeger nastoji, po vlastitom uvjerenju, da oslabi vodeće uvjerenje filozofije subjektivnosti od Dekarta do Huserla, koje se gradilo na metodički primarnoj intenciji o vlastitosti subjekta, o izvornoj mogućnosti njegovog samo-odnošenja (refleksija i samorefleksija), iz koje izvire sve eksplikacije uslova samorefleksiviteta subjekta. Hajdeger ne otklanja ideju samorefleksiviteta, nego je relativizira tezom o tome da čovjek «ponajviše» i «najprije» njime ne raspolaže, nego do samorefleksivnog samodokučivanja dopire samo u izuzetnim, sekundarnim i graničnim situacijama. Filozofija subjektivnosti posebnost jednog čovjekovog stanja (pravost) uzima kao metodički primarno stanje. Ona polazi uvijek od tubitka u njegovoj pravosti (autentičnosti). Stanje transcendentalne samorefleksije, graničnu samoodnosnost čovjeka (napr. onu koja nastupa u suočavanju sa smrću ili kod moralno ekstremnih iskustava) uzima za svoje autentično i jedino moguće polazište. Otklon od nje je moguć, smatra Hajdeger, ako analitika tubitka polazi od «normalnog stanja» (nepravost), od stanja stakodnevice kao početka analitike tubitka i metodičkog puta za gradnju fundamentalne ontologije¹². Isturenošću takvog metodičkog početka Hajdeger smjera da provede obrt od pojma subjektivnosti, kao samodostatosti i samoodnosnosti onoga Ja u svijetu, koji počiva na tematskoj isturenosti u prvi plan te izuzetnosti stanja subjektivnosti. Subjektivnu vlastitost kao metodičko polazište filozofije subjektivnosti Hajdeger stoga uzima kao «deficijentni» modus svakodnevnog konkretnog tubitka¹³. Ipak, i kod njega probija svijest o tome da je metodička nosivost pojmovnog para pravost-nepravost, inspirativna manje nego Marksov pojmovni par alijenacija-dezalijenacija kao

11 Gethmann s pravom misli da je za potpuno zasnivanje tih interpretacijskih stanovišta bila potrebna rekonstrukcija cijele metodičke gradnje "Bitka i vremena". Dvojbenim, pak, mora ostati da li je ta rekonstrukcija bila rezultativna u dubljem filozofskom smislu. Na svom putu ona je dala mogućnost zanimljive kritike moderne kulture preko pojma "Man" (Se), ali sve njezine imanentne teškoće pokazale se u pojmovnim i problemskim sklopovima drugog odsječka djela.

12 "Bitak i vrijeme", isto, par 25. i 27.

13 isto, str. 130.

metodička osnova za kritiku moderne kulture, posebno moralne i političke kulture savremenog Zapada, previše slaba da svojim «strogim terminološkim smislom» bude moćni *instrumentum* za opozivajućiju relativizaciju filozofije subjektivnosti¹⁴. Drugi odsječak «Bitka i vremena» gradi se na stalnom naporu da se naspram filozofije subjektivnosti održi vjerodostojnost «metodički primarnog» stanja tubitka. U konkretnom sudaru ne samo s Huserlovom idejom transcendentnog ega, nego i s Aristotelovom idejom ljudskog telosa (shvaćenog kao *ergon*), s Kantovom idejom moralnog subjekta, te s Hegelovom idejom duha kao slobodne inteligencije (slobodnog duha) pokazuje se taj pojmovni par kao slaba metodička baza analitici tubitka u susretu s tradicijom filozofije.

C. Hajdeger opoziva polazište filozofije subjektivnosti iz apsolutnosti samo-postavljanja subjekta, da bi ga de-apsolutizirao na način djelimičnog povratka poziciji filozofskog objektivizma. Izrada tematske ontologije tubitka, kao središte fundamentalne ontologije, za njega se postavlja kao zahtjev izrade «jedne prethodne ontološke analitike subjektivnosti subjekta»¹⁵. Aberaciju od «filozofije svijesti» ta analitika nastoji uspostaviti tako što će se kao protivpojam za centralno značenje pojma svijesti postaviti kompleksna misaona struktura koja se izražava kao pojam brige (*Sorge*). Prema njegovom uvjerenju, tradicionalna filozofija subjektivnosti u središtu ima pojam subjekta kao osnova koji sve «postavlja», svu predmetnost i sebe samoga kao subjekt, tj. kao osnov vlastite predmetne djelatnosti (*Sich-Setzen* subjekta). Hajdegerova kritička objecka na ideju samopostavljanja subjekta nije usmjerena u «Bitku i vremenu» na njeno potpuno odbijanje (kao što je to slučaj u «obrtu» poslije 1930. godine), nego na njenu nadopunu. Htijenje za nadopunom može se shvatiti kao prva i odlučujuća faza u Hajdegerovom reteriraju od filozofije subjektivnosti. Smisao nadopune u tome je da se, uz relativizirajuće očuvanje ideje subjektivnosti subjekta, sama noseća i polazna projekatska ideja filozofije subjektivnosti, ideja samopostavljanja subjekta proširi idejom subjekta koji postavlja sebe kao postavljenost, kao postavljajuću postavljenost («*Sich-als-Gesetztsein-setzend*»)¹⁶. Tako se strukturi samoodnošenja subjekta dodaje struktura odnošenja prema tuđem (*Fremd-bezüglichkeit*), kao onome što u potonjoj instanciji fundira subjektivnost subjekta. Stoga se samo-postavljanje može shvatiti kao «deficijentni modus» izvornije postavljenosti, kojom se do određenog stupnja subjekt de-subjektivira. Hajdeger u bitnom ne tematizuje pitanje koje od početka usmjerava vodeći interes filo-

14 isto, str. 47.

15 isto, str. 26.

16 Takva terminologija podsjeća na Šelinga. Zbog toga, W. Schulz u djelu "Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings" ukazuje da bi tu mogao biti na djelu, u najmanju ruku, "afinitet" Hajdegera prema poznom Šelingu.

zofije, naime, pitanje o subjektiviranju onoga supstancijalnog, jer njega samoga rukovodi misaoni interes da destruiira vlastito uvjerenje da je u filozofiji subjektivnosti, bez razlike misaonih likova u njoj, na djelu noseća teza o «supstancijalnosti subjekta»!

Aberaciju od tako shvaćenog polazišta filozofije subjektivnosti Hajdeger pokušava konkretno razviti kroz pojmovne strukture odnosa između pojmova egzistencija (Existenz) i fakticiteta (Faktizität), te pojmova projekta (nabačaj, Entwurf) i bačenosti (Geworfenheit). Pojmom egzistencije izražava bitkovnu samo-odnosnost tubitka, a pojmom fakticiteta «izručenost» tubitka tom bitnom samo-odnošenju. U pregnantnoj formi njihov odnos on izražava stavom da «*tubitak egzistira faktički*»¹⁷. Paradoksalna kompleksnost te misaone strukture naputila je neke Hajdegerove interpretatore da steknu uvjerenje da je njegovo odstupanje od filozofije subjektivnosti nužno moralo proizvesti i otklon od «autonomizma», koji je toj filozofiji imanentan¹⁸, te započinjanje generalnog Hajdegerovo premještanje na misaone pozicije «pred-novovjekovnog heteronomizma»¹⁹, koje će nastupiti u vremenu «obrta». Moguće je braniti tezu da je Hajdegerovo diferenciranje pojmovnih struktura egzistencije i fakticiteta, kojom se u izvjesnom smislu vraća dualističkoj metafizičkoj poziciji filozofije Novog vijeka, u svom korijenu provedeno kao svojevrсни tribut njegovom vlastitom uvjerenju o tome šta se u filozofskoj tradiciji mislilo pod pojmom *theoria*, te u kojoj je mjeri onda takva tradicija, na temelju suženog aristotelističkog pojma *theoria*, gradila neizvornu interpretaciju čovjekovog bitka. U tom pogledu pod sumnjom može biti stav o radikalnosti Hajdegerovog otklona od tradicije filozofije, budući da vodeće projekatske ideje Kantove, Fihteove i Hegelove filozofije ono teorijsko razumiju upravo kao subjektivnu asimilacijsku djelatnost u kojoj se odnošenje prema drugom (Bezüglichkeit), prema onom supstancijalnom, razumije kao proces rastvaranja toga supstancijalnog u subjektivnom. Ako bi bilo stalo do toga da se ta intencija filozofije subjektivnosti izrazi na Hajdegerov način, suprotno Hajdegeru, moglo bi se reći da «*tubitak fakticira egzistencijski*»!

Hajdegerova kritika filozofije subjektivnosti, implicirana u snazi tematskog uvođenja pojma fakticiteta, ima smisla u onoj mjeri u kojoj se u toj filozofiji održava devastirani aristotelistički pojam *theoria*. Samoga Aristotela ona pogađa

17 "Bitak i vrijeme", isto, str. 181.

18 Gethmann upotrebljava taj pojam samo kao "metodički primijenjen" (str. 172.), budući da sam Hajdeger izričito odbija pojmove autonomizma i heteronomizma subjektiviteta. Međutim, ta "metodička" ograda nije samo djelo misaonog opreza, nego i čudnovatog straha koji je Hajdeger najčešće ulivao svojim sljedbenicima i interpretatorima, kada ih je vodilo htijenje da njegove pojmovne strukture propitaju prema mjerilima tradicionalni filozofskih pojmova.

19 Gethmann, isto, str. 157.

na ograničen način, u prvom redu u shvatanju pojma *theoria* kao *episteme*, dok Hajdegerova kritička strategija potpuno zaobilazi pojam *theoria* kao *nous* i *sophia*. Slično stoji stvar s modusima egzistencija i fakticiteta. Projekt i bačenost njihovi su izrazi. Eksplikacijom pojma projekta Hajdeger ostaje u tradiciji filozofije subjektivnosti. Taj pojam implicira shvatanje tubitka kao autonomnog subjekta u vlastitoj konstitucijskoj samodjelatnosti, kojom samoga sebe postavlja u svojim svrhama. Međutim, granicu njegove autonomnosti Hajdeger postavlja u onome što je imenovano pojmom bačenosti²⁰. Strukturnu dvojnost svakodnevnog čovjekovog bitka-u-svijestu, mišljenu kao problem odnosa egzistencije i fakticiteta, tj. projekta i bačenosti, teško je interpretirati drugačije nego u duhu novovjekovnog dualizma, posebno, u duhu nesavladivosti aporetike slobode i nužnosti, koja je u novovjekovnoj filozofiji producirala određenja *slobode kao spoznate nužnosti, libertas a coactione, te libertas indifferentiae*. Ako se, pak, hoće u njoj vidjeti misaona pozicija koja se gradi povrh aporije autonomizma i heteronomizma, budući da Hajdeger izvorni bitak čovjekov razumije kao spontani aktivitet čovjeka, koji ipak ne raspolaže do kraja suvereno sobom, nego se uvijek već nalazi i zatiče u situaciji, onda takva misaona pozicija ne donosi bitni misaoni novum u filozofiji. Zatečenost u svijetu ostala bi pukim faktumom prirodne svijesti (dakle, opet svijesti!), kada ta svijest u napredujućoj samorefleksiji ne bi spoznala da je i ideja zatečenosti njezino vlastito djelo! Da spoznajni subjekt ne bude shvaćen kao vlastita potonja osnova, to shvatanje i spoznaja pripadaju njemu, jer potiču od njega!

Aristotelovi pojmovi *hexis physei* i *hexis apodeiktike* u svojoj osnovi imaju srodnu filozofsku namjeru. Ona vodi takvoj tematizaciji odnosa između datog i mogućeg u kojoj ono dato biva mišljeno kao ono što tek posredovanjem mogućeg uspostavlja sebe kao dato za čovjeka. Prenesena u Hajdegerovom načinu mišljenja i iskaza, Aristotelova tematizacija rekla bi nam: fakticitet (odnosno, bačenost) tek na temelju egzistencije, odnosno, projekta mora moći biti priređen za čovjeka kao fakticitet, odnosno, bačenost. Prirodna svijest neposredno provodi to priređivanje, ne znajući za njega, te joj se na taj način ono drugo nje same može pojaviti kao drugo (faktično, postojeće etc.). Samoreflektovana filozofska svijest zna za vlastitu djelatnost priređivanja drugog, zna da je ona proizvela ideju fakticiteta, te da vlastitu slobodnu spoznaju može ogledati samo u onome što je sebi proizvela u ideji fakticiteta.

Svaki pokušaj da se filozofija subjektivnosti pobija u svom temelju na njezinom vlastitom «terenu», tako što bi joj se dodavala misaona građa starog filozofskog objektivizma, proizvodi posve suprotni rezultat. Ta je građa posuđena

20 "Bitak i vrijeme", isto, str. 181.

iz sasvim drugačije projekatske ideje filozofije. Podvrgnuta kritičkim mjerilima filozofije subjektivnosti, ona se bez teškoća otkriva u neizvornosti vlastitog ontološkog porijekla. Ambivalencija odnosa prema tim kritičkim mjerilima stoji u temelju dvosmislenosti Hajdegerovog odnosa prema vodećoj ideji Kantovog kritizma. Vjerodostojnim se može smatrati Prausovo interpretacijsko stanovište koje upućuje na Hajdegerove teškoće u «Bitku i vremenu» s apsolviranjem smisla Kantove filozofije: «Svi raspoloživi izvori govore o tome da je Hajdeger započeo iscrpno bavljenje i sučeljavanje s kantovskom i postkantovskom filozofijom tek pošto je već u cjelini dovršio koncepciju 'Bitka i vremena'. U spoznajno-teorijskim dijelovima tog djela pokazuje se Hajdeger ipak zavisnim od srednjevjekovno-antičkih koncepata...»²¹. Praus dodaje: «Hajdegerovo shvatanje Kanta promašuje u tome što on ni u spoznajno-teorijskom, niti u ontološkom pogledu nije mogao ispravno shvatiti smisao njegovog kopernikanskog obrta»²². Ključni argument za ovu kritičku tezu on nalazi u analazi Hajdegerovih Marburška predavanja iz zimskog semestra 1925/26. i ljetnjeg semestra 1927. godine (objavljena 1975/6.)²³. U njima se Kantova ideja «spontaniteta» razumije u smislu «intencionaliteta subjekta». Na tragu Brentana i Huserla, Hajdeger u pred-kopernikanskom smislu shvata intencionalitet u smislu usmjerenosti na ono što već mora biti zbiljsko, koje kao takvo već uvijek mora biti «otkriveno», «otvoreno», «neskriveno»²⁴. Praus nadalje ističe: «Kant misli upravo suprotno, jer on, iako ne upotrebljava riječ «intencionalitet», drži se baš tako označene stvari: Po svom pravom smislu intencionalitet se može principijelno usmjeravati samo na ono što upravo nije već uvijek ono zbiljsko, nego naprotiv na ono zbiljsko koje tek treba da se postigne, što bi kao zbiljsko važilo, i to pomoću samog toga intencionaliteta»²⁵. Besmisleno bi bilo onom već-zbiljskom intendirati, kako se to smjera u tobožnjoj čistoj «teorijskoj» spoznaji, koja pretpostavlja ono opredmećeno, ono što svijest uzima za predmet.

U osnovi, takvo «teorijsko» držanje iskazuje se kao naivitet prirodne svijesti, koja samu sebe još ne reflektuje u znanju vlastite predmetnosti kao vlastite, koja ne zna da naš intencionalitet producira predmetnost objektiviteta spoljašnjeg svijeta, koja predmetnost opet iz sebe mora postaviti kriterije sjedinjavanja predmetnog i zbiljskog. Zbog toga, kasnije proklamovani Hajdegerov ontološki «korak nazad»²⁶, koji je u svojoj prvoj realizaciji na djelu u «Bitku i

21 Prauss, G., isto, S. 184.

22 isto,

23 Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, Bd. 24, § 15, § 17-18.;

24 Prauss upućuje u istom tomu na str. 90, 101, 237, 294. etc.

25 Prauss, isto, str. 185-185.

26 Heidegger, M., *Brief über den Humanismus*, Frankfurt 1947., S. 29.

vremenu», naime, «korak nazad» u odnosu na tradicionalnu ideju subjektivnosti subjekta, kao traženje njezinog dubljeg osnova, može biti vrednovan kao potpuno dvojben u pogledu argumentacijske snage provođenja namjere delegitimiranja i potonjeg potpuno negativnog vrednovanja filozofije subjektivnosti. Njegovo usmjerenje protiv najunutrašnjije biti subjektivnosti subjekta, kako ga je shvatila filozofija subjektivnosti, kojemu je put trasiran na uvjerenju da ta bit nije u teorijskom držanju subjekta, nego u prakticitetu spram kojega se teorijsko držanje iskazuje kao njegov deficitarni modus, već u «Bitku i vremenu» naišlo je na ozbiljne teškoće, prije svega u pogledu vjerodostojnosti shvatanja problema unutrašnje strukture tubitka i njegovog bitnog određenja, odnosa spoznavanja i djelanja, *theoria-praxis* i njihovog vjerodostojnog tumačenja u tradiciji filozofije.

Put u razgradnju tradicionalnog pojma čovjeka

Hajdegerov ontološki “korak nazad” u “Bitku i vremenu” u odnosu na tradiciju filozofije, te posebno filozofiju subjektivnosti, koji daje vodeći smisao njegovoj “ontološkoj analitici subjektivnosti subjekta” sadržan je u ideji da se fundamentalno-ontološko pitanje o smislu bitka pokuša prirediti kroz analitiku subjektivnosti čovjekovog subjekta. Zahvatanje čovjeka u korijenu njegovog bitka, kao bića kojemu je bit u odnosu prema bitku kao takvom, trebalo je tu bitnu odnosnost da učini vodećom metodičkom bazom u misaonom kretanju prema razumijevanju bitka. Takvo zahvatanje nije s one strane tradicije filozofije i filozofije subjektivnosti, nego se naprotiv kreće u njezinom programskim granicama. I prema Hajdegerovom izričitom iskazu tradicija ontologije vlastitu povijest gradila je tako što je za pitanje o bitku tražila “vidokrug” koji je počivao na “određenim istaknutim područjima bitka”, kao što su *ego cogito*, subjekt, Ja, um, osoba etc. Za njega postavljanje takvim “istaknutih područja”, kao vodeći karakter filozofije subjektivnosti u njezinom metodičkom priređivanju pitanja o bitku, nije filozofski nelegitiman. Nužnosti postupanja filozofije pripada takvo traženje određenog istaknutog područja. Hajdeger dijeli s filozofijom subjektivnosti njezinu vodeću projekatsku ideju, ali istodobno pokušava u bitnom smislu aberirati od nje. Radikalnost otklona on bazira na uvjerenju da je polaznje s predodčenih “istaknutih područja” tradiciji filozofije donijelo gubitak i zaborav njezinog vlastitog vodećeg pitanja o smislu bitka, te je potpuno udaljilo od rješavanja njezinog glavnog zadatka. S tog stanovišta on razvija kritičko uvjerenje da filozofija subjektivnosti nije dovoljno subjektivna i radikalna u određenju svoga polazišta, jer ga sebi priređuje ne iz onoga fundirajućeg, nego iz onoga fundiranog u samoj subjektivnosti subjekta. Da bi se od fundiranog probio do onoga fundirajućeg, na vodećoj ideji filozofije subjektivnosti o samom čovjeku kao “istaknutom

području” koje “primarno usmjerava problematiku” pitanja o bitku, Hajdeger opoziva filozofsku validnost samoga pojma čovjek. Iz ontološki još uvijek formalnog shvatanja njegove biti, kao bića kojemu se u njegovom bitku radi o bitku kao takvom, on hoće da obezbijedi mogućnost izvornije reinterpretacije vodećeg filozofskog pitanja, izgrađenu na toj najizvornijoj bitkovnoj odnosnosti čovjeka prema bitku. “Istaknutost područja” za reinterpretaciju pitanja o bitku on traži u dubini reinterpretacije samoga pojma čovjeka.

Na putu toj reinterpretaciji isprečuju se duga tradicija filozofske antropologije i vodeći modeli razumijevanja čovjeka u njoj. Destrukciju, tj. rekonstrukciju tih modela Hajdeger započinje formalnim određenjem čovjeka kao tubitka, tj. “čistog izraza bitka”. Konkretizaciju tog formalnog određenja u bitnom smislu posuđuje iz onoga što je antropološki sukus filozofije subjektivnosti, razvijen u filozofiji njemačkog idealizma i “egzistencijalno” pretumačen (egzistencija, vazdanja vlastitost, pravost-nepravost, kategorije i egzistencijali, individualnost, sloboda etc.). Istina, u “Bitku i vremenu” on ne pokazuje namjeru da vlastitu noseću antropološku pojmovnu mrežu kritički samjeri s antropologijskim iskustvom filozofije idealizma. Iz te se konkretizacije kod Hajdegera priređuje kritički odnos prema tradicionalnoj antičko-hrišćanskoj antropologiji, koja po njegovom sudu određuje i same temelje novovjekovne i savremene antropologije. S jedne strane, njezina se vodeća ideja sadrži u helenskoj filozofskoj odredbi čovjeka “*zoon logon echon*” (*animal rationale*, razumsko živo biće), a s druge strane u hrišćanskoj teološkoj odredbi “*faciamus hominem ad imaginem nostram et similitudinem nostram*” (“Načinimo čovjeka na sliku i priliku našu!”; Postanje, 1,26). Hajdeger nagovještava napetost u helenskoj odredbi između shvatanja “*zoon*” (kojemu vrsta bitka nije “razumljena u smislu postojanja=Vorhandensein i pojavljivanja=Vorkommen) i pojma “*logos*” (kojemu vrsta bitka ostaje tamna, “kao i vrsta bitka ovako sročenog bića”²⁷). Međutim, nigdje poslije u analitici tubitka on se ne vraća mogućnosti ontološke interpretacije toga “*zoon*”! Moguće je to shvatiti sviješću o težini zadatka koji *terra incognita* filozofske povijesti pojma života nagovještaju i opasnostima kojima bi se izložila analitika tubitka u susretu s pojmom života (posebno pojam života kod Kanta i Hegela)! S druge strane, korijen hrišćanske odredbe on vidi u antičkoj ontologiji, kao interpretacijskoj bazi za pojam boga i pojam čovjeka (*ens finitum*), jednako kao što hrišćansku ideju “trascendentnosti” čovjeka (“čovjek više negoli razumsko biće”), čak i u deteologizovanoj novovjekovnoj verziji, smatra ontološki “prekratkom” za priređivanje pitanja o bitku čovjeka. Preplitanje tih određenja s idejom *res cogitans*, u kojoj *cogitationes* ostaju ontološki neodređene, uslovljava takvu ontološku neodređenost novovjekovne antropologije.

27 “Bitak i vrijeme”, isto, str. 54.

Hajdegerovo formalno određenje čovjeka kao tubitka može se najprije uzeti samo kao proklamacija namjere da se prevlada predočena ontološka deficitarnost tradicionalnih određenja čovjeka. Od nje tek treba trasirati put od razumijevanja čovjeka iz deficitarnih modusa tubitka do razvijenog pojma tubitka, kojim bi se postigla tražena ontološka određenost. Trasiranje toga puta je najkritičnija dionica u cijelom Hajdegerovoj analitici tubitka. Kako je on postavlja? Polazi i sam iz vlastitog antropologijskog uvida u preplitanje dvije vodeće niti vodilje tradicionalne antropologije s idejom *res cogitans*. Hrišćansko-teološku subjektivističku nit antropologije (s vodećom idejom *creatio* kao *operatio*), koja je učinjena filozofskom osnovnom idealističke antropologije, s istaknutim položajem poetičke djelatnosti čovjeka, kao određujuće za moderno razumijevanje bitka čovjekovog, Hajdeger ne usmjerava protiv tradicionalne aristotelističke raščlanjene strukture onoga “*logon echon*” (*rationale*). Usmjerava je protiv onoga što je, po njegovom filozofskom uvjerenju, istaknuto i u filozofskoj tradiciji učinjeno dominantnim, protiv epistemičkog karaktera toga “*logon echon*”!

Takva je kritička intencija paradoksalna u svojoj biti. A jedne strane, u traženju ontološke određenosti pojma tubitka ona treba da destruiira kapitalnu antropološku odredbu “*zoon logon echon*”. S druge strane, treba da se ostane u njoj, s uvjerenjem da se put toj destrukciji nalazi u prekompozicijskom prevrednovanju njezinih unutrašnjih elemenata, kao elemenata subjektivnosti subjekta. Prekompozicija treba da “degradira” racionalnost, koja u tradiciji bijaše uzimana kao fundirajuća za najizvorniju odredbu čovjeka, da bi se postiglo dublje određenje čovjeka, u kojemu će se racionalnost moći pokazati ne više kao fundirajući, nego fundirani modus bitka tubitka. Rukovodstvo za način provođenja te unutrašnje transformacije, kojom se u bitnom smislu ostaje u odredbi “*zoon logon echon*”, Hajdeger je našao u leksičkoj srodnosti Platonovih pojmova *pragmata* i *praxis*. Na toj je srodnosti pokušao izgraditi uvjerenje da se “oprostaj” od vodeće antropološke odredbe “*zoon logon echon*” može provesti ako se ona, u cjelini svoje unutrašnje strukture koja počiva na ideji logiciteta svih oblika čovjekove djelatnosti, komprimira u ideji teorijske racionalnosti. Takvo komprimiranje implicira ispadanje pojma “*praxis*” iz konotacije misaone strukture “*zoon logon echon*”. Međutim, u vodećim tokovima filozofske tradicije takvo značeljsko ispadanje nije moguće potvrditi. Naprotiv, logicitet praksisa je u njoj, manje ili više, uvijek tražen u samoj strukturi “*zoon logon echon*”. Štaviše, filozofija njemačkog idealizma je logicitet praksisa shvatila kao osnovu logiciteta svijesti uopšte.

Svodeći strukturu “*zoon logon echon*” na teorijski racionalnost, na *theoria* kao jedan modalitet logiciteta, Hajdeger joj konfrontira pojam *praxis*, da bi ga

razvio kao modus bitka tubitka koji fundira tu racionalnost. Međutim, vrlo je neobično da Hajdeger za utemeljenje fundamentalne važnosti pojma *praxis* u svojoj analitici tubitka kao *meritum* njegovog vodećeg značenja ne uzima Aristotelovo, nego Platonovo određenje. Središte Aristotelove antropologije čini shvatanje da su *theoria*, *praxis* i *poiesis* vodeći načini manifestovanja “*zoon logon echon*”. Logicitet svake ljudske djelatnosti (*qua* “*zoon logon echon*”) ispoljava se u načinima koji su specifični za odnos toga logiciteta i njegovog misaonog predmeta. Logicitet “čistog motrenja” čine *episteme*, *nous* i *sophia*; logicitet praktičkog je *phronesis*; logicitet poietičkog je *techne*. Razlike među njima, koje Aristotel reflektuje kao unutrašnje razlike logiciteta, dolaze od svijesti koja zna razliku ontoloških određenosti područja njihove djelatnosti (stvari koje su po nužnosti i «stvari koje mogu biti i ne biti»).

Hajdeger je pojam *theoria* shvatio prevashodno kao *episteme* (štaviše, kao *episteme* prirodne svijesti), tako da su *nous* i *sophia* ispali iz određenja *theoria*, a da o toj neshvatljivoj redukciji nije polazio filozofski račun. Nadalje, uzeo je *praxis* (u Aristotelovom smislu *poiesis*) kao vodeći stav o biti tubitka, koji treba da bude učinjen metodičkom osnovom s koje hoće, nasuprot tradiciji filozofije, provesti detroniziranje *theoria* u njezinom istaknutom i dominantnom položaju. Obrtanjem ontološke izvornosti elemenata u strukturnom odnosu Hajdeger nije učinio “korak nazad” u odnosu na tradiciju antropologije, nego “korak ustranu”. Ono poietičko je kod Aristotela u filozofskoj eksplikaciji, vođenoj iz duha vremena, imalo položaj “postrance”. Međutim, u ontološkom smislu *poiesis* je jednako izvorna kao i *theoria* i *praxis*. U rimskoj, te posebno srednjevjekovnoj tradiciji filozofije (komplikovanom miješanju i izjednačavanju značenja pojmova *praxis* i *poiesis* u izrazu “*actus et operatio*”) Aristotelov svjetonazorni položaj *poiesis* “postrance” evoluirao u njegov potpuni ontološki podređeni položaj. Filozofija Novog vijeka, dijelom na tragu tradicije miješanja značenja pojmova *actus* i *operatio*, dijelom pred epohalnim prizorom otkrića titanske snage rada kao jednog oblika ljudske djelatnosti, komprimirala je Aristotelovu razdvojenu strukturu pojmova *praxis* i *poiesis*, odnosno, *actus et operatio*, dajući joj određenje neposredne radne (tvoračke) djelatnosti čovjeka i imenujući je još uvijek, u odnosu na Aristotela, nelegitimnim pojmom *praxis*. Na taj je način filozofskoj i opštoj svijesti modernog vremena isporučila opreku između “čistog motrenja” i rada pod imenom u sebi oprečne strukture *theoria-praxis*. Ni jasnoća diferencije između *philosophia moralis* i *mechanica* (u smislu Aristotelove diferencije praktičke i poietičke filozofije) kod Akvinskog, niti potonja diferencija teorijskog i praktičkog uma (teorijske i praktičke filozofije) u njemačkom idealizmu, nijesu pokobile tu uspostavljenu samouvjerenost u smislenost tako shvaćene opreke *theoria-praxis*, čak ni pred evidentnošću prizora da se iz nje, neznano kud, iščezlo cijelo ono područje ljudske djelatnosti koje je Aristotel imenovao pojmom *praxis*.

Izvjeseo je da Hajdegeru u "Bitku i vremenu" nije bila poznata predočena povijest pojma *praxis*. Pripisujući pojam *praxis* kao temelj za izgradnju kritičkog odnosa prema tradiciji antropologije, on je u Platonov pojam *praxis* projicirao u, tradicijom devastirani, novovjekovni filozofski i opšti pojam "prakse". Projekcija nije mogla ostati bez dubokih posljedica. U prvom redu, ona je onemogućila da se Hajdeger oprosti od ideje *animal rationale*, nego ga je još dublje učvrstila u njoj. Takvo ga je učvršćivanje naputilo da traži interpretacijski most između biti tu-bitka i logiciteta ljudske svijesti, koji je shvaćen u smislu epistemičke *theoria* prirodne svijesti. Na tom putu se mogla tražiti metodička veza kojom bi se *theoria*, kao ono fundirano, mogla pokazati kao ono fundirajuće za bit nauke. Međutim, put prema razumijevanju biti tehnike u "Bitku i vremenu" ostaje potpuno zakrčen. Porijeklo te zakrčenosti, o kojoj Hajdeger čuti, nalazi se upravo u preuzimanju devastiranog pojma *praxis*. On ga je onemogućio da se bit moderne tehnike (jer tehnika jeste *par excellence* moderni fenomen) traži u razumijevanju moderne specifičnosti jedinstva *theoria*, *praxis* i *poiesis*, koja je kod Hegela mišljena u misaonoj strukturi "prvog principa građanskog društva", a kod Marksa u transparentiranju vodećeg karaktera poetičke svrhe u modernom građanskom društvu. U poređenju s tim solucijama Hajdegerov ontološki "korak nazad" pokazuje se kao "korak ustranu". Taj korak odmah donosi spoticanje na problemu izvornijeg zasnivanja odnosa *theoria-praxis*, jer je iz njegove izvorne strukture uklonjeno ono *praktičko!* Pod pojmom praktičkog misli se na ono što je u osnovnom toku filozofske tradicije (Aristotel, Akvinski, Kant, Hegel) imenovano pojmom *praxis* (djelanje, Handlung).

Kako je bilo moguće da se Hajdeger nađe u takvom nesporazumu s tradicijom filozofije u pogledu primarnog značenja pojma *praxis*? Jedan korijen toga "koraka ustranu", jasno vidljiv u Hajdegerovom analizama, sadržan je u nekritičkom pouzdanju u heurističku snagu predmnijevane veze između Platonovih pojmova *pragmata* i *praxis*. Tu vezu, koja ni kod samoga Platona nije eksplicitnije tematizovana, Hajdeger je shvatio kao odlučujuću za oblikovanje filozofske tradicije aporetškog razumijevanja odnosa *theoria-praxis*, ali i za vlastiti strateški otklon od tradicije, kojom je htio da dokuči njezin korijen u izvornijem shvatanju *praxisa* (zapravo, *poiesisa*). Drugi korijen "koraka ustranu" nije neposredno vidljiv kod Hajdegera, ali cijela njegova elaboracija tradicionalnog pojma *praxis* kao "brigujućeg ophođenja" (*besorgenen Umgang*) jasno upućuje na to da se on našao u vlasti jednog rubnog filozofskog tradicijom devastiranog pojma *praxis*, koji će u takvom obliku postati svojinom opšte novovjekovne i savremene svijesti. Neobična je okolnost da Hajdeger pojam *praxis* ne referira iz tradicije Aristotelovog, Tominog, Kantovog i Hegelovog mišljenja, nego iz tradicije koja je uspostavljena na Ciceronovim teškoćama s latinskim apsolviranjem Aristotelove filozofske leksike. Te teškoće su uslovile da rimska

filozofija ostane deficitarna za jedan takav fundamentalni filozofski pojam kao što je *praxis*, da bi on tek u ranoj sholastici izronio preuzet latinskim pojmom *actus*, ali od tada u korumpiranoj i filozofski nelegitimnoj formi izraza “*actus et opetario*”. Nelegitimnost te forme sastojala se u tome što je u njoj relativizirana i poništena osnovna aristotelovska razlika između *praxis* i *poiesis*, razlika između *djelanja* (u smislu djelatnog odnosa čovjeka prema vlastitoj ljudskosti i odnosa prema drugim ljudima) i *tvorenja* (u smislu djelatnog odnosa prema stvarima). Ni autoritet Akvinskog, s ponovnim zadobivanjem aristotelovskog smisla razlike ta dva pojma, ni Kantova jasnoća nedvosmislene eksplikacije razlike praktičkog i praktičko-tehničkog, napokon, ni Hegelovo razlikovanje pojmova *djelanje* (*Handlung*) i *rad* (*Arbeit*), koje je omogućilo da po prvi put pojam rada postane predmetom centralnog interesa filozofije (“rad pojma!”), nijesu pomogli da se u filozofskoj i opštoj svijesti savremenog doba održi misaoni senzibilitet za razliku između *praxis* i *poiesis*. Hajdeger je, poveden nedostatkom tog senzibiliteta, izgradio cijelu svoju analitiku tubitka s uvjerenjem da radikalno produbljuje tradicionalnu antropološku odredbu čovjeka kao *zoon logon echon*. U tome ga je vodila korumpirana misaona struktura *actus et operatio*²⁸, za koju je vjerovao da mu omogućava “korak nazad” u odnosu na tu odredbu čovjeka.

Podvlašćenost rubnim područjem tradicije praktičke i poietičke filozofije, s jedne strane, dovela je Hajdegera do toga da ostane u vlasti tradicionalne odredbe čovjeka, jer *actus et operatio* nijesu ništa drugo nego modusi *zoon logon echon* (*animal rationale*), dok je on vjerovao da je zapravo *actus*, shvaćen kao *operatio*, fundirajući, a *logon echon* njegov fundirani modus. Time se može objasniti dvosmislenost koju on iskazuje u analizi tradicionalne “definicije čovjeka”²⁹. Hajdeger je, bez sumnje, morao biti zapanjen uvidom u vlastiti koncept u kojemu mu u eksplikaciji “brigujućeg ophođenja”, pogodnom za veliku ontološku inverziju elemenata tradicionalnog statusa odnosa *theoria-praxis*, izmiče cijela tematika onoga *pojma praktičkog*, kako je ona mišljena u filozofskoj tradiciji od Aristotela do Kanta i Hegela. Na toj tematici trebalo je, upravo kroz fundamentalne fenomene i pojmove tradicionalne praktičke filozofije i etike, da se otvori put mišljenju temporalnosti tubitka i temporalnosti vremena. Pokazalo se da je taj put zakrčen već u metodičkim paragrafima “Bitka i vremena”. Zbog toga Hajdeger mora još jednom u svom “koraku nazad” na načini “korak ustranu”, shvatajući da mu je iz uvida u izvornu strukturu tubitka ispao ontološki uvid u “fenomen vrijednosti”. To ga prisiljava da tematici “brigujućeg ophođenja”, mehanički pridoda tematiku su-bitka i su-tubitka, bez jasnog određenja njihovog odnosa.

28 O porijeklu i smislu misaone strukture “*actus et operatio*” vidi: Perović, Milenko, “Etika”, Novi Sad 2001., str. 148-149.

29 “Bitak i vrijeme”, isto, str. 54.

Treći korijen “koraka ustranu”, koji je u filozofiji već bio proveden kod Hegela i Marksa³⁰, doveo je Hajdegera u samo središte modernosti Moderne. U njoj je, kao epohalna građanska konstitucija odnosa onih fenomena koji su tradicionalno imenovani kao *theoria*, *praxis* i *poiesis*, provedena radikalna reinterpretacija njihovog odnosa, kako je on mišljen kod Aristotela. Njezin je smisao postignut u shvatanju da je poietička djelatnost, *sub specie* rada, postala odlučujućim faktorom za konstituciju *theoria* i *praxis*. Rad se epohalno nametnuo kao korijen teorijskog i praktičkog držanja čovjeka. Svjesno ili nesvjesno, u filozofskoj refleksiji tog epohalnog događanja Hajdeger je, na drugačijim pretpostavkama razumijevanja biti modernog vremena koje su fundirane na eksplicitnom odbijanju heurističke snage dijalektičko-spekulativnog mišljenja, išao donekle Hegelovim i Marksovim tragom. Istina, nema nijednog literarnog posvjedočenja o tome da li je Hajdeger uopšte imao uvid u to kako Hegel u “Nauki logike” provodi tu epohalnu reinterpretaciju svojim konceptom teleologije³¹. Jednako tako, nema posvjedočenja o njegovom uvidu u Marksove rane spise. Izvjesnija je mogućnost da je posredstvom Lukača Hajdegeru bio prokrčen put prema Marksovom pojmu rada.

Theoria i praxis

“Korak nazad” u odnosu na filozofiju subjektivnosti u interpretaciji izvornog djelatnog aktiviteta čovjeka i njegovih unutrašnjih strukturnih odnosa Hajdeger provodi eksplikacijom misaone strukture “bitka-u-svijesti”³², koja stoji u direktnoj metodičkoj vezi s utemeljenjem pojma fakticiteta i bačenosti. Ta eksplikacija treba da otvori problem tradicionalnog filozofskog problema spoznavanja i da trasira put za delegitimaciju istaknutog položaja *theoria* u odnosu na *praxis*, te pokaže njezin sekundarni položaj u odnosu na *praxis*, štaviše, da je pokaže kao prosti dodatak praxisu. Hajdeger teoriju, kao i prirodnu nauku shvaćenu kao njezin istaknuti slučaj, shvata kao spoznaju postojećeg u smislu sasvim reduktivne aristotelovske *theoria*, naime, kao “jednostavno opažanje nekog Postojećeg u njegovoj čistoj postojnosti”³³ ili “mirujuće boravljenje kod” bića. Iskustvo filozofskog mišljenja prije upućuje na to da je takva odredba teorije zapravo odredba o izvornom držanju proste prirodne svijesti. “Prirodna svijest”

30 Perović, Milenko, “Marksov pojam dijalektike”, Arche, br. 7., Novi Sad 2007.

31 Hegel, “Nauka logike” tom III, BIGZ, Beograd 1987.; Šire o pojmu teleologije kod Hegela: Perović, Milenko, “Praktički silogizam kod Aristotela i Hegela”, Arche, Novi Sad, br. 2/2004., str. 59-72.;

32 “Bitak i vrijeme”, isto, par. 12., par. 13.

33 isto, str. 28.

je u svom izvornom držanju “teoretična” na rudimentarni način. Hajdeger rudimentarnost “teorijskog” držanja prirodne svijesti ne shvata kao *arhetip*, nego upravo kao *prototip* svakog mogućeg teorijskog oblika držanja i djelatnosti ljudske svijesti!

Ta se nevjerovatna inverzija unutrašnje strukture teorijske svijesti pokazuje najjasnije u ovom njegovom stavu: “Biće koje se u njemu prikazuje kao ono, i koje biva razumljeno kao pravo biće, dobiva, prema tome, svoje tumačenje s obzirom na – pri-zor (*Gegen-Wart*), to jeste, shvaćeno je kao prisutnost (*ousia*)”³⁴. Zbog toga, “teorijsko promatranje uvijek je već zamračilo svijet do jednoličnosti suštog Postojećeg”³⁵. Porijeklo ovakve inverzije kod Hajdegera svakako treba tražiti u činjenici da on u “Bitku i vremenu” nije pokazivao nikakav misaoni senzibilitet za moćnu metodičku snagu diferencije temporalne i logičke sukcesije pojmova i stvari, iako je ta diferencija bila staro otkriće filozofije. U helenskoj filozofskoj tradiciji kod Platona i Aristotela ona je otkrivena i postavljena kao diferencija izražena u pojmovima *kath' auto* i *kata symbebekos*. Srednjevjekovna i novovjekovna filozofija izriču je u pojmovima *per se* i *per accidens*. U idealističkoj tradiciji ona dobiva najdublji filozofski strateški značaj u pojmovima *an sich* i *für sich*. Kod Hegela je preuzeta u složenoj misaonoj strukturi *an sich und für sich*, kao paradigma odnosa temporalne i logičke sukcesije, s centralnom ontološkom vrijednošću!

Dubina nesporazuma s tradicijom filozofije pokazuje se, dakle, u tome što je prvi temporalni momenat “povijesti” nastanka *theoria*, koji Hajdeger odmah izjednačuje s *episteme* (u smislu spoznajne djelatnosti razuma), uzet kao jedini i najrazvijeniji oblik njezine logičke biti. Vođen tim nekritičkim izjednačavanjem, Hajdeger korijen i vodeći model za vlastito uvjerenje o prevlasti teorijskog u tradiciji filozofije nalazi u “Parmenidovoj rečenici”: *to gar auto noein estin te kao einai*, budući da “*noein*” razumije kao “čisto motrenje” u smislu izvornog držanja prirodne svijesti! Iz tog uvjerenja izvodi dalekosežni stav: “Bitak jest to što se pokazuje u čistom motrećem opažanju, i samo to viđenje otkriva bitak. Izvorna i prava istina leži u čistom zoru. Ta teza ostaje otada temeljem zapadne filozofije. U njoj nalazi motiv Hegelova dijalektika, i moguća je samo na temelju nje”³⁶.

S Hegelove tačke gledišta posve je suprotno! Ono što se kod Hajdegera imenuje “temeljem zapadne filozofije” tek je, sagledano na paradigmi temporalne sukcesije, prvi rudimentalni oblik djelatnosti ljudske svijesti, apsolviran u svojoj složenoj strukturi kao “čulna izvjesnost” u “Fenomenologiji duha”. Na paradigmi logičke sukcesije taj je početni lik višestruko negiran djelatnošću logiciteta same

34 isto, str. 28; vidi i str. 37.

35 isto, str. 157.

36 isto, str. 194-195.

svijesti. Dakako, temporalno porijeklo logičke biti svijesti nalazi se u “čistom zoru”, tj. “čulnoj izvjesnosti”. Hajdeger je zbog toga bit logičkog, kao teorijskog, držanja svijesti sagledao isključivo po tom temporalnom porijeklu. Zbog toga je sebi potpuno zatvorio uvid u ontološku stranu stvari: logičko porijeklo “čistog zora”, tj. “čulne izvjesnosti” nalazi se u logicitetu svijesti, koja je shvaćena kao “slobodni duh”. Štaviše, logicitet kao takav moguć je tek na temelju slobodnog duha. Hajdegerov stav o “čudnovatom prvenstvu” “*videnja*” u smislu “čistog motrenja”, kao vodećem načinu držanja zapadne filozofije, ne može se na bilo koji način održati! Njegovom uvjerenju o tome šta zapravo jeste “čisto motrenje” nedostaje cijela jedna “povijest iskustva svijesti”!

Takvo golemo nedostajanje nije moglo da ne proizvede temeljne teškoće u analitici tubitka, jer ono nužno mora izazvati generalnu simplifikaciju u razumijevanju ontološkog porijekla teorijskog držanja ljudske svijesti! Veliki tribut toj simplifikaciji odmah se pokazuju u namjeri da se *theoria* pokaže kao “deficijentni modus” onoga što je Hajdeger imenovao pojmom *praxis*: “Istražujemo samo prevrat smotrenog brigovanja o Priručnom u istraživanje Postojećega na koje je moguće naići unutar svijeta, uz vodeću namjeru da prodremo do vremenske konstelacije bitka-u-svijetu”³⁷. Međutim, takav “prevrat” je sada moguće izvesti samo u smislu radikalne redukcije izvorne djelatnosti čovjeka, kojoj se kao rezultat javlja ono “teorijsko”. Na tom reduktivnom putu “teoriji” se odmah oduzima bitni kvalitet da bude shvaćena kao bogaćenja odnosa svijesti i bitka (kako je to napućivalo Kantovo kretanje u razumijevanje procesa jedinstva transcendentale apercepcije). Hajdeger je, naprotiv, porijeklo “teorije” tražio u osiromašujućem gubljenju izvornog kvaliteta i punoće “smotrenog brigovanja”. Na taj način, da bi uopšte riješio problem porijekla “teorije” prisiljen je da konstruiše svojevrsnu negativnu fenomenologiju “bitka tubitka”. U njoj se porijeklo “čistog motrenja” razumije tako što se “brigovanje uzdržava od svakog baratanja”³⁸. Dakle, porijeklo “teorije” je u “iščezavanju prakse”, u “ontološkoj mogućnosti odsutnosti prakse”. “Teorija” je privacija “prakse”, njezino “tek-razgledavanje”!

Međutim, ekstremno sužavanje pojma teorije na privaciju “prakse” otvara novi problem: kako u njemu naći porijeklo “teorijskog” držanja znanosti? Rješenje problema odmah zahtijeva relativiziranje teze o teoriji kao privaciji: “uzdržavanje od upotrebe pribora” još uvijek nije teorija! Relativiziranje postaje još snažnije u stavu da “promatrajuća smotrenost” ostaje potpuno vezana “uz priručni pribor o kojem briguje”! U sljedećem misaonom koraku već se napušta ideja o teoriji kao privaciji: “praksa” ima svoju “teoriju”! To napuštanje pokušava

37 “Bitak i vrijeme”, isto, str. 406.

38 isto, str. 407.

se, nadalje, prikriti efektivnim prividom paradoksijske: teorijsko istraživanje “nije bez svoje vlastite prakse”³⁹. Prividnost ove paradoksijske zapravo otkriva uvid u sintetički karakter odnosa između “teorije” i “prakse”. Uvid bi onda zahtijevao temeljno preispitivanje vraćanje na problem odnosa između “smotrenog brigovanja” i “teorije”. Hajdeger više nije spreman na takvo vraćanje, nego sintetički karakter njihovog odnosa sada razumije kao izvedeni fenomen, kao nekakvu neizvornu naknadnost sinteze. Neobrazložena naknadnost prisiljena je da obrazloženje traži navođenjem trivijalnih primjera tehnike pripreme pokusa, posmatranja mikroskopom, izrade “preparata”, arheoloških iskopavanja etc. Primjeri treba da posluže kao argumenti za tezu da znanstveno ponašanje nije samo “čisto duhovna djelatnost”. Međutim, i ta teza otvara novu teškoću iz pitanja: Gdje se nalazi ontološka granica između “teorijskog” i “ateorijskog” ponašanja? Hajdegera ta teškoća vodi u slijepu ulicu Aristotelovog *bios theoretikos*: “Svako baratanje u znanosti jedino (je) u službi čistog promatranja”! Sada ta slijepa ulica hoće da bude viđena kao otvoreni kritički kraljevski put: “Od početka grčke ontologije do danas, svaku interpretaciju spoznaje vodi ideja intuitusa, bio on faktički dostižan ili ne”⁴⁰. Međutim, to implicira da se “vodeća ideja” intuitusa, u smisli gledanja, posmatranja, opažanja, za samog Hajdegera pojavljuje kao bočna slijepa ulica u koju je odvelo “smotreno brigovanje”. Ona ne može voditi razumijevanju biti znanosti, niti biti tehnike.

Izlaz iz te slijepice ulice Hajdeger traži izlaz na “nižem nivou” istog tematskog puta. Izlaz se nudi u namjeri da se pokaže kako se “smotreno promišljanje” (umsichtigen Überlegung) preokreće u “teorijsko otkrivanje”, da bi se zadobio “egzistencijalni pojam znanosti”, iz misaonog procesa koji zove “tematizacija”. Svijest o tim teškoćama vodiće Hajdegera da poslije «Bitka i vremena» u bitnom izmijeni shvatanje pojma *theoria*, u pravcu određenja «neskrivenog zahvatajućeg određivanja zbiljskog»⁴¹. To određenje treba razumjeti kao njegov autokritički opoziv vlastitog preuzimanja reduciranog pojma *theoria*. Taj pojam mu je onemogućio proboj do problema tehnike, u potpunosti mu je zatamnio problem veze između rada i tehnike, napokon, onemogućio shvatanje tehnike kao biti nauke vođene poetičkom svrhom!

S tako reduciranim pojmom *theoria* ujedno je išlo i niveliranje temeljne razlike između tradicionalnih pojmova *praxis* i *poiesis*. *Poiesis* ne samo da je oslovljen kao *praxis*, nego je dijelom i mišljen kao *praxis*, ali dijelom kao ontološki iz-

39 isto, str. 407.

40 isto, str. 408.

41 Heidegger, Martin, “Vorträge und Aufsätze”, Pfullingen 1954.; “vielleicht hat der bisherige Mensch seit Jahrhunderten bereits zu viel gehandelt und zu wenig gedacht” (S. 130). U toj vizuri, potpuno izmijenjenoj u odnosu na “Bitka i vrijeme”, vrijednost ljudskog djelanja snižava se do pukog “Machenschaft des Menschen”.

vorniji od praksisa! Radikalnost započinjanja analitike tubitka s onim poietičkim (kao praktičkim) i obezvređivanje teorijskog dovela je do neobičnog razrokog analitičkog kretanja. Odsijecanjem teorije od “prakse” više se nije mogao sagledati moderni proces njihovog sjedinjavanja, niti pozicija tehnike u tom procesu. Paus se drži mišljenja da je Hajdeger u “Bitku i vremenu” morao biti “zaprepašćen” uvidom u vlastitu nemogućnost toga sagledavanja, zbog čega je poslije porekao vlastite misaone osnove koje su dovele do takvog uvida. Razumije se, teško je ispitati vjerodostojnost te teze i otkrivati mjesto “zaprepašćenja”. Zapravo, u “Bitku i vremenu” takvo mjesto nije moguće ni naći, jer Hajdeger uvijek iznova pokušava delegitimirati ideju “prvenstva spoznavanja”, smatrajući da ona “zavodi na krivi put razumijevanje najvlastitije vrste bitka-u-svijetu”⁴². U ideji spoznavanja kao “odnosa između subjekta i objekta” on vidi izostanak pitanja o vrsti bitka tog spoznavalačkog subjekta, smatrajući da se spoznavanje može odrediti kao “modus bitka tubitka kao bitka-u-svijetu”⁴³, koje se temelji u “jednom-već-bitku-kod-svijeta”. Taj stav ima smisla samo ako se *theoria*, tj. spoznavanje shvati kao “neko ukočeno zurenje u neko sušto Postojeće”⁴⁴, kao “promatrajuće određivanje Postojećeg”, kojemu mora prijetiti *praxis*. *Praxis* prijetiti “gledanju-u”, koje je “opažanje Postojećeg”, “određivanje”. Međutim, filozofsko posvjedočenje konotativnog polja pojma *theoria* govori suprotno. Teško bi se u vodećim tokovima filozofske tradicije, posebno u filozofiji njemačkog idealizma, mogla pronaći osnova za shvatanje da je čovjek najprije “učauren” negdje unutra, da bi se tom shvatanju suprostavila teza da se on “uvijek već” nalazi vani “kod nekog sretajućeg bića”. Naprotiv, vodeća intencija idealizma bijaše u tome da pokaže kako se izvorni djelatni odnos pojavljuje kao ono što tek omogućava da se pojave apstrakcije spoznajnog subjekta i spoznavajućeg objekta, kao njegova vlastita privacija u kojoj se tek ima proizvesti “susretajuće biće”. Na toj je privaciji izgrađen kapitalni stav helenske ontologije o prostoj prezentnosti “susretajućeg bića”, o zatečenosti u “bitku-u-svijetu”, koju Hajdeger nekritički proteže i na potonju filozofiju. Za filozofiju idealizma spoznavanje nikako nije “vraćanje shvatajućeg izlaženja-van sa zadobivenim plijenom natrag u ‘kućište’ svijesti”⁴⁵, nego naprotiv delegitimacija same ideje o “plijenu” idejom proizvođenja cjeline “bitka-u-svijetu”, permanentnog uzajamnog produciranja svijeta i svijesti. Naime, kako kaže Hajdeger, ako “pri spoznavanju tubitak stiže jedno novo stanje bitka pri svijetu”, koji je “uvijek

42 “Bitak i vrijeme”, isto, str. 66.

43 isto, str. 68.

44 isto,

45 isto, str. 69.

već otkrit u tubitku”⁴⁶, nije li i ta primordijalna otkritost “starog”, “izvornog” stanja već bila djelom nekog izvornijeg spoznavanja? Izmjenom vokabulara, zamjenom termina “spoznavanje” terminom “otkritosti”, problem se ne rješava, nego se dodatno mistifikuje. “Ontološku genezu teorijskog ponašanja”⁴⁷ onda bi, suprotno Hajdegerovoj namjeri, trebalo okrenuti nazad u razumijevanje smisla i načina te izvorne otkritosti!

Međutim, i samo provođenje namjere “ontološke geneze”, u kojoj se spoznavanje pokazuje kao modifikacija djelanja (*praxis*, tj. *operatio*), sudara se s vodećim tradicionalnim shvatanjem pojma *praxis*. Ključne misaone stanice u povijesti pojma *praxis* određene su Aristotelovim utemeljenjem pojma *praxis* i iz njega izvedenim pojmom praktičke filozofije u smislu *anthropina philosophia*. Na tu se tradiciju vezuju Tomin pojam *philosophia moralis*, Kantov pojam *praktisch* i na njemu zasnovana praktička filozofija kao “kritika praktičkog uma” i “metafizika morala”, te Hegelovi pojmovi *Handeln* i *praktički duh*, te na njima zasnovana “filozofija objektivnog duha” kao kritika tradicionalne praktičke filozofije.

Kod Hajdegera u “Bitku i vremenu” nema ni traga uvida u tu povijest pojma *praxis*, niti u tako određenu povijest praktičke filozofije. Kao što će već ukazano, iz miješanja latinskih ekvivalenata Aristotelovih pojmova *praxis* (*actus*) i *poiesis* (*operatio*), koje je postalo svojinom opšte ne-filozofske svijesti u modernom vremenu, Hajdegeru dolazi nagovor da devastirani pojam *praxis*, u konotacijsko polje kojega su uvučeni pojmovi rada, poslovanja, manuelne umještosti, djelatnosti koja je suprotna “čistoj teoriji” etc., upotrebi kao osnovni oslonac za cijelu analitiku tubitka. Uzet kao vodeća ideja za razumijevanje “ophođenja” i “brigovanja”, taj oslonac ujedno je predujmljen i kao metodički put otkrivanja najizvornije strukture tubitka kao “brige”. Hajdeger je osnovni podsticaj za uvjerenje o velikoj filozofskoj nosivosti tako shvaćenog pojma *praxis* našao u problematičnoj recepciji Platona.

Kod Platona se prvi put u filozofiji pokazuje intencija da pojmovi *praxis* i *pragma* (*pragmata*) budu učvršćeni u filozofskom značenju, budući da su u običnoj jezičkoj upotrebi kod Helena oni katkad izjednačavani, katkad razlikovani u značenju. Razlika se pojavljivala kad je termin *praxis* izričitije označavao radnju (plodonošno izvršavanje), a *pragma* datu činjenici, ali i ono što treba činiti. Platon preuzima dvosmislenost značenja ovih pojmova, pa im čak i širi polje značenja⁴⁸. Ipak, u “Harmidu” pokušava načiniti jasniju diferenciju između pojmova *to prattein* (čin) i *to poiein* (radnja), odnosno, *praxis* (djelanje) i *poiesis*

46 isto, str. 70.

47 isto, str. 406.

48 Perović, Milenko, “Etika”, isto, str. 142.

(tvorenje)⁴⁹, ali ona kod njega ostaje koncepcijski nerazvijena. Hajdeger s šutnjom prelazi preko činjenice da kod Platona postoji predočena napetost između *praxis* i *pragma* (*pragmata*). Šutnja postaje začuđujućom ako se zna da je taj Platonov nagovještaj jasne razlike postao utemeljujućim za cijelu zgradu Aristotelove filozofije.

Na baždarskom instrumentu Aristotelove filozofije, koji je morao biti shvaćen kao nezaobilazan, Hajdegerov iskaz o helenskom pojmu *praxis* jasno pokazuje svoju uopštavajuću i netačnu formu: "Grci imadahu primjereni termin za "stvari": *pragmata*, to jest ono sa čime se ima posla u brigujućem ophođenju (*praxis*). Ali oni su ontološki ostavili u tami upravo specifično "pragmatički" karakter *pragmata* i "najprije" ih određivali kao "puke stvari"⁵⁰. Ovakav rezolutni sud moguć je samo na potpunom previđanju cijele Aristotelove filozofske strategije, koja jednim dijelom svoj oslonac ima upravo u napuštanju helenskog pred-filozofskog shvatanja jednakosti *pragma* (*pragmata*) i *praxis*. Hajdegeru je u potpunoj tami ostao kapitalni Aristotelov uvid da se na temelju ontološkog značenja tih pojmova mora u bitnom dovesti u pitanje vodeća ideja dotadašnje helenske ontologije o jedinstvenoj meta-fizikalnoj strukturi bitka. S Aristotelom je ona postavljena u posve novom ontološkom kvalitetu dvojne strukture stvari koje su po nužnosti (*physis*) i "stvari koje mogu biti i ne biti", pri čemu se ova druga dodatno razlaže na bitkovnu regiju praktičkog i bitkovnu regiju poietičkog. Pojmovi *praxis* i *pragma* (pretumačen odmah u pojam *poiesis*) bivaju kod Aristotela učinjeni vodećim pojmovima za utemeljenje dvije "regionalne ontologije" *sub specie* praktičke i poietičke filozofije!

Utemeljenje ontologije, koja se u sebi razlaže na dvije, odnosno, tri "regionalne ontologije", kod Aristotela je zahtijevalo novi antropološki koncept. U njemu se odmah pokazuje da *pragmata* nikako ne mogu biti shvaćene kao "puke stvari", kako je to Hajdeger vjerovao. Po Aristotelovom najizvornijem shvatanju, za čovjeka kao takvog, u njegovom "bitku-u-svijetu", ništa nije neposredno dato u svojoj neposrednosti! Da bi se uopšte pojavio u smislu "u-bitka", po Aristotelu, čovjek mora najprije posredovati vlastitu neposrednost puke zatečenosti, mora "proizvesti" zatečenost svog fizičkog tijela u fizičkom svijetu. Taj se stav izražava misaonom strukturom *hexis physei*. Da bi tu "proizvedenu" zatečenost, "bačenost" uopšte mogao učiniti vlastitim predmetom spoznavanja, mora sebe posredovati u stičućem imanju spoznavanja, koju Aristotel imenuje misaonom strukturom *hexis apodeiktike*. Da bi se uopšte pojavio u sferi su-tubitka (na agori djelatnog odnosa prema sebi i drugima) mora steći stičuće imanje djelanja, imenovano misaonom strukturom *hexis praktike*. Da bi uopšte ušao u "ophođenje" i "brig-

49 Platon, "Harmid", 163 a-e,

50 "Bitak i vrijeme", isto, str. 76.

ovanje”, mora moći najprije posredovati sebe u moći radne djelatnosti, kao *hexis poietike*. Da bi u “brigovanju” uopšte susreo bića koja “nazivamo pribor (Zeug)” mora moći proizvesti mogućnost toga “susreta”, koja se otvara samo na osnovu *hexis poietike*⁵¹!

Pređena filozofska značenja Aristotelovih pojmova *hexis physei*, *hexis apodeiktike*, *hexis praktike* i *hexis poietike*, te posebno ono što je u njima predmijenivano kao dublji antropološki horizont, pokazuju na paradoksalan način kako se Hajdegerova namjera da izvornije i radikalnije od cijele filozofske tradicije misli bitak tubitka iz strukture brige, koja se najprije otkriva iz strukture pojmova “ophođenje” (Umgang), “brigovanje” (Besorgen) i “smotrenosti” (Umsicht), pokazuje manje izvornom od Aristotelove. Misaonom strukturom “brige” (Sorge) on se dijelom vraća pod vlast paradigme pred-aristotelovske ontologije zato što sebi nije ni postavio problem habitueliziranja (heksijalizacije) “brige” i njezinih modalnih struktura.

Aristotelov pojam *hexis*, u kojemu se dokučuje temelj čovjekova bitka, pokazuje kako se uopšte mogu pojaviti ljudske djelatnosti kao što su *theoria*, *praxis* i *poiesis*. Štaviše, on odgovara na pitanje kako je uopšte moguć i najrudimentarniji odnos čovjeka i bitka. Mogući “nalaz” poređenja Aristotelove i Hajdegerove antropologije mogao bi se izraziti na ovaj način: “briga” je deficitarni i fundirani modus onoga što je kod Aristotela imenovano pojmom *hexis*! Dakako, kod Aristotela kao “savršenog empiričara” (Hegel) izostaje jedinstvena tematska obrada pojma *hexis*, što će biti osnovnim razlogom vjekovne “nepročitanosti” njegove antropologije. Hajdeger je jedan u mnoštvu žrtava te “nepročitanosti”! Njemu je potpuno izmakao iz vida pojam *hexis*. Izmakla mu je i disperzivost odjelovljenja *hexisa* na način *theoria*, *praxis* i *poiesis*. Izmakao mu je i dublji pogled u pojmove *episteme*, *nous*, *sophia*, *phronesis* i *techne*, kao imenovane načine spoznavanja u vodećim “tipovima” djelatnosti. Napokon, za njega je morala ostati nepristupačnom spekulativna elegancija Aristotelovog rješenja problema odnosa tri “tipa” ljudske djelatnosti, u kojemu rješenju u izvornom smislu nijedan od njih nema prvenstvo nad ostalima, niti je izvorniji od ostalih, jer su sva tri “deficitarni modusi” *hexisa*. Aristotelovo davanje prvenstva *theoria* u odnosu na *praxis* i *poiesis* dolazi tek na stanovištu povratne refleksije (na temelju kojega je onda teorijska filozofija meritorna za zasnivanje praktičke i poietičke filozofije), te u Aristotelovoj nedoumici izbora između *bios theoretikos* i *bios praktikos*. Relativno niža vrijednost *poiesisa* nije ontološki učvršćena, nego čini Aristotelov tribut duhu vremena.

51 O fundamentalnom značenju pojma *hexis* u Aristotelovoj filozofiji vidi: Perović, M., “Etika”, isto, str. 127-134;

I Hajdeger promišlja problem odnosa “tipova” ljudske djelatnosti iz nagovora duhom vlastitog vremena. U njegovom vremenu ono poietičko postalo je realno-povijesnom dominantom svih antropoloških struktura i manifestacija i kao takvo je već bilo mišljeno u filozofiji kod Hegela i Marksa. Na istom misaonom tragu i Hajdeger ono poietičko sagledava kao ključ kojim se otvara uvid u najizvorniju strukturu tubitka. Međutim, Hegel i Marks su to poietičko shvatili kao ontološko-antropološki prius samo “po redu vremena”, ali ne i “po redu pojma”, zbog čega se i kod jednog i kod drugom bez teškoća iz uvida u taj poietički prius razvijaju tematska područja onoga što je u tradiciji imenovano praktičkom i poietičkom filozofijom. Nedovoljno propitavši smisao i konzekvencije vlastitog odioznog odnosa prema metodskoj paradigmi spekulativne dijalektike, Hajdeger se jednim potezom odrekao ontoloških mogućnosti koje proizilaze iz diferencije “reda vremena” i “reda pojma”. Cijena toga odricanja odmah je stigla na naplatu u nesavladivim teškoćama njegovih pokušaja da provede “dedukciju” teorijskog i praktičkog iz poietičkog!

Hegel je išao u susret problemu takve “dedukcije” onto-logičkom idejom teleologije, koja se može razumjeti samo iz ključa razlike “reda vremena” i “reda pojma”, tj. ontičke i ontološke sukcesije, koja rasvjetljava izvorno jedinstvo poietičkog, praktičkog i teorijskog, te logički, fenomenološki i povijesni karakter događanja njihovog jedinstva i razlike. Marks je na srodan način riješio taj “deduktivni” problem razvijenom strukturom pojma rada, poimanjem antitetičkog i sintetičkog poietičkog, praktičkog i teorijskog karaktera odjelovljenja biti rada kao bitka čovjekovog. Hajdeger je, naprotiv, dijelom na tragu filozofske tradicije, dijelom pod uticajem onespokojavajućeg prizora modernog rastrojstva “tipova” ljudske djelatnosti i dominacije onoga poietičkog, u izvornoj projekatskoj ideji vlastite filozofije upravo ontologizirao to rastrojstvo.

Zbog toga je pred vlastitu analitiku tubitka postavio protivrječan zadatak: da u tom rastrojstvu, u potpunom otklonu od povijesne perspektive i hipostaziranju ontološke perspektive *sup specie aeternitatis*, bit tubitka traži u onom poietičkog, a da istodobno to rastrojstvo verificira kao trajni ontološki karakter čovjekova bitka. Protivrječje u vodećoj namjeri u daljnjoj analitici tubitka više se nije moglo ukloniti. Naprotiv, ono iznova iskrisava u dvjema ključnim tačkama: kada treba riješiti problem prelaska s poietičkog na teorijsko, te problem prelaska s poietičkog na praktičko.

Prvi problem se postavlja kao problem odnosa teorije i “prakse” (tj. rada), u rješavanju kojega Hajdeger zatvara put mišljenju biti znanosti i biti tehnike. Kretanje kroz pojmovnu strukturu Umgang-Besorgen-Umsicht (ophođenje, brigovanje, smotrenost), koje je utemeljujuće za Hajdegerov pojam *praxis*, shvaćen kao “brigujuće ophođenje” (besorgene Umgang), treba s jedne strane da se otvori

uvidu u vlastitu misaonost u smislu “smotrenog ophođenja” (umsichtigen Umgang), a da opet pokaže njegov aberativni oblik u smislu *theoria*, kojom bi se napustio tradicionalni pojam *theoria* u smislu refleksije. Analizu pojmova *praxis* (brigujuće ophođenje) i spotrenosti (Umsicht), svjesno ili nesvjesno, on provodi na modelu Aristotelovog učenja o četiri uzroka. To daje da se pokaže i pojača protivrjeđe u njegovoj vodećoj ideji analitike tubitka: s jedne strane, *praxis* se zatvara u sebe, onemogućavajući svaki analitički proboj do *theoria*; s druge strane, proboj ipak mora da bude izazvan na očitovanje. Zbog toga, cijela Hajdegerova strategija, usmjerena na delegitimaciju pojma spoznajnog subjekta u filozofije subjektivnosti, počiva na suprotstavljanju pojma “razumljenja” (Verstehen) pojmu refleksije. U toj se funkciji nalazi tematizacija pojmova “čuvstvovanje”, “razumljenje”, izlaganje (Auslegung) i iskaz (Aussage). Svrha joj je da se izlaganje i iskaz kao temelji teorijskog držanja ljudske svijesti pokažu samo kao deficitarni modusi “smotrenog ophođenja”. Kada bi se taj “nalaz” preveo na jezik Aristotelove filozofije, onda bi značio: *episteme*, *nous* i *sophia* su deficitarni modusi onoga *tehneičkog* (jer Aristotel *techne* shvata kao misaonu bit *poiesisa*). Tim se “nalazom” zapravo pada ispod tradicionalnog koncepta suprotnosti teorije i “prakse”, jer se teorija uzima samo kao posebni i devastirani oblik “prakse”⁵².

Problem djelanja

Drugi problem izvire iz teškoće mišljenja povezanosti poetičkog (tvoračkog, radnog) i praktičkog (shvaćenih u Aristotelovom, Kantovom i Hegelovom smislu). Hajdegerovi interpretatori su zapazili da on u “Bitku i vremenu” termin “djelanje” (Handeln) primjenjuje rijetko i uzdržano, radije ga zamjenjujući misaonim strukturama kao što su “Zu-tun-haben-mit” i “Umgang mit”, ali i tu u ne u smislu *praxis* kao *actus*, nego u smislu *operatio*. Tamo gdje se radi o eksplikaciji praktičkog, shvaćenog u Aristotelovom, Kantovom i Hegelovom smislu, konkretno o pojmu “odlučnosti” (Entschlossenheit), gdje bi taj pojam imao najpotpunije opravdanje, Hajdeger ga upadljivo izbjegava, vjerovatno vođen htijenjem da svoj izvorni koncept razlike *praxis* i *theoria*, te vlastitu odluku o prvenstvu praksisa, očuva po svaku cijenu, a da pojmu *praxis* (djelanje) sačuva ono značenje koje je preuzeo od Platona i iz sekundarne filozofske tradicije⁵³. Međutim, u toj se rodnoj placenti pojma *praxis* kod Hajdegera stalno održava platonovska netransparentnost razlikovanja *actus* i *operatio*. Hajdeger ne reflektuje tu razliku, što ga prisiljava da miješa izvornost tubitkovnih struktura čovjekovog odnosa prema

52 “Bitak i vrijeme”, isto, § 12; § 41; § 60; § 63;

53 Neposrednu eksplikaciju pojma *theoria* u “Bitku i vremenu” Hajdeger provodi na str. 7., 28., 36-7., 66., 157., 180., 194., 406.;

stvarima i čovjekovog odnosa prema ljudskim bićima (prema sebi kao ljudskom biću i prema drugim ljudskim bićima). Miješa *actus* i *operatio*, odnosno, Aristotelove pojmove *praxis* i *poiesis*.

Ipak, porijeklo te terminološke zbrke nije u prostom preferiranju nerazvijenog Platonovog u odnosu na razvijeni Aristotelov uvid. Korijen nesporeda je mnogo dublji i seže u samo jezgro Hajdegerove analitike tubitka. Ono je filozofski oblikovano tako da se čovjekov tvorbeni odnos prema stvarima (“brigujuće ophođenje”) shvata ujedno i kao ljudski djelatni (praktički) odnos prema ljudima. To “ujedno” dijelom znači da je *praxis* u smislu *actus* nepropitano uzet kao *praxis* u smislu *operatio*, a dijelom se u njima otkriva razlika između *actus* i *operatio*! Razumijevanje i izlaganje te razlike sada se Hajdegeru otkriva kao još veći problem od izvođenja *theoria* (*episteme*) iz *praxis* (*operatio*). Na prvi pogled, čudnovat je način na koji Hajdeger u svojoj analitici tubitka otvara taj problem. Otvara ga pitanjem: “Zašto se dopuna takve ontologije svijeta, iskušana kao nužna, provodi s pomoću fenomena vrijednosti?”⁵⁴. Pitanju prijetihodi njegovo uvjerenje da je prijetihodnom analitikom praksisa, posebno tematskom snagom pojmova “priručnost” (*Zuhandenheit*) i “postojnost” (*Vorhandenheit*), otišao ispod temelja “ontologije svijeta”, koja je provedena kod Helena i Dekarta i “u načelu danas još uobičajena”, te postavio osnov za izvorniju ontologiju svijeta. Međutim, u tom postavljanju osnova opet je progovorilo protivrjeđe u početnoj misaonoj poziciji, naime, problem izvođenja djelanja (u smislu *Handeln*, tj. djelatnih fenomena morala, prava, politike i ekonomije) iz “brigujućeg ophođenja”. Hajdeger je, u povijesno-filozofskoj perspektivi, taj problem shvatio kao “iskušavanje nužnosti” da se ontologija svijeta “dopuni” fenomenom vrijednosti. Takvo shvatanje bilo bi legitimno ako bi se odnosilo na pred-platonovsku ontologiju. Legitimnost mu se potpuno poništava s Kantovim “kopernikanskim obrtom” i idejom primata praktičkog uma.

Hajdeger analizom bitka-u-svijetu kao subitka i samobitka pokušava da razori tu tradicionalnu ideju “dopune” ideje svijeta idejom čovjekovog djelatnog vrijednosnog svijeta. No, za to je već kasno! Priliku da se potpuno otkloni ideja “dopune” on je već propustio u samoj tematizaciji “brigujućeg ophođenja”. Taj pojmovni sklop zasnovao je na ideji izvornog odnosa svrha-sredstvo. Shvatanje toga odnosa uputilo ga je na ideju svrhovitosti kao biti praksisa (*operatio*). U sljedećem misaonom koraku filozofski najlegitimnije rješenje bilo je u tome da ga tematizacija ideje svrhe kao biti “brigujućeg ophođenja” odvede u najdublji revir uvida u bitak tubitka, prema Aristotelovoj ideji *hexis*, Kantovoj ideji primata praktičkog uma ili Hegelovoj ideji slobodnog duha. Ali, takvo odvođenje bi

54 Bitak i vrijeme, isto, str. 113.

povratno proizvelo potrebu za radikalnom prekompozicijom same ideje “brige” i primarnog ontičkog početka s “brigujućim ophođenjem” u njoj. Započinjanje analitike tubitka idejom “brigujućeg ophođenja” onda je moglo imati opravdanje ako bi bilo uzeto u smislu ontičkog, temporalnog početka analitike tubitka s tvoračkom, radnom kao rodnom biti čovjeka. Takvo započinjanje filozofski bi se opravdalo, ako bi bilo put u zbiljski logički, ontološki početak, koji upućuje na najizvorniju strukturu bitka tubitka (koja bi se mogla iskazati kao izvorno, nerazdijeljeno jedinstvo praktičkog, poietičkog i teorijskog, kao *hexis svih hexisa*). Pred mogućnošću takvog razvoja analitike tubitka Hajdegeru se odlučno ispriječilo početno hipostaziranje jednog momenta te jedinstvene strukture, momenta “brigujućeg ophođenja”, koji je ujedno shvaćen i kao ontološki *prius* u odnosu na teorijsku i praktičku djelatnost.

Nesavladane teškoće izvođenja teorijske djelatnosti iz toga priusa nijesu alarmirale Hajdegera da temeljno preispita početno jezgro analitike tubitka. Naprotiv, privid lake “pobjede” nad tradicionalnim pojmom *theoria* i tradicijom “teorijske filozofije” dao mu je dodatni analitički zamah da iz diferencije teorijske i praktičke filozofije traži rješenje prevladavanja diferencije u poietičkoj filozofiji, a da pritom trajnom ostavi tu diferenciju. Otuda njegova dvosmislenost u pogledu tradicionalnog “iskušavanja nužnosti” da se “ontologija svijeta” dopuni “fenomenom vrijednosti”. To “iskušavanje” je zapravo jezgro neuspjeha tradicionalnih rubnih filozofskih namjera da se teorijska filozofija “dopuni” praktičkom filozofijom. Hajdeger je uvjeren da je vlastitim delegitimiranjem istaknutog položaja “čistog gledanja”, kao ključa razumijevanja bitka tubitka i utemeljenja tradicionalne ontologije, jednim potezom razorio i to problemsko jezgro iz kojega je stalno zračila nelagoda potrebe da se ideja “prirode” dopuni još i idejom “vrijednosti”. To je uvjerenje moglo biti ohrabrivano samo dok se iz ruševina toga jezgra nije promolilo novo jezgro problema izvođenja praktičke iz poietičke filozofije. Sada je i on sam prisiljen da “iskušava nužnost” traženja “dopune”, ne više teorije “praksom”, nego “prakse” (tvorenje, rad) praksisom (u smislu *actus*, *Handlung*, moralitet, pravo, politika, ekonomija, običaji). Shvativši spoznavanje (*theoria*, *episteme*) kao epifenomen tvorenja (rada), Hajdeger je prisiljen i da traži put da djelanje (čovjekov praktički svijet) shvati i izvede kao epifenomen tvorenja (rada).

Na tom se putu Hajdegeru ispriječila fundamentalna teškoća. Ako je u delegitimaciji “istaknutog” položaja *theoria* bio uvjeren da delegitimira pojam “refleksije” kao sami osnov novovjekovne “filozofije svijesti”, posao delegitimacije morao ga je voditi delegitimiranju pojma “samosvijesti” kao samoga vrha filozofije subjektivnosti. To vođenje je moralo proizvesti dalekosežne posljedice u “Bitku i vremenu” i neuspjeh u rješavanju njegovog vodećeg pitanja o odnosu bitka i vre-

mena, budući da je “filozofija subjektivnosti”, u prvom redu Fihteova i Hegelova, problem vremena mogla otkriti na temelju uvida u izvornu strukturu jedinstva samosvijesti kao temporalnosti. Delegitimiranje ideje samosvijesti, te time i ideje primata praktičkog duha (Kant), apsolutnog Ja (Fihte), slobodnog duha (Hegel) ili slobodne djelatnosti (Marks), kao onoga što je misaono najproduktivniji rezultat filozofije njemačkog idealizma, Hajdeger je proveo da način koji pokazuje da mu je ostao tamnim upravo taj veliki rezultat. On samosvijest shvata kao epifenomen svijesti, samorefleksiju kao epifenomen refleksije, um kao epifenomen razuma, jedinstvo transcendentalne apercepcije kao epifenomen percepcije. Odatle se može shvatiti neutemeljena neobičnost njegove pohvale “grčkom pojmu istine” i centralnom značenju pojma *aisthesis* u njemu! U tom shvatanju nalazi se ključ svih njegovih kapitalnih nesporazuma s Kantom i pogotovo s Hegelom! Naime, za Hegela se, doista, u ontičkom, temporalnom, fenomenološkom smislu samosvijest shvata kao izvedena iz svijesti, samorefleksija izvedena iz refleksije etc. Međutim, u logičkom, ontološkom smislu je obrnuto: bit svijesti je samosvijest, bit refleksije je samorefleksija etc. Kada se ovaj Hajdegerov veliki nesporazum s idealizmom odjelovi na pitanju o utemeljenju praktičkog, onda se pokazuju sve teškoće analitike tubitka. Oprostivši se od kraljevskog puta filozofije idealizma, na kome je slobodna djelatnost bila shvaćena kao osnova svake praktičke, teorijske i poietičke djelatnosti, Hajdeger je bio prisiljen da stranputicom traži put od “brigujućeg ophođenja” prema su-tubitku. Ako je idealizam kod Hegela izvornu slobodnost čovjeka za odnos razumio kao posredovanje toga odnosa na način praktičkog odnosa među ljudima, koja je slobodna djelatnost ujedno i teorijsko i poietičko držanje (bez subordiniranja, kao koordinirani odnos), Hajdeger je poietički odnos prema stvarima shvatio kao osnovu praktičkog i teorijskog držanja.

On to neposredno i kaže: “Tubitak je najprije i najčešće obuzet svojim svijetom”⁵⁵, odnosno: “Tubitak nalazi “sam sebe” najprije u onome *čime* se bavi, što treba, očekuje, sprečava – u okolnosvjetski Priručnome o kojem najprije *briguje*”⁵⁶. I tek se tu, s pozicije usamljenog majstora obrtnika, traži proboj prema samosvjesno-praktičkom, prema događanju eminentno ljudskog praktičkog svijeta, prema idejičnosti? U izvjesnom smislu, to je pokušaj proboja iz sistema kauzalne determinacije u svijet slobode! Ono “Čime” i “Što” vodili su Hajdegera prema “Po čemu” i “Radi čega”, pa tek onda prema pitanju o “Ko” i “Radi koga”! Upravo u tome se pokazuje njegova namjera nadopune ontologije svijeta “fenomenom vrijednosti”. Pitanja “Po čemu” i “Radi čega” nijesu ga uputila u vlastiti dublji ontološki smisao, koji se jedino može otkrivati iz “fenomena vrijednosti”. Tek

55 Bitak i vrijeme, isto, str. 129.

56 isto, str. 135.

eminentno-ljudski odnos, koji se otkriva iz pitanja o “Ko” i “Radi koga”, nametnuli su mu problem vrijednosti. Proboj prema njemu Hajdeger misli načiniti na isti način na koji misli da je, u poietičkom držanju, prevladao ideju “pukog subjekta bez svijeta” nadopunjujućem idejom “bitka-u-svijetu”. Ideju izolovanog “samo-bitka” nadopunjuje idejom “su-tubitka” u “bitku-u-svijetu”, kao onoga što se naknadno otkriva kao naknadni epifenomen “brigujućeg ophođenja”. Ontološka elegancija Aristotelovog pojma *zoon politikon* ovdje je spala na uvid u bića koja “*su takođe, i skupa tu*”⁵⁷, da bi se došlo do “zajedničkog svijeta”, tj. do “*su-bitka* s Drugima”. U metodičkom smislu Hajdegeru se ovdje miješaju povijesna i sistematika perspektiva. Njihovo miješanje proizvodi novo protivurjeđe: polazište s “izoliranim subjektom” u isti mah treba da bude opozvano i afirmisano kao polazna tačka analitike, ali i kao njen konačni rezultat! Drugim riječima, pozicija izolovanog majstora obrtnika treba da napreduje u poziciju građanina s autentičnim moralnim habitusom! Taj teški prijelaz se, u naknadnosti domišljanja, može izvesti samo ako se “brigovanju” kao temelju “brigujućeg ophođenja” pronade odgovarajući praktički analogon: “skrb” (Fürsorge): “Ali biće prema kojem se tubitak odnosi kao su-bitak nema način bitka priručnog pribora, ono je i samo tubitak. To biće nije predmet brigovanja, nego stoji u skrbi”⁵⁸, odnosno, “tubitak jest bitno sam po sebi su-bitak”⁵⁹.

Tu se pokazuje sva teškoća Hajdegerove namjere da ono praktičko izvede iz “smotrenog brigovanja”: “Bitak pri Drugima ontološki je, doduše, različit od bitka pri postojećim stvarima”⁶⁰. Dodatno se ona pokazuje u eksplikaciji misaonosti praktičkog. Dok je Hajdegera još držala snaga htijenja da ono teorijsko pokaže kao epifenomenalni oblik poietičkog (tj. da ono epistemičko izvede iz tehničkog), mogao je pokazati kako “izlaganje” (Auslegung) i “iskaz” (Aussage) predstavljaju deficitantne moduse “smotrenog ophođenja” (umsichtigen Umgang), tj. kako spoznavanje (*theoria, episteme*) predstavlja modifikaciju djelanja (*operatio*). Međutim, pokazalo se da isto takvo izvođenje nije moguće kada je u pitanju misaonost praktičkog (u smislu *actus, actuosus*), tj. fronetički (prudencijalni) karakter praksisa. Hajdeger tu može samo povući paralelu: ako je u brigovanju izvorni “način otkrivanja Priručnoga” određen kao “smotrenost” (Umsicht), onda u praktičkom području kao načinu “brige”, odjelovljenom kao “skrb”, određujuća misaonost je “obzir” (Rücksicht) i “uvidavnost” (Nachsicht). Od te paralele ne može se ići dalje. Zato potpuno izostaje bilo kakav Hajdegerov pokušaj da postavi problem tematske povezanosti pojmova *Umsicht, Rücksicht*

57 isto, str. isto, str. 134.

58 isto, str. 138.

59 isto, str. 137.

60 isto, str. 141.

i *Nachsicht*. Rječnikom filozofske tradicije rečeno, kidanjem veze između *praxis* i *poiesis*, jer sam Heidegger izričito kaže da su oni “ontološki različiti”, raskida se veza između *techne* (u smislu *operatio, operarius*) i *phronesis* (*prudentia*, “praktičko mišljenje”). Kod Heideggera to znači ne samo da *Rücksicht* i *Nachsicht* ne mogu biti shvaćene kao modifikacije onoga *Umsicht*, nego se njihov odnos mora ostaviti u stanju potpune indiferencije. U cijeloj potonjoj analitici tubitka ti pojmovi su naprosto zaboravljeni.

Kakve to posljedice ima po ukupnu arhitektoniku “Bitka i vremena”? Od 27. paragrafa do kraja djela analitika tubitka bavi se tematikom *praxisa* (u smislu *actus*) i onoga što je sebi tematski omeđivala tradicionalna praktička filozofija. Međutim, radikalno metodički suživši problem razumijevanja biti tubitka, u kojemu se ono teorijsko shvatilo kao derivirani i privativni oblik rada, a ono praktičko bez jasnog tematskog odnosa i prema onom teorijskom i prema onom tvorbenom (radnom), Heidegger se morao oprostiti i od razumijevanja *fronetičke biti ljudskog praksisa*. Preciznije, dok su se uvidi u tradicionalne etičke fenomene i pojmove (savjest, smrt, odlučnost, cijelost etc.) još nekako i mogli tematizovati s pozicije jednog radikalnog individualizma, cijela tematika ontologije prava, politike i ekonomije morala je Heideggeru potpuno ispasti iz vidokruga. Metodička veza za “egzistencijalno” izlaganje tih “egzistencijski izvornih” praktičkih fenomena nije ni bila obezbijeđena i napravljena. Tako je praktička filozofija u “Bitku i vremenu” nestala na nepropitani način! Na njenom mjestu rasprostro se surogat trans-politike kao anti-politike!

Heidegger und „praktische Philosophie“

Zusammenfassung: Heidegger'sche Thematisierung der kritischen Beziehung gegenüber der Idee der Begründung der „praktischen Philosophie“ und Ethik war von anfänglicher Erörterung im Werk „Sein und Zeit“ an mit dem tiefen Mißverständnis hinsichtlich der Frage verbunden: was ist eigentlich die praktische Philosophie? Author stellt die Grundthese auf, dass Heidegger seine kritische Beziehung auf der schwachen philosophischen Legitimität des Begriffs „praktischer Philosophie“ begründete, derer Herkunft man im korumpierten Begriff der „Praxis“ gesehen werden sollte. Diese schwache Legitimität hat wesentlich negativ die Heidegger'sche philosophische Grundabsicht beeinflusst, die der Abbau der traditionellen Idee der Subjektivität des Subjekts und des Begriffs des Menschen.

Schlüsselwörter: Heidegger, Praxis, Theorie, praktische Philosophie, Aristoteles

Dr. Vincent Blok
Louis Bolk Institute Voorburg
Holland

Arhe, IV, 8/2007
UDK 101.8 82-96
Originalni naučni rad

“Das Heimischsein im echten Fragen” oder Wie Heidegger Lesen?

Zusammenfassung: In diesem Aufsatz fragen wir nach der philosophischen Methode des Lesens und Schreibens. Normalerweise interpretieren wir die Werke der großen Philosophen und erörtern wir diese in einen Vortrag oder Aufsatz darüber. Das Denken Martin Heideggers hat uns aber einen Hinweis auf eine ganz andere philosophische Methode gegeben. In den dreißiger Jahren hat er mehrere Vorlesungen über Nietzsche gehalten. Er nennt seine eigene Weise des Lesens und Schreibens dort eine „Auseinandersetzung“ mit Nietzsche. Deshalb fragen wir nach der spezifischen Art der Auseinandersetzung, und wie sie sich von einer Interpretation unterscheidet. Erstens erhalten wir damit eine Antwort auf die Frage, wie Heidegger Nietzsche liest. Interpretiert Heidegger das Denken Nietzsches auf wohlwollende oder gewaltsame Weise und, wenn nicht, wie kann seine Auseinandersetzung mit ihm dann charakterisiert werden? Damit bekommen wir zweitens einen Hinweis auf die Weise, in der wir Heidegger lesen müssen, ja zum philosophischen Lesen und Schreiben überhaupt.

Schlüsselwörter: Heidegger, Nietzsche, Methode, Auseinandersetzung, Interpretation, Wille

Einleitung

In *Also sprach Zarathustra* schreibt Nietzsche: „„Wille zur Wahrheit“ heißt ihr’s, ihr Weisesten, was euch treibt und brünstig macht? Wille zur Denkbarkeit alles Seienden: also heiße *ich* euren Willen! Alles Seiende wollt ihr erst denkbar *machen*: denn ihr zweifelt mit gutem Mißtrauen, ob es schon denkbar ist“¹. Wenn wir diese Aussage Nietzsches *lesen*, dann schlägt sie auf unsere eigene Weise des *Lesens* dieser Aussage zurück. Wie lesen wir Nietzsche eigentlich und in wiefern gilt der Wille zur Denkbarkeit für *unsere* Weise des Lesens und Denkens?

Wir *interpretieren* den Text Nietzsches und *erörtern* diesen in einen Vortrag oder Aufsatz darüber. Jede Interpretation steht schon im Schatten des Willens zur Denkbarkeit, sofern der Text auf unser Denken hinzu *vorgestellt* wird. Das Vorstellen hat die Vorstellbarkeit des Textes immer schon vorwegnom-

¹Nietzsche, F., *Kritische Studienausgabe*, (KSA 4), hrsg. V. Colli, G., Montinari, M., Munchen/Berlin 1882/1887-1988, S. 146

men, das heißt, daß die prinzipielle Einheit von Interpretation und Interpretandum vorausgesetzt wird. Dieses Vorwegnehmen ist solcher Art, daß entweder das Subjekt des Lesens dem Objekt desselben dienstbar gemacht wird, oder das Objekt des Lesens dem Subjekt desselben dienstbar gemacht wird. Die erste Möglichkeit nennen wir eine philologisch-rekonstruktive oder historische Lesart Nietzsches. Die andere Möglichkeit nennen wir eine philosophisch-progressive oder systematische Lesart, das heißt, daß eine eigene philosophische Frage ausgearbeitet wird, von dem her das Denken Nietzsches diskutiert und kritisch darüber hinaus gedacht werden kann. Diese zwei Lesarten bestimmen die Art und Weise, wie heutzutage die großen Philosophen gelesen und ihre Werke kommentiert werden.

Gibt es eine Weise des Lesens und Schreibens, die die Dinge auf sich beruhen lassen kann? Während unseres Lesens erfahren wir doch Widerstand, das heißt die *Unerreichbarkeit* des Textes. Das hat Folgen für unsere Methode des Lesens und Schreibens. Wie kann unser Lesen bei der Unerreichbarkeit des Textes stehen bleiben, ohne sie in einer Interpretation desselben einzubeziehen? Das Denken Martin Heideggers hat uns einen Hinweis auf eine solche Methode gegeben. In den dreißiger Jahren hat er mehrere Vorlesungen über Nietzsche gehalten. Er nennt seine eigene Weise des Lesens und Schreibens eine „Auseinandersetzung“ mit Nietzsche.

In diesem Aufsatz fragen wir nach der spezifischen Art der Auseinandersetzung, und wie sie sich von einer Interpretation unterscheidet. Erstens erhalten wir damit eine Antwort auf die Frage, *wie* Heidegger Nietzsche liest. *Interpretiert* Heidegger das Denken Nietzsches auf wohlwollende oder gewaltsame Weise und, wenn nicht, wie kann seine Auseinandersetzung mit ihm dann charakterisiert werden? Damit bekommen wir zweitens einen Hinweis auf die Weise, in der wir Heidegger lesen müssen, ja zum philosophischen Lesen und Schreiben überhaupt. Philosophie ist dann diejenige Methode des Denkens, die beim Unterschied zwischen Mein und Dein, beim Unerreichbaren des Textes zu bleiben weiß.

In diesem Aufsatz beschränke ich mich vornehmlich auf Heideggers erste Nietzsche-Vorlesung über den Willen zur Macht als Kunst. Es geht primär um die Ausarbeitung der spezifischen Art der Auseinandersetzung, wie sie in Heideggers Lesung von Nietzsche ans Licht kommt. Erstens wird die Hypothese geprüft, daß Heidegger versucht eine *Interpretation* von Nietzsche zu geben (§1). Nachdem wir diese Hypothese widerlegt haben, werden wir drei Differenzen zwischen einer Interpretation und einer Auseinandersetzung ausarbeiten (§2). Anschließend versuchen wir, die spezifische Art der Heideggerschen Auseinandersetzung anhand eines Beispiels, nämlich die Auseinandersetzung mit Nietzsches Begriff des Willens (§3), auszuarbeiten. Schließlich werden in einer

Überprüfung von Heideggers Begriff der Auseinandersetzung, Schlußfolgerungen gezogen (§4) .

§1 Leitfrage versus Grundfrage

In Heideggers erster Vorlesung über den Willen zur Macht vom Wintersemester 1936/37 werden wir auf einen Unterschied zwischen der sogenannten „Leitfrage“ der metaphysischen Tradition und seiner eigenen „Grundfrage“ der Philosophie aufmerksam gemacht. Der „erste Anfang“ des philosophischen Nachdenkens wird Heidegger zufolge von der metaphysischen Frage nach dem „Sein“ des Seienden, d.h. nach der *Seiendheit* des Seienden, geleitet. Auch das Denken Nietzsches gehört nach Heidegger noch zum ersten Anfang des philosophischen Nachdenkens. Obwohl Nietzsche eine Umkehrung des Platonismus anstrebt und so die transzendenten Welt des „Seins“ zurückweist, bleibt auch seine eigene Seinsfrage an dem Seienden orientiert, nämlich an der irdischen Existenz. Wie die metaphysische Tradition endet die Seinsfrage Nietzsches in einer metaphysischen Deskription des Seins des Seienden: Wille zur Macht.

Im Gegensatz zur metaphysischen Tradition fragt Heidegger nach dem „Sein“ selbst, nach dem *Sinn* von Sein. Diese Frage wird schon am Anfang von *Sein und Zeit* zur Sprache gebracht. Heidegger behauptet dort, „daß wir je schon in einem Seinsverständnis leben und der Sinn von Sein zugleich in Dunkel gehüllt ist“². Heidegger spricht nachdrücklich vom *Seinsverständnis*, das heißt, daß es nicht mit unserem Verstehen von *Seienden* verwechselt werden darf. Seinsverständnis meint nicht, daß das „Sein“ in der Welt vorhanden ist und dann auch noch verstanden werden kann. Es betrifft das Sein des Verstehens selbst, das *Wie* unseres Verstehens von Menschen und Dingen. Welche Art des Verstehens zeigt sich in unserem interpretativen Verstehen von Nietzsche? In jeder Interpretation wird die prinzipielle *Zugänglichkeit* des interpretierten Werkes für die interpretativen Entwürfe des Denkens vorausgesetzt. Das heißt, daß unser Verstehen von der Herrschaft der Präsenz oder Anwesenheit gezeichnet ist³. Dank der Zugänglichkeit von Sein und Denken können die Werke Nietzsches auf historische oder systematische Weise interpretiert werden.

Nach Heidegger bleibt in unserem selbstverständlichen Verständnis der Dinge der *Sinn* von Sein verborgen. Diese Verborgenheit wird weder in einem Entwurf des Denkens aufgehoben, noch in unserem Verstehen aufgenommen. Er nennt den Sinn von Sein den Entwurf**bereich**, „worin sich die Verständlichkeit

2 Heidegger, M., *Sein und Zeit* (SZ), hrsg. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1927¹⁹⁹³, S. 4

3 SZ, S. 282

von etwas hält“⁴. Dieser Bereich ist der Raum *zwischen* Sein und Denken, die Offenheit, die ich durchschreiten muß, um die Dinge zu erreichen. Das Verstehen lebt von diesem Entwurfbereich, der niemals in einem Entwurf des Denkens aufgenommen werden kann, da dieser sich gerade in jeden denkerischen Entwurf entzieht. Heidegger hat mit anderen Worten eine Inkommensurabilität zwischen Seinsverständnis und Sinn von Sein erfahren, ein *außerhalb* des Denkens, daß niemals von dem Verstehen eingeholt werden kann.

Die Leitfrage der Philosophie führt zu verschiedenen Konfigurationen des Seinsverständnisses - „Sein“ wird in der Geschichte der Metaphysik als „physis“, „Gegenstand“, „Wille zur Macht“ verstanden zum Beispiel – die Frage nach dem offenen Bereich *zwischen* Sein und Denken, dem Sinn von Sein, bleibt aber vergessen und so unbefragt. Das heißt, daß „Seinsvergessenheit“ herrscht⁵. In seiner Vorlesung über den Willen zur Macht nennt Heidegger die Frage nach dem Sinn von Sein die Grundfrage der Philosophie. Einerseits ist der Sinn der Grund unseres Verständnisses des Seins der Dinge⁶ und andererseits kommt dieser Grund der Verständlichkeit als solcher erst in der Frage nach dem Sinn von Sein zur Sprache.

Obwohl Heideggers Verständnis des anderen Anfangs des philosophischen Nachdenkens noch einer weiteren Ausarbeitung bedarf, können wir jetzt schon aus seiner Unterscheidung zwischen der Leitfrage der Metaphysik und der Grundfrage der Philosophie, eine negative Schlußfolgerung ziehen: Die Grundfrage nach dem Sinn von Sein ist völlig von einer historischen als auch von einer systematischen Interpretation Nietzsches unterschieden. Jede Interpretation lebt nämlich vom Seinsverständnis und gehört so gerade in den Bereich der metaphysischen Leitfrage. Erst wenn die Grundfrage der Philosophie gefragt wird, kommen wir Heidegger zufolge in die Nähe des eigentlichen philosophischen Sinnes von Nietzsches Denken.

Die Frage ist jetzt, wie Heideggers Lesart des Denkens Nietzsches *positiv* gekennzeichnet werden kann, wenn Leitfrage und Grundfrage inkommensurabel sind. Ist Heideggers Grundfrage der Philosophie die Folge seiner *Interpretation* der Leitfrage Nietzsches? Welchen Sinn hat das Denken *Nietzsches* für Heidegger, wenn die Leitfrage der Metaphysik und die Grundfrage der Philosophie inkommensurabel sind?

4 SZ, S. 151

5 Heidegger, M., *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst* (GA 43), hrsg. v. Heimbüchel, B., Frankfurt aM 1985, S. 282

6 „Und ‚Sinn‘ ist dabei genau in seinem Begriff umgrenzt als dasjenige, von woher und auf Grund wovon das Sein überhaupt als solches offenbar werden und in die Wahrheit kommen kann“ (GA 43, S. 21).

Der Unterschied zwischen beiden reicht jedenfalls nicht so weit, daß das Denken Nietzsches bedeutungslos und unwesentlich geworden ist für Heidegger. Obwohl Nietzsche selber nicht nach dem Sinn von Sein fragt, sagt Heidegger, daß sein Werk gerade den „größten Anstoß“ zu dieser Frage darstellt⁷. Könnte es sein, daß eine rekonstruktive oder progressive Interpretation von Nietzsche zur Seinsfrage Heideggers geführt hat? Wir neigen dazu, so zu interpretieren, und prüfen erst diesen Gedanken.

In den Entwürfe von Nietzsches geplanten aber unvollendet gebliebenem Hauptwerk – „Der Wille zur Macht“ – zeigen sich Heidegger zufolge drei Grundstellungen: Wille zur Macht, ewigen Wiederkunft, Umwertung aller Werte. Heidegger fragt in wiefern diese drei Grundstellungen wesentlich zusammenhängen. Er fragt nach der *Einheit* dieser drei Grundstellungen. Diese Einheit ist nicht selbstverständlich, denn der Grundcharakter des Willens zur Macht ist Wollen, also Werden. Wille zur Macht scheint daher gerade mit der ewigen Wiederkunft im Widerspruch zu sein, sofern Nietzsche die ewigen Wiederkunft im Zusammenhang mit dem „Sein“ denkt. Er sagt nämlich: „*Daß Alles wiederkehrt*, ist die extremste *Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins*“⁸. Dieser Widerspruch nötigt Heidegger zu seiner Frage nach der Einheit des Willens zur Macht und der ewigen Wiederkehr⁹. Es ist die Frage nach dem *Sinn von Sein* als Wille zur Macht, nach dem Heidegger in dieser Vorlesung fragt. Wenn die Sache so vorliegt, dann versucht Heidegger eine rekonstruktive Interpretation Nietzsches. Diese stößt auf ein Problem der Interpretation – die Einheit des Willens zur Macht und der ewigen Wiederkehr – und dieses Problem ist der Anstoß für Heideggers eigene Grundfrage nach dem Sinn von Sein.

Wir können noch einen Schritt weiter gehen, und sagen, daß Heidegger eine progressive Interpretation des Denkens Nietzsches versucht. Im Denken Nietzsches erkennt Heidegger seine eigene Frage nach dem Sinn von Sein wieder¹⁰. Im Denken Nietzsches wird mit anderen Worten die Frage, was der Wille zur Macht *selbst* ist, der Sinn von Sein als Wille zur Macht, wieder erkannt¹¹.

7 Heidegger, M., *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: Die ewige Wiederkehr des Gleichen*, (GA 44), hrsg. v. Heinz, M., Frankfurt aM 1986, S. 28; GA 43, S. 288.

8 KSA 12, S. 312

9 vgl. GA 43, S. 287-288

10 Michael Zimmerman zum Beispiel hat Heidegger auf diese Weise gelesen: „In *Der Wille zur Macht als Kunst* hatte Heidegger wenigstens zwei Absichten. Er wollte erstens zeigen, dass er seine eigene Ontologie (mit der auffallenden Ausnahme der Wahrheit des Seins) von Nietzsches Denken ableiten ... konnte“ (Zimmerman, M.E., Die Entwicklung von Heideggers Nietzsche-Interpretation. In: *Heidegger Jahrbuch, Band 2, Heidegger und Nietzsche*, hrsg. v. Zaborowski, H., Denker, A., Freiburg/München 2005, S. 101

11 Heidegger zufolge fragt Nietzsche, was der Wille zur Macht *selbst* ist. Seine Antwort lautet: die

Nichts läßt sich gegen diese Interpretation des Zusammenhanges beider Fragen einwenden, als eine Aussage von Heidegger selbst: „Wenn wir Nietzsches Willen zur Macht, d.h. seine Frage nach dem Sein des Seienden, in die Blickbahn der Frage nach ‚Sein und Zeit‘ bringen, dann heißt dies allerdings nicht, es werde Nietzsches Werk auf ein Buch mit dem Titel ‚Sein und Zeit‘ bezogen und nach dem, was in diesem Buch steht, gedeutet und gemessen“¹². Heidegger zufolge kann von einer progressiven Interpretation des Denkens Nietzsches nicht die Rede sein¹³: „Von der Leitfrage zur Grundfrage gibt es nie einen unmittelbaren, gleichsinnigen, die Leitfrage noch einmal (auf das Seyn) anwendenden Fortgang, sondern nur einen Sprung, d.h. die Notwendigkeit eines *anderen* Anfangs“¹⁴. Der Übergang von der metaphysischen Leitfrage zur philosophischen Grundfrage, wird Heidegger zufolge nicht in der Anwendung der Leitfrage auf den Sinn von Sein gefunden. Die Grundfrage ist von der Leitfrage himmelweit unterschieden, und der Übergang zur Grundfrage ist nur möglich in einen *Sprung*.

Heidegger behauptet zwar, daß Leitfrage und Grundfrage inkommensurabel sind, aber können wir auch erweisen, daß Heideggers Ausführungen zu Nietzsche auch tatsächlich von einer Interpretation desselben unterschieden sind?¹⁵. Die Frage ist dann, wie das Verhältnis zwischen Heidegger und Nietzsche *positiv* gekennzeichnet werden kann: Einerseits ist die Grundfrage Heideggers inkommensurabel mit der Leitfrage der Metaphysik bis Nietzsche, und an-

ewige Wiederkehr des Gleichen. Diese Frage nach dem Sinn von Sein wird von Nietzsche auch „Der schwerste Gedanke“ genannt (GA 43, S. 21). Wir schließen daraus, daß Nietzsche schon den Sinn des Seins als Wille zur Macht zu Denken versucht - die ewige Wiederkehr des Gleichen - das heißt, daß er das Sein als Zeit denkt.

12 GA 43, S. 23

13 Vgl. „Angesichts eines solchen denkerischen Werkes ist es nicht zweifelhaft, ob wir es im Handumdrehen in unsere gewohnten und geläufigen >>Rubriken<< einzwängen düften oder ob ein solches Denken umgekehrt *uns* zur Besinnung und zur Loslösung vom Geläufigen zwingen muß“ (GA 44, S. 72).

14 Heidegger, M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, Hrsg. v. Herrmann, F.-W., Frankfurt aM 1989¹⁹⁹⁴, S. 76.

15 Damit kehren wir uns gegen Interpreten wie Wolfgang Müller-Lauter, der Heideggers Ausführungen zu Nietzsche zwar im „*Andersverstehen*“ verwurzelt sieht, aber doch als progressive „Nietzsche-Interpretation“ versteht: „Aus der von ihm genannten >>innigsten Verwandtschaft<< heraus erfährt sein Denken gleichwohl immer wieder Anregungen durch Nietzsche, von denen kaum zu sagen ist, ob Heidegger in ihnen eine Bestätigung des von ihm zuvor selbst Gedachten gefunden hat oder ob sie seine Überlegungen vorgängig angeregt haben. Letztlich werden sie in sein Eigenes hineinverwandelt“ (Müller-Lauter, W., Heideggers Nietzsche-Lektüre: Zum Problem des Nihilismus. In: *Synthesis Philosophica*, Band 11, 1996, S. 124). Vgl. auch die ausgezeichnete Studie von Powel, J. L., Die Nietzsche-Vorlesungen im Rahmen des Denkweges Martin Heideggers. In: *Heidegger Jahrbuch, Band 2, Heidegger und Nietzsche*, hrsg. v. Zaborowski, H., Denker, A., Freiburg/München 2005, S.117-131.

dererseits wird das Denken Nietzsches von Heidegger der „größte Anstoß“ zur Grundfrage der Philosophie genannt¹⁶. Auf diese Frage konzentrieren wir uns im nächsten Abschnitt des Aufsatzes.

§2 Heideggers Begriff der Auseinandersetzung

Seine eigene Weise des Lesens wird von Heidegger eine Auseinandersetzung mit der metaphysischen Grundstellung Nietzsches genannt, eine Auseinandersetzung mit seiner Antwort auf die Leitfrage, die das philosophische Nachdenken seit seinem Anfang beherrscht¹⁷; Was ist das Seiende? Wille zur Macht. Wir bringen jetzt drei Unterschieden zwischen einer Interpretation und einer Auseinandersetzung zur Sprache, die wir im folgenden Paragraphen anhand von Heideggers Auseinandersetzung mit Nietzsche weiter ausarbeiten werden.

Erstens lebt jede Interpretation vom Seinsverständnis und demnach wird die prinzipielle Einheit oder Identität von Interpretation und Interpretandum vorausgesetzt. Folglich kann sie bei keiner Inkommensurabilität stehen bleiben. Interpretationsmäßig gibt es niemals eine Unvergleichbarkeit zwischen Leitfrage und Grundfrage; die Grundfrage entsteht durch die *Kritik* auf die Einseitigkeit der Leitfrage, in einer Gegenbewegung *gegen* die Leitfrage usw. Eine solche Kritik oder Gegenbewegung setzt die prinzipielle Vergleichbarkeit beider Fragen voraus.

Heidegger behauptet aber gerade das Gegenteil¹⁸. Gerade weil die beide Fragen Inkommensurabel sind, wird die Interpretation verabschiedet. Die Auseinandersetzung versucht bei dem *Auseinander* von Leitfrage und Grundfrage zu bleiben, ohne diese *Verschiedenheit* diskontieren zu wollen oder aufzuheben in einer höheren Identität. „Jede echte Auslegung ist Auseinander-setzung im wörtlichen Sinne; sie muß das Auszulegende in es selbst und seinen eigenen Grund zurückstellen und dadurch erst wird der Ausleger seinerseits in *seine* Blickstel-

16 In einer Vorlesung über Nietzsches metaphysische Grundstellung von 1937 führt Heidegger sogar aus, daß Nietzsches Denken „uns zur Besinnung und zur Loslösung vom Geläufigen“ zwingt – das heißt, zur Aufgabe der Leitfrage und zum besinnlichen Fragen der Grundfrage (GA 44, S. 72).

17 „Die Fragenden selbst und die, die innerhalb der Bereiche der jeweiligen Antwort auf die Leitfrage ihr wesentliches Wissen und Handeln gestalten und begründen, haben mit der Leitfrage – mag sie als solche gewußt werden oder nicht – im Seienden im Ganzen und im Verhältnis zum Seienden als solchem eine Stellung bezogen. Weil diese Stellung aus der Leitfrage und mit ihr entspringt und weil die Leitfrage das eigentlich Metaphysische in der Metaphysik ist, nennen wir diese mit der selbst nicht entfalteten Leitfrage sich ergebende Stellung *die metaphysische Grundstellung*“ (GA 44: 212-213)

18 GA 65, S. 187

lung verwiesen¹⁹. Die Auseinandersetzung wird mit anderen Worten nicht von der Logik der Identität beherrscht wie die Interpretation, sondern von der Logik der Differenz²⁰. Darin geht es uns um dem Unterschied *zwischen* Mein und Dein.

Dieser Unterschied zeigt sich nicht, wenn wir den anderen kritisieren. „Auseinandersetzung ist die höchste und einzige Weise der wahren Schätzung eines Denkers. Denn sie übernimmt es, sein Denken wirklich zu denken und in seine stärkste Stärke hinein ... zu verfolgen“²¹. In dieser Auseinandersetzung wird zugleich der Auseinandersetzung „in *seiner* Blickstellung verwiesen“, im Falle Heideggers in die *Grundfrage* nach dem Sinn von Sein. In dieser Auseinandersetzung entsteht gerade erst das *Auseinander* der Leitfrage und der Grundfrage.

Heidegger spricht jedoch gerade von einer Auseinandersetzung mit *Nietzsche* und gestaltet seine ganz „neue“ Frage nach dem Sinn von Sein nicht autonom. Darin zeigt sich, daß Heidegger sich trotz der Vorrangstellung der Grundfrage doch noch Nietzsches Leitfrage verhaftet weiß. In wiefern?

Daß Heidegger gerade von einem *anderen* Anfang spricht, zeigt uns, daß die Grundfrage zwar ganz und gar von der Leitfrage unterschieden ist, aber doch auf *dasselbe* bezogen bleibt; es geht um einen *anderen* Anfang *desselben*, nämlich der philosophischen Frage nach dem „Sein“. Unsere frühere Kennzeichnung der Auseinandersetzung, daß sie von der Logik der Differenz beherrscht wird, soll deshalb nuanciert werden. Die Grundfrage ist zwar different aber nicht ohne Bezug auf der Leitfrage. Beide Fragen bleiben auf die Frage nach dem Sein bezogen, das heißt, daß die Auseinandersetzung die Auseinander-Setzung (Differenz) innerhalb desselben (Identität) beansprucht²². Die Auseinandersetzung wird mit anderen Worten von der Logik der *Iteration* beherrscht²³.

Mit dieser näheren Bestimmung der Auseinandersetzung ist zwar deutlich geworden, warum die Grundfrage Heideggers sich der Leitfrage der Meta-

19 Heidegger, M., *Zu Ernst Jünger*, GA90, Hrsg. v. Trawny, P., Frankfurt aM 2004, S. 37.

20 „Denn das Verstehen macht sich nicht so, wie wenn aus einem gefüllten Glas Wein der Inhalt in ein noch leeres umgegossen wird, sondern Verstehen wird nur dort, wo die wesentlich Verstehenden selbst von sich aus dem neuen Gedanken entgegenwachsen und aus der Selbstständigkeit ihrer Not den neuen Fragen entgegenfragen, um sie erst so als neue zu ergreifen und damit sich selbst in die höhere Klarheit zu verklären“ (GA 44, S. 150).

21 GA 43, S. 6.

22 „Die Schärfe der Auseinandersetzung ist hier nur möglich, wenn getragen von der innigsten Verwandtschaft, nur wo das Ja zum Wesentlichen“ (GA 43, S. 277).

23 „*iter*, *derechef*, viendrait de *itara*, *autre* en sanskrit, et tout ce qui suit peut être lu comme l'exploitation de cette logique qui lie la répétition à l'altérité“ (Derrida, J., *Marges de la philosophie* (Paris: Éditions du Minuit, 1972), S. 375).

physik verhaftet weiß. Bis jetzt ist nicht klar geworden, warum Heidegger sich gerade der Leitfrage von Nietzsche verhaftet weiß. Die Auseinandersetzung *muß* Heidegger zufolge gerade beim Denken Nietzsches ansetzen, weil *wir* noch keine Distanz, noch keine *Aus-einander* zu seinem Denken haben²⁴. Das Denken des ersten Anfangs ist uns anders gesagt zu nah²⁵. Der Abschied vom ersten Anfang soll also primär der Abschied von *uns selbst* im Sinne der menschlichen Existenz des Subjekts bedeuten.

Damit kommt ein zweiter Unterschied zwischen einer Interpretation und einer Auseinandersetzung ans Licht. Eine Interpretation braucht einen Standpunkt, von dem aus das Interpretierte anvisiert und vorgestellt werden kann. Dieser Standpunkt ist der Grund oder das Subjekt der Interpretation, das selber nicht in die Interpretation aufgenommen werden kann. Die Auseinandersetzung dagegen bezieht sich gerade auf das *Selbst, das Eigenste*; das interpretative Subjekt selbst. *Unseres* Denken ist mit anderen Worten in der Auseinandersetzung *einbegriffen*. Nicht nur Nietzsche, sondern *wir alle* werden von der Leitfrage der Metaphysik beherrscht, das heißt, von der Seinsvergessenheit des ersten Anfangs geprägt. Die Auseinandersetzung mit Nietzsche ist notwendig, damit wir für die höchste Anstrengung des Denkens, nämlich die Frage nach dem Sinn von Sein als anderem Anfang des philosophischen Nachdenkens²⁶, frei werden (Siehe weiter §4 für diesen Begriff der Freiheit). Dazu Verabschieden wir unser Selbst als das interpretative Subjekt – der Absprung vom Subjekt als Grund des Seinsverständnisses – zugunsten derjenigen Weise des menschlichen Daseins, die sich dem Sinn von Sein ausgesetzt weiß („Dasein“) . Erst wenn wir bemerken, daß wir im Denken des ersten Anfangs, der bei Nietzsche kulminiert, einbegriffen sind, wird sein Denken zum „größte[n] Anstoß zur höchsten Auseinandersetzung, zum geistigen Kampf“²⁷. Der Sinn von Sein steht in der Auseinandersetzung zwischen dem ersten und dem anderen Anfang auf dem Spiel.

Damit stoßen wir auf einen dritten und letzten Unterschied zwischen einer Interpretation und einer Auseinandersetzung. Eine Interpretation setzt a priori die Vorhandenheit des Interpretandums voraus, hat die Präsenz oder Anwesenheit desselben immer schon vorweg- und in Besitz genommen. Das *unser* philosophische Nachdenken in der Leitfrage einbegriffen ist, bedeutet dagegen

24 GA 43, S. 281.

25 „Nietzsches denken und Sagen ist uns noch zu gegenwärtig. Er und wir sind noch nicht hinreichend weit auseinandergesetzt, damit sich der Abstand bilden kann, aus dem eine Würdigung dessen zum Reifen kommt, was die innerste Stärke des Denkens dieses Denkers ist. Es bedarf der Auseinandersetzung mit Nietzsche“ (GA 43, S. 6; vgl. GA 90, S. 253).

26 GA 43, S. 6, 20, 280-281.

27 GA 44, S. 28

gerade, daß wir den anderen Anfang des philosophischen Fragens *nicht* als unsere „Eigenschaft“ oder als „Besitz“ in Anspruch nehmen können. Die Überwindung der Seinsvergessenheit fordert erstens eine Grunderfahrung des Sinnes von Sein²⁸. Diese *Grunderfahrung* bringt Heidegger zu seiner Grundfrage der Philosophie und zu seiner Ortsbestimmung des ersten Anfangs des philosophischen Nachdenkens bei Nietzsche: „Die Auslegung dagegen und das leitende und doch verschwiegene Fragen kommen aus der Erfahrung der Ankunft des anderen Anfangs der Philosophie“²⁹. Darin zeigt sich der geschichtliche Charakter der Auseinandersetzung, der Abschied der metaphysischen Leitfrage und der *Sprung* in der Grundfrage, die jederzeit erneut geschehen und von jedem für sich geprüft werden soll. Gerade dies entscheidet sich in der Auseinandersetzung zwischen Leitfrage und Grundfrage.

§3. Der Begriff des Willens

Wenn wir den Unterschied zwischen Interpretation und Auseinandersetzung jetzt deutlich vor Augen haben, erhebt sich die Frage nach dem *Substrat* der Heideggerschen Auseinandersetzung mit Nietzsche. Womit setzt Heidegger sich auseinander? In seiner Vorlesung über den Willen zur Macht als Kunst sagt Heidegger, daß alle große Denker *dasselbe* denken, weil sie sich alle an die Seinsfrage gebunden wissen³⁰. Dieses „Sein“ zeigt sich Heidegger zufolge in den *philosophischen Begriffen*³¹. Nicht ein Standpunkt Nietzsches, sondern seine philosophischen Begriffe bilden das Substrat der Heideggerschen Auseinandersetzung, das heißt, daß das philosophische Nachdenken Heideggers auf die Sprache bezogen ist.

Obwohl alle große Denker Heidegger zufolge *dasselbe* denken, zeigt der Unterschied zwischen der Leitfrage und der Grundfrage ebenfalls, wie *different* diese „Sache des Denkens“ sei. Wenn die philosophischen Begriffe aus dieser Sache des Denkens, die zugleich Identität und Differenz bezeichnen, geschöpft werden müssen, dann sind sie doppeldeutig³². Daraus schließen wir, daß die

28 GA 43, S. 279

29 GA 43, S. 290

30 GA 43, S. 43

31 GA 43, S. 69

32 vgl. „Aber Zarathustra erkennt: In Wahrheit sind Worte und Töne »Regenbögen und Scheinbrücken zwischen Ewig-Geschiedenem« (VI, 316). Und wo das Ähnlichste im Gespräch genannt wird und es sich so anhört, als sei es das Gleiche, da wird am schönsten gelogen: »denn die kleinste Kluft ist am schwersten zu überbrücken.«“ (GA 44, S. 55). Die „kleinste Kluft“ besagt, daß *dasselbe* Wort immer wieder etwas *anderes* bedeuten kann.

Größe der großen Denker gerade in der Doppeldeutigkeit ihrer Begriffe, die einerseits der Leitfrage der metaphysischen Tradition verhaftet bleiben und andererseits einen anderen Anfang des philosophischen Nachdenkens ermöglichen, gefunden werden soll: „Der große Denker ist dadurch groß, daß er aus dem Werk der anderen »Großen« ihr Größtes herauszuhören und dieses ursprünglich zu verwandeln vermag“³³.

Die Größe des Denkens Nietzsches besteht Heidegger zufolge darin, daß seine Begriffe nicht *eindeutig* im ersten Anfang des philosophischen Nachdenkens beheimatet sind. Die Doppeldeutigkeit oder Unentschiedenheit Nietzsches zeigt, daß sein Denken schon *unterwegs* ist zur Besinnung auf den Sinn von Sein und so *übergänglich* zu dieser Frage ist³⁴.

Gerade diese Unentschiedenheit des Begriffs „Sein“ bei Nietzsche, welche die Unentschiedenheit zwischen Leitfrage und Grundfrage *ist*, nötigt Heidegger zu seiner Auseinandersetzung mit diesen Begriffen. Wir werden diese Übergänglichkeit der Begriffe Nietzsches jetzt näher anhand eines Beispiels, das wir der Vorlesung über den Willen zur Macht als Kunst von 1936/37 entnehmen, ausarbeiten.

Im zweiten Kapitel dieser Vorlesung erläutert Heidegger Nietzsches Begriff des Willens. Was bedeutet dieser Begriff bei Nietzsche? Der Wille zur Macht ist seine Antwort auf die metaphysische Frage nach dem Seienden als solchen. Daß der Wille auf das *Seiende als solches* bezogen ist, bedeutet nach Heidegger, daß dieser Begriff nicht von Dingen oder Umständen in der Welt hergeleitet werden kann: „Wenn nach Nietzsche der Wille als Wille zur Macht der Grundcharakter *alles* Seienden ist, dann können wir uns bei der Bestimmung des Wesens des Willens nicht auf ein bestimmtes Seiendes, auch nicht auf eine besondere Seinsweise berufen, um von daher das Wesen des Willens zu »erklären«“³⁵.

Heidegger verdeutlicht diesen Zusammenhang anhand eines Beispiels: In der landläufigen Vorstellung gilt der Wille als ein Seelenvermögen. Die Seele ist dann ein besonderes Seiendes im Unterschied zum Leib oder Geist. Wenn aber der Wille das Wesen jedes Seienden bestimmt, dann kann er nicht als ein *Vermögen* der Seele bezeichnet werden. Die Seele ist dann immer schon etwas Willentliches, sofern sie *ist*. Aber auch der Leib und der Geist ist Wille, sofern dergleichen *sind*. Der Wille kann also nicht als ein *Seelenvermögen* verstanden werden. Aber ebensowenig kann der Wille als ein *Seelenvermögen* verstanden

33 GA 43, S. 42

34 „Nietzsche ist ein Übergang - das Höchste, was von einem Denker gesagt werden kann. Ein Übergang, der Übergänge einleitet zum zweiten Anfang“ (GA 43, S. 278; vgl. 283).

35 GA 43, S. 44.

werden. Jedes Vermögen ist Imstand-sein-zu... und somit schon gezeichnet vom Macht. Der Wille kann deshalb nicht als ein Vermögen gekennzeichnet werden, weil das Wesen eines Vermögens schon im Wesen des Willens zur Macht gegründet ist. „Strenggenommen: Wenn der Wille zur Macht das Sein selbst kennzeichnet, gibt es nichts mehr, als was der Wille noch zu bestimmen wäre. Wille ist Wille“³⁶.

Er bringt diesen Begriff in Zusammenhang mit anderen Begriffen, wie dem „Affekt“ und dem „Gefühl“. Normalerweise werden diese psychologischen Termini auf den Menschen als Subjekt, das etwas will, bezogen. Nach Heidegger ist ein solches In-Beziehung-Setzen nicht berechtigt. Nietzsche sagt gerade, daß der Wille ein komplexes Phänomen sei und nur als Wort eine Einheit bezeichnet. Daß Nietzsche den Willen als Affekt oder Gefühl bestimmt, besagt an sich also nichts. Die Frage, was ein Affekt sei, wird von ihm nicht beantwortet; er behauptet nur, es sei eine Form des Willens zur Macht.

Nach Heidegger fordert diese Antwort Nietzsches von *uns*, daß wir aus *unserem* Begriff des Affektes heraus untersuchen, was der Wille zur Macht sein könnte. Auf Grund dieser Untersuchung können wir dann Nietzsches Begriff des Willens bestimmen. „Nur in der *Auseinandersetzung* erwächst die schöpferische Auslegung, diejenige, durch die Nietzsche auf sich selbst in seiner Stärksten Stellung zu stehen kommt“³⁷. Heidegger versucht in seiner Vorlesung eine „schöpferische Auslegung“ der Begriffe Nietzsches zu geben. Diese Auslegung ist nicht eine *Kritik* Nietzsches oder eine *Verbesserung* seines Begriffs des Willens oder des Affekts als psychisches Phänomen. Die schöpferische Auslegung des Begriffs des Willens ist *differenzierend*, nämlich die „Zerstörung“ des ersten Anfangs und der „auslegende Aufbau“ der Seinsfrage im Sinne des anderen Anfangs³⁸. Wir werden versuchen, die spezifische Methode Heideggers hier zu verfolgen.

Heidegger sagt, daß das Wesentliche der schöpferischen Auslegung des Begriffs des Willens in einem „Zerstören-Müssen bestehe. Und die größte Zerstörung greift den Schaffenden selbst an. Er zuerst soll aufhören sein eigener Zeitgenosse zu sein, weil er nicht sich selbst gehört, sondern dem Werden des Seins“³⁹. Zerstört wird diejenige *Bedeutung* des Begriffs des Willens, die auf der menschlichen Existenz des Subjekts bezogen bleibt. Wir sind selbst in dieser Zerstörung des Begriffs des Willens enthalten, weil sie sich primär gegen den Schaffenden selbst richtet und damit *unsere* Verabschiedung der menschlichen Existenz des Subjekts bedeutet.

36 GA 43, S. 45.

37 GA 43, S. 275-276

38 GA 43, S. 279.

39 GA 43, S. 274

Gleichzeitig versucht Heidegger eine andere oder *differente* Bedeutung in demselben Begriff des Willens zu unterscheiden, nämlich der Wille als Grundweise, in der das menschliche Dasein den Sinn von Sein besteht. Es geht Heidegger darum, „daß es sich hier überhaupt nicht um Psychologie, auch nicht um eine durch Physiologie und Biologie unterbaute Psychologie handelt, sondern um Grundweisen, in denen das menschliche Dasein beruht, um die Weise, wie der Mensch das »Da«, die Offenheit und Verborgtheit des Seienden, in denen er steht, besteht“⁴⁰. In der zerstörend-schaffenden Auseinandersetzung mit den Begriffen Nietzsches, kommt es zum „auslegenden Aufbau“ des anderen Anfangs, das heißt *unser* Übergang vom Subjekt zum *Dasein*.

Wie kann der Begriff des Willens *in concreto* so breit gemacht werden, daß dieser auf das *Dasein* der Offenheit bezogen werden kann? Ein Affekt, zum Beispiel ein Zornausbruch, *überfällt* uns, fällt an, affiziert. Er regt uns auf, hebt uns über uns selbst hinweg. Wir sagen dann: Er ist nicht recht Beieinander, er ist außer sich. Heidegger zufolge hat Nietzsche dieses Wesensmoment im Affekt im Auge – das über sich Hinausgehobensein – wenn er den Willen einen Affekt nennt. Über-sich-hinaus ist der Wille außer-sich, extatisch.

Nach Heidegger hat Nietzsche aber auch das andere Wesensmoment im Affekt im Auge, jenes Anfallende und uns Befallende im Affekt. Daß der Wille Anfall ist, bedeutet nicht, daß wir erst Leben und dann etwas Wollen. Wir leben immer schon im Wollen, auch wenn wir nichts wollen, sofern es hier um die Ausgesetztheit der Offenheit geht. „Jenes eigentliche Wollen im Aufbruch der Entschlossenheit, dieses Ja ist es, durch das jener Anfall des ganzen Wesens an uns und in uns kommt“⁴¹. Der eigentliche Wille als über sich hinaus wollen, als extatische Entschlossenheit, impliziert den Abschied des Subjektes und die Verwandlung zum menschlichen Dasein, das den Sinn von Sein besteht und durchsteht.

Heideggers Auseinandersetzung mit dem Begriff des Willens destruiert die subjektive Bedeutung des Willens und macht die Bedeutung dieses Wort solchermassen so breit, daß das Wesen des Willens das extatisch Durchstehen der Offenheit bedeutet. „Der Wille als das Über-sich-Herrsein ist niemals eine Abkapselung des Ich in seinen Zuständen, sondern Wille ist, wie wir sagen, Entschlossenheit, in der sich der Wollende am weitesten hinausstellt in das Seiende, um es im Umkreis seines Verhaltens festzuhalten“ (GA 43: 56).

40 GA 43, S. 52

41 GA 43, S. 54-55

§4. Schlußfolgerungen der Heideggerschen Auseinandersetzung mit Nietzsche

Wenn wir die spezifische Art der Auseinandersetzung im vorhergehenden Paragraphen gesehen haben, kehren wir zu den drei unterschiedenen Eigenschaften der Auseinandersetzung zurück und verbinden damit einige Schlußfolgerungen.

Am Beispiel des Willens wurde klar, daß die Begriffe Nietzsches nicht ohne weiteres doppeldeutig gelesen werden können und als solchen schimmern. Sie können in zwei unterschiedlichen Richtungen gelesen werden, nämlich im Hinblick auf den Menschen als Subjekt des Willens einerseits, oder im Hinblick auf die dem Sinn von Sein Ausgesetztheit andererseits. Die Begriffe Nietzsches werden von einer Unentschiedenheit gezeichnet, welche die Unentschiedenheit ist der Frage, *wer* wir selbst sind. Dies stimmt überein mit der zweiten Eigenschaft der Auseinandersetzung, die wir im zweiten Paragraphen unterschieden haben, nämlich ihrem inbegrifflichen Charakter. Ist es so selbstverständlich, daß der Mensch das Subjekt ist, das an der Herrschaft über die Erde zugrunde liegt: Wille zur Macht? Oder ist das menschliche Dasein primär den Wörtern ausgesetzt, die die Erscheinungsweise der Welt und deren menschliche Entsprechung zeichnen? Daß wir in diese Auseinandersetzung *einbegriffen* sind heißt, daß nicht ein bloßes Spiel mit Worten gespielt wird. Es handelt sich um nichts geringeres als *unseren* Abschied vom interpretativen Subject und *unserem* Übergang zu derjenigen Weise des menschlichen Existierens, die sich dem Sinn von Sein ausgesetzt weiß; Dasein.

Die Auseinandersetzung versucht die Doppeldeutigkeit oder Unentschiedenheit zu verwandeln in eine Entscheidung, nämlich die *Scheidung* oder das *Auseinander* vom ersten und anderen Anfang, und somit vom Subjekt und Dasein. Die einzige Aufgabe der Auseinandersetzung mit Nietzsche ist Heidegger zufolge, „der Wille zur Vorbereitung *der* Entscheidungen, denen das Abendland in diesem und dem kommenden Jahrhundert entgegengeht“⁴².

Der inbegriffliche Charakter der Auseinandersetzung bringt mit sich, daß der Übergang zum anderen Anfang nicht eine Entscheidung des menschlichen Subjektes sein kann. Deshalb spricht Heidegger einerseits von einem *Seinssprung* – das heißt, einen Sprung in den Übergang zum anderen Anfang des philosophischen Nachdenkens – und andererseits von einer „denkerischen Vorbereitung“ des anderen Anfangs⁴³. Diese Vorbereitung besteht in der Auseinan-

42 GA 43, S. 282

43 GA 43, S. 283

dersetzung mit den Begriffen Nietzsches und prüft deren Übergänglichkeit. Der Mensch als Subjekt des Denkens hat nicht *Erfunden*, daß „Wille“ das extatische Durchstehen der Offenheit bedeutet. Dieser Gedanke kommt über das Denken in der denkerische Vorbereitung desselben⁴⁴. Heidegger ist also nicht das Subjekt seines Begriffs des Willens, sondern diese Gedanke kommt über das Denken, oder nicht.

Weil die Vorbereitung des anderen Anfangs gelingen aber auch scheitern kann, nennt Heidegger sein eigenes Denken auch ein „Versuchen“. „Die neuen Denker müssen Versuchende sein, d.h. sie müssen das Seiende selbst hinsichtlich seines Seins und seiner Wahrheit fragend auf die Probe stellen und in die Versuchung bringen“⁴⁵. Dieses Versuchen ist die Prüfung der Übergänglichkeit des Begriffs des Willens, die Prüfung, ob dieser Begriff für den anderen Anfang des philosophischen Nachdenkens in Anspruch genommen werden kann⁴⁶.

In diesem Begriff des Versuchens erkennen wir den geschichtlichen Charakter der Auseinandersetzung. Dieser geschichtliche Charakter zeigt, daß Heidegger den Sprung in den Übergang nicht für uns leisten kann, daß wir diesen dagegen selbst und immer neu versuchen müssen. Erst wenn wir verstehen, daß der Mensch gerade nicht das Subjekt seines Denkens, sondern dem Sinn von Sein ausgesetzt sei in der ständigen Prüfung unserer vorbereitenden Auseinandersetzung damit, erst dann sind wir Heidegger zufolge „Heimisch im echten Fragen“⁴⁷.

44 In Bezug auf Nietzsche heißt es: „Der Wiederkunftgedanke war nicht aus anderen Sätzen errechnet und erschlossen, er kam; aber er kam nur, wie alle großen Gedanken, weil er – ungeahnt – doch durch eine lange Arbeit vorbereitet und erlitten war ... Der Blickbereich, in den da der Denker hineinblickt, ist jedoch nicht mehr der Horizont seiner »persönlichen Erlebnisse«, sondern ein anderes als er selbst, was unter und über ihm hinweggegangen und fortan da-ist, was nicht mehr ihm, dem Denker, gehört, sondern dem er zugehört“ (GA 44, S. 11-12)

45 GA 43, S. 32

46 In diesem Aufsatz können wir nicht weiter eingehen auf den Begriff der philosophischen Prüfung.

47 GA 43, S. 7

„Biti odomaćen u pravim pitanjima“ ili kako čitati Hajdegera?

Sažetak: U ovom članku se pitamo o filozofskoj metodi čitanja i pisanja. Uobičajeno je, da mi interpretiramo velike filozofe i raspravljamo o njima u raspravi ili članku. Mišljenje Martina Hajdegera nam je ukazalo na sasvim drugačiju filozofsku metodu. U tridesetim godinama on je držao više predavanja o Ničeou. Svoj vlastiti način čitanja i pisanja imenovao je kao „sučeljavanje“ sa Ničeom. Otuda pitamo o specifičnoj vrsti sučeljavanja i o tome, u čemu se ono razlikuje od interpretacije. Time najpre dobijamo odgovor na pitanje, kako Hajdeger čita Ničea. Interpretira li Hajdeger Ničeovo mišljenje na proizvoljan ili nasilan način, a ako ne, kako se njegovo sučeljavanje sa Ničeom može okarakterisati? S druge strane, time ukazujemo na način na koji moramo čitati Hajdegera, pa i na filozofsko čitanje i pisanje uopšte.

Ključne reči: Hajdeger, Niče, metoda, sučeljavanje, interpretacija, volja