

HERMENEUTIKA

Arhe, V, 9/2008

UDK14 Heidegger, 801.73

Originalni naučni rad

SLOBODAN JAUKOVIĆ
Filozofski fakultet, Novi Sad

HERMENEUTIKA FAKTICITETA KAO HAJDEGEROVO POLAZIŠTE

Sažetak: Autor pokušava da identifikuje Hajdegerovo polazište u filozofiji. Pokazuje se zašto Heidegger mora da se okrene Aristotelu i njegovom razumevanju *phronesis*-a. Dobijeni uvidi će mu poslužiti da razvije fenomenologiju života kao jednog preteorijskog polazišta iz koga ono teorijsko tek uzima svoj smer. Tako se dolazi do „hermeneutike fakticiteta“ koja pokušava da pruži jedan izlagajući opis života kroz njegovu vlastitu pokrenutost.

Ključne reči: Heidegger, Aristotel, *phronesis*, pokrenutost, hermeneutika fakticiteta

Tek kada se danas polako pomalja torzo Heideggerove filozofije koji ukazuje na celokupnu figuru – *telos* tog mišljenja, moguće je pristupiti i rekonstrukciji *arche*-a tog mišljenja. Pošto je mišljenje teleološko po svojoj strukturi, a to znači da je kraj označen početkom, onda se rekonstruktivno mora moći doći do tog početka, polazišta. Ova rekonstrukcija, međutim, nije nipošto jednoznačan postupak, već zamašan hermeneutički poduhvat koji uvažava povesnu vezu mišljenja i saznanja u njihovoj posebnosti i pojedinačnosti. Sve bi bilo jednostavnije kada bi postojalo, bar u velikim filozofijama, neko nesporno polazište koje je indiferentno u odnosu na tradiciju – tada bi nam se to polazište, imajući u vidu „rezultat“ nekog mišljenja naprosto samo od sebe ukazalo prostom dedukcijom. Ali niko, pa ni Heidegger, ne misli bez tradicije pošto nema naprosto nove misli, već samo njenog povesnog posredovanja. Da stvar bude složenija, dejstvo tradicije je posebno moćno tamo gde ona nije izričito mišljena i gde vladajući načini mišljenja i epohalnog pojmovlja ostaju nepropitani i u punoj važnosti.

Već ovi, samo ovlaš skicirani zapleti oko recepcije i rekonstrukcije hermeneutičkog potencijala određene filozofije, ukazuju na mnogobrojne nesporazume oko određenja polazišta Heideggerove filozofije, te utvrđivanja

njegovih veza s pojedinim filozofima, a time i oko „rezultata“ te filozofije: neki kažu da sve duguje predsokratovcima, neki kažu Platonu, da je mnogo pozajmio od Ničea, ili, da je, zapravo, jedino i stalno u dijalogu s Hegelom što ima da presudi budućnost mišljenja uopšte, neki ređi spominju eshatološku dimenziju, a neki, vrlo plauzibilno, da se zapravo on od samog početka obraća Marksu pošto se vreme kada dostiže *ackme* poklapa s Oktobarskom revolucijom u kojoj se ontički realizuje Marksova teza da je krajnja mogućnost filozofije njeno ostvarenje kroz revoluciju – taj, za njega nepoželjni derivat, Hajdeger bi da rastvori u „kiselini“ metafizike kao postava.

Hajdeger ne govori eksplicitno o vlastitom polazištu, već više o uticajima sa strane i vlastitom putu u i kroz filozofiju; međutim, hermeneutika nas uči da ne bismo bili sigurni u Hajdegerovo polazište, čak i kada bi nam ga on sâm izričito saopštio. Ukratko, razumevanje povesnog sveta mora biti prikazano, osadašnjeno, prezentovano, da bismo s tim svetom uopšte ostali u odnosu, pa je sadašnjost i ništa drugo, - smisao onog prošlog. Tako se sadašnji život kroz sećanje vraća samom sebi, tj. sav povesni svet ima da zahvali sadašnjoj interpretaciji. Otuda razumevanje, kao ono što nešto sebi čini razumljivim vrši i oblikovanje života spram tog razumevanja. Hermeneutički postupak zbira ovakve oblike, pa razumljeno tradirano nije sklop u smislu tradicije, već se takav sklop *tek* oblikuje. Tako bi se moglo reći da mi ne rekonstruišemo, na primer, „antičku filozofiju“, ili „Renesansu“, one kao takve nisu ni postojale, već, čineći ih kroz razumevanje prezentnim, *mi* ih oblikujemo; drugim rečima, ne može se rekonstruisati „Hajdegerovo polazište“ kao takvo, već kroz napetu igru vremena i prezentnosti *mi sami oblikujemo Hajdegerovo polazište* tako da se sadašnji život kroz oblikovanje vrati samom sebi na početku.

Sadašnji život, ono što je prezentno, to je i naš i Hajdegerov svet koji je oblikovan tradicijom. Postoji opšte slaganje da je u tom svetu metafizika dostigla svoj vrhunac čije je ime *tehnika*. Metafizika je, kao opšta forma celokupne nasleđene filozofije oduvek bila vođena saznanjem „prvih počela i uzroka“ radi kojih bivstvujeće kao bivstvujeće uopšte jest, pa je time oduvek i bila temelj sazajnog držanja čoveka. Ali danas je taj temeljni odnos čoveka preveden u računajući odnos, a metafizika koja je stalno upravljala teorijskim odnosom čoveka prema bivstvujećem, danas menja svoju suštinu. Naime, obnavljajući stalno svoje vodeće pitanje, metafizika je uvek bila pri svojoj suštini, ali joj je tehnički oblikovana praksa postepeno zaprečavala put prema vlastitom vodećem pitanju, pa ona prelazi u svoju nesuštinu pošto je ovladana izračunatom voljom postavljenog čoveka. Tako Hajdeger i procenjuje jedan od likova današnje metafizike: ona je dovršena jer je izgubila svoju suštinu, ali se zbog njenih ogromnih zasluga ne zahteva njeno puko „prevladanje“, nego pre „prebolevanje“.

Dakle, već na samom početku svog dugotrajnog filozofskog života, Hajdeger najavljuje nešto „veliko“, pa je možda upravo tu i tada trenutak i uzrok

jedinstvenog karaktera recepcije njegove filozofije, koja će do danas biti obojena fascinacijom i ogromnim očekivanjima, ali i veoma žustrim osporavanjima. Jer kako uopšte ostati ravnodušan pred najavom „prevladavanja metafizike“, dakle celokupne filozofske tradicije, zahtevom za „drugi začetak“ mišljenja pošto je „prvi“ doveo do današnje slike sveta, zahtevom da mišljenje postane poietičko, itd.? Ili, možda egzegeti i interpretatori njegove filozofije treba da „profetsko“ i „eshatološko“ najavljuvanje razumeju kao *zapitivanje*? Hajdeger, naime, nije došao do neke filozofije – konstrukcije u smislu teorijske ili praktičke slike sveta, te u tom smislu on nema ni nikakvog „rezultata“ o kojem bi se moglo govoriti kao što se to može kod Lajbnica, Kanta ili Hegela – možda zato što je njegova filozofija vođena strašću za zapitivanjem, a ne za odgovaranjem. Jedino *zapitivanje* može da otvori nove, a da ne zatvori stare horizonte, i šta je uopšte horizont nego najava novog.

Sve u svemu, već prvo „zahvatanje svoga doba u mislima“ pokazalo je Hajdegeru da je naša današnja ljudska situacija u potpunosti saodređena metafizikom. Menjajući svoju suštinu, metafizika je sapostavljenom čoveku odredila totalizujuću sliku sveta koja se danas, dosta nejasno i više svetonazorno, naziva „globalizacija“, pa iako taj tehnički termin Hajdeger ne koristi on ga gotovo profetski najavljuje. „Pominje se racionalno i pogađa onaj karakter proračuna u svemu shodno onom zapovednom koje okružuje zatvoreni krug raspodele snage ... Ukazuje se na planetarno, a hoće da se kaže da osnaživanja moći nisu samo u sebi totalna (da se odnose na neku državu, neki narod), nego se njihove ograde postavljaju tek na granicama nastanjene zemljine lopte...“¹ Mišljenje se akomodiralo ovoj dramatičnoj izmeni i konformno se izražava u računajućem jeziku koji je postao *lingua franca* današnjeg sveta. I sada, upravo u hermeneutičkom gestu, Hajdeger sebi postavlja zadatak da dospe do današnje situacije tako što će povesno promisliti šta je to što je saodredilo naše doba.

Drugim rečima, ako Hajdeger razume naše doba kao vrhunac teorijsko-računajućeg mišljenja koje je dugo pripremano i treba da bude prevladano zbog mogućih implikacija o kojima se ovde ne može govoriti, a o kojima Hajdeger polaže račun gotovo celim svojim delom, tada kao mogućnost tog prevladavanja na početku mora stajati nešto drugo u odnosu na teorijsko-računajuće mišljenje. Tako se čitav Hajdegerov filozofski projekat koji je sabran na oblicima prezentnosti, vraća na početak odakle i crpi svoju nit vodilju za prevladavanje, prebolevanje metafizike na njenom vrhuncu.

Ali to, za sada, izgleda kao nešto spoljašnje, kao nešto do čijeg „tajnog“ kauzaliteta treba nekako doći i identifikovati uzrok ovakvih posledica. Problem je u tome što se mora *razumeti* traženo polazište, a na to kako razumevanje uopšte može da uspe, Gadamer na primer, odgovara očaravajuće jednostavno:

1 Martin Heidegger, *Besinnung*, GA 66, Hg. F.-W. v. Herrmann 1997, str. 18

umesto da stvar o kojoj je reč posmatramo spolja kao dati predmet, mi se moramo upustiti u nju – razumevanje i nije ništa drugo. Filozofske tekstove, ovde Hajdegerove, ne možemo promatrati kao zagonetne proizvode duha u koje želimo da se nekako smestimo i otuda istražimo skrivene intencije. Istinu tih tekstova, a nju jedino uvek i tražimo, možemo videti tek u njenom ispunjenju, tj. pošto je postao jasan ispunjeni smisao čovekovog tubivstvovanja uopšte. To „upustiti se u stvar“ prilikom razumevanja, ne znači da nešto razumemo tako što se tubivstvovanje povremeno susreće s nekim smislom, već je razumevanje ono što ga određuje kao tubivstvovanje: čovek je ono što hoće da razume i što otuda mora i sebe da razume. Tako svako razumevanje traži, ni manje ni više, nego suštinu samog tubivstvovanja, što Hajdeger razrađuje kao „hermeneutiku fakticiteta“. Pregnantnom formulom „hermeneutika fakticiteta“ on upućuje na jedinstvo bivstvovanja i razumevanja, tj. život se živi i življen je, jer je čovek razumevanje i ništa drugo. Na ovom mestu moramo se prisetiti Aristotela: „istodobno tkogod vidi i vidio je, razumije i razumio je“.²

Drugim rečima, „oduvek već vidimo i videli smo, oduvek već razumemo i razumeli smo“. Pitanje je „šta“ i „kako“ je to što „oduvek već“ nekako razumemo i razumeli smo? Ili, šta je to što mi razumemo s nekim prethodnim poverenjem, a da ono nije već uobličeno putem neke teorijske konstrukcije, pošto to „oduvek već“ sugerise nešto predteorijsko, prednaučno, a iz čega će teorijsko tek uzeti svoj izvor i pripadajući smer? A smer kojim je to teorijsko od početka krenulo vodi ka nauci kao tehnicima, životu kao tehnicima, uostalom i filozofiji kao tehnicima jer, kao što je poznato, bivstvovanje je od početka ubrzano zaboravljano, postalo je bivstvo (*ousia*) kao čista prezencija, kao prezencija sve više sračunavano da bi danas postalo totalno izračunljivo. Hajdeger se sve vreme pita da li je to kretanje moglo imati i drugi smer, recimo poietički. Ili, nešto ležernije kazano: kako „život“ nije uspeo da izmakne tome da od samog početka bude opisan nečim izvan sebe?

To za čim Hajdeger od početka traga, to „šta“ i „kako“ je ono što već oduvek nekako razumemo, to je čovek kao ono što hoće i što mora sebe da razume; dakle, strožije rečeno, razumevanje tubivstvovanja je samorazumevajuće tubivstvovanje, tubivstvovanje naprosto, pa se nastoji pojasniti jedinstvenost samorazumevajućeg bivstvovanja, a time doći i do primerenog vlastitog smisla jezika. To što, zapravo, u bivstvovanju razumemo bivstvovanje, a to će reći sebe same, to znači da postoji nešto kao odnos prema sebi, dakle neka refleksivna struktura. Ta struktura je odmah postala temelj za najrazličitije artikulacije opisa „sebe“, što znači da se javila i mogućnost tendencije da se tubivstvovanje opredmećuje. To opredmećivanje - zapravo, ta već rano uspostavljena veza subjekt – objekt, imalo je i ima saznavnu atraktivnost, ali je od početka počelo da zaprečava pristup bivstvovanju tubivstvovanja i da time prikriva način bivstvovanja

2 Aristotel, *Metafizika*, 1048 b 22-25

tubivstvovanja. Polazeći od takvog uvida, Hajdeger je morao dospeti do vlastitog zadatka za filozofiju, a taj je da filozofija mora da se ispreči pred tendencijom opredmećivanja čoveka. Samo na taj način ispuniće se zadatak filozofije da dođe do stvarnog i neograničenog samorazumevanja kao vlastite forme, pošto bi svaka druga filozofija, po Hajdegeru, krenula od nečeg već opredmećenog. Odisti, nemoguće je zamisliti veću bliskost onoga ko filozofira i filozofije same ako se u tubivstvovanju, recimo ležernije: „čoveku“, može pojmovno zahvatiti šta znači biti *tu* i to bez ikakvog opredmećivanja. Ako Hajdeger misli „*fakticitet*“ kao oznaku za karakter bivstvovanja našeg vlastitog tubivstvovanja,³ a *hermeneutici* pribavlja „zadatak da za sebe sami postanemo i budemo oni koji razumeju“,⁴ tada, spram gore rečenog, *filozofija* za njega može jedino da bude *hermeneutika fakticiteta*.

1919. godine Hajdeger nastavlja predavanja prekinuta ratom, koja je započeo 1915/1916, koja uobličavaju njegovo polazište i stoje pod programskim naslovom „Idea filozofije i problem svetonazora“. ⁵ Ovaj tekst nije predstavljao uobičajena razmatranja nekog filozofskog problema, nego je nedvosmisleno nagovestio novi projekt suštine i predmeta filozofije. Već sam naslov saopštava da novi projekt suštine, tj. nabačaj nove suštine filozofije, ili suština novog projekta filozofije, ima da se izvrši na liniji radikalnog raskida filozofije i pogleda na svet i protivi se svim dosadašnjim shvatanjima filozofije. Time Hajdeger, naravno nikako ne misli da je velika filozofska tradicija pre njega svetonazorno obojena, već samo želi reći da je ovaj raskid najava „protivljenja svim dosadašnjim shvatanjima filozofije; jer ona sama unutar sebe iznudi zahteve da raskrije jedan potpuno novi pojam filozofije, i to takav, da bi ona morala da se postavi izvan svakog odnosa s poslednjim pitanjima čovečanstva“, ⁶ pri čemu zaključna intencija glasi: „kardinalno pitanje ide ka suštini, pojmu filozofije“, na ideju filozofije kao „izvorne nauke“. ⁷

Zahtev filozofiji „da se postavi izvan svakog odnosa s poslednjim pitanjima čovečanstva“, jeste isto što i zahtev da se postavi izvan metafizike, izvan uobičajene i uhodane vladavine teorijskog stava. Zato Hajdeger hoće da započne s novim tematskim predmetom filozofije koji se odnosi na život koji treba držati slobodnim u njegovim doživljajima, tako da istorijsko opredmećeno Ja postane povesno Ja koje živi u odnosu na svet u svojim doživljajima okoline. Time je u polazište postavljeno ono što će se kasnije u „Bitku i vremenu“ razviti kao

3 Martin Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, GA 63, Hg. K.-B. Olmanns 1988. str. 7

4 isto, str. 15

5 Martin Heidegger, „Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem“, u: *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, Hg. B. Heimbüchel 1987

6 isto, str. 11

7 isto, str. 12

bivstvovanje-u-svetu koje je temeljni način bivstvovanja tubivstvovanja. U tom smislu će se i „život“ i „doživljaj“, u njihovim načinima bivstvovanja, odrediti na nov način u odnosu na filozofiju života i Huserlovu fenomenologiju. U tradiciji i Huserlovoj fenomenologiji tematizuje se doživljavanje iz teorijsko-refleksivnog stava kao predmetno objektivizovano dešavanje koje Hajdeger terminološki obeležava kao pred-hodeće „zbivanje“, koje predrefleksivnom saznanjem Ja prolazi mimo, ne uzimajući ga u obzir. Doživljaj kao prethodeće zbivanje jeste ostvareni doživljaj koji je ono svoje najsvojstvenije izgubio u teorijsko-refleksivnom stavu. Nasuprot ovome, u Hajdegerovoj ideji filozofije kao „izvorne nauke“ on pokušava da doživljavanje zahvati u svom nepostvarenom vlastitom karakteru i da ga posmatra fenomenološki. Upravo taj svojstveni i vlastiti karakter Hajdeger će nazvati „događaj“, koji će postati glavna figura Hajdegerovog mišljenja pa će se njegova pozna filozofija i nazvati „mišljenje događaja“. „Doživljavanje ne prolazi pored mene kao neka stvar koju odlažem kao objekt, nego ga prisvajam, a i on se sam sebi prisvaja spram svoje suštine. Razumem ga posmatrajući ga, ne kao neki proces, kao stvar, objekt, nego kao nešto sasvim novovrsno, kao događaj“.⁸ Hoće se reći da su doživljaji događaji ukoliko žive iz vlastitosti. Zapravo, život samo tako i živi. Fenomenologija ne objektivira život kao tradicionalna filozofija, pošto ona hoće da zahvati život u živućem mišljenju i eksplikaciji doživljenog. S druge strane, tubivstvovanje se samoopredmećuje ukoliko je „odživljavanje“ koje je usmereno protiv „doživljavanja“, pri čemu to „odživljavanje“ zahteva teorijski oblik mišljenja.

Od filozofije kao izvorne nauke Hajdeger radikalno zahteva da se obaveže na fenomenološku metodu, pa otuda on već na samom početku sopstvenog puta *refleksivnu* fenomenologiju menja u *hermeneutičku* fenomenologiju. Ona nije više refleksivna, nego razumevajuća „hermeneutička intuicija“, ⁹ pošto ona ne tematizuje život na refleksivno-opredmećujući način, nego ga ostavlja u razumevajućem događajnom karakteru. Time je u prvom spomenutom posleratnom predavanju, Hajdeger osvojio kako tematsko tako i metodološko polazište, koje će odrediti kasniju fundamentalno-ontološku analitiku tubivstvovanja u „Bitku i vremenu“. U jednom pismu iz tog vremena on svedoči o tome: „U protekle dve godine u kojima sam se mučio oko principijelnog razjašnjavanja mog filozofskog zauzimanja stava, i gde sam odgurnuo u stranu svaki posebni naučni zadatak, došao sam do rezultata za koje ne bih mogao da u filozofskom smislu jemčim slobodu ubeđenja i učenja“.¹⁰

Odavde je jasno da sám Hajdeger priznaje da njegova vrlo jaka filozofska intuicija počinje da se koči, tj. da njegovo polazište traga za „životom“ u kome

8 Martin Heidegger, GA 56/57, str. 75

9 isto, str 117

10 Bernard Casper, „Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg, 1909-1923“, u: *Freiburger Diözesan-Archiv Bd. 100*, Freiburg 1980, str. 541

se može identifikovati predrefleksivni događaj. Postavlja se pitanje kako doći do fenomenologije koja će dobiti zadatak da udovolji životu da bude življen kako je življen, te da se izvrši otklon prema tradicionalnim filozofijama koje uvek moraju da se vrate antici; kako da se izbegne svako filozofiranje koje objektivira život prema odnosima stvari u svetu? Umesto da se život podvrgava opštoj vladavini teorijskog i tako od-živi, treba naći način da se prati doživljeno i potom primereno zahvati. Ako je to već tako, onda treba raskinuti vezu s tradicionalnom filozofijom i slediti fenomenološki impuls koji vodi izvan i iznad nje i pitati se o nekoj istorijskoj paradigmi u kojoj se, možda, izražava jedna takva fenomenologija života, ili se već izvršavala.

Hajdeger je, ipak, započeo kao student teologije, pa mu to iskustvo govori da je izvorna hrišćanska religioznost jedna takva paradigma: u njoj svet sopstva stupa „kao takav u život i biva kao takav življen“.¹¹ Da li se iza sholastički artikulisanog hrišćanskog mišljenja nalazi neki *hypokeimenon* koji je „živi duh“ i koji „živi“ predteorijski? Hajdeger brzo uviđa da je srednjovekovno mišljenje samo posredovanje tradicije i otuda neautentično izlaganje života; i ne samo to, nego je to isto tako i savremeni život koji je izlaganje života gotovo u nekim krhotinama. Tragajući u sličnom smislu za obećavajućom paradigmatom u hrišćanstvu, Hajdeger se u predavanjima o „Uvodu u fenomenologiju religije“¹² obraća Pavlovoj poslanici Solunjanima. Uzgred rečeno, na delu je i ovde Hajdegerov gotovo brahijalni postupak da pronade odgovarajući tekst, ili stav, koji će iskoristiti *pro domo sua*. Sve u svemu, vrlo upečatljive analize ga ne uveravaju da se može doći do vremenske strukture jednog verujućeg života; nada se izjalovljava jer se pokazuje da se izvorna hrišćanska religioznost kao paradigma ne može misaono prisvojiti za jednu filozofiju života. Filozofija takvu paradigmatu ne može da ponovi kao doživljavajuće događanje nego jedino može formalno da je fiksira; dakle, pitanje kako je moguća jedna fenomenologija života, ostaje i dalje otvoreno. Otuda postaje sasvim jasno da filozofski opis današnje situacije nije ni u čemu različit od srednjovekovnog, pošto su oba zasnovana na grčkoj pojmovnosti. Krećući se kroz lance interpretacija, oba ova opisa, i srednjovekovni i savremeni, doveli su do osiromašivanja izlagajućeg potencijala temeljnih pojmova koji više ne mogu predstavljati neposredne artikulacije života koji je življen u svojoj životnosti, pa ti pojmovi vode potpuno osamostaljeni život, a na traženi život nadvijaju se poput senke. Zato čili poverenje u savremenu filozofiju da bi ona mogla da obuhvati temeljne strukture života, kao što se ne može osloniti ni na neku poslegrčku koncepciju, a da se ne ostane u carstvu tradiranih pojmova. To znači da se danas življeni život, ma kakav on bio, zahvaljuje tradiciji, dakle

11 Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58, Hg. H.-H. Gander 1992, str. 61

12 Martin Heidegger, „Einleitung in die Phänomenologie der Religion“, u: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, Hg. C. Claudius Strube, 1995

pojmovno artikulisanom grčkoj filozofiji; ili, ako je sholastička ideja života i čoveka, kao prva poslegrčka filozofija, utemeljena u grčkoj filozofiji, tada se mora vratiti onome ko je sistematski artikulisao grčko filozofsko iskustvo čoveka i života. S druge strane, sva Hajdegerova nastojanja na početku vlastitog filozofskog života da „odživljenom“, teorijski zahvatljivom životu, suprotstavi „doživljavanje“, izvela su ga na put koji će slediti do kraja filozofskog života i na kome će se nužno javiti zahtev da umetnost bude „drugi začetak“ mišljenja, počela su ovde na samom početku velikom Hajdegerovom, u buduće gotovo opsesivnom temom: *kako je moguća filozofija, a da ne bude teorija?* Sada postaje prirodno da se i po pitanju propitivanja i sistematske artikulacije grčke filozofije, kojoj se morao vratiti, kao i po pitanju moguće neteorijske osnove filozofije, Hajdeger mogao i morao obratiti samo jednom misliocu – Aristotelu. U egzegetskom pitanju s početka: kome i koliko Hajdeger duguje, ko su mu glavni sagovornici, jedno je bar postalo neosporno, a to je da on polazište samostalnog puta u filozofiju duguje Aristotelu.

Pažljivije sagledano, Hajdegerov susret sa Aristotelom je određen i spoljašnjim i unutrašnjim razlozima, on je i prirodan, ali i neočekivan. U spoljašnjem smislu, student katoličke teologije morao se sresti sa aristotelovcem Tomom Akvinskim da bi došao do središnjeg smera vlastitih studija. Da je susret sa Aristotelom neočekivan, što može delovati iznenađujuće, govori okolnost da u susretu s njim Hajdeger, zapravo, prevladava i anti-grčki i anti-aristotelovski afekat koji je neposredno pre toga artikulisao. Tada je tvrdio da je grčka, posebno aristotelovska tradicija, nešto od čega fenomenologija mora da se radikalno udalji. Kao da je neočekivanost susreta imala takav efekat da je iz sebe same Hajdegera vezala u potpunosti za Aristotela: „moje unutrašnje iskustvo u izričitoj formi antičke nauke bilo je napeto, pa je to jedan proces koji je toliko zapleten da je i danas delotvoran“.¹³

Za nas su naravno daleko važniji unutrašnji razlozi susreta sa Aristotelom, koji su istovremeno i prirodni. Tek što je pokušao da se radikalno udalji od Grka i Aristotela čije je pojmovlje tako tradirano da njihove senke zamagljuju svaki izvorni pristup „životu“, Hajdeger se vraća uvidu da je razrada jedne fenomenologije života moguća jedino u susretu sa Aristotelom – taj uvid on je izneo u tekstu koji je centralan za njegovu akademsku karijeru kao i za njegovo filozofsko samorazumevanje, a koji je zamišljen kao nacrt opširne monografije o Aristotelu i postao poznat kao „Natorpov izveštaj“.¹⁴ Od tada je Hajdeger „navalio na Aristotela“¹⁵ pri čemu su razlozi „navaljivanja“ vidljivi

13 Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* GA 58, str. 147

14 Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, GA 62, Hg. G. Neumann, str. 341-419

15 Günther Figal, *Martin Heidegger*, str. 23

u programskom spisu iz 1922. godine.¹⁶ O završetku jednog pripremnog puta i započinjanju autentično vlastitog, Hajdeger kaže: „Pratilac u traženju bio je mladi Luter, a uzor Aristotel koga je ovaj mrzeo. Podsticanje je dao Kjerkegor, a oči usadio Huserl“. ¹⁷ Hajdeger se emfatički obraća Aristotelu pošto tu nalazi artikulirano razlikovanje teorijske i praktičke filozofije, a time i uporište važno za izradu jedne fenomenologije života, da orijentacija na ono teorijsko uopšte nije samorazumljiva u onom smislu u kome nas sva potonja filozofija želi da uveri. Uvid u postojanje neteorijske umnosti – *phronesis* – daje mogućnost produblivanja ideje hermeneutike fakticiteta, pa Aristotel za Hajdegera postaje prvi hermeneutičar tubivstvovanja. Praktički um, *phronesis*, stupa na mesto prvobitnog poverenja u hrišćansku izvornu religioznost koja je isto tako raspolagala nekom prvom praktičkom orijentacijom. „Svet sopstva“ je sada neskriven u *phronesis*-u i otkriva se u istoj vremenskoj strukturi na koju je Hajdeger ukazivao u izvornoj hrišćanskoj religioznosti što on, kao i uvek, pokazuje koliko nasilno, toliko i ingeniozno. Naime, ova religioznost određena je u svom praktikovanju obraćanjem kao nečem prošlom, a dimenziju onog budućeg nosi u odnosu na povratak Isusa Hrista; isto tako, kaže Hajdeger, ¹⁸ *phronesis* je jedna praktička spremnost za ophođenje koja se odvija kroz zahtev šta da se radi ali je određena i onim što predstoji kao ostvarenje u budućnosti; u tom smislu *phronesis* je jedno konačno predviđanje trenutka. Ona bi bila kompromitovana kada ne bi živela od samoizvesnosti u jednoj određenoj situaciji, i to tako da se i sama situacija iskušava iz pripadajuće samoizvesnosti. Otuda njena jedinstvena praktička istina jeste u tome da se ona dokazuje kao „odnosni neskriveni puni trenutak faktičkog života“. ¹⁹

Za ovakve misaone „bravure“, ovde primenjene na Aristotela, a inače i na sve druge filozofe s kojima se sučeljava, Hajdeger naravno plaća cenu. ²⁰ Hajdegerov interes za *phronesis* postoji samo ukoliko je on jedna određena otvorenost života; to je jedan način raskrivanja, ili kako Hajdeger prevodi Aristotelov tekst iz „Nikomahove etike“: „...načina na koje duša u čuvanje uzima i prima bivstvjuće kao neskriveno“. ²¹ Time Hajdeger naprosto ignoriše etičko značenje *phronesis*-a kao jedno nepromenljivo i za postupanje sposobno držanje koje se odnosi prema onom lošem i onom dobrom za čoveka; on ignoriše „ethos“ kao sklop jednog skupa stavova koji sam nije ispunjenje, ali koji tek omogućuje ispunjenje *phronesis*-a. Ipak, pošto Hajdeger uvek i po svaku cenu hita vlastitim

16 Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles, GA 62

17 Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles, GA 62, str. 541

18 isto, str. 383

19 isto, str. 384

20 Milenko A. Perović, „Hajdeger i 'praktička filozofija'“, u: *Arhe* Novi Sad 8/2007.

21 Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles, GA 62, str. 376

putem, on ima razloga za ovakvu jednostranost: pošto želi da dospe do određene istorijske paradigme u kojoj bi se mogla ocrtati jedna fenomenologija života, tada postaje „zanemarljivo“ razmišljanje o praktičkom postupanju – jedino je važno da je u domenu praktičkog uma život za sebe raskriven na jedan suštinski način. Time se, u Hajdegerovom misaonom registru, praktički um treba da razume kao neskrivenost faktičkog života, ali nije time sve gotovo. Praktički um, naime, treba da se razmatra zajedno s drugim mogućnostima raskrivanja, pre svega zajedno s teorijskim držanjem, *sophia*-om, čiju generalnu vladavinu Hajdeger osporava. Konceptcija praktičkog uma nije više nikakva puka istorijska paradigma, već svojstvena istina života, istina koju teorija ispušta ali iz koje je tek ona sama razumljiva.

Jasno je zašto Hajdeger sve nade polaže u razmatranje jednog od najvažnijih Aristotelovih izuma: odnos *phronesis*-a i *sophia*-e. Time je, ni manje ni više, na delu slagajući, ali i napeti odnos između znanja koje je vođeno svakodnevnim postupanjem i teorijskog znanja, filozofije. *Phronesis* omogućuje da se na videlo iznese nešto korisno i dobro po sebi „i to ne dijelom ... nego koje stvari pridonose dobru životu u cijelini“. ²² Demonstrirajući kako se vodi dobar život i to tako da se u svakom trenutku bira primereno ophođenje, *phronesis* nije nikakvo reflektovanje o delanju, nego o razboritosti koja je u delanju na delu. Otuda je u *phronesis*-u stalno prisutna nužnost delanja u smislu jednog dobrog života, dakle, jedno oprisutnjenje jedinstvenog slaganja razmišljanja i odlučivanja o vlastitom smislu koje sebe drži u stalnom hodu. To oprisutnjenje koje se, da tako kažemo, „savetuje“ s voljom u susretu s pojedinačnom odlukom, nije svakako iste vrste kao znanje koje na jedinstven način zna šta da radi, nego se ono dobija iskustvom. Ovo postupajuće i vladajuće znanje u svakodnevnom se životu na jasan način slaže s filozofskim znanjem, a da se ne identifikuje s njim. Hajdegerova strategija je u tome da ovu ravnotežu unekoliko naruši, tako što će nastojati da privoli filozofiju da se, uprkos njenoj neuzdrmljivoj uzdignutosti u odnosu na život, nekako više veže za život sâm.

Pojedinačna dobra postupanja ne izgrađuju dobar život, pa se upravo u smislu održavanja jednog dobrog života od *phronesis*-a zahteva da se tako utisne u životno držanje da bi ono bilo stvarno bez prestanka i zastoja: „jer jedna lasta ne čini proljeće, a ni jedan dan. Isto tako, jedan dan ili malo vremena ne čine ni sretnim ni blaženim“²³. I filozofija, sa svoje strane, pretenduje na neprestanu stvarnost, ali ne u području gde stvari mogu biti i drugačije. Zajedništvo *phronesis*-a i *sophia*-e proizlazi iz toga da su oni isto od oba dela jedne uporedive stvarnosti. Oni su tako isprepleteni da postaju, i uvek to jesu, supstrat na kome raste tradicija. Filozofija izveštava o ovoj isprepletenosti i uvek novonastalom

22 Aristotel, *Nikomahova etika*, 1140 a 26-28

23 isto, 1098 a 20

supstratu koji iz toga nastaje, a filozofi su, po prirodi mišljenja, pre skloni da tradiciju destruiraju nego da je učvršćuju. Dakle, s jedne strane, filozofija se putem destrukcije oslobađa od predrasudnog poverenja u pukotinu tradirane i očvršle pojmove, a s druge, to isto predrasudno poverenje se podržava u cilju mogućeg novog građenja na njemu. Vidi se, kao da život vođen *phronesis*-om, a opisan *sofia*-om, pulsira u svojoj dinamici bivajući prihvaćen ili odbačen od strane tradicije koja o njemu izveštava. Zato Hajdeger i govori o tom pulsiranju kao o „životnoj pokrenutosti“ koja se ne kreće između punktualnih stanja prihvaćenosti ili odbačenosti, već govori o načinu odvijanja života samog. Otuda je odista važan Hajdegerov uvid da u Aristotelovim određenjima *phronesis*-a i *sophia*-e, on vidi forme pokrenutosti života. I upravo tu, u otkriću „centralnog fenomena“ pokrenutosti leži za Hajdegera „principijelno novo polazište“. ²⁴ Primitimo ovde da se „principijelno novo polazište“ odnosi na „pokrenutost života“ koja se prezentuje u svetlu umnosti nazvane *phronesis*. Jedino u njemu razume se način bivstvovanja života, pa se tu jedino nalazi *jedinstvo bivstvovanja i razumevanja*, za kojim Hajdeger traga kao za novim polazištem. Posle svega, postaje jasno da je on do ovih rezultata došao iz perspektive „Nikomahove etihe“.

Međutim, razumeti u potpunosti Hajdegerovo polazište, znači osvetliti i drugu perspektivu koja ide iz Aristotelove „Fizike“, i koja se s prvom ukršta i na mestu ukrštanja, kao u nekom preseku, ukazuje na život u njegovoj temeljnoj strukturi. Naime, fenomen kretanja, kao glavna tema „Fizike“, jeste za Hajdegerova nit vodilja Aristotelovog razumevanja bivstvovanja. Pored toga, Hajdeger uočava da još daleko pre nego što je kretanje redukovano na mehanički model prostorno-vremenskog fenomena, Aristotel promatra kretanje kao jedan opšti fenomen *života*: „Je li pak jednom nastalo kretanje koje nije bilo prije, i nestaje li ponovo tako te se ništa ne kreće... nego uvijek bijaše u uvijek će bivati, pa je tako besmrtno i neprestano prisutno u bićima, kao da je nekakav život svim sastavinama po naravi?“²⁵ Aristotelovo istraživanje cilja na *physis*, imanentni princip postajanja, koji je mišljen kao jedno kretanje koje dopušta da se misli bivstvuje u njegovom bivstvanju. Epifomenalni moment ove ontologije jeste u tome da fizičko bivstvuje pripada jednom svetu koji je karakterisan kroz nastajanje i nestajanje, jednom svetu u kome se nalaze živa bića kao bivstvujuća. Da je živo biće uvek „pri nečemu“, ili „kod nečeg“, služi Hajdegeru kao prvo vodeće temeljno određenje koje igra vodeću ulogu u tome da se to bivstvuje „živo biće“ počne misliti kao bivstvanje-u-svetu: moguće je, dakle, spram prethodno rečenog, neko kretanje takvog bivstvujućeg od rasta (vegetativne ili hranjene duše), putem kretanja, prema duši koja čulno ili umski

²⁴ Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, GA 62, str. 251

²⁵ Aristotel, *Fizika* VIII 1, 250 b 15

poseduje sposobnost da zahvati svet. Na osnovu toga, kaže Hajdeger, postaju mislivi i „temeljni uvidi na osnovu kojih konkretno postojanje biva viđeno i eksplicirano na njemu samom“.²⁶

U ovom smislu *kinesis* je uzdignut na rang primarnog ontološkog karaktera fizički bivstvjućeg, dakle i postojećeg živog bića, koje kao bivstvovanje-u-svetu postaje pripadno svetu s kojim stupa u odnose. Tako Hajdeger može da izvrši jedno novo hermeneutičko prisvajanje „Fizike“, pošto nalazi tematizovanje bivstvjućeg u svetu koje, u svetlu modaliteta kretanja, može da misli svoje „tu“ u svetu, tj. da misli svoje tu-bivstvovanje. Pošto je, kako je rečeno, kretanje primarni ontološki karakter bivstvjućeg ono je temeljna karakterizacija sveta i živog kretanja u njemu, ali ne i temeljni princip svakog unutarstvskog odnosa, pa Hajdeger može da isturi zahtev da se filozofija koja ne bi bila više obavezna prema bilo čemu utemeljujućem i ma kako metafizički posredovanom, može da odvija u iskustvu svakodnevnog života. Tako i iz ove perspektive, on ukazuje na život u njegovoj pokrenutosti što postaje glavna tema njegove *hermeneutike faktičkog života*. Dakle, početkom dvadesetih godina kada u produktivnom sučeljavanju sa Aristotelom formuliše svoje polazište u filozofiji, on sve daje na to „da interpretativno prodre prema jednom kretanju koje odlučuje o svojstvenoj pokrenutosti života u kojoj je i kroz koju je život odredljiv prema smislu bivstvovanja“.²⁷ Odavde je vidljivo da Hajdeger iz perspektive „Nikomahove etike“ dolazi do mogućnosti artikulacije bivstvovanja života, gde se i nalazi *jedinstvo bivstvovanja i razumevanja*, a iz perspektive „Fizike“ do mogućnosti samorazumevanja tubivstvovanja kraj kojeg je *život opisiv prema smislu bivstvovanja*. Time je u polaznu tačku gurnuto ono što je sadržano u izvornom držanju „života“ i što će, u krajnjoj artikulaciji postati bivstvovanje-u-svetu iz „Bitka i vremena“; ova polazna tačka, polazište, poklapa se sa pomenutom „presečnom tačkom“ nastalom iz pravaca „Nikomahove etike“ i „Fizike“: izmiče se svakom tradiranom teorijsko-refleksivnom stavu kao predmetno-objektiviranom dešavanju. Time je tematski i metodološki osvojeno polazište koje je odredilo fundamentalno-ontološku analitiku tubivstvovanja. U svojim razmatranjima fenomenološke interpretacije Aristotela, Hajdeger je ostvario zadatak izlaganja faktičkog života, tj. tubivstvovanja prema svom smislu bivstvovanja, na hermeneutički način. U središtu „hermeneutike fakticiteta“ i svake druge egzistencijalne analitike, stoji problem: razumeti život, tj. pokazati kako on može da bude opisan ne kroz statički opis, već u vlastitoj izvornoj pokrenutosti? Može li se i kako on dovesti do pojma, a da se ne distorzira njegov genuini karakter i njegova unutrašnja dinamika, dakle bez postvarivanja i opredmećivanja? Koja je to čudnovata modifikacija života da bi

26 Martin Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, GA 18, Hg. M. Michalski 2002, str. 284

27 Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, GA 62, str. 117

bilo moguće jedno posmatranje života na njemu samom, dakle neka praktička filozofija koja bi ga uzdrmala unazad prema njemu samom?

Ako je hermeneutika fakticiteta neko razumevajuće izlaganje tubivstvovanja, bez teoloških i filoloških zahvata, kako onda ona treba da izgleda da bi učinila to da život u svom fakticitetu, a to značu faktumu kao biti-faktum, bude upravo to na šta se ne može vratiti – to koliko nezahvatljivo, toliko i neopisivo, jeste upravo Hajdegerov opis faktuma neponovljivog životnog trenutka kao „događaja“. Ako je ovo polazište autentično ono mora u potpunosti da odredi sve daljnje misaone tokove, pa otuda hermeneutička fenomenologija praktičkog tubivstvovanja mora da ponudi i nit vodilju za pitanje o bivstvovanju kao takvom, bivstvovanju po sebi, pitanje na koje se isčekuje odgovor, da bi se metafizika „prebolela“, ako je to uopšte moguće. Na ovom mestu može se samo napomenuti da je Hajdeger usred svog filozofskog života kroz „Priloge filozofiji“²⁸, ponudio jedan takav odgovor: izvođenje hermeneutike faktičkog života odvija se kroz jednu posebnu vremenitu strukturu – događaj – koja vodi u *poietičku* egzistenciju: time bi u skladu s Hajdegerovom „antropologijom“ „animal rationale“ okcidentalne metafizike na vrhuncu, bio „zamenjen“ – pesnikom!

SLOBODAN JAUKOVIĆ
The Faculty of Philosophy, Novi Sad

THE HERMENEUTICS OF FACTICITY AS HEIDEGGER'S STARTING POINT

Summary: The author attempts to identify Heidegger's starting point in philosophy. The paper shows why Heidegger had to turn to Aristotle in his understanding of phronesis. The insights he gained served to develop a phenomenology of life as a pre-theoretical starting point from which the theoretical can ultimately take direction. He thus arrived at a "hermeneutics of facticity" that attempts to offer a propositional description of life through his own living motion.

Keywords: Heidegger, Aristotle, phronesis, living motion, hermeneutical facticity

28 Martin Heidegger, *Beitrag zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Hg. F.-W. v. Herrmann 1989 GA 65