

DRAGAN PROLE
Filozofski fakultet, Novi Sad

BIVSTVOVANJE QUA STRANO

Hajdegerov misaoni put s onu stranu ontologije i hermeneutike

Rezime: Članak najpre razmatra tezu Mišela Anrija (Michel Henry), da nakon Dekarta možemo govoriti o *podređenosti* ontologije fenomenologiji. Teza o fenomenalizovanju bivstvovanja može biti prihvatljiva ukoliko za polaznu tačku izaberemo Huserlov, ali ne i Hajdegerov filozofski projekat. Hajdegerov jedinstveni pokušaj da, izbegavajući zamku hijerarhije, u *Bivstvovanju i vremenu* uspostavi produktivno sadejstvo ontologije, fenomenologije i novovrstne logike u liku hermeneutike – nije dao očekivane rezultate. Hermeneutički vođeno »bektvo« iz tradicije poimanja bivstvovanja pokazalo se kao neuspešno. Rastanak sa tradicijom metafizike za Hajdegera je pretpostavljao napuštanje tradicije *prisivavanja*, osnovnog hermeneutičkog postupka na kojem je izgrađena celokupna zapadna racionalnost. Napuštajući prisvajanje, Hajdegerov zahtev bivstvovanja se oslonio na suprotan korak. Potenciranje lišavanja, tj. potuđivanja u odnosu na naviknuto i uobičajeno kod Hajdegera se ipak iskazalo kao sporno jer se radi njegove indirektno ilustracije Hajdeger oslonio isključivo na iskustvo pesništva. Autor zaključuje da zajedno sa odbacivanjem praktičke sferu usled njoj inherentnih *tehnika obezličavanja*, tj. metafizičkih tvorevina popredmećivanja i planskog proračunavanja, mi neminovno blokiramo i zahtevano potuđivanje. Naime, svako oneobičavanje, pa i ono koje je usmereno ka drugom početku mišljenja, može se odvijati samo naočigled zahteva koji se tiču konkretnog života u tom i takvom svetu, a ne mimo njega.

Gljučne reči: fenomenologija, strano, ontologija, potuđivanje, oneobičavanje

PODREĐENOST ONTOLOGIJE FENOMENOLOGIJI

Nastojeći da sažeto interpretira osnovne tendencije modernih relacija fenomenologije i ontologije, Mišel Anri je naglasio da s pravom možemo govoriti o *podređenosti* ontologije fenomenologiji. Uz pomoć dijagnoze da se Dekartova fundamentalna teza oslanja na dalekosežnu transformaciju iz ontološkog u fenomenološki pristup čoveku, Anri je pokušao da nas uveri da u pozadini te transformacije prepoznamo iskorak ontologije iz nasledene ravni promišljanja. Rečju, uspostavljanje filozofije subjektivnosti impliciralo je rastanak od

samodovoljnosti bivstvovanja. Nastojanje da se bivstvovanje misli kao živo kretanje i procesualnost korespondiralo je sa njegovim dolaskom do pojave, sa povесnim¹ fenomenalizovanjem, čime je ontologija zapravo stupila na teren fenomenologije.

Saglasimo li se sa Anrijem da fenomenološko filozofiranje karakteriše rastanak od tradicionalnog pristupa objektu, pošto objekat više nije nešto naspramno u odnosu na nas, nego *način datosti*, što znači da je »i bivstvovanje-izvan-mene jedan subjektivni događaj u meni«² - onda smo samo na korak od priznanja da odnos prema bivstvovanju već nakon Dekarta nije bio moguć ukoliko se apstrahuje od njegove fenomenalnosti.

To ujedno znači i da razvoj filozofije nakon Dekarta teče paralelno sa procesom fenomenalizovanja bivstvovanja, sa promovisanjem filozofskog stanovišta prema kojem celokupno bivstvovanje biva situirano u horizontu univerzalne subjektivne geneze. Finalni čin tog procesa Anri prepoznaje u uspostavljanju *samodatosti* (a ne više *datosti*) kao odlučnog oslonca filozofskog razumevanja, što predstavlja korektivni doprinos na osnovu kojeg je dosegnuta krucijalna tačka filozofskog razvoja nakon Dekarta: »svest, a to je veliki argument fenomenologa, nije udaljena od onoga što predstavlja, kao kod Dekarta. Ona, naprotiv, ide ka susretu sa bivstvovanjem koje joj se pokazuje putem spoljašnjosti. Pokazujući se sopstvu, bivstvovanje postaje vidljivo, ono postaje fenomen u spoljašnjosti ka kojoj se usmerava intencionalnost«³.

Poput svake istorijsko-filozofske ocene koja je povučena ambicioznim i širokim potezima, Anrijeva teza o subordiniranosti novovekovne ontologije neminovno boluje od niveliranja. Naime, postavlja se pitanje, može li se stabilan status ontologije (koji je nakon Dekarta bez sumnje permanentno potkopavan), sačuvati od osporavanja ukoliko se njeno legitimno mesto konačno prepozna u okvirima filozofije subjektivnosti, preciznije rečeno, u okvirima fenomenologije?

Da bi se važenje te teze moglo priznati u punom obimu, neophodno je da najpre zaobiđemo kako neposredne baštinike Dekartovih misaonih dostignuća, pošto bi se kod Spinoze ili Volfa o fenomenalizovanju bivstvovanja

1 Pozivajući se na Hegelov stav iz zaključnih pasusa *Fenomenologije duha*, prema kojem bi bivstvovanje bez pojave ostalo samo *beživotni usamljenik*, Fink je došao do sličnog zaključka: »Samo bivstvovanje, bez svoje pojave, bez povesti svog otuđenja i povratka, mišljeno je kao beživotno i kao nepokretno – Hegel nikada ne bi dopustio da prihvati i fiksira suštinu bez pojave, nepokretno bez svog prodora u carstvo povesti«. Eugen Fink, *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung*, The Hague 1957, str. 44

2 Edmund Husserl, *Erste Philosophie I. Kritische Ideengeschichte*, Husserliana Band VII, Hg. R. Boehm, Haag 1956, str. 226

3 Michel Henry, »Phénoménologie et sciences humaines. De Descartes à Marx«, u: *Auto-donation. Entretiens et conférences*, Paris 2004, str. 15

moglo govoriti samo uz podršku izvanrednih interpretatorskih vratolomija. Pored toga, premda predstavnici tzv. »nemačkog idealizma«, eksplicitno tematizuju pojam fenomena, odnosno fenomenologije, kod Kanta se, primera radi, vrlo teško mogu ustanoviti doprinosi u pravcu razvoja o kojem govori Anri. Otuda i sugestija da Kantov kritički projekat ispostavlja pomirenje bivstvovanja i fenomena može biti prihvatljiva samo uz velika odstupanja od temeljnih uporišta njegovog kritičkog projekta. Mislimo li bivstvovanje isključivo kao *fenomen*, tj. kao bivstvovanje za svest, onda neminovno previđamo dvostrukost relativnog i apsolutnog stavljanja (pozicije), a samim tim i previđamo ono, što je specifično za Kantov pojam bivstvovanja. Premda iz drugačijih pobuda, i kod Hegela strogo limitiranje bivstvovanja na fenomen upućuje na redukovan filozofski stav, čiji dometi ne prevazilaze polje svesti, što ujedno znači da bivaju lišeni nezaobilazne komunikacije sa eminentno filozofskim regionima uma, tj. duha.

Slično stanje stvari karakteristično je za vremenski period koji je protekao između idealizma i konstituisanja fenomenologije od strane Edmunda Huserla. Međutim, sa Anrijevom tezom stvar stoji sasvim drugačije, ukoliko pod »razvojem« o kojem on govori ne razumemo ukupnost istorijsko-filozofskih kretanja od Dekarta do danas nego, naprotiv, reverzibilno osvetlimo podsticaj Dekartovog filozofiranja. Pristanemo li prilikom razmatranja odnosa bivstvovanja i fenomena na strategiju fenomenološkog *Rückfrage*, onda to znači da smo upućeni na traganje za povесnim izvorom, za svojevrsnim prevratom u kojem se bivstvovanje po prvi put iz perspektive *šta* premestilo u perspektivu *kako*, pa se samim tim nametnulo i njegovo pomirenje sa fenomenom. Zaputimo li se tragom tog pitanja iz savremenog horizonta u prošlost, neminovno ćemo se zaustaviti kod Dekarta. Otuda iz te povratne perspektive teza o fenomenalizovanju bivstvovanja postaje znatno smislenija, posebno ukoliko za polaznu tačku izaberemo Huserlov fenomenološki projekat.

Stvar stoji sasvim drugačije počemo li od Hajdegerovog mišljenja, premda uporišna mesta njegovog ranog filozofiranja naizgled govore sasvim suprotno. Naime, nije li jedna od slavniх teza *Bivstvovanja i vremena* da je *ontologija moguća samo kao fenomenologija*? Štaviše, kada Hajdeger tvrdi da je fenomenologija »način pristupa ka onome ... što treba da bude tema ontologije«, ⁴ onda on ne nastoji da ukaže da je fenomenologija *jedan od mogućih načina pristupa bivstvovanju*, nego *jedini mogući način filozofskog susreta sa bivstvovanjem*.

Neizrečena dekartovska pretpostavka Hajdegerovog filozofiranja sastoji se u polaznom stavu da ontologija nije moguća ukoliko se osloni na samu sebe. Ukoliko pokuša da se osloni na samu sebe, ona zapravo biva suočena sa neprijatnom činjenicom da nema na šta da se osloni. U tom aspektu se doista

4 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1993, str. 35

sažima novovekovni »pristup« ontologiji pošto bi se, doduše sa različitim argumentima, najrazličitije filozofske pozicije u pogledu »autonomije« ontologije verovatno izjasnili na isti, tj. odrečan način.

Tek na taj način teza o *podređenosti* ontologije fenomenologiji dobija nešto čvršće konture – naime, u njoj nije reč o fiktivnoj hijerarhiji, prema kojoj bi potentniji i produktivniji filozofski stav nudio potporu za utemeljenje onog, čiji su kapaciteti samolegitimacije znatno oskudniji. Prema ranom Hajdegeru, odnos ontologije i fenomenologije svodi se na odnos između ključne *teme* filozofije i *načina* raspravljanja o toj temi. U pozadini tog, naizgled idiličnog pomirenja, zapravo se krije nimalo jednostavno ukrštanje drevnog filozofskog tematskog nasleđa i najsavremenijeg postignuća u filozofiji.

Pretpostavku tog ukrštanja uobličava konstelacija prema kojoj se povest filozofije sažima u sučeljavanju sa teško otklonjivim deficitom. Naime, filozofija je oduvek znala šta je njena autentična tema, s tim što joj način obrade te teme nikada nije polazio za rukom na zadovoljavajući način. Međutim, budući da je reč o *filozofskoj* temi, teško se može zamisliti da se različiti načini obrade koje je ponudila milenijumska tradicija ni na koji način nisu odrazili na sam karakter teme. Čak i ukoliko prihvatimo da ti načini obrade ne predstavljaju ništa drugo, nego deformacije teme kojoj se obraćaju, ipak ne smemo tvrditi da te deformacije nisu ostavile traga na temu. Bilo ono deformisano ili ne, bivstvovanje za Platona, Avgustina, Dekarta i Hajdegera naprosto nije bilo *isto* bivstvovanje.

Naočigled prividno banalne tvrdnje da povest *filozofije* u sebi neminovno uključuje i povest *bivstvovanja* – Hajdegerov optimizam konačnog rešenja drevne teškoće ipak biva u znatnoj meri amortizovan. Premda je Hajdeger itekako bio svestan te teškoće, pokušaj njenog rešavanja u *Bivstvovanju i vremenu* proveden je naglašeno reduktivno. Oslonac na *destrukciju novovekovne ontologije* u interesu aktuelnog filozofskog trenutka mogao je rezultirati samo sukobom sa filozofskim *deformitetima bivstvovanja*, ali ne i sa (iz perspektive željenih interpretacijskih učinaka mnogo poželjnijim) istinskim osvedočenjem u povesne transformacije bivstvovanja do kojih je dolazilo usled naleta različitih načina obrade. Za razliku od toga, Hajdeger se opredelio za tipično fenomenološki začetak u »prirodnoj svesti«, što se ovaj put odnosi na neposredne, prve asocijacije koje se nam se po pravilu javljaju pri pomenu bivstvovanja.

Zbog toga je fenomenološko iniciranje fundamentalno-ontološkog pitanja svesno potražilo legitimaciju u određenjima na koja nailazimo tokom prvih koraka svog filozofskog obrazovanja. Međutim, u takvoj strategiji ne treba prepoznati samo doslednu primenu fenomenološkog postupka na tradiciju ontologije, nego i implikacije jedinstvenog povesno-filozofskog odnosa prema ontologiji. Budući da Hajdegeru suštinski i nije stalo do toga, da nastavi tamo gde su prethodnici stali, te da uz pomoć jedinstvene *genealogije* bivstvovanja markira koliko-toliko stabilnu polazišnu poziciju, i time osigura fundament

za vlastiti ontološki projekt, nego je insistirao na dijagnozi da je takav posao unapred usuđen na neuspeh pošto u tradiciji nije moguće identifikovati nikakve naznake stabilnog fundamenta za konstituciju ontologije, njegova »destrukcija« će se pozivati na Aristotela, Tomu Akvinskog i Paskala, zaobilazeći u širokom luku Hegela, Ničea, pa i samog Huserla.

Imamo li u vidu da su primeri koji se navode u svrhu ilustracije neke teze u filozofiji vrlo retko slučajno odabrani, nameće nam se sledeće pitanje: zbog čega Hajdeger na uvodnim stranicama *Bivstvovanja i vremena* nije tematizovao pojmove bivstvovanja ovih filozofa, zbog čega se odlučio da preskoči stanovišta koja su mu bila bliža i »savremenija«, odlučivši se za određenja čije povesno poreklo ukazuje na mnogo veću distancu?

Ukoliko pak stavimo van snage njegov argument da potonje pozicije nisu donele prepoznatljiv iskorak iz nasleđenog poimanja bivstvovanja i usredsredimo se na relaciju između pojma bivstovanja i »renomea« ontologije u Hegelovom, Ničeovom i Huserlovom mišljenju, izbor određenja u uvodu *Bivstvovanja i vremena* pojaviće nam se u sasvim drugačijem svetlu.

Naime, nakon navođenja njihovih pojmova bivstvovanja vrlo teško se može opravdati potreba za *fundamentalnom* ontologijom. Prilikom svakog pomena pojma bivstvovanja Hegel je imao u vidu da njegovo »rodno mesto« počiva u spekulativnoj logici, Niče je vodio računa o izazovu *prevrednovanja* kao ključnog filozofskog posla posredstvom kojeg se napuštaju prevaziđene i uočavaju nove, vitalne teme filozofiranja, dok je Huserl, poput Hegela, problemski horizont ontologije poistovećivao sa logikom, s tim što ovaj put nije bilo reči o spekulativnoj, nego prevashodno o transcendentalno-fenomenološkoj logici. Istini za volju, tog problema je bio svestan i rani Hajdeger: »Filozofija je kao ontologija faktičnosti ujedno i kategorijalna interpretacija govora i izlaganja, što znači *logika*«⁵.

Otklon od svojih velikih prethodnika Hajdeger je načinio time, što je za njega ontologija *takođe* i logika, ali nipošto nije *samo* logika, bez obzira kako stoji stvar sa pojmom logike. Uprkos činjenici da nijedno filozofsko izlaganje ne sme biti haotično i nepovezano, nego u sebi mora sadržati smislenu, povezanu celinu koja objedinjuje logos izlaganog sa logosom izlažućeg⁶, govor o bivstvovanju iz perspektive njegovog logičkog porekla za Hajdegera mora ostati jednostran.

5 Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät* (1922), Hrsg. G. Neumann, Stuttgart 2003, str. 29

6 »Sebeizgovaranje kao govorenje o ... je temeljni način bivstvovanja života, tj. bivstvovanja-u-jednom-svetu«. Martin Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, GA 18, Hg. M. Michalski, 2002, 21

RASTANAK SA TRADICIJOM FILOZOFIJE BIVSTVOVANJA UZ POMOĆ HERMENEUTIKE?

Tradicija filozofije bivstvovanja prema Hajdegerovom mišljenju predstavlja balast, od kojeg možemo očekivati samo »štetne« učinke po samu ontologiju. Zbog toga već prvi korak ka filozofiji bivstvovanja mora ostaviti iza sebe kako samorazumljive predstave o bivstvovanju, tako i poverenje u transformaciju ontološke problematike unutar logičkih okvira: »više ne možemo razviti filozofiju iz čisto logičkog«⁷.

Premda prvi momenat takvog postupka podseća na fenomenološku suspenziju usvojenih važenja radi prodora u dublju dimenziju iz koje se konstituišu sva važenja, drugi momenat se direktno suprotstavlja fenomenološkom pozicioniranju bivstvovanja, odnosno ontologije. Otuda se nameće utisak da Hajdegerov jednoznačan i više nego smeo nagoveštaj prema kojem fenomenologija predstavlja jedini prohodan put ka temi ontologije principijelno ne premašuje status puke najave. Ukoliko bivstvovanje pojmimo kao *transcendens naprosto*, onda se njemu vrlo teško možemo približiti ukoliko se oslanjamo isključivo na sredstva pristupačna fenomenologiji.

Međutim, setimo li se nedovoljno određenog odnosa između ontologije i logike, prema kojem ontologija u sebi sadrži i logiku, ali se ne iscjeljuje u njoj, ne bismo se trebali čuditi naočigled činjenice da neizrečeni, ali itekako vidljivi deficit fenomenologije u pogledu pristupa bivstvovanju kada se ono misli u strogoj *diferenciji* spram bića za koja su vezani načini datosti – kod Hajdegera biva kompenzovan upravo uz pomoć svojevrstne *logike*, tj. specifičnim hermeneutičkim *načinom izlaganja*: »Fenomenologija bivstvovanja je *hermeneutika* u izvornom značenju reči, prema kojem ona označava posao izlaganja. Ali ukoliko putem otkrića smisla bivstvovanja i temeljnih struktura bivstvovanja uopšte biva ispostavljen horizont za svako dalje ontološko istraživanje bića koja nisu prema meri bivstvovanja, onda ta hermeneutika ujedno postaje 'hermeneutika' u smislu izrade uslova mogućnosti svakog ontološkog istraživanja«⁸.

Nastojeći da obezbedi pristup bivstvovanju u njegovoj razlici spram bića, tj. da omogući istinsko ontološko istraživanje, rani Hajdeger se opredelio za model *prisvajanja*. Takav model više neće biti strukturiran na temelju tradicionalne logike sopstva, nego će se oslanjati na razumevajuće saobražavanje mogućnostima vlastitog bivstvovanja, tj. na hermeneutiku faktičnosti. Hermeneutika utoliko postaje simbol demarkacije uz čiju pomoć se vrlo lako mogu razaznati konture koje razdvajaju nasleđeno od fundamentalno-ontološkog mišljenja bivstvovanja.

7 Martin Heidegger, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Probleme der Gegenwart*, GA 28, Hg. C. Strube 1997, str. 134

8 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, isto, str. 37

Međutim, sagledana u svetlu načina izlaganja tubivstvovanja, hermeneutika se u Hajdegerovom pojmu ograničava na tubivstvovanje bez čije konačnosti nikada ne bi postojalo nešto poput ontologije i ontološkog pitanja. »Logika« bivstvovanja te partikularne vrste bića na taj način ipak ostaje da važi kao transcendentalni uslov mogućnosti ontologije. Štaviše, Hajdegerova hermeneutička zamisao u sebi takođe zadržava fenomenološke prerogative, pošto je središnji interes njenog izlaganja prevashodno usmeren na »kako samog tubivstvovanja«⁹. Dakako, takva vrsta usmerenosti ne može ponuditi zadovoljavajuću distancu u odnosu na tradiciju popredmećivanja, niti iza sebe u dovoljnoj meri ostavlja limitiranost subjekt-objekt¹⁰ relacijom. Čak i ako se tumač i tumačene strukture bivstvovanja susreću u istoj osobi, oslonac na hermeneutici ne može mimoći zamke idealističke udvojenosti jednog, subjektivnog subjekt-objekta, samoodnosnosti¹¹ i samorefleksije.

Možemo li, dakle, govoriti o podređenosti ontologije fenomenologiji i kada je reč o ranom Hajdegeru? Čini se da odgovor na to pitanje mora ostati negativan. Hajdegerov jedinstveni pokušaj da, izbegavajući zamku hijerarhije, u *Bivstvovanju i vremenu* uspostavi produktivno sadejstvo ontologije, fenomenologije i novovrstne logike u liku hermeneutike, nije dao očekivane rezultate. Ne ulazeći ovde u delikatnu filozofsku pozadinu koja ga je primorala na obrat, valja reći da nam struktura Hajdegerovog poznog mišljenja u velikoj meri »olakšava« orijentaciju s obzirom na postavljeno pitanje.

Ukratko, pozni Hajdeger će u pogledu ontologije, fenomenologije i hermeneutike primeniti isti zaključak koji je ranije donesen u pogledu pojma bivstvovanja. Kao što su nekada nasleđena određenja bivstvovanja jednoznačno odbacivana kao deficitarna i neprihvatljiva, tako su nakon obrata, a za ljubav *drugog početka* mišljenja – ontologija, hermeneutika i fenomenologija stavljeni *ad acta*, tj. interpretirani kao misaone strategije čije poreklo i mogućnosti ipak ne iskoračuju iz začaranog metafizičkog kruga.

Hermeneutički vođeno »bekstvo« iz tradicije poimanja bivstvovanja pokazalo se kao neuspešno. Izmeštanje hermeneutičkog fokusa sa značenjske i

9 Martin Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, GA 63, Hg. K. B.-Oltmanns 1988, str. 15

10 U novijoj literaturi Sloterdajk je uverljivo podvukao neizbrisivu povezanost hermeneutike i tradicije mišljenja u kategorijama subjekta i objekta: »hermeneutički koncept objave nepogrešivo spada u svet *homo hierarchicus*. On uspostavlja feudalni odnos između gospodara i vazala u analogiji prema spoznajnom odnosu između objekta i subjekta, sa jasnim akcentom na primat gospodara i objekta«. Peter Sloterdijk, *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen*, Frankfurt a/m, Leipzig 2007, str. 34

11 Otuda nije nimalo slučajno da je rani Hajdeger afirmativne doprinose Huserlove fenomenologije poistovećivao sa novim *načinima samoodnošenja*, i to tako da je posredstvom njih »prezentno ono na-čega samoodnošenja«. *Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 17, Hg. F.-W. von Herrmann, 1994, str. 262

simboličke ravni tekstualne predaje na teren koji omogućuje prodor u autentične mogućnosti egzistirajućeg prisvajanja bivstvovanja nije urodilo očekivanim ontološkim rezultatima. Za našu temu odatle sledi indikativan zaključak. Ma koliko nam pošlo za rukom da inovativno reinterpetiramo zadatke i način odvijanja hermeneutičkog postupka, sasvim je upitno da li se na njega smemo bezrezervno osloniti u ostvarivanju naših ambicija na tematskom polju *ontologije*.

Imamo li u vidu enormne kompetencije hermeneutike faktičnosti, bez čije pomoći nije moguće zamisliti konstituciju fundamentalne ontologije, shvatićemo zbog čega je razlaz sa njom rezultirao napuštanjem svih filozofskih osobenosti koje se mogu dovesti u bilo kakvu vezu sa tradicijom filozofije subjektivnosti. Ukratko, »post«hermeneutički okret ka bivstvovanju počiva na napuštanju subjektivnosti. Umesto potenciranja hermeneutičkog pristupa egzistencijalizovanoj subjektivnosti, odnosno bivstvovanju bića u kojem se radi o bivstvovanju kao takvom, za poznog Hajdegera se radi o tome da se desubjektiviramo.

Iz Huserlove perspektive, ontologija biva fenomenalizovana i apsorbovana transcendentalno-logičkom naukom o konstitutivnoj dimenziji svesti, u čemu se osnivač fenomenologije nehotično iskazao kao dobar Hegelov učenik, jer se prvenstveno orijentisao uz pomoć stanovišta da za principima ili za fundamentom bivstvovanja ne treba tragati nigde izvan mišljenja tog bivstvovanja. Iz Hajdegerove perspektive pak, ontologija najpre biva upućena na fenomenologiju, ali sa ishodom koji pokazuje da se one vrlo teško mogu pomiriti, ukoliko *bivstvovanje* mislimo s one strane *suštine i bivstvujućeg*.

Odustajući od filozofije subjektivnosti usled neprihvatljivih recidiva metafizičkog mišljenja pozni Hajdeger napušta i fenomenologiju i ontologiju. Rečju, ukoliko tubivstvovanje nije rezultat vlastite slobode i odluke, nego je prevashodno usmereno na pripremu za susret sa *zahtevom bivstvovanja*, onda nam prilikom odgovora na taj zahtev, kakav god on bio, vrlo malo može pomoći trud skoncentrisan na rasvetljavanje mogućnosti bivstvovanja karakterističnih za naše, svagda vlastito tubivstvovanje.

Kao takav, zahtev bivstvovanja implicira i jednoznačan iskorak iz ravni koju je moguće markirati posredstvom fenomena. To znači da je pomirenje bivstvovanja i fenomena moguće provesti jedino na štetu samog bivstvovanja. *Postajući fenomen, tj. fenomenalizujući se, bivstvovanje u izvesnom smislu postaje strano samom sebi*. Otuda je Sartr umesno naglasio da bivstvovanje uvek neminovno podrazumeva i specifičan »višak« u odnosu na mogućnosti vlastitog fenomenalizovanja, pa se prilikom čitanja sledećih redova vrlo teško može prečuti prizvuk koji potiče iz brižljivog studiranja Hajdegerove lektire: »Fenomen bivstvovanja iziskuje transfenomenalnost bivstvovanja ... Bivstvovanje fenomena može izmaći uslovu fenomenalnosti«¹².

12 Jean-Paul Sartre, *L'Être et le neant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris 1943, str. 16

Ukoliko se filozofski napor ranog Hajdegera grupiše oko problema autentičnog ontološkog *prisvajanja* (Aneignung), onda se nakon pristupnog frajburškog predavanja *Šta je metafizika?* usmerenost tog napora može prepoznati upravo u suprotnom pravcu. Ključna reč sada postaje *Enteignung*, odnosno *Entziehung*, što znači da više nije reč o tome da bilo šta bude prisvojeno, nego da se lišimo, i to ne samo onog *prisvojenog*, već i samog poverenja u hermeneutičku plodotvornost procesa *prisvajanja*. Konsekvence lišavanja koje Hajdeger ima na umu ne treba identifikovati u nekakvom pseudo-asketizmu spoznaje, u dobrovoljnom odricanju od ambicije da bilo šta bude spoznato. Apstinencija o kojoj se ovde radi nije direktno usmerena na saznajno-teorijska pitanja, nego na tlo iz kojeg takva pitanja crpe svoju legitimaciju i smisao. Odlučno napuštanje tradicije novovekovne ontologije nije bilo moguće, ukoliko se i dalje oslanja na postupak uz čiju podršku se izgrađuje ista ta tradicija. Štaviše, kada je Hajdeger proširio tematsko područje svoje kritike uključivši u nju i povezanost metafizike i tehnike, naprosto nije mogao prevideti da prisvajanje deli samo korak od razobručene vladavine tehnike: »Ovladavanje stranim putem prisvajanja karakteristično je za zapadnjačku racionalnost, utoliko što ona donosi racionalizovanje na putu 'ovladavanja svetom' (Maks Veber) i proizvodi tehniku ...«¹³.

Naučni karakter filozofske spoznaje, dovoljan razlog, svest kao apsolut, apodiktička evidencija, apsolutno znanje, intuiranje suština, philosophia perennis, prirodno-naučno saznanje kao uzor za filozofsku spoznaju – svi ovi principi novovekovnog filozofskog mišljenja potenciraju spoznajnu relaciju posredstvom koje se, na ovaj ili na onaj način, uspostavlja približavanje vlastitosti i bivstvovanja. U ime istog tog približavanja Hajdeger postulira raskid vlastitosti sa samom sobom. Međutim, kod njega se ne radi o tome da se umesto intenziviranja naših saznajnih potencijala jednostavno opredelimo za njihovu totalnu suspenziju. Alternativa novovekovnom geniju ili apsolutnom znalcu ne krije se u otupelom subjektu koji se konsekventno pridržava apсурdnog zahteva da ne sazna baš ništa.

Naprotiv, ono što Hajdeger principijelno dovodi u pitanje odnosi se na kompetencije spoznaje kao medijuma susreta sa bivstvovanjem. Ukoliko je spoznaja sporna kao medijum tog susreta, onda je sasvim sporedno pitanje da li se radi o njenoj »radikalizovanoj« verziji prema kojoj je i samo bivstvovanje prevashodno spoznajno *postignuće* i ništa izvan toga, ili je pak spoznaja zamišljena kao dobrovoljna redukcija spoznavanja, blagodareći kojoj smo zapravo dopustili da nam se bivstvovanje samo sobom obelodani.

Otuda se stiče utisak da Hajdegerov poziv da *izmaknemo* sami sebi, najpre ima u vidu prvu rečenicu Aristotelove *Metafizike* »Svi ljudi po prirodi teže

13 Bernhard Waldenfels, *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt a/M ³1998, str. 60-61

znanju«. Ukoliko je iskorak iz metafizike moguć, onda on korespondira iskoraku iz te ljudske prirode, iz težnje koja implicira saznanji susret sa bivstvovanjem. Izmicanje znanju ipak ne stavlja akcenat na primicanje neznanju. Hajdegerova inverzija nije bukvalna. Ona je pre putokaz ka podriivanju latentnog uverenja iz kojeg proističe određena težnja, nego što predstavlja naivno poverenje u učinke pukog lišavanja težnje kao težnje. Kada Hajdeger metaforično tvrdi da je »stvaralačka *glad*, a ne višak«¹⁴, onda valja iskazati opreznost u pogledu sugestije da se time postulira komparativna prednost spoznajnog »asketizma« u odnosu na spoznajni »optimizam«. Budući da kao mislilac i filozofski interpretator nihilizma Hajdeger nikada ne bi bio spreman da prihvati stav o stvaralačkoj moći ideja, onda se to jednako odnosi i na »stvaralačke« domete gladi. U njoj nije reč o *gladi za spoznajom*, prouzrokovanom doslednim lišavanjem spoznaje.

POTUĐIVANJE KAO OPOZIV HERMENEUTIKE PRISVAJANJA

Samim tim iz osnova se menja i predstava o tome, šta zapravo sačinjava istinsko ljudsko iskustvo. Ono se više ne dovodi u vezu sa bilo kakvim »hermeneutičkim« postignućem, pošto ne ukazuje niti na »sticanje«, niti na »prisvajanje« ovog ili onog sadržaja, bez obzira da li je taj novi saznanji posed u stanju da preobrazi naš tipični, ranije usvojeni pogled na stvari ili ne. Iskustvo je za poznog Hajdegera i dalje uporedivo sa izvesnim preobražajem, ali s tim, da mi ni u kojem slučaju ne smemo biti njegovi inicijatori, a još manje kreatori.

Ukoliko posredstvom iskustva mi bilo šta »stičemo«, onda se može reći da se ta vrsta sticanja poistovećuje sa »gubljenjem«, sa procesom u kojem mi nismo projektant, nego ono što je projektovano. Dosledno sprovesti u delo inverziju hermeneutičke ontologije nakon *Bivstvovanja i vremena* znači voditi računa o tome da tubivstvovanje nije više ono koje prisvaja. Pođemo li od pretpostavke da bivstvovanje nije nešto što bi s naše strane na bilo koji način bilo prisvojivo, pa makar nam pošlo za rukom da striktno ispoštujemo njegovu razliku u odnosu na bića – onda bivamo suočeni sa konstelacijom u kojoj: »prebivati više ne označava istrajavati, nego prisvajati, posredstvom čega razlika više ne imenuje odnos bivstvovanja i bića nego način na koji prisvajanje prisvaja?«¹⁵

Nije li onda dosledno provođenje u delo Hajdegerove zamisli lišavanja samo korelativ apsolutizovanog prisvajanja? Odgovor na to pitanje mora poći od

14 Martin Heidegger, *Nietzsche Seminare 1937 und 1944*, GA 87, 2004, Hg. P. von Ruckteschell, str. 45

15 Didier Frank, *Heidegger et le christianisme. L'explication silencieuse*, Paris 2004, str. 137

stava da tubivstvovanje više ne prisvaja. Njegovo iskustvo je sve drugo, samo ne događaj putem kojeg se ono čvršće vezuje za ono što mu je već poznato i prisno. Pošto se začetak takvog iskustva ne može ustanoviti polazeći od *predrazumevanja* i nije uobličen našom emotivno-voljnom *nastrojenošću*, o njemu je moguće govoriti samo na indirektan način.

Nasuprot svakoj situiranosti i utemeljenosti, iskustvo poprima lik događanja unutar kojeg bivamo uvučeni, obuzeti, i iznad svega prepušteni dejstvima onoga što nas je »snašlo«. Posledice takvog sticanja iskustva nisu ni malo prijatne po ono, što Huserl naziva *Heimwelt*: »Steći iskustvo nečega, znači da nas ono ... dotiče, da nas pogađa i da nas zahteva, utoliko što nas preobražava ka sebi.«¹⁶ Iskustvo, kao ono što mi se *dodeljuje*, a što je principijelno različito od onoga što mi je u vlastitom bivstvovanju-u-svetu već »dodeljeno« – sada postaje agens rastakanja odomaćenog sveta.

Kreirajući udvojenost u kojoj ja izmičem kako samom sebi tako i predmetnom biću, taj agens postaje predvorje iskustva privilegovanog među svim iskustvima, tj. paradoksalnom vrhuncu koji se obelodanjuje pri susretu sa neiskusivošću samog bivstvovanja.

Naime, ukoliko se za pojedinačno bivstvovanje uopšte može govoriti da iskušava *bivstvovanje-iz-samog-sebe*, onda se takvo iskustvo ne oslanja na svoj »predmet« koji je naprosto moguće prostorno ili predmetno lokalizovati. Tu se jednostavno ne radi o bivstvovanju kao nespoznatljivom po sebi, niti o »elementu« u kojem se mi krećemo prema vlastitom nahodanju, ali se svakako radi o nečemu što izmiče našem hermeneutičkom obuhvatu pa, sledstveno tome, o iskustvu onoga što nam je strano: »Svako iskustvo stranog je iskustvo kontrasta koje strano uvek uvodi u igru samo indirektno i stoga iziskuje isto tako indirektan način govorenja i delanja«¹⁷.

Otuda konkretizovanje Hajdegerovog zahteva bivstvovanja upućuje na *zahtev potuđivanja*, postajanja stranim samom sebi, neproračunljivog i neplaniranog samoizmicanja, gubljenja koje ne može sakriti eshatološku crtu zadobijanja, pa makar se ona promovisala u jeziku koji se graniči sa iskazivim i sa mislivim: »Meni se čini da na polju kojim hodimo, u izvornu bliskost dospevamo onda, kada ne zaziremo od prolaza kroz strano«¹⁸.

Insistirajući da tek potuđenje omogućava ono što se »naposletku« dodeljuje našoj suštini kao izvorna bliskost, Hajdeger je na sasvim zaobilazan način inicirao temu koja je kod Huserla naznačena kao *Fremderfahrung*, tj. iskustvo stranog. Pri tom ne smemo zanemariti da je početna motivacija »prolaza kroz strano« kod Huserla i poznog Hajdegera iz osnova različita.

16 Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1957, str. 177

17 Bernhard Waldenfels, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt a/M 2006, str. 125

18 Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, isto, str. 127.

Sažeto iskazana, ta razlika leži u rasponu između potrebe za intersubjektivnim napuštanjem saznajnog solipsizma i raskida sa svakom subjektivnošću, bila ona intersubjektivno, ili solipsistički konstituisana. Premda ne možemo izbeći konstataciju da ni Huserl ni Hajdeger nisu odmakli mnogo dalje od inicijalnih skica u kojima problem stranog zadobija mesto tik uz ključna pitanja njihove filozofije, čini se da isto tako nije uputno ni prenebregnuti tangente u kojima se te skice dodiruju. Zajednički imenitelj tematizovanja stranog kod ova dva mislioca sažima se u činjenici da obojica gaje izvesno poverenje u »filozofovu sposobnost da korektno razluči strukture svog sveta i svesti-sveta do njihovog najdubljeg i najelementarnijeg nivoa.«¹⁹

Takva sposobnost kod Huserla je konkretizovana u razlici odomaćenog i stranog sveta, sa ciljem demonstriranja mogućnosti univerzalnog iskustva sveta, iskustva koje će biti kadro da uspostavi jedinstvo, karakteristično prema sposobnosti da transcendirira sve razlike između pojedinačnih zavičajnih svetova. Razlučivanje struktura zavičajnog sveta fenomenološki se poistovećuje sa transcendencijom iz istog tog sveta, s tim što se takva transcendencija ne provodi radi pukog napuštanja naviknutog i odomaćenog. Naprotiv, *Heimwelt* za Huserla nije nešto što po svaku cenu valja napustiti. Čak i kada transcendiramo zavičajni svet, to činimo u ime uspostavljanja komunikacije sa drugim zavičajnim svetovima, ali opet ne zarad puke komunikacije, nego radi buđenja interesa sa intersubjektivne strukture koje su principijelno opštije od onih u kojima se već krećemo.

Kod poznog Hajdegera je, s druge strane, na delu uvid u elementarne nivoe sveta koji se više ne zadovoljava niti transcendencijom zavičajnog sveta, niti je usmeren ka buđenju interesa za više sfere zajedništva, ka uspostavljanju kontakta sa *transcendentalnim mi*. Naprotiv, zahtev bivstvovanja u Hajdegeru nije pobudio potrebu za razuđenijim pristupom svetu koji bi sa sobom mogao doneti i kulturalne aspekte kao orijentire prilikom utvrđivanja stepena »autentičnosti« na osnovu kojeg na nekim segmentima vlastitog bivstvovanja-u-svetu mogu insistirati, a neke druge pak, usled njihovog anonimnog porekla, mogu lagodno odbaciti. Zahtev bivstvovanja otuda je sveden na transcendenciju vlastitog sveta, ali pri tom više ne cilja na uspostavljanje drugačijeg stepena zajedništva, bez obzira na to da li je on zamišljen kao opštiji ili posebniji od svakidašnjeg.

Uslov mogućnosti drugačije zajednice za Hajdegera je, kao uostalom i za Ničea, drugačiji pojedinac – drugačije tubivstvovanje čoveka koje je sa svoje strane zamislivo tek nakon nastupanja *drugog početka mišljenja*. Premda nije kulturalno specifikovano, oneobičavanje vlastitog predstavlja poželjnu propedeutičku praksu radi približavanja drugom početku. Za

19 David Carr, *Phenomenology and the Problem of History. A Study of Husserl's Transcendental Philosophy*, Evanston 1974, str. 240-241

razliku od Ničea koji uprkos svojoj kritici fatalne povesne pobeđe naučnog optimizma otelovljenog u asketskim eliksirima teorijskog tipa i dalje veruje u staru hermeneutiku *prisivavanja*²⁰ – Hajdegerov raskid sa tradicijom vešto je prepoznao prisvajanje kao njenu životnu srž.

Otuda ontološki nihilizam više ne može biti napušten, ukoliko i dalje sledimo staru stazu prisvajanja. Istinski početak leži s onu stranu forsiranja starih formi, a vesnici koji nam svedoče o mogućnosti takvog početka javljaju se posredstvom susreta sa neobičnim, nenaviknutim i nesvakidanjim: »Ono uobičajeno od do sada naviknutog postaje gospodar nad stalno neuobičajenim početka. Da bismo spasli početak, a time i budućnost, s vremena na vreme je potrebno slomiti vladavinu uobičajenog i odviše naviknutog ... Prevrat uobičajenog, revolucija je pravi odnos prema početku, jer početi znači: misliti i delovati iz budućeg, neuobičajenog«²¹.

Oneobičavanje se kod Hajdegera odvija pod premisom da bivstvovanje nije zavisno od čoveka. Uvažavanje te premise iziskuje razobličavanje metafizičkog sveta, budući da je za njega karakteristično kobno popredmećivanje u kojem ljudska istorija ne može prekoračiti status puke tehničke konstrukcije bezličnog poretka za mase. Uvid u elementarni nivo takvog sveta svedoči o izostanku poslanja bivstvovanja, o epohalnom deformisanju iskustva u metafizičkoj režiji. Zanimajući bivstvovanje, metafizički svet najzad otkriva da bivstvujeće nije ništa drugo nego zabluda.

Bolan doživljaj nihilističke kulminacije povesti zapadnog mišljenja svoj očekivani nastavak zadobija u potrebi za osvećenjem izvornog momenta, odnosno početne konstelacije iskustva, i to na osnovu uverenja da je taj početak situiran s onu stranu metafizičkih deformacija. Samim tim, on je kadar da nam pruži podsticaje koji bi mogli ostati imuni na izazove proračunavajućeg manipulisanja bivstvujućim. Međutim, Hajdegerova poenta sastoji se u ukazivanju da takvo sećanje nikada ne može biti aktivirano uz podršku reaktiviranja izvora koji je skriven duboko u prošlosti: »Sećanje prvog početka nikada ga ne čini 'razumljivim'.

20 U tom smislu Niče određuje *životnost živog* upravo posredstvom postupka prisvajanja, podređivanja stranog vlastitom. Njegova apoteoza životnosti, kritika asketskog ideala i podriivanje resentimana na taj način jednim potezom bivaju anulirani. Naime, čak i ukoliko prihvatimo njegovu osudu filozofije kao anti-egoizma, teško ćemo prihvatiti stanovište da negacija naivnog sopstva, potraga za izvesnošću ili obrazovanje svesti kao izlazak iz sebe nemaju za cilj upravo prisvajajući povratni korak. Sticanje izvesnosti nakon sumnjajućeg distanciranja ili povratni korak onog po sebi i za sebe principijelno nisu ništa manje *prisvajajuće* strategije od Ničeove *vizije natčoveka*. Otuda se nameće zaključak da, *potencirajući prisvajanje kao tačku demarkacije jakog i slabog Niče nehotično stupa u red mislilaca poput Dekarta i Hegela*: »Život je suštinski prisvajanje, povređivanje, ovladavanje stranim i slabijim, potčinjavanje, neumoljivost, prisiljavanje na vlastitu formu, utelovljenje i najblaže rečeno, izrabljivanje«. Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Werke in sechs Bänden IV, München 1980, Hg. K. Schlechta, str. 729

21 Martin Heidegger, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte »Probleme« der »Logik«*, GA 45, Hg. F.-W. von Hermann 1983, str. 40-41

Ono se potuđuje i budi iskustvo, da je iz tog prvog početka metafizički čovek isključen putem svoje povesti.«²²

Suočavanje sa »drugim početkom« povesti, sa željenim nastupanjem postmetafizičkog mišljenja na niti vodilji oneobičavanja naviknutog za poznog Hajdegera implicira rasplet koji proističe iz *dvostrukog potuđivanja*. Pri tom se mora imati u vidu da nijedno od njih nije mišljeno u negativnom, tj. deficitarnom smislu.

Produktivnost prvog potuđivanja ravna je »dolaženju k sebi«, otrežnjenju nakon višemilenijumske metafizičke opijenosti bivstvujućim. Potencijalnoj sklonosti da se u toj vrsti potuđivanja prepoznaju asocijacije na nekadašnju idealističku samosvest, bilo bi preporučljivo savetovati da u njoj ne identifikuje ontološki, nego povesno diktirani uslov svake svesti. Otuda prvo potuđivanje iskazuje lice specifične povesne nužde, čije naličje upućuje na neophodnost odricanja od metafizički ustrojenog sveta. Na koji način se odvija takvo odricanje? Zasigurno ne na direktan, standardnim sredstvima raskidanja ili napuštanja, nego na indirektan način, omogućen upravo putevima *potuđivanja*, čija uloga se može dovesti u vezu sa prekidanjem mosta koji neposrednost iskustva spontano uključuje u pouzdani lanac posredovanja: »Zasigurno postoji radikalna razlika između pravog iskustva koje je uvek apsolutno neposredno i iskustva stranog koje je uvek posredovano«²³.

Suočavanje sa zahtevom drugog potuđivanja koje bi moglo da nas dovede s onu stranu metafizike iskazalo se kao znatno komplikovanije. Radi njegove indirektno ilustracije Hajdeger se oslonio na iskustvo pesništva, uveren da se na terenu deskripcije pesničke transcendencije²⁴ mogu ustanoviti paradigmatični primeri za mogućnost i stvarnost takvog potuđivanja. Pri tom je svakako nesporan njegov doprinos čiju lucidnost najpre valja sagledati u pomeranju fokusa sa analize pesničkog dela na uvid u iskustvo samog pesništva, ali i u tome što: »staru opreku između diskurzivnosti i poetizacije demaskira kao metafizičku suprotnost po uzoru na opreku natčulno-čulno«²⁵.

22 Martin Heidegger, *Über den Anfang*, GA 70, Hg. P. L. Coriando, 2005, str. 34

23 Françoise Dastur, »Le temps et l'autre. Husserl, Heidegger, Levinas«, u: *La phénoménologie en questions*, Paris 2004, str. 106

24 U tom pogledu Hajdegerov stav blizak je Blanšoovoj poetici pisanja koja naglašava upravo dvostrukost stvaralaštva i potuđivanja, povratni efekat stvaralačkog čina koji se ne začinje u fiksiranoj subjektivnosti, nego se, naprotiv, ogleda u iskustvu koje *nam se događa*, naknadno oblikujući našu osobenos. Otuda se pretpostavka pesničke transcendencije sastoji u tome da pesnik nije njen neposredni inicijator: »Pisanje nas menja. Mi ne pišemo prema prema onome što smo; mi jesmo ono što proističe iz našeg pisanja ... Svaki rad nas preobražava, svako naše izvršeno delanje jeste delanje koje se vrši nad nama«. Moris Blanšo, *Eseji*, Beograd 1960, prev. V. N. Dimić/Ž. Pašić, str. 13

25 Slobodan Žunjić, »Hajdeger i postmoderna« u: *Postmoderna. Nova epoha ili zabluda*, Zagreb 1988, str. 104

Ono što je, međutim, sporno odnosi se na činjenicu da se Hajdeger praktično oslonio *samo* na iskustva koja su u vezi sa poietičkom sferom, u potpunosti zanemarujući praktičke dimenzije koje prilikom tematizovanja *potuđivanja* nije moguće zaobići. U tom smislu mu vrlo malo ide u prilog da je živi svet svakidašnjice, kulture, politike, prava i povesti unapred podveo pod *tehnike obezličavanja*, tj. metafizičke tvorevine popredmećivanja i planskog proračunavanja, jer se *svako potuđivanje, pa i ono koje je usmereno ka drugom početku mišljenja, može odvijati samo naočigled zahteva koji se tiču konkretnog života u tom i takvom svetu, a ne mimo njega.*

Lišeno praktičke posredovanosti, potuđivanje kao prolaz kroz strano bivstvovanje kod Hajdegera je moralo ostati puki apel, a njegovi dometi sasvim apstraktni i suženi. Otuda je sučeljavanje sa nosećim strukturama našeg praktičkog sveta uslov mogućnosti započinjanja drugačijeg početka, a upravo to sučeljavanje je kod Hajdegera izostalo. Na taj način jednako nije moguće izbeći da se praktički sadržaji sadašnjice neometano provuku unutar »drugačijeg« započinjanja, pošto se njegove konture ocrtavaju samo uz pomoć inverzije, negativnog uzora sa kojim drugi početak ne želi da ima ništa zajedničko. Rečju, sa Velšom se možemo saglasiti da: »Ne možemo tražiti nešto što je drugačije, a ostaviti neditnutim najtradicionalnije strukture«²⁶.

NELAGODNOST I MIŠLJENJE – SOFOKLE I HAJDEGER

Ubrajajući sebe u one koji ne idu niti »sa« vremenom, niti »protiv« vremena, nego: »preskaču preko 'vremena' ne samo u njegovu budućnost, već u suštinski drugačiju povest. Povest bivstvovanja. 'Budućnosno' u suštinskom smislu«²⁷ - Hajdeger je nastojao da se pozicionira mimo dihotimija progres/regres, spasenje/nihilizam ili javnost/protiv-javnost. U maniru koji se može uporediti sa nalogom upućenom Avramu, da u ime drugačije, istinske vere napusti zemlju, a sa njom i zatečeni praktički svet utelovljen u kultovima predaka, Hajdeger nam je sugerisao da zaobiđemo izjašnjavanje za ili protiv pojedinih fenomena našeg praktičkog sveta, da u ime novog mišljenja »preskočimo« preko svih praktičkih sadržaja koji uobličavaju našu svakidašnjicu.

Izvan svake sumnje je da onaj ko preskoči vlastito vreme prema njemu više ne može imati tako intenzivan, životni odnos kao oni koji se i dalje bore za ili *protiv* vremena. Otuda nam postaje jasno da Hajdegerova zamisao *Enteignung-a* ne cilja na *partikularnu* emancipaciju od ovog ili onog sadržaja

26 Wolfgang Velš, *Naša postmoderna moderna*, Sr. Karlovci/Novi Sad 2000, prev. V. Rajlić, str. 223

27 Martin Heidegger, *Die Geschichte des Seyns. 1. Die Geschichte des Seyns 2. Koinon. Aus der Geschichte des Seyns*, GA 69, Hrsg. P. Trawny, 1998, str. 15-16

koji smo *prisvojili*, nego na *totalni* opoziv svih osobina koje nas čine »decom vlastitog vremena«.

Utoliko se nameću sledeća pitanja: da li Hajdegerovo potuđivanje ka stranom bivstvovanja korespondira sa »čišćenjem« od vlastitog, ili je pak reč od dva međusobno uslovljena koraka, pri čemu je *Enteignung* samo pripremni korak, nezaobilazna inicijacija epifanije drugog početka povesti bivstvovanja? Ne sugeriše li primat *lišavanja* vlastitosti u odnosu na hermeneutiku prisvajanja ujedno i neminovnost »čoveka bez osobina«, ali ne takvog, koji je obezličen pod pritiskom neautentične javnosti, nego takvog, koji je to postao dobrovoljno, iz vlastite slobode i to posredstvom uspešnog distanciranja od javnosti? Napokon, možemo li uopšte zamisliti svakidašnjicu čoveka koji se dobrovoljno lišio svih osobina: »Pod takvim premisama preziranje se mora pojaviti kao egzistencijal koji je utisnut u tubivstvovanje kao takvo, ukoliko ono najpre ne može biti ništa drugo, nego propalo sabivstvovanje sa propalim drugima«²⁸.

Horizont u kojem se konkretizuje *Enteignung*, kao odgovor na zahtev bivstvovanja, teško može zaobići direkcije ka neobično složenoj i multiplikovanoj formi *resentimana* prema drugima i vlastitoj savremenosti. Međutim, ovde se pre radi o klasičnom preziranju, koje je kod Spinoze umesno definisano kao banalizovana negacija, kao predstava koja nam o stvarima prevashodno saopštava ono što one nisu, a ne ono što jesu²⁹, nego o ničeanskoj osveti slabih, o preziru prema životu kao odgovoru onih koji su od svog odustajanja od života nastojali da učine trajni, stabilni i po život »neškodljivi« stav. Ukoliko Spinozi treba dati za pravo, onda ne smemo zaobići činjenicu da se u preziranju ne radi o pukom omalovažavanju, nego o *radosti*, o osećanju koje iz tog omalovažavanja proističe.

Imamo li to u vidu, iz protivljenja hermeneutici tumačenja nećemo moći da izbrišemo senku potenciranog gesta likovanja nad nedostojnošću tumačenog, gesta kojem je korelativan samo narcizam uživanja u superiornosti tumača. Otuda se s pravom sme ukazati da kod Hajdegera prevashodno nije reč o odustajanju od *prisvajanja* kao nelegitimnog metafizičkog postupka, nego o napuštanju onog *prisvojivog*. Ukoliko nužda bivstvovanja pretpostavlja opoziv prisvojivog, onda je samim tim obesmišljena svaka afirmativna konotacija prisvajanja.

U fenomenološkom registru to implicira paradoks slomljene intencionalnosti u liku nesamerljivosti noeme i noeze, koje se više nigde ne mogu susresti, dok u spekulativnom pogledu označava nezamislivu

28 Peter Sloterdajk, *Die Verachtung der Massen. Versuch über Kulturkämpfe in der modernen Gesellschaft* Frankfurt a/M 2000, str. 60

29 »Radost ... koja proizlazi otuda što on [čovek] o drugome ima gore mišljenje nego što je pravo, zove se potcenjivanje (preziranje)« Spinoza, *Etika*, Beograd ³1983, prev. K. Atanasijević, str. 124

konstelaciju u kojoj mišljenje potkopava samo sebe. U takvim okolnostima mišljenje ne može ni započeti, pošto nijedan mislivi predmet ne može dosegnuti dostojanstvo samog mišljenja. Međutim, bez obzira na neprihvatljivost takvog odnosa sa fenomenološkog ili spekulativnog stanovišta, on se ispostavlja kao sporan već samim tim što je jednoznačan, što je u njemu sve već unapred odlučeno.

Shvatimo li ozbiljno pretpostavke na kojima počiva Hajdegerov *Enteignung*, onda ćemo među njima uočiti i sugestiju da ništa u našem vlastitom svetu ne zaslužuje da bude prisvojeno. Za razliku od Hegelove istorije filozofije koja kulminira zaključkom da prihvatljiv može biti samo onaj filozofski odnos prema prošlosti u kojem »ništa nije izgubljeno«, što drugim rečima znači da ne sme biti reduktivan i prezirivo posmatrati prošlost, Hajdeger nas poziva na odnos u kojem »ništa nije sačuvano«. Ukoliko Hegelovo *prisivajanje* prošlosti počiva na stavu da »ne treba omalovažavati ono što je duh do sada stekao«³⁰, onda Hajdegerovo *lišavanje* predstavlja konsekventan korak koji poističe iz prezira spram istog tog poseda.

Ukoliko iz oneobičavanja, tj. zahteva za potuđivanjem pokušamo da osvetlimo Hajdegerov zahtev bivstvovanja onda se neminovno susrećemo i sa pitanjem: kako mora biti shvaćen svet da bi iskustvo stranog uopšte bilo moguće? Iskoračimo li iz Hajdegerovog misaonog horizonta, uočićemo da perspektive iskustva stranog nikada nisu autonomne, da one ne nastaju u spontanitetu susreta sa nečim što nam se pojavi kao strano, nego da principijelno bivaju naznačene i pre nego što tematizujemo *strano kao strano*: »Opažaj stranog nije samo prerada spoljašnjih nadražaja već u objektivnoj meri zavisi od načina na koji smo oblikovali naše odnose sa drugima pre tog opažaja. Opažaj stranog ima korene koji sežu u našu psihološku prošlost«³¹.

Oblikovati odnose na Hajdegerov način znači najpre uputiti na uskraćivanje odnosa. To ujedno znači ustanoviti fundamentalnu stranost sveta. »Prisivajanje« takve stranosti Hajdeger ipak ne rezerviše samo za povlašćene tumače povesnog iscrpljivanja mogućnosti metafizike. Njegov praotisak on uočava još u Sofoklovoj *Antigoni*, konkretnije rečeno, u Antigoninom obraćanju sestri Ismeni. U Hajdegerovom čitanju³² to mesto glasi ovako:

Doch überlass dies mir und jenem, was aus mir Gefährlich und Schweres rät
ins eigene Wesen aufzunehmen das Unheimliche

30 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Werke Band 20, Frankfurt a/M 1970, str. 452

31 Maurice Merleau-Ponty, *Keime der Vernunft. Vorlesungen an der Sorbonne 1949-1952*, Hg. B. Waldenfels, Übersetzerin A. Kapust, München 1994, str. 422

32 Martin Heidegger, *Hölderlins Hymne »Der Ister«* GA 53, Hg. W. Biemel, 1984, str. 123

das jetzt und hier erscheint³³

(Ali prepusti to meni i onome, što iz mene savetuje opasno i teško
da primim u vlastito biće nelagodno
što se javlja sada i ovde)

Prihvatanje nelagode u vlastitom biću označava postupak koji je suprotan prisvajanju. Ukoliko prisvajanje pretpostavlja razliku vlastitog i stranog, onda se njegov efekat sastoji u transformaciji, prema kojoj ono što se prvobitno javljalo kao strano postaje vlastito. Nasuprot tome, Antigona odvažno prihvata »opasnu i tešku« soluciju, u kojoj prihvatanje nelagodnog kao vlastitog implicira svojevrstan rizik jer ono stabilno postaje nestabilno, vlastito postaje strano: »To je prvo promišljanje *Unheimlichkeit* u ravni razumevanja bivstvovanja: mislilac čoveka nasilno razdvaja od poznatog, bliskog i uobičajenog, angažujući ga na putu para-doksalnog. Istovetnost mišljenja i bivstvovanja mora biti osvojena u teškoj borbi; ni u jednom trenutku ona ne izlazi iz sebe«³⁴.

Hajdegerov primer je indikativan. Prapočetak približavanja bivstvovanju na niti vodilji potuđivanja on ne identifikuje kod filozofa, nego u Sofoklovoj tragediji. Nasuprot *Antigoni* koja se upustila u rizik napuštanja *hipokeimenona*, prihvaćajući *epekeina* u njegovoj srži, filozofski poslenici su se odlučili za filijaciju *noein* i *einai*. Na tom tragu se razaznaje i motivacija Hajdegerovog »ontološkog« čitanja *Antigone* – put ka drugom početku mišljenja moguć je samo uz podršku slamanja filijacije mišljenja i bivstvovanja. Otuda bivstvovanje najpre mora biti *strano* mišljenju, a put mišljenja ka bivstvovanju biva moguć tek pod pretpostavkom da mišljenje iskorači iz samog sebe. Ne znači li to da susret sa bivstvovanjem *qua* stranim zapravo i nije moguć posredstvom mišljenja?

Ukoliko na stazama potuđivanja iščezavaju granice između vlastitog i stranog - koje nije moguće uspostaviti ako se u potpunosti lišimo podrške mišljenja - onda se teško mogu održati i osobenosti na osnovu kojih prisvajanje razlikujemo od lišavanja. *Potuđivati se tamo gde granica nema jednako je besmisleno kao i tamo, gde su one zauvek učvršćene.*

33 U prevodu Miloša Đurića to mesto glasi znatno drugačije: »Al' pusti mene, i moj pravi nerazum da muku mučim tu!« *Grčke tragedije*, Knjiga II, Beograd 1994, str. 97

34 Jean Greisch, »L'Autre de l'être«, u: *L'Introduction à la métaphisique de Heidegger*, Éd. J.-F. Courtine, Paris 2007, str. 208

DRAGAN PROLE
Faculty of Philosophy, Novi Sad

BEING QUA THE ALIEN

Heidegger's path on the other side of ontology and hermeneutics

Summary: This article primarily considers the Michel Henry's proposition that, after Descartes, we can speak of the subordination of ontology to phenomenology. The proposition of the phenomenalization of being can be acceptable if we choose Husserl's philosophical program as a starting point, and not Heidegger's. Heidegger's unique attempt - while avoiding the trap of hierarchy, to avoid establishing the productive cooperation of ontology, phenomenology and newly formed logic in the form of hermeneutics in *Being and Time* - did not produce the results expected. The hermeneutically led "escape" from the tradition of conceptualizing being turned out to be unsuccessful. For Heidegger, parting with the tradition of metaphysics meant a departure from the tradition of appropriation, the basic hermeneutic approach on which all western rationality is built. Departing from appropriation, Heidegger's demand of being is grounded on a step in the opposite direction. Emphasizing dispossession, i.e. alienation in relation to the customary and common, in Heidegger's thought however turned out to be disputable because, in order to illustrate it indirectly, Heidegger depended exclusively on the experience of writing poetry. The author concludes that, together with rejection of the practical sphere as a result of its inherent technique of depersonalization, i.e. of the metaphysical product of subjectivization and systematic calculation, we necessarily block out also the demanded alienation. Namely, every estrangement, even that which is aimed at a new beginning to thinking, can take place only in the presence of demands that are related to real life in such a world, and not outside of it.

Keywords: phenomenology, alien, ontology, alienation, estrangement