

POLITIČKA FILOZOFIJA

Arhe, V, 10/2008

UDK 32:1

Originalni naučni rad

Original Scientific Paper

MILENKO A. PEROVIĆ
Filozofski fakultet, Novi Sad

ARISTOTEL, HEGEL, HAJDEGER: POLITIKA I ANTIPOLITIKA

Sažetak: Najnovija obnova diskusija o odnosu Hajdegera i nacionalsocijalizma podstakla je autora da taj problem postavi na temeljniji način, preispitivanjem pitanja da li u Hajdegerovom filozofskom djelu uopšte postoji tematizacija pojma politike i političke filozofije. Pitanje je vodilo ispitivanju pojmova politike kod Aristotela i Hegela, koje je poslužilo za obrazloženje stava da Hajdeger zapravo zastupa pojam anti-politike u profetskom diskursu antipolitičke filozofije.

Ključne reči: politika, Aristotel, Hegel, Hajdeger, anti-politika

Povijesno iskustvo svijeta s njemačkim nacionalsocijalizmom od 1933. godine do kraja Drugog svjetskog rata, te visoki filozofski autoritet koji je u tom i potonjem vremenu, kako među sljedbenicima i epigonima, tako i među protivnicima, stekla filozofija Martina Hajdegera, već decenijama zakrčuju put traženju izvorne mogućnosti za mišljenje pojma politike i moguće propitivanje o zasnivanju praktičke (političke) filozofije u Hajdegerovom djelu. Uspostavilo se nešto poput tradicije da filozofija ili ontologija politike u Hajdegerovom djelu stalno izmiče pitanju, bilo da se sugerira a-politizam kao temeljno obilježje toga djela, bilo da se nekritički vjeruje samom Hajdegerovom uvjeravanju da ono političko ne vodi „u srce stvari“, tj. prema istini, bilo da se obscenjuje kao „spoljašnje čitanje“ svaki misaoni napor koji traži neophodnu određenost u postavljenom pitanju. Ta je strategija obzirnog izmicanja, iskićena trivijalnim pokušajima lucidnih sofizama i dosjetkama biografskog karaktera, od početka pretendovala da se nametne kao vodeći način zapitanosti o pitanju „Hajdeger i politika“. Nije to izmicanje uvijek bježalo u ono nebitno za samu stvar filozofskog mišljenja, koliko je kriterije filozofske legitimnosti vlastitog zapitkivanja o temi „Hajdeger i politika“ tražilo u opreznim okolišanjima koja programski nijesu htjela da se „ogriješe o stvar filozofije“ ili u propitivanjima spoljašnjih misaonih veza i iskaza, te biobibliografskih dogodovština. Tim programima velikog opravdavanja ili negiranja imao se Hajdeger

spasavati ili optuživati od ili zbog duboke povezanosti s jednom monstuoznom antipolitičkom idejom i s posljedicama jednoga svjetski razmahnutog antipolitičkog pokreta.

Za sve to vrijeme polemičkim duhovima koji su se decenijama jatili oko pitanja „Hajdeger i politika“ prava radikalnost pitanja najčešće je ostajala neprimijećenom. A radikalnost jeste upravo u pitanju o smisaonosti povezivanja Hajdegera s nekim izgrađenim pojmom politike, odnosno, o nekritički pretpostavljajućem uvjerenju da je uopšte moguć neki pojam politike u Hajdegerovoj filozofiji, jednako koliko o srodnom obliku uvjerenja da Hajdeger, iz ovih ili onih filozofskih razloga, odbija tradicionalni filozofski pojam politike, jednako kao i bilo koju formu mogućnosti zasnivanja političke filozofije. Drugim riječima, *pitanje je da li je u Hajdegerovom djelu* (u prvom redu u „Bitku i vremenu“, te u nizu njegovih tekstova, govora i iskaza iz nacionalsocijalističkog perioda) *uspostavljen bilo kakav filozofski fundirani pojam politike ili se cijelo vrijeme radilo o antimodernim pokušajima lematškog ili tematskog fundiranja pojma antipolitike?*

Na filozofski najlegitimnijem prostoru toga pitanja ili u njegovom neposrednom susjedstvu, pitanja koje onda zadire u razumijevanje same biti Hajdegerove filozofije, od početka se u lektiri o Hajdegeru nastanilo pitanje o odnosu Hajdegera i nacionalsocijalizma. To jesu dva uzajamno snažno povezana, ali ipak različita pitanja! Pregled cikličkih obnova velikih debata o Hajdegeru, vođenih u decenijama poslije Drugog svjetskog rata posvjedočuje taj stav na najbolji način¹. Prvi ciklus debata otvoren je 1946. godine tekstom Karla Levita o političkim implikacijama Hajdegerovog egzistencijalizma. Tekst je počivao na nosećoj tezi da Hajdegerovo političko djelanje proističe iz primjene njegovih teorijskih stavova iz „Bitka i vremena“. Drugi ciklus debata otvara se 1967. godine kritikom koju je Fransoa Fedije uputio knjigama Teodora Adorna (*Žargon autentičnosti*), Gvida Šneebergera (*Pabirci uz čitanje Hajdegera*) i Paula Hinerfelda (*Sporni Hajdeger*). Treći ciklus debata pokrenuo je Viktor Farijas 1987. godine svojom knjigom o Hajdegeru i nacionalsocijalizmu („*Heidegger et le nazisme*“). Knjiga je doživjela oštru kritiku, dijelom zbog ocjene da nije ponudila nove činjenice i viđenja, dijelom zbog uvjerenja kritičara da autor nije pokazao dovoljnu filozofsku kompetenciju, dijelom zbog nervoze kritičkih duhova koji fetišiziraju Hajdegerovu filozofiju i unaprijed odbijaju mogućnost ozbiljnog promišljanja veze filozofije i biografije filozofa. Najnemilosrdniji je, svakako iz svojih razloga, u kritici Farijasa bio Hans-Georg Gadamer: „Trebalo žaliti što je Farijasova knjiga, uprkos utrošenom radu na izvorima, sasvim spoljašnja i po svojim obavještenjima odavno prevaziđena, što je tamo gdje dotiče ono filozofsko groteskno površno i što vrvi od neznanja“². Ipak, pomenuta knjiga doživjela je najteža osporavanja od Fedijea 1988. godine (François Fédier, „*Heidegger – anatomie d’un scandale*“). Tokom 2005. i 2006. opet se rasplamsala polemika o Hajdegeru u Francuskoj između Fajea (Emmanuel Faye) i Fedijea, pa onda u jednoj TV-diskusiji iz februara 2007. godine.

1 Vrlo instruktivnu knjigu povodom trećeg ciklusa debata objavio je Slobodan Žunjić. Uz njegov obimni autorski tekst knjiga sadrži Hajdegerove govore tokom rektorstva i poslijeratne odbrane, svjedočanstva o Hajdegeru iz pera značajnih savremenih filozofa (Huserl, Jaspers, Markuze, Levit), kao i reagovanja i preispitivanja niza autora (od Gadamera, preko Farijasa, Deride, do Liotara, Renoa etc.): Žunjić, Slobodan (1992), *Martin Hajdeger i nacionalsocijalizam*, Književna zajednica Novog Sada, N. Sad

2 Hans-Georg Gadamer, *Povratak iz Sirakuze*, u: isto, str. 283.

Diter Tome je, priređujući knjigu „Heidegger Handbuch. Leben-Werk-Wirkung“³, ovu povijest višedecenijske diskusije sistematizirao prema postavljenim pitanjima. U svom autorskom tekstu iznio je prikaz tih diskusija, u kojima je identifikovao čak osam misaonih pozicija: 1. Prva pozicija počiva na striktnom razdvajanju ličnosti i djela: Hajdegerovo mišljenje može niti sagledavati nezavisno od njegovog zaplitanja u nacionalsocijalizam (Rorti⁴, Arent⁵, Liotar⁶); 2. Hajdeger je bio zastupnik njemačke inteligencije, koja je iz socioloških i istorijskih okolnosti bila sklona nacionalsocijalizmu. (Palmije⁷, Sluga⁸). 3. Hajdegerova filozofija je u svakom vremenu bila u nepomirljivom odnosu s nacionalsocijalizmom, budući da je on zastupao jedan „privatni nacionalsocijalizam“, te je utoliko bio u direktnoj suprotnosti s nacionalsocijalističkom ideologijom, iako bi se između nje i njegovog nacionalsocijalizma mogle utvrditi spoljašnje sličnosti, u prvom redu, odbijanje socijalizma i liberalizma (Jang⁹, Pegeler¹⁰, Fedije¹¹). 4. Postoji bliskost između Hajdegerovog mišljenja i nacionalsocijalizma, ali se ona mora interpretirati prosuđivanjem povijesnih okolnosti s obzirom na 1933. godinu. Pritom se utvrđuje problem heterogenosti u Hajdegerovom djelu, koje se metaforično uzima kao „kamenolom“ (Steinbruch): nešto od toga je produktivno i može biti prihvaćeno (Štajner¹², Švan¹³). 5. Nacistički angažman Hajdegera uvršćen je u određenu fazu njegovog mišljenja, koja se još dugovala filozofiji subjekta, koja još nije sasvim prevladana u „*Sein und Zeit*“ (Derida¹⁴). Prevazilaženje se događa tek u poznom djelu. Čitana tako, može se Hajdegerova filozofija koristiti i kao ekskluzivni prilog analizi nacionalsocijalizma: od značaja su kod toga Hajdegerovo „Pismo o humanizmu“ („Brief über

3 Dieter Thomä: *Heidegger und der Nationalsozialismus*. in: Dieter Thomä (Hrsg.): *Heidegger Handbuch*, Stuttgart 2003, S. 159.

4 Richard Rorty: *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge u. a., 1989; Ders.: *Eine andere mögliche Welt.*, in: Christoph Jamme / Karsten Harries (Hrsg.): *Martin Heidegger: Kunst – Politik – Technik.*, München, 1992, S. 135–142.

5 Hannah Arendt: *Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt*, in: dies.: *Menschen in finsternen Zeiten.*, München/Zürich 1989, S. 172–184.

6 Jean-François Lyotard: *Heidegger und „die Juden“*. (Hg. Peter Engelmann), Wien 2005.

7 Jean-Michel Palmier: *Heidegger et le national-socialisme*. In: Michel Haar (Hrsg.): *Heidegger, Paris, 1983*, S. 333–353.

8 Hans Sluga: *Heidegger's Crisis. Philosophy and Politics in Nazi Germany*, Cambridge / London, 1993, S. 30–35.

9 Julian Young: *Heidegger, philosophy, Nazism*, Cambridge u. a., 1997.

10 Otto Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, 1983; ders.: *Philosophie und Politik bei Heidegger*, Freiburg/München, 1972; ders.: *Den Führer führen? Heidegger und kein Ende*, in: *Philosophische Rundschau* 32, 1985, S. 26–67.

11 Francios Fédier: *La question politique*, in: *Magazin littéraire* 235, 1988, S. 51–52.

12 Georg Steiner: *Martin Heidegger*, New York, 1978.

13 Alexander Schwan: *Politische Philosophie im Denken Heideggers*, Opladen, 1989; Ders.: *Zeitkritik und Politik in Heideggers Spätphilosophie*, in: Annemarie Gethmann-Siefert / Otto Pöggeler (Hrsg.): *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt a. M., 1988, S. 93–107.

14 Jaques Derrida: *De l'esprit. Heidegger et la question.*, Paris, 1987, (dt. Übers.: *Vom Geist*, Frankfurt a. M., 1992); Ders.: *Die Hölle der Philosophie. Ein Gespräch mit Jaques Derrida.*, in: Jürg Altwegg (Hrsg.): *Die Heidegger Kontroverse*, Frankfurt a. M., 1988, S. 83–93.

den »Humanismus« (”) i predavanje „Pitanje o tehnici“ („Die Frage nach der Technik“) (Lako-Labart¹⁵). 6. U suprotnosti prema prijašnjoj tački biva po tom načinu čitanja Hajdegerov „*Sein und Zeit*“ učinjen plodnim protiv nacističke ideologije, dok se kasniji tekstovi, naprotiv, približavaju njegovim tekstovima iz nacističkog perioda (Francen¹⁶, Habermas¹⁷). Pritom će i ono odbijanje od subjekta biti kritički sagledano, što za posljedicu može imati jednu slijepu predanost udesu („Geschick“) i jedan obrt od odnosa prema istini (Wahrheitsbezug) (Tugendhat¹⁸). 7. Postoji jedan snažniji odnos između „*Sein und Zeit*“ i kasnijih spisa prema u pogledu nacionalsocijalističkog angažmana. Razmišljanje o Hajdegeru ima da se zadrži kod njegovog odnosa prema nacionalsocijalizmu (Rokmor¹⁹). Isto tako u tom odnosu će Hajdegeru biti pripisana kao osnovni motiv „mržnja prema Moderni“ (Hass auf die Moderne) (Feri/Reno²⁰). 8. Najizrazitija zaoštrenost: Hajdegerova filozofija je „fašistička do svoje najunutrašnije ćelije“ (Adorno²¹) i može se razumjeti samo iz nacionalsocijalističkog sklopa (Farijas²²), pri čemu je Hajdeger neprestano filozof i nacist (Philosoph und Nazi) (Levi²³).

Naše vodeće pitanje ovdje zahtijeva da se cjelina te diskusije ostavi po strani. Njezini najznačajniji rezultati više štete, nego što koriste namjeri da se propita bit Hajdegerovog odnosa prema praksi politike i tradiciji političke filozofije, pa utoliko više zatamnjuju nego što osvjetljavaju stalnim postali interes raznih filozofija dana u pogledu mogućnosti definitivnog suda o pitanju o pravoj prirodi odnosa Hajdegera i nacionalsocijalizma. U polje primarnog interesa, te time i kao respektabilni kriterij prosuđivanja onoga što jeste politika i što jeste način i smisao utemeljivanja političke filozofije, treba dovesti upravo Aristotelov i Hegelov pojam politike. Prvi zbog toga što se iz njega filozofski najlegitimnije traži merutum antičkog poimanja politike, a drugi zbog toga što sadrži nezaobilazni meritum modernog poimanja politike. Dakako, ne mora nužno djelovati uznemirujućom činjenica da takvu vrstu kriterijalnosti za pojam politike Hajdeger nije stavljao pred sebe, štaviše, da nigdje u njegovom djelu nije moguće naći ni najusputniju opasku koja bi se odnosila na ta poimanja. Još manje može djelovati uznemiravajuće za naše pitanje Hajdegerov programatski i svjetonazorni otpor prema cjelini moderne i njegova kritika svih elemenata modernog demokratskog svijeta. Naprotiv, taj otpor je dobio odgovarajuću filozofsku formu u „Bitku i vremenu“, a svjetonazornu i političku formu ne samo u Hajdegerovom nacionalsocijalističkom angažmanu, nego i u cjelini njegovog potonjeg odnosa prema tom angažmanu. Ko još vjeruje da filozofija i svjetonazor jednoga filozofa mogu biti do te mjere dispartatni, da ih se da bez teškoća

15 Philippe: *La fiction du politique*, Paris, 1987 (dt. Übers.: *Die Fiktion des Politischen*, Stuttgart, 1990).

16 Winfried Franzen: *Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte*, Meisenheim 1975, S. 80f.

17 Jürgen Habermas: *Heidegger – Werk und Weltanschauung*, in: V. Farijas: *Heidegger und der Nationalsozialismus*, Frankfurt a. M., 1989, S. 11–37.

18 Ernst Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, 1967.

19 Tom Rockmore: *On Heidegger's Nazism and Philosophy*, Berkeley u. a., 1997.

20 Luc Ferry / Alain Renaut: *Heidegger et les Modernes*, Paris, 1988.

21 Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, Bd. 19, Frankfurt a. M., 1976, S. 637ff.

22 Victor Farijas: *Heidegger et le nazisme*, Lagrasse, 1987.

23 Bernard-Henri, Lévy: *Sartre. Der Philosoph des 20. Jahrhunderts*, München/Wien, 2002

razdvojiti, taj vjeruje da je filozof biće koje ima teškoća da uspostavi kongruenciju svog misaonog habitusa. Dakle, prema kriterijima razumijevanja pojma politike, koji su za antički i moderni svijet na najuzorniji način razvijeni kod Aristotela i Hegela, kod Hajdegera, u njegovoj filozofiji i njegovom ukupnom tzv. javnom angažmanu, nije na djelu a-politizam, nego anti-politizam. Ta nam teza ne gura u ruke svežanj interpretacijskih ključeva za razumijevanje njegove filozofije, ali nam svakako daje jedan od ključeva, kojim se mogu otvarati ona vrata interpretacije kroz koja probija posebno svjetlo na „Bitak i vrijeme“, ali i na Hajdegerovo rektorsko i post-rektorsko političko djelanje.

ARISTOTELOV POJAM POLITIKE

Heleni su u povijesnom hodu od homerovskog do klasičnog polisa postavili kriterije određivanja pojma politike kao oblika ljudskog praksisa: 1. Građanski status slobodnih i jednakih građana; 2. Naizmjeničnost vladanja i pokoravanja svih građana u državi kao političkoj zajednici; 3. Sloboda vijećanja građana o opštim stvarima i interesima polisa; 4. Racionalnost i argumentativnost u javnoj legitimaciji interesa kao osnova političkog djelanja; 5. Zajedničnost u odlučivanju i briga o djelanju institucija polisa; 6. Opšte dobro kao *ultima ratio* politike.

Ti kriteriji bili su ontička baza Aristotelovog ontološkog utemeljenja politike kao oblika praksisa koji na totalizirajući način proizvodi za čovjeka bitni dio zbiljnosti²⁴. Politiku je Aristotel shvatio kao jednu regiju ozbiljenja ljudskog bitka. Svojim ontološkim ustrojstvom ona čovjeku nije transcendentna, nego je imanentna. Kao što politiku razumije kao totalizirajući oblik ljudskog praksisa, Aristotel tako i filozofsku refleksiju politike postavlja u samo središte vlastite praktičke filozofije. Aristotel za nju ima specifikovani izraz *he politike* (u smislu politička znanost ili filozofija), koji je razlikuje od *ta politika* (u smislu samog političkog djelanja). *He politike* je filozofijska refleksija na *ta politika*. Aristotelovo strukturiranje pojma *ta politika* posve je drugačije od strukturiranja potonjeg modernog pojma politike. *Ta politika* nije osamostaljeni oblik praksisa. Helada klasičnog polisa još nije povijesno iskusila one unutrašnje diferencije u društvenosti, koje će oblikovati temelje modernog praksisa politike: diferenciju građanskog društva i države, razliku čovjeka kao bourgeois i citoyen, te razliku politike prema moralu, pravu i ekonomiji, koja može napredovati do suprotnosti i opreke. Aristotelova je *he politike* (politička znanost) bitno drugačija od moderne »političke filozofije«. Helenska društvenost, koju reflektira njegova *he politike*, dvoslojna je (domaćinstvo i polis). Između njezina dva elementa nema bitne napetosti, jer ih vezuje jedinstveni običajnosni duh. Individualnost nije izvor društvenosti, kao u modernim društvima, nego se pojedinačni ljudski karakter (eethos) prema mjerilima predestiniranih navika i običaja (ethos) odjelovljuje u domaćinstvu i polisu, kao rudimentima onoga što će tek u tzv. helenističkom polisu postati osnovom opreke privatnog i javnog života. Zbog toga, kod Aristotela *he politike* izražava organski karakter *ta politika*, zapravo sklad samoniklog i racionalno reflektiranog političkog djelanja, tj. običajnosnu supripadnost

24 O Aristotelovom pojmu praxis vidi: Milenko A. Perović, *Etika*, Novi Sad, 2001., str. 142-149;

praksisa pojedinca, domaćinstva i polisa. Supripadnost tri poretka djelanja, da bi uopšte bila moguća kao povijesni način života nekoga naroda organizovanog u polis, mora se očitovati u svojstvenom imanentnom logicitetu. Aristotel ga otkriva kao dijalektičku supripadnost logičkih kategorija opšteg, posebnog i pojedinačnog. Politika je djelanje opštega, ekonomija djelanje posebnoga (domaćinstva) i etika djelanje pojedinačnoga (individualni karakter, eethos). Organskom supripadnošću ta tri poretka djelanja omogućuje se ljudska zajednica (polis), koja se neće raspasti djelovanjem svojih unutrašnjih razlika. Naprotiv, razlike (ako nijesu napredovale do nepomirljivih opreka i tako producirale potenciju građanskog rata) čine da polis bude moguć kao živa dinamička zajednica kolektivnog života, koja sami politički legitimitet priznatosti prava na diferenciju čini vezivnim tkivom običajnosnog jedinstva života polisa. To otkriće čini spekulativni karakter Aristotelovog pojma politike. Doći do toga otkrića i filozofski rekonstruirati njegov bitni karakter nije moguće bez čvrstog misaonog posjeda logičkih kategorija identiteta, neidentiteta, razlike, suprotnosti i protivrječnosti. Nažalost, današnji Aristotelovi i uopšte čitaoci filozofije uglavnom ne vladaju tim kategorijama.

Aristotel političku filozofiju (he politike) oslovljava kao *technē*, ali i kao *epistēmē*, kao »političko umijeće« i »politička znanost«. Takvo imenovanje može biti neobično samo savremenom čitaocu koji ne zna da kod Helena još nije postojala razlika između »političkog mišljenja« kao »tehnologije vladanja« i »političkog mišljenja« kao filozofije o političkim stvarima. Bitnije je da se ontologijski karakter *he politike* zadobiva iz njezine bitne pripadnosti u *ta anthropeia philosophia* ili *anthropina philosophia* (filozofija o ljudskim stvarima). Tako je Aristotel, ne slučajno, označava na kraju »Nikomahove etike«²⁵, kada obezbjeđuje tematski prijelaz na »Politiku«. Praktička filozofija kao *anthropina philosophia* nije agregat, niti se može odrešito razložiti na znanosti *politike*, *ekonomije* i *etike* (he politike, oikonomia, ethike), jer predmetna polja tih znanosti stoje u organskom jedinstvu. Organsko jedinstvo poredaka djelanja podrazumijeva da njihova životnost pulsira u svim dijelovima cjeline djelanja. Dijelovi se dakako uzajamno razlikuju, kao što se pojedinačno razlikuju od cjeline, jer cjelina može živjeti samo kao razdijeljena, ali ujedno kao jedinstvena. Taj suštinski *logos običajnosnog praksisa*, kao najizvorniji predmet Aristotelove praktičke filozofije, ujedno je i paradigma zasnivanja praktičke filozofije. Ono *političko* je najviša svrha praktičkog, sjedinjavajuća forma praksisa uopšte, u koju se, kao u mjesto vlastite istine i smisla, ulivaju druge forme praksisa (individualni praksis i praksis domaćinstva). *Etika* (kao znanost o individualnom praksisu, za koju Aristotel uostalom ni nema posebni izraz, nego joj predmet određuje nazivom *ta ethika*) i *ekonomija* po svom svrhovitom određenju spadaju u cjelinu znanosti *he politike*. Prema kontekstualnim određenjima *he politike* u užem smislu može se shvatiti kao filozofija politike, a u širem smislu kao *praktička filozofija* (ako se razumije da su etika i ekonomija dva predmetna polja čiji telos vodi u političko polje). U pogledu toga ne može zbuniti činjenica da Aristotel vrlo različito imenuje samu *he politike*. Jednom je ona »nauk o politici« (he politike dynamis)²⁶; drugi put je

25 Aristotel, *Nikomahova etika*, 1181 b 15,

26 Aristotel, *Politika*, 1282 b 15,

»razumijeće i razmatranje politike« (politike dianoia kai theoria)²⁷; treći put se govori o »onima koji znanstveno umuju o politeji« (tois peri politeias philosophousin)²⁸. U »Nikomahovoj etici« riječ je o filozofiji polisa kao *he politike*²⁹. Filozofija politike u Aristotela, kao središte praktičke filozofije u cjelini, znanost je o uslovima mogućnosti umskog praksisa³⁰, tj. *eupraksije* (valjanog djelanja). Pojam *praxis*, te time i *ta politika* kao *praxis*, čvrsto je određen nizom kriterija kod Aristotela: (1) ontološkim statusom: *praxis*, zajedno s tvorenjem (*poiesis*), pripada regiji bića koja »mogu biti i ne biti«, za razliku od onoga što je »po nužnosti«; (2) praktički život (*bios praktikos*) razlikuje se od života uživanja (*bios poietikos*) i misaonog života (*bios theoretikos*); (3) »psihološki« korijen praksisa je odnos želje (*orexis*) i uma (*nous*); (4) specifični model misaonosti praksisa, tj. praktičko mišljenje je *phronesis*; (5) istina u praktičkoj spoznaji imenuje se kao nastojanje (*dioxis*) i izbjegavanje (*phyge*); (6) za razliku od teorijske i poietičke nastojenosti čovjeka, *praxis* se određuje kao praktičko stanje (*hexis praktike*)³⁸. Napokon, *praxis* je moguće filozofski misliti u smislu *methodos politike*³¹ zato što njegovo uspostavljanje počiva na mogućnosti misaonosti. Aristotelov *methodos* istraživanja praktičkog, tj. politike nije platonički niveliran u opštoj koncepciji dijalektike, jer mu je specifični ontološki status uočen već u samom opstojanju ideje o razboritosti (*phronesis*) kao *praktičkom mišljenju*, kao logičkom konstituensu političkog djelanja. Zbog toga se kod Aristotela, a to je filozofska propozicija za cijelu potonju povijest političke filozofije, filozofija praksisa (politike) može zasnivati samo kao *mišljenje praktičkog mišljenja*³², kojemu je metoda nužno samoosvješćivanje praktičke svijesti čovjeka, tj. podizanje predstavne svijesti o praktičko-političkom do pojmovne svijesti. *Methodos* politike je misaono kretanje od realnog helenskog predstavnog fronetičkog karaktera ljudskog djelanja prema tematskom filozofskom ispitivanju logiciteta toga fronetičkog karaktera politike. Praktička, tj. politička filozofija za Aristotela nije ništa drugo nego filozofski reflektirana fronetičkost praksisa politike. Drugim riječima, polazište Aristotelovih istraživanja je već raspoloživa mogućnost praktičkog, tj. političkog znanja. Ona je već realno data kao *predstavna fronetičkost* u helenskom klasičnom polisu, te čini njegove temelje i živi kao vodeći način političkog mišljenja među Helenima. Kod Aristotelovih prijetodnika, u prvom redu kod Platona, ona je podignuta na višu logičku razinu *reflektovane (pojmovne) fronetičkosti*. Kod samoga Aristotela, dovedena do pojma, ta se fronetičkost najprije pokazuje kao jedna od dianoetičkih vrlina (uz *sophia* i *synesis*), te kao jedan od pet načina »kojima duša postiže istinu s pomoću izrijevka ili nijekanja«. *Phronesis* je način spoznaje u praktičkom području, tačnije, misaonost samoga praksisa, tj. kultivisana refleksivna praktička sposobnost (praktike *hexis*) promišljanja (*bouleusis*, odlučivanje) o dobrom ili lošem djelanju. To promišljanje nije ni teorijsko znanje, niti umijeće, nego je specifični način misaonosti djelanja. *Phronesis*

27 isto, 1324 a 20,

28 isto, 1329 a 40

29 Aristotel, *Nikomahova etika*, 1094 a 28,

30 Riedel, Manfred, *Metaphysik und Metapolitik*, Frankfurt am Main, 1975., S.30-31,

31 Aristotel, *Nikomahova etika*, 1094 b 11,

32 O utemeljenju praktičke filozofije i njezine metode vidi: M.A. Perović, *Etika*, isto, str. 71-81.,

daje da djelanje može biti ljudsko djelanje (praxis) na temelju promišljanja (bouleuesthai), tj. misaonosti koja odlučuje u »stvarima koje su čovjeku dobre ili loše«⁴². Kod individualnog djelanja fronetička valjana sposobnost djelanja nosi samo ime *phronesis*, bilo da je ona shvaćena kao jedna od vrlina, bilo kao misaona osnova svih vrlina. U praksisu domaćinstva ta fronetička moć nosi ime *oikonomia*. U praksisu polisa ona ima različita imena, prema svojstvenim područjima djelanja: (1) Ako se odnosi na političko djelatno mišljenje građana uopšte, ona je *politička razboritost* (politike), koja se prema sferama u kojima građani djelaju dalje razdjeljuje na (a) razboritost građana u skupštinskom vijećanju (bouleutike, promišljajna razboritost) i (b) razboritost građana u sudovanju (dikastike, sudbena razboritost); (2) Ako se razboritost odnosi na praksis upravljanja polisom, onda je ona *upravljачka* (arhitektonike *phronesis*). Budući da je upravljanje polisom u prvom redu djelatnost zakonodavstva (nomothesia), onda je upravljачka razboritost ujedno i zakonodavna (nomothetike *phronesis*)⁴³. Dovođenje do pojma ovih fronetičkih moći praksisa polisa, tj. dovođenje spontanog predstavnog znanja do pojmovnog znanja je predmetno polje *filozofije politike* i osnovni ključ njezinog zasnivanja. Taj se ključ i u metodskom i u sadržinskom smislu, kao filozofski reflektovana fronetičkost realnog helenskog praksisa, može i mora osvjedočiti kako na paradigmatiskim oblicima postojećih politeja vlastitog vremena (Sparte, Krita i Kartagine), tako i na reflektovanoj fronetičnosti Platonovih filozofskih uvida iz »Politeja« i »Zakona«, na Hipodamovoj projekciji idealnog polisa, ali i na mnoštvu helenskih reflektovanih stavova o različitim problemima helenskog iskustva politike. Napokon, pojmovi polisa, politesa i politeje filozofsku punoću svoga smisla zadobivaju iz predodređenog pojma politike.

HEGELOV POJAM POLITIKE

Razumijevanju Hegelovog pojma politike moguće je pristupiti polemički, budući da u novijim istraživanjima njegove praktičke, tj. političke filozofije dominira uvjerenje o "deficitarnosti" kategorija logike na tom području filozofije, koja je "deficitarnost" onda zahtijevala "razvijanje novih kategorija"⁸³, što je imalo za posljedicu da kod Hegela i metafizika i praktička filozofija imaju "svojevrsnost i izvornost"⁸⁴, te Hegelovu bliskost Aristotelu, budući da se i kod njega praktička filozofija zasniva kao nesvodiva na metafiziku. Noseća teza te interpretacije ne stoji. "Ideja dobrog" u "Nauci logike" obezbjeđuje ontologičko zasnivanje praktičkog (političkog) ljudskog znanja, na pretpostavci logiciteta ljudskog djelanja. Kao kod Aristotela, i kod Hegela ljudsko djelanje (Handeln) jeste ljudsko djelanje samo na temelju mogućnosti opstojanja onoga logičkog (fronetičkog, prudencijalnog) u njemu, jednako kao što je na temelju te mogućnosti moguća i filozofija o djelanju. Mogućnost opstojanja onoga logičkog i njegovog sjedinjavanja s motoričkom snagom htijenja čini slobodnu volju. S Hegelom je po prvi put u povijesti filozofije *određenje volje* stupilo u krug logičkih određenja ljudskih misaono-sintetičkih funkcija.

Od Platonovog i Aristotelovog pojma *phronesis*, preko latinskog pojma *prudentia*, logicitet ljudskog djelanja bio je predmetom logičkog razumijevanja. Aristotelova "To-

pika” i potonja povijest topike kao discipline dovoljno posvjedočuju taj stav. Međutim, tek kod Hegela logicitet ljudske volje kategorijalno-logički je zasnovan iz ideje svrhe volje kao “ideje dobra” u “Nauci logike”. Zato promašuje prigovor o hijatusu između Hegelove “metafizike” i “praktičke filozofije”, kao što se i dramatično iskazuje intepretacijska nemoć da se razumije Hegelovo spekulativno zasnivanje ontološke izvornosti čovjekovog praktičko-povijesnog svijeta.

Za Hegela, dakle, ljudska volja ima vlastiti logicitet. Ima ga time što sama volja jeste moć ljudskog htijenja da sebi samom da umski smjer, da sebe potčini vođenju umskim svrhama (“ideja dobra”). Volju nije moguće, ni potrebno “logizirati”, jer ona nije čista intelektualna djelatnost. Njezina intelektualnost (logičkost) može nastati samo iz njezine prijemčivosti za umnost svrhe koja je vodi u djelanju. Umnost svrhe volje je ono što omogućava da se volja može prirediti kao predmet logičkog uvida. Jedinstvo logiciteta djelatnog ispoljavanja volje i filozofskog tematskog uvida u taj logicitet za Hegela je praktička ideja, tj. filozofsko znanje o praktičkom znanju. Ono što daje da bude moguć sam logicitet djelanja sadržano je već u ideji volje, tj. htijenja sposobnog da sebi da misaonu formu i vođstvo. Ideja volje rudimentarno je razvijena u antičkom pojmu phronesis, nagona koji je kultiviran, tj. podložan moći uma ili razuma, te je time samoopredeljujući da sebi može dati sadržinu i uposebiti se u opstojećem svijetu djelanjem. Logicitet djelanja kao ideja volje je sami fronetički (prudencijalni) karakter ljudskog djelanja, moć čovjeka da iz izvjesnosti o svojim djelatnim svrhama postavi praktičku zbiljnost vlastitog svijeta u njegovim moralnim, pravnim, ekonomskim i političko-državnim stranama.

Logicitet fronetičkog karaktera ljudskog djelanja tematski je bio istražen u Aristotelovoj analizi praktičkog silogizma, poduprt topičkim razmatranjima logičke prirode dijalektičkog silogizma. Hegel filozofsku mjerodavnost te analize posvjedočuje u vlastitom učenju o zaključku djelanja (Schluss des Handelns), ali taj zaključak više ne može počivati na topičkom zasnivanju praktičkog silogizma, kao kod Aristotela, nego mora biti izveden iz modernog uvida u slobodu kao način čovjekovog bitka, iz razvijene i obrazovane fenomenologije volje. Prva premisa misaonosti djelanja ne može biti topička (izvedena iz važećih ljudskih mnijenja o svrhama), nego subjektivna i individualistička, kao odnos bilo koje moguće svrhe prema zbiljnosti, a druga premisa je samo djelanje u zbiljnosti. Zaključak djelanja je njihovo posredovanje kao postojanje praksisa u svojim različitim oblicima. Time je kod Hegela dat cijeli “formalni” program misaonosti modernog praksisa, data je njegova noseća logička struktura. Razvijanje te strukture u njezinim konkretnim određenjima modernog povijesnog svijeta ne spada više u nauku logike, u uvid u noseći kategorijalitet ideje, nego u filozofiju objektivnog duha. Isto tako, logičko razvijanje zaključka djelanja omogućilo je uvid u izvorni kategorijalitet praktičke ideje. Taj stav je onto-logički sukus Hegelove “praktičke filozofije”. Razvijanje ontologičkog sukusa njegovog mišljenja modernog praksisa, tj. objektivnog duha zahtijevalo je samo jedno posredovanje, da bi mišljenju uopšte mogao biti pristupačan moderni praksis u svojoj biti, posredovanje razvijanjem real-filozofskog područja subjektivnog duha. Središnji pojam u kojemu to razvijanje vrhuni i otvara tematiku modernog praksisa, kao njegov izvorni uslov i smisao, jeste pojam slobodnog duha³³.

33 Hegel, *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, §§ 481-482,

Interpretaciju moderne društvenosti čovjeka Hegel nije mogao prirediti ni iz starog nasljeđa Aristotelove antropologije zoon politikon, niti iz novijeg nasljeđa Hobsove antropologije izolovanog egoističkog pojedinca. Dakako, za Hegela je prihvatljivo Aristotelovo filozofsko uvjerenje o mogućnosti da čovjek najviši vlastiti telos postavi u društvenosti, ali ne i da se taj telos realizira bilo kojim oblikom suspenzije razvitka pojedinačne, subjektivne volje. Od Hobsa je prihvatljiva ideja individualne slobodne volje koja samu sebe postavlja kao “neposrednu pojedinačnost” i najvišu vlastitu svrhu, ali ne i Hobsovo uvjerenje da posredovanje pojedinačne volje do opšteg određenja nužno implicira napuštanje stanovišta izvorne slobode pojedinca.

Za Hegela kapitalno moderno samoodređenje čovjeka sadržano je u moći čovjeka da u posredovanju od pojedinačnog do opšteg ne gubi vlastitu slobodu, nego je postavlja kao vlastiti praktičko-povijesni svijet. Najviše određenje čovjeka je “slobodni duh”, tj. slobodna volja ili “slobodna inteligencija”. Nije riječ o tome da ljudi imaju ideju slobode, nego da *ljudi jesu ideja slobode!* Takav pojam čovjeka mora biti pozni rezultat antropološke samorefleksije i povijesti fenomenologije volje. Povijest te samorefleksije, koja je ujedno i povijest volje, daje da se praktično htijenje čovjeka kao nagon koji traži zadovoljenje, može podići do nivoa individualnog karaktera, tj. duhovne svijesti čovjeka koja je postigla modernu izobrazu nagona. Ta svijest zna svijet modernog praksisa, tj. objektivnog duha kao svoj svijet, postavljen po vlastitoj slobodi i ona traži svoje zadovoljenje u moralnom, pravnom, političkom i ekonomskom poretku djelanja. Takav moćni povijesni zahtjev za slobodom već je učinio da se svijet feudalne običajnosti raspadne na samostalnu polju praksisa, koja se oslobađaju stega jedinstva, teže samostalnom razvitku, te međusobno uspostavljaju razlike, koje mogu napredovati do nepomirljivih opreka. Rana građanska filozofija dijelom je taj proces raspada jedinstva praksisa reflektirala kao propast harmonije praktičkog svijeta, dijelom je poimala i opravdavala nužnost uzajamne emancipacije polju praksisa (od Makijavelijevog zasnivanja modernog pojma politike do Kantovog zasnivanja modernog pojma morala), dijelom se trudila da postulira moguću novu sintetičku vezu polju praksisa.

Ranoj građanskoj filozofiji najveću teškoću stvaralo je razumijevanje nove konstitucije praktičko-povijesnog svijeta i nove povijesne strukture ljudske društvenosti. Kod Hegela je, tek dijelom na podsticajima Rusoa i Pejna, shvaćena ta povezanost u svojoj povijesnoj dubini i na filozofski integralan način interpretirana *nova moderna građanska struktura društvenosti*. Od Aristotelova vremena antička i srednjovjekovna društvenost oblikovala se u dva vida: *domaćinstvo* (oikia, s unutrašnjom strukturom trojnog odnosa: suprug-supruga, otac-djeca i gospodar domaćinstva-robovi), a drugi *polis* (polis kao građanstvo i koinonia politike kao građansko društvo bili su jedno). Kod Rimljana struktura odnosa ta dva oblika bijaše identična helenskoj: *domus i civitas* (societas civilis u smislu građanskog društva bijaše identičan s državom, tj s civitas). U srednjovjekovnim evropskim zajednicama očuvava se isti strukturni odnos ta dva tipa društvenosti: *domaćinstvo* (jedina razlika u odnosu na *oikiju i domus* dogodila se u trećem strukturnom odnosu u kome više ne postoje robovi i klijenti, nego služinčad) i *država* (civitas, koja je ujedno i societas civilis).

Građanska epoha donosi bitnu izmjenju u tu strukturu, gradeći se na troslojnoj društvenosti: porodica, građansko društvo i država. Moderna građanska emancipacija sva-

kog od oblika praksisa (moral, pravo, ekonomija i politika) uslovila je da se slobodni razvitak ekonomije opredmeti uspostavljanjem potpuno novog povijesnog oblika društvenosti: građanskog društva, ali i bitnom unutrašnjom izmjenom u oba tradicionalna polja društvenosti. Domaćinstvo (oikia, domus) se preoblikuje u modernu porodicu, gubitkom njegove izvorne ekonomske funkcije, tj. prenošenjem odnosa domaćin-rob, odnosno, domaćin-sluga, kao utemeljujućeg za tu ekonomsku funkciju, izvan polja porodice u posebnu sferu društvenosti, koja se gradi na susretu pojedinaca s ekonomskim interesom (kao nosilaca funkcija kapitala i najamnog rada). Oduzimanjem ekonomskih ingerencija državno-političkoj sferi ovo novo polje građanske društvenosti, kao polje slobodne subzistencije ekonomskih jedinski i ekonomske samoregulacije, uspostavlja se kao građansko ili civilno društvo. Hegelova "Filozofija prava" predstavlja prvi cjelovit i filozofski potpuno fundiran uvid u rađanje moderne troslojne građanske društvenosti kao modernog sistema običajnosti.

Temelj te razučene strukture za Hegela je moderna priznatost prava pravne osobe i prava moralnog subjekta. Na tom izvornom pravu onda počiva pravo čovjeka kao člana porodice, te člana građanskog društva (bourgeois) i člana političkog društva (citoyen). Ako je svrha cjeline društvenosti kod Hegela shvaćena kao punoća slobodne građanske samorealizacije čovjeka, porodica i građansko društvo pokazuju unutrašnja ograničenja u toj samorealizaciji. Porodica je duhovna običajnosna zajednica (svojevršno jedinstvo prirodnog, emocionalnog, pravnog i duhovnog odnosa) u kojoj sloboda individualnosti nije potonja svrha, jer svrha porodice je njezino supstancijalno jedinstvo. Građansko društvo nije područje pune realizacije slobode individualnosti, nego je jedna kompleksna cjelina društvenosti sazdana na posredovanju dva principa građanskog društva. Prvi princip je pravo posebnosti individue da svoje interese postavi sebi kao najvišu svrhu. Drugi princip određuje da se htijenje realizacije svrha atomiziranih individua mora pojaviti u uzajamnom posredovanju, kojim se postiže forma opštosti na način jedne posredovane zajednice. Tu zajednicu Hegel naziva "državom iz nužde" (tj. spoljašnjom ili razumskom državom). Građansko društvo je opšti susret privatnih osoba, koje u djelanju uzajamnom upućenošću grade sistem opšte povezanosti, zavisnosti i nužnosti, kao (1) sistem potreba, koji se održava zahvaljujući jednom elementu slobode u sebi, kao (2) moć pravosudne zaštite vlasništva, te kao (3) dodatnu zaštitu onoga zajedničkog pomoću institucija policije i korporacije³⁴.

Svi bitni elementi modernog pojma politike na djelu su u Hegelovoj eksplikaciji države kao sintetičke forme moderne običajnosti, koja je ostvarenje supstancijalne slobode. Središnji element toga pojma je određenje čovjeka kao građanina (citoyen), a ne

34 Hegelovi duboki uvidi u bit građanskog društva pokazuju se na osobit način u analizama toga društva kao sistema potreba, u razumijevanju načina na koji se poetička moć čovjeka sjedinjava s praktičkim moćima, tvoreći jedno od modernih određenja čovjeka kao **homo oeconomicus**-a, u razumijevanju pojma imovine kao odlučujućeg za klasno raslojavanje društva, u razumijevanju konkretnih formi koncentracije kapitala i njegovih ekspanzionističkih intencija etc. Ipak, njegovo razumijevanje klasne strukture modernog društva u osnovi je anahrono, jer crpljeno je iz refleksije njemačkog pozno-feudalnog povijesnog iskustva. Isto tako, postavljanje judikative i policije u sistem građanskog društva proističe iz iste anahronosti. Hegel nije anticipirao onaj momenat realnog procesa diferenciranja ekonomske i političke sfere modernog društva koji će omogućiti da ta dva bitna elementa političkog budu uklonjena iz ekonomske sfere.

kao privatne osobe (bourgeois). Tim se određenjem isključuje svaka mogućnost da se politika shvati kao struktura čvrstog organskog jedinstva kolektivnog života jedne ljudske zajednice (jer to je zapravo pojam anti-politike). Isto tako, imanentnu napetost ta dva određenja čovjeka ne može se profetski ukidati, a da se još uvijek ostane na terenu modernog svijeta i filozofski legitimne upotrebe pojma politike. Hegel razumije da je ta napetost konstitucijskog karaktera i da je nije moguće postulatomno prevladati. Dakako, i za njega je određenje čovjeka kao slobodnog političkog bića u slobodnoj političkoj zajednici moderne države u vrijednosnom smislu iznad određenja čovjeka kao privatne osobe. Međutim, postulatomna negacija privatnosti istog momenta proizvodi negaciju slobodne političke javnosti čovjeka. Negacija ekonomije znači negaciju politike. Apolutizacija politike je negacija politike i vodi direktno u anti-politiku. Istina, protivno klasičnom liberalnom shvatanju da država, tj. političko društvo treba da bude samo “noćna straža” građanskog društva, što implicira stav da je interes pojedinca kao privatne osobe njegov najviši interes, svrha i određenje, Hegel na Rusoovom tragu smatra da je političko društvo kao država viša istina i svrha građanskog društva, kao što je i najviši interes i svrha građanina da bude dio “opšte volje” kao principa moderne države.

Država je za Hegela “običajnosna cjelina”, ali nikako organska cjelina, koja ukida vlastite unutrašnje razlike. Naprotiv, njezin dinamitet ima se zahvaliti tim razlikama. Međutim, ako država nije organska cjelina, to ne znači da je vještačko djelo, kako su je shvatali predstavnici teorije društvenog ugovora. Država je najviše djelo praktičke slobode, u koje se ulivaju sve ljudske praktičke svrhe. Puni razvoj posebnosti čovjekovog slobodnog prava, na način porodice i građanskog društva, dobiva u državi formu opštosti. Ona omogućava razvitak ljudske posebnosti “do samostalnih ekstrema”, ali i njihovo vraćanje u jedinstvo, dakle, sabiranje posebnih interesa u državi kao obliku njihovog očitovanja. To sabiranje omogućava postavku suptilnog odnosa između prava i dužnosti čovjeka kao građanina, na temelju njegove političke slobode kao političkog uvjerenja.

Iz te osnove Hegel diferencira polje političkog kao polje moderne političke države na području unutrašnjeg uređenja države, spoljašnjeg državnog prava i trans-političke sfere svjetske povijesti. Unutrašnje uređenje je “organizam države”, tj. jedinstvo i diferencija njezinih tvorbenih elemenata. Prvi odnos u tom organizmu je odnos politike i religije, tj. države i crkve. U tom pitanju Hegel stoji na stanovištu novovjekovne i savremene sekularizacijske ideje: moderna politička država ispunjava svoje određenje upravo odvajanjem od religijsko-crkvene sfere; iz toga određenja slijedi zasnovanost ideje vjerske tolerancije, ali i same ideje države kao “oblasti svjetovnosti”. Drugi bitni odnos proističe iz ideje podjele vlasti kao garancije javne slobode. Hegel stoji na stanovištu o nužnosti podjele vlasti. Suprotno rano-liberalnim uvjerenjima o samostalnosti i međusobnom ograničavanju tri područja vlasti, koja se protežu do stava o apsolutnoj razlici te tri vlasti, Hegel suptilnije promišlja onu duhovno-političku osnovu podjele vlasti, koja izvire iz određenja vlasti kao cjeline, kao onoga duhovno-povijesnog sintetičkog osnova modernog karaktera političkog djelanja. Razdjeljivanje vlasti nije najviša istina ideje podjele vlasti, nego je na djelu dijalektički odnos jedinstva i razlike vlasti. Podijeliti se može samo ono što je u pretpostavci jedinstveno, te je i podjela vlasti moguća samo na temelju jedinstva vlasti. Podjelom jedinstvo nije ukinuto, nego je podjela način na koji jedinstvo živi i traje. Sami model podjele vlasti kod Hegela je

dijelom anahron, jer je judikatura ostala u području građanskog društva, čvrsto sjedinjena s onim opštim načinom unutrašnje pravne regulacije građanskog društva, koje ga u Hegelovom određenju i čini tzv. razumskom državom. Podjela vlasti na legislativu, egzekutivu i konstitucionalnu monarhiju dijelom predstavlja Hegelov tribut nerazvijenosti njemačkih političkih prilika njegovog vremena, u kojima još nije bio uspostavljen čisti moderni model podjele s judikativom kao trećom vlašću. Hegelova analiza biti i djelatnosti modernog parlamenta takođe predstavlja mješavinu dubokih i minucioznih uvida u bit modernog parlamentarizma, te svojevrsnog duha anahronosti. Hegelova analiza ostalih tematskih sadržina, koje tvore moderno polje političkog djelanja (javno mnijenje, sloboda javnog saopštavanja, sloboda štampe, pitanje o modernoj birokratiji etc.), nije ni danas ništa izgubila na svojoj heurističkoj vrijednosti. Jednako stoji stvar i s njegovim analizama spoljašnjeg prava države, tj. međunarodnih političkih i pravnih odnosa, te s razumijevanjem svjetske povijesti kao trans-političke sfere.

HAJDEGEROV „ISPAD IZ LOGOSA” I POJAM ANTI-POLITIKE

Eksplikacije pojmova politike i modela političke filozofije kod Aristotela i Hegela uzimamo kao primarni kriterij promišljanja teme „Hajdeger i politika“. To iskustvo mišljenja politike ne može se prenebregnuti na način *frivola exceptio*, kojom bi se znatnom dijelu tematskog polja tradicionalne filozofije, a praktička, odnosno, politička filozofija to jeste, porekla legitimnost dostojnog predmeta filozofskog mkišljenja. *Nolens volens*, iskustvo političkog je sukus povijesnog iskustva evropske civilizacije, jer se u njemu izvorno odjelovljuje *logos*. Politika kao praksis i politika kao refleksija na praxis ne samo da su mediji susreta čovjeka s logosom, nego su jedino i mogući po logosu. Na tom ontološkom uvidu počiva smisaonost Aristotelovog pojma *phronesis*, odnosno, Hegelove misaone strukture *umna volja* i *slobodna inteligencija*.

Na logosku bit politike kao djelanja (praxis, das Handeln) i politike kao refleksije djelanja (he politike, politička filozofija) ukazivao je Herbert Markuze kao na nezaobilazni *meritum* već u vremenu kada je pažnju filozofskih duhova tek bio počeo, najprije u ontičkoj ravni, da okupira problem Hajdegerovog ljudskog, intelektualnog i političkog držanja i učešća u jednom monstruoznom anti-političkom pokretu koji je iz temelja protresao Evropu i svijet. Upućivanje na taj *meritum* vremenski je presezalo potrebu, koja će povremeno postajati dijelom vapećom, a dijelom začuđujuće arogantnom, da se Hajdegerov nesporni nacionalsocijalistički angažman objašnjava, opravdava i verbalizuje do potpunog obesmišljanja samoga pitanja, a još više potrebu da se eksplicitni Hajdegerovi filozofski i „politički“ iskazi ogoljene nacionalsocijalističke intencije i sadržine potiskuju u stranu da bi se jezgro njegove filozofije odvojilo i ekskulpiralo od predočene nacističke biti. Da je Markuze 1948. godine u svom fundamentalno važnom izričaju o Hajdegerovom nacističkom angažmanu i njegovim dubljim svjetonazornim i filozofskim revindikacijama shvaćen od filozofske publike na način dostojan serioznosti filozofskog pojma posve je izvjesno da bi potonji tokovi diskusije na temu „Hajdeger i politika“ tekli drugačijim misaonim i vrijednosnim smjerovima, izvjesno s

više filozofskog i humanističkog senzibiliteta. U najmanju ruku, bila bi znatno slabija filozofski ustručavajuća ukočenost vremena koje dopušta da mu jedan nacista (makar i nacista - pokajnik!) drži lekcije o humanizmu u vremenu u kojemu se krematorijumi Aušvica još nijesu bili ni ohladili! Nigdje, dakle, nije moguća svestranija i neodoljivija manipulacija ljudskim duhom, koliko u onom području u kojemu je samo duh na djelu – u filozofiji!

Predočeni *meritum* proistekao je iz Markuzeovog vodećeg prigovora Hajdegeru. Prigovor je bio podstaknut Hajdegerovim pokušajima da naknadno, u neposrednom poslijeratnom vremenu koje još nije bilo spremno na lakoću opraštanja za bilo koji oblik učestvovanja u Velikom Zlu, na najlošiji i najneubjedljiviji sofistički način pravda dijelom sebe, a dijelom sami nacizam, a dijelom diferenciju između svog vlastitog i oficijelnog nacizma. Već sama činjenica da se u tih nekoliko poslijeratnih godina njegovo držanje u spremnosti za priznanjem (vlastite!) bespogovorne krivice preokrenulo u držanje koje više nije uplašeno, niti pokajničko, nego je dijelom objašnjavajuće, dijelom opravdavajuće i za njega i za nacizam kao takav, čak dijelom optužujuće za „saveznike“, tj. pobjednike u Drugom svjetskom ratu, kazuje dosta ne samo o Hajdegeru kao čovjeku (uostalom, toga je i sam on bio svjestan, čak priznajući neke od svojih neljudskih postupaka prema svom filozofskom učitelju Huserlu), nego i o pravoj prirodi onoga što jeste filozofski temelj Hajdegerovog nacizma.

Markuzeov prigovor formulisan je u odgovoru na Hajdegerovo pismo od 20. januara 1948. godine. Neposredni povod za prigovor je šesti pasus Hajdegerovog pisma. Vjerovatno, ono što je Hajdeger napisao u tom pasusu po svojoj bezdušnosti i neljudskosti nadmašuje sve neljudsko što je ikada u cijeloj povijesti filozofije bilo napisano. Hajdeger piše Markuzeu: „Teškim opravdanim prigovorima, koje izričete „o jednom režimu, koji je umorio milione Jevreja, koji je teror učinio normalnim stanjem, a sve što je doista bilo povezano s pojmom duha i slobode i istine preokrenuo u svoju suprotnost“, mogu samo da dodam, da ukoliko umjesto „Jevrej“ tu stoji „Istočni Nijemci“, onda isto to važi za jednog od saveznika, s tom razlikom, da je sve što se događa od 1945. godine poznato svjetskoj javnosti, dok je krvavi teror nacista zaista bio skriven od njemačkog naroda“³⁵. Markuze mu odgovora: „Vi pišete da sve što sam ja rekao o istrebljenju Jevreja isto tako važi i za saveznike, ako se na mjesto „Jevreja“ stave Nijemci iz istočne Evrope. *Ne krećete li se Vi s tom izjavom izvan dimenzije u kojoj je razgovor između ljudi uopšte moguć – izvan logosa? Jer, jedino potpuno izvan te „logičke“ dimenzije je moguće jedno zlodjelo objasniti, izjednačiti, „pojmiti“ tako da su drugi, eto, također učinili nešto takvo (...)* Na osnovu Vašeg argumenta trebali su saveznici zadržati Aušvic i Buhenvald, sa svim što se tamo dešavalo, za one Nijemce iz istočne Evrope i naciste – onda bi račun bio spravnjen! *Ako je, međutim, razlika između neljudskosti i ljudskosti reducirana na odustajanje od toga, onda je to krivnja nacističkog sistema, koji je svijetu demonstrirao šta se sve nakon više od dvije tisuće godina egzistencije Zapada može činiti sa čovjekom...*“³⁶.

35 Žunjić, Slobodan (1992), *Martin Hajdeger i nacionalsocijalizam, Dokumenti i interpretacije*, Književna zajednica Novog Sada, str. 153.

36 isto, str. 215.,

Markuzeov prigovor višestruko pogađa u samo središte stvari. Predočivši Hajdegeru ispadanje iz dimenzije u kojoj je „*razgovor između ljudi uopšte moguć*“, Markuze mu ponajprije na ontičkom planu predočuje potpunu neodrživost pseudo-argumenta „sve zaraćene strane činile su zločine“. Sama potreba za takvom „argumentacijom“ i za onim što se njome hoće „argumentirati“ znači da je Hajdeger sebe stavio „izvan logosa“. Ispao je iz logosa time što pseudo-logički pokušava braniti ono per definitivom anti-logičko! Nadalje, ako jedna filozofska glava, najveća u svom vremenu po uvjerenju mnogih, logički neodrživim poređenjem (ratne sudbine Jevreja i poslijeratne sudbine Istočnih Njemaca) na diskretni način pokušava „argumentacijski“ da pređe preko problema odgovornosti i krivice za ratnu sudbinu Jevreja, onda se teško ogrešuje i o logiku i o svaki ljudski moral. Onda čini ono što je Hegel u Predgovoru „Fenomenologiji duha“ nazvao „gaženjem nogama osnova humanosti“. Pokušavši se sofistčki poigrati s logosom, da bi opravdao i ekskulpirao zločin u činu rađanja kojega je i sam učestvovao, makar i privremeno svojim „privatnim nacionalsocijalizmom“, Hajdeger je nužno porekao ono što je temelj logosa – ideju humaniteta. Ispadanje iz logosa nužno je ispadanje iz mogućeg ljudskog razgovora, dakle, ispadanje iz jedine dimenzije u kojoj se uspostavlja i samopotvrđuje ljudskost! Niti je moguće misliti ideju logosa bez ideje humaniteta, niti ideju humaniteta bez ideje logosa!

Svijest o toj implikativnosti, koja vrlo svjesno hoće da mistifikuje i sakrije što je moguće više od svoje stvarne intimne misli, pokazuje i sam Hajdeger, govoreći u istom pismu, tonom nehajnog priznanja, o svom „ispadanju iz kolosijeka“. Nema smisla truditi se da se otkrije šta je on mislio pod „kolosijekom“, ali je vrlo jasno šta je Markuze s punim pravom mislio: *ispadanje iz „kolosijeka“ logosa je ispadanje iz onoga eminentno ljudskoga!* To ispadanje ne znači opraštanje od „naklapanja“, „znatiželje“, „dvo-smislenosti“ etc., nego onemogućivanje razumijevajućeg „*razgovora između ljudi*“. Poreknuti razgovor, konkretnije – poreknuta ljudska pretpostavka za ljudskost razgovora kao eminentno ljudskog čina – poriče one koji razgovaraju! Poricanje *razgovora* najdirektnije znači poricanje smisla *ljudske zajednice* (dakle, političke, porodične, pravne, ekonomske, moralne, religijske, običajne etc. zajednice). Poricanje ljudske zajednice je *onemogućivanje čovjeka kao takvog!*

U prijethodnom Hajdegerovom pismu, koje je izazvalo Markuzea da svom nekadašnjem filozofskom učitelju održi lekciju i iz filozofije i iz ljudskosti kao takve, gotovo svaka rečenica posvjedočuje Hajdegerovo „ispadanje iz kolosijeka“ kao ispadanje iz logosa. Ne može se ono opravdati nesnalaženjem filozofa u povijesnoj zbilji, ni njegovim pogrešnim prosuđivanjem povijesnih i političkih stvari (tobožnji „Fehleinschätzung“). U svim potonjim Hajdegerovim pravdanjima i objašnjenjima uvijek je preživljavalo i iznova u diskursu probijalo nešto od onoga nepodnošljivog lakrdijaškog cinizma koji se „proslavio“ bezdušnom pričom o lijepim „firerovim rukama“. Otužno je moralo zvučati, a tako zvuči i poslije šezdeset godina, Hajdegerovo opravdavanje zbog ispadanja iz logosa. Prvo, nije moguće ozbiljno shvatiti i prihvatiti njegov stav da se po samoj strukturi i sadržini ideje, te prvim realnim „političkim“ koracima nacionalsocijalizma nije mogao „prosuditi njegov kraj“. Naprotiv, dovoljno je prelistati obimnu literaturu iz 1933. godine (da se ne zalazi u kasnije godine) da bi se vidjelo da seriozni evropski intelektualci ni te godine nijesu imali nikakvih iluzija u pogledu

stvarne prirode i namjera njemačkog nacionalsocijalizma. Drugo, njegova tvrdnja da je nacionalsocijalizam mogao donijeti “duhovnu obnovu cjelokupnog života” i tada i poslije morala se doimati neshvatljivom, jer je moralo biti jasno da on u sebi ne samo da ne nosi nikakvu potenciju duha, nego je najdirektnije programski okrenut protiv svakog oblika duha kao jedna bornirana organicistička anti-moderna i smrtonosno opasna doktrina. Treće, Hajdegerova tvrdnja da je nacizam rodila potreba za “izmiranjem socijalnih suprotnosti” može se prihvatiti tek kao naknadno sociologiziranje koje dolazi od čovjeka koji je uvjeren u vlastitu filozofsku genijalnost, te nehajno prelazi preko realnih znanstvenih analiza povijesnog realiteta, misleći da ga “genijalnost” oslobađa od potrebe za tegobnim studiranjem realiteta. Četvrto, njegova teza da je nacizam mogao biti “spas zadnoevropskog opstanka od opasnosti komunizma” dijelom je djelo paničnog samozastrašivanja komunizmom njemačke intelektualističke filisterije (još od vremena Okrobarske revolucije), a dijelom Hajdegerovo situaciono podešavanje na počecima tzv. Hladnog rata. Napokon, njegov iskaz da su pojedine njegove rečenice iz rektorskog perioda “ispadanje iz kolosijeka” svojim priznavajućim otkrivanjem zapravo sakriva sve što je Hajdeger doista bio dužan da kaže da ne bi “ispao iz logosa”! No, sve izložene argumentacijske zgode mogu se ostaviti po strani, da ne bi zatamnile ono glavno. A glavno je da je Hajdegerov nacionalsocijalistički angažman rezultat njegovog filozofskog, svjetonazornog i “političkog” stava! Markuzeov prigovor za *ispadanje iz logosa* eksplicitno se odnosio na Hajdegerov pokušaj da naknadno opravda nacionalocijalizam poređenjem sudbine Jevreja sa sudbinom Istočnih Njemaca, implicitno na Hajdegerovo cjelokupno držanje u vremenu nacionalsocijalizma. Međutim, Markuzeov prigovor nosi u sebi mnogo snažniju i širu heurističku potenciju.

Hajdegerovo *ispadanje iz logosa* ima mnogo dublji korijen u njegovoj filozofiji, nego što bi to i sam Hajdeger vjerovao i htio! Ne mislimo pod tim samo na ono što je Safranski s punim pravom tvrdio, naime, da je Hajdeger svoju ranu filozofiju projicirao na nacionalsocijalizam, a poslije toga temeljno izmijenio svoj odnos prema njemu, ne smatrajući ga više izrazom otpora prema Moderni, nego njezinim najkonzekventnijim izrazom, odjelovljenim u tehničkom bjesnilu (Raserei), vlasti i organizaciji (Herrschaft und Organisation), te totalnoj mobilizaciji³⁷. Ne mislimo ni na sva ona mjesta u Hajdegerovim spisima u kojima se zastupa ideja „firerstva“ i glorifikuje Adolf Hitler, kao naprimjer kada Hajdeger 15. avgusta 1934. piše: „Bit nacionalsocijalističke revolucije... sastoji se u tome da Adolf Hitler uzdigne i provede onaj novi duh zajednice u oblikujuću moć novog poretka“³⁸, ili kada oktobra 1933. piše: „Samo i jedino vođa (Führer) je današnja i buduća njemačka zbiljnost i njen zakon“³⁹. Ne mislimo, dakako, ni na njegov rasizam i antisemitizam (ublažavajuće objašnjen, po izrazu Sebastijana Hafnera, kao „Konkurrenz-antisemitismus“), niti na njegova antisemitska upozorenja pred tobožnjim „požidovljavanjem” (Verjudung) nauke.

Njegova je rana filozofija samu sebe od početka projektovala kao svjesno tematsko radikalno dovođenje u pitanje logosa kao temelja filozofije i zapadne civilizacije! Pro-

37 Rüdiger Safranski: *Ein Meister aus Deutschland*. Frankfurt a. M. 2001, S. 326–329.

38 Heidegger, Martin, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (GA 16), S. 302.

39 Isto, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (GA 16), S. 184.

ces logosa povijesno je doveo do Moderne, kao kulminacijske tačke povijesti evropske ideje logiciteta i filozofije subjektiviteta. Hajdegerova filozofija u “Bitku i vremenu” sebi je stavila u zadatak odlučni filozofski obračun s jednim i drugim. Susret filozofske koncepcije, koja je u vlastito središte stavila tu namjeru, s nacionalsocijalizmom kao jednim od najradikalnijih duhovnih, ideoloških i političkih pokušaja osporavanja logosa Moderne bio je zakonomjeran. “Bitak i vrijeme” ne samo da je moguće, nego je interpretacijski najlegitimnije razumijevati kao jedan od brojnih intelektualnih dokumenata u ne sasvim kratkoj povijesti kritike i autokritike Moderne, uopšte “zapadnoevropskog opstanka” kao takvoga. Ono osebujno toga djela je permanentna kritička dvosmislenost autorovog odnosa prema logosu, prema opštoj evropskoj ideji logiciteta, logocentriteta, homocentriteta, subjektiviteta, te urbaniteta, uopšte prema idealitetu jedinstva uma i slobode kao samorazumijevajućem fundamentu Zapada!

Glavno Hajdegerovo djelo, jednako kao i njegovi “politički” rektorski i post-rektorski govori, opravdanja, odbrane i intervjui, počivaju na intenciji za takvom dvosmislenom kritičkom radikalnošću, koja je svaki misaoni uzmah pred težinom i nemogućnošću realizacije takve namjere iznova nadoknađivala novom radikalnošću. Upravo zbog toga, nikada prije ni poslije nijedna anti-logocitetna filozofija nije doživjela takav *kairos* brzog i drastičnog iskazivanja svojih realnih konzekvencija, nego što je to bilo slučaj upravo s Hajdegerovom filozofijom. Ispadanje iz “kolosijeka” logosa, kojim se mogla relativizirati svaka sadržina ideje humaniteta, uopšte, humanitet kao takav, impliciralo je da se Hajdeger u “Bitku i vremenu” zaputi jednom maestralnom stranputicom, naime, fundamentalno-ontološkom stranputicom odsijecanja problematike ljudskog praksisa od problematike logosa. Relativizacija ideje humaniteta nužno je morala izazvati relativizaciju logiciteta ideje praksisa. Dakako, može se ostaviti po strani pitanje o porijeklu njegovog ispadanja iz logosa, pitanje o neshvatljivoj skućenosti njegovog svjetonazora, o tome da se Hajdeger nikada nije mogao osloboditi konzervativnosti “narodnjačke sredine” iz koje je poticao i koju je glorifikovao (upravo, da se poslužimo jednim Marksovim izrazom, na način apoteoze “budalaste seoske idile” kao noseće “filozofske” ideje čuvenog teksta “Zašto ostajemo u provinciji”), o sitnoj malograđanskoj “švapsko-alemanskoj duši” etc. Nesporno je da ispalost iz logosa čini temeljnu karakteristiku Hajdegerovog svjetonazora. Nesporno je i da je ta ispalost osnova njegove fascinacije antimodernim i antipolitičkim karakterom nacionalsocijalističkog pokreta, koji je samoga sebe htio i recipirao upravo “izvan logosa”, tj. izvan i iznad politike kao jednog načina manifestacije logosa. Međutim, da li bi i kako uopšte bilo moguće i imalo smisla povlačiti liniju razgraničenja između njegovog svjetonazora i njegove filozofije?

Ipak, vodeću orijentaciju za problem “Hajdeger i politika” moramo tražiti u pokušaju da dokažemo da se u “Bitku i vremenu” događa Hajdegerovo ispadanje iz logosa, koje je od presudnog značaja za preokretanje njegovog pojma politike u pojam antipolitike. U “Bitku i vremenu” nije na djelu jedna “apolitična filozofija”, niti Hajdeger “politiku misli isključivo kao ontologiju”. Potrebno je, takođe, gajiti visoki stepen misaonog opreza prema opštepoznatoj i široko prihvaćenoj tezi da se Hajdeger samo “usputno, u nagovještajima, implicitno” bavio pitanjima socijalnog života i njegovih oblika poretka, dakle, socijalnim i političkim područjem “u kretanju i ravni razvijanja

svog filozofskog mišljenja”⁴⁰. Još manje je na djelu, da istaknemo polemički protiv Hansa Ebelinga⁴¹, filozofija koja “poriče društvenu dimenziju ljudstva”, jer u njoj tubitak stoji prema drugom tubitku kao monada prema drugim monadama, a sve ih povezuje zajednička bačenost u “sudbinski udes”. Izvjesno je da Hajdeger, koncipirajući vlastitu strategiju kritike moderne filozofije subjektivnosti u “Bitku i vremenu”, nastoji da važnim mjestom u toj strategiji učini dva metodička stupnja u eksplikaciji subjektivnosti (pravost i nepravost). Međutim, nije mu bilo moguće izbjeći da ti metodički stupnjevi odmah dobiju karakter materijalnih filozofskih iskaza, smisao kojih će se na jednoj strani objektivirati kao apsolutizacija individualnosti čovjeka, te na drugoj strani kao privremeno žrtvovanje “društvene dimenzije ljudstva”. Proces filozofskog razvijanja drugog odsječka tekao je u Hajdegerovom uvjerenju da će se “metodološka” žrtva nepravosti, dakle, “društvene dimenzije ljudstva” moći lako nadoknaditi, te da će se u novom fundamentalno-ontološkom svjetlu lako ostvariti prodor iz nove interpretacije ljudske individualnosti u ključu temporalne egzistencije u novu interpretaciju društvenosti, opet u ključu povijesnosti i vremenitosti. Drugim riječima, i pojam politike nužno će dobiti posve novu i autentičnu interpretaciju.

Naravno, drugi odsječak “Bitka i vremena” nije ponudio očekivani prelaz iz individualnosti u društvenost, ni temporalnu interpretaciju društvenosti, niti novi pojam politike. Ponudio je mistifikacijske konstrukcije “naroda”, “događanja naroda”, “sudbinskog udesa” etc. Takva ponuda dijelom je stvar činjenice da se mladi Hajdeger nije poduhvatao teškoga posla studiranja fenomenologije modernog praktičkog svijeta. Bolje reći, on je literarno poznao ključne momente filozofske kritike te fenomenologije, ali je sam nije studirao. U toj je kritici usidrio vlastiti projekt filozofije kao kritičkog ispadanja iz logosa, koji se u svom žargonu fatalnosti s visine mogao držati prema dramatičnosti pitanja o “društvenoj dimenziji ljudstva”. Međutim, taj žargon ne smije zavarati u pogledu uvjerljivosti teze da je ispadanje iz logosa kompleksni misaoni proces u “Bitku i vremenu”, koji je moguće identifikovati u nekoliko ključnih tačaka.

Prvo. Naglašeni kritički odnos prema modernoj građanskoj epohi, cjelini moderne građanske kulture, modernoj tehničkoj civilizaciji, uopšte prema modernosti Moderne, koji se jasno pokazuje kao svjetonazorna osnova filozofa koji piše “Bitak i vrijeme”, u svom temelju, na paradoksalni način, ima ontologiziranje (koje se onda samoproklamira kao “fundamentalna ontologija”) one dimenzije antropološkog koja in facti stoji u temelju modernoj građanskoj epohi, ontologiziranje poetičke dimenzije ljudskog bitka i njezinu apsolutnu favorizaciju u pogledu vodeće ideje razumijevanja bitka čovjekova. To je ontologiziranje do određenog stupnja analitički zatamnjeno u “Bitku i vremenu” nizom krupnih filozofskih nesporazuma na kojima počiva Hajdegerova upotreba pojmova *praxis* i *theoria*⁴². Hajdeger u Platonov pojam “*praxis*” projicira potonjom filozofskom i opštom tradicijom devastirani pojam prakse. To uslovljava da u njegovom promišljanju problema napetosti u misaonoj strukturi *theoria-praxis* (te u povijesti tobožnje dominacije teorijskog nad praktičkim), zapravo fungira temeljna pogreška u

40 Alexander Schwan, *Politische Philosophie im Denken Heideggers*, Westdeutscher Verlag, 1989., S. 9.

41 Ebeling, Hans (1991): *Martin, Heidegger; Philosophie und Ideologie*, Hamburg, S. 26)

42 Up. Perović, Milenko (2007), *Hajdeger i „praktička filozofija“*, Časopis ARHE, 8/2007., str. 7-40.,

postavci problema koja dolazi od njegovog nekritičkog prihvatanja tradicije niveliranja značenja pojmova *praxis* i *poiesis*, tj. *actus* i *operatio*.

Drugo. Hajdegerov veliki interpretacijski nesporazum s pojmom *praxis* navodi da se pod posebnu kritičku lupu mora staviti cjelina mreže njegovog pojmovlja u “Bitku i vremenu”. Naime, Platon ne tematizuje odnos između onoga što imenuju pojmovi *praxis* i *pragmata*. Aristotel ga tematizuje i čini jednim od temelja vlastite filozofije, trajno određujući bit praktičke, ali i poetičke filozofije! Hajdeger je potpuno prešutao Aristotelovu tematizaciju, a Platonovu netematizaciju proglasio je mjerodavnom za cijelu potonju povijest aporetike u problemu *theoria-praxis*. Za takvu misaonu operaciju ne samo da nije položio nikakav argumentacijski račun, nego je na jednu iskonstruisanu interpretaciju helenskog pojma *praxis*, koju nigdje nije bilo moguće literarno posvjedočiti, oslonio pretešku strukturu vlastite “egzistencijalne analitike tubitka”. Konkretno, helenski filozofski pojam *praxis* “preveo” je svojom misaonom konstrukcijom “brigujuće ophođenje”. Pravo takvog prevođenja moguće je osporiti činjenicom da pojam *praxis* u vodećoj filozofskoj tradiciji (Aristotel, Akvinski, Kant, Hegel) znači nešto bitno drugo od Hajdegerovog konotiranja izraza “brigujuće ophođenje”. Njegovo konotiranje toga izraza mnogo je bliže konotaciji Aristotelovog pojma *poiesis* (tj. *operatio* u srednjovjekovnoj i novovjekovnoj filozofskoj tradiciji), konotaciji Hegelovog i Marksovog pojma rada (*die Arbeit*), čak i konvencionalnom značenju pojma rada. Drugim riječima, Hajdeger je poistovjetio filozofski pojam *praxis* s vulgarnim pojmom “prakse”. Ne služi na čast kohortama Hajdegerovih sljedbenika i interpretatora što nijesu primijetili ovaj njegov prevodilački “previd”, niti njegove strateške filozofske posljedice u samom “Bitku i vremenu”. Sva dramatika toga “previda” pokazaće se u Hajdegerovom pokušaju da uočeni hijatus između “ontologije svijeta” i “fenomena vrijednosti” rješava tako što će tematici “brigujućeg ophođenja” mehanički pridodati tematiku su-bitka i su-tubitka.

Treće. U tom se mehaničkom pridodavanju desilo ključno Hajdegerovo iskliznuće iz kolosijeka logosa, jer je on od početka samom sebi zatamnio smisao helenske veze između logosa i praksisa! Iz toga zatamnjenja proisteklo je njegovo filozofski nekorektno i netačno razumijevanje helenskog pojma *praxis*: “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”⁴³. Posve je upitno da li bi ovaj Hajdegerov stav mogao donekle važiti za pred-filozofsko shvatanje Grka. Sasvim je izvjesno da ne može važiti za helenski filozofski pojam *praxis*. Zašto? Zato što Aristotel jasno raskida nit njihove terminološke povezanosti, pretumačujući pojam *pragma* u *poiesis*, te postavljajući niz kriterija za pojmovno razlikovanje i razdvajanje *praxis* i *poiesis*, koji će postati temeljem potonjeg razlikovanja poetičke i praktičke filozofije. Izjednačavanje značenja helenskog pojma *praxis* s misaonom strukturom “brigujućeg ophođenja” kod Hajdegera u prvom trenutku ima filozofski neutralne posljedice. Bolje reći, moglo bi biti uvršteno u dugu literarnu rubriku glasovitih Hajdegerovih “učitavanja” vlastitih gledišta u izvornu helensku literarnu građu.

43 Hajdeger, Martin (1985), *Bitak i vrijeme*, Zagreb, Naprijed, str. 76.,

Četvrto. Međutim, ovdje su previše duboke posljedice “učitavanja”. Naime, slijedeći odliku helenskog duha da se svaka ljudska djelatnost identifikuje kao ljudska upravo po sebi svojstvenom unutrašnjem logicitetu, propozicije kojemu duhu je postavio Aristotel u misaonim strukturama *hexis apodeiktike*, *hexis praktike* i *hexis poietike*, Hajdeger razvija ideju logiciteta vlastitog pojma “brigujućeg ophođenja”. Pokazuje se da ga on može zasnovati bez bilo kakve logičke deficitarnosti, upravo kao logički bogato strukturirani pojam, poput Aristotelovog *hexis poietike*. Taj se logicitet otkriva u njegovim pojmovima “ophođenje” (Umgang), “brigovanje” (Besorgen) i “smotrenost” (Umsicht). Neobičnost kovanja takve pojmovne aparature ne može da skrije svjesnu ili nesvjesnu aristotelovsku namjeru: logicitet tvorbene djelatnosti čovjeka otkriva se iz misaone strukture odnosa *poiesis* i *techne*. Međutim, sada slijedi “osveta” slobode u prevodu! U Hajdegerovom prevodu pojma *praxis* kao “brigujućeg ophođenja” kao svojevrsni palimpsest probija iz pozadine velike tradicije praktičke filozofije aristotelovski utvrđeno značenje pojma *praxis*. Jednostavnije rečeno, “brigujuće ophođenje” kao *praxis* trebalo je da imenuje ljudski odnos prema stvarima (štaviše, da ga učini temeljem Hajdegerove antropologije). Međutim, kod Hajdegera se u tu strukturu počinje uvlačiti značenje pojma *praxis* kojim se primarno označava odnos čovjeka prema vlastitoj ljudskosti i odnos čovjeka prema drugim ljudima.

Peto. Terminološka konfuzija s pojmovima *theoria* i *praxis* donosi dublje ontološke posljedice. Kod Hajdegera one se pokazuju u tome da se u isto ontološko-antropološko “polje” smještaju Aristotelove dvije jasno razdvojene “regionalne” ontologije (praktička i poietička filozofija), tj. čovjekov odnos prema stvarima i čovjekov odnos prema ljudima. Tu je teškoću pokušao prevladati produciranjem nove teškoće, naime, samozahvatom vlastitoj fundamentalnoj ontologiji da “ontologiju svijeta” nadopuni “fenomenom vrijednosti”. Tako je sebe samoga doveo pred nesavladivi zadatak izrade koncepta prelaska s “brigujućeg ophođenja” na su-bitak, odnosno, su-tubitak. U načinu izražavanja tradicionalne filozofije taj zadatak je glasio: kako *poiesis* (sada već jasno shvaćen kao Arbeit) razviti u zasnivanje sfere praksisa. Ne-filozofski rečeno: kako iz dominacije poietičke biti modernog građanskog svijeta čovjeka razumjeti uspostavljanje njegovog praktičkog (moralnog, političkog, pravnog i ekonomskog) svijeta? Zašto je uopšte potrebno postavljanje i rješavanje toga zadatka? Zbog toga da bi se moglo i dalje biti u logosu filozofije. Ako se u filozofiji postavi teza da rad čini samu bit čovjekova bitka, te da je svako spoznavanje (*theoria*, znanost) epifomenalni oblik rada, onda je nužno da se pokaže u kakvom odnosu uslovljavanja stoji rad s ljudskim praksisom (moral, politika, pravo, ekonomija, običajnost etc.). To jeste Hajdegerova pozicija i to je pitanje koje se nužno moralo pojaviti pred njim.

Šesto. U odgovoru na to pitanje desio se prvi Hajdegerov kapitalni ispad iz logosa u “Bitku i vremenu”. Najneposrednije rečeno, on je izbjegao da osvjetli predočeni *problem odnosa uslovljavanja rada i praksisa!* Zapravo, umjesto oštine problema izvodećeg uslovljavanja ponudio je analogiju odnosa. Ako je “brigovanje” (Besorgen) tematizirao kao temelj “brigujućeg ophođenja” (tj. rada), njegov je praktički analogon potražio u pojmu “skrb” (Fürsorge). Analogija je u trostrukom smislu neprihvatljiva. S jedne strane, sam je Hajdeger shvatio urgentnost filozofskog zadatka da se “ontologija svijeta” dopuni “fenomenom vrijednosti”. Dopuna se ne može izvesti analogijom, a

da se ne položi filozofski račun o ontološkom temelju “fenomena vrijednosti”. Čak i da se to učini, još uvijek ostaje otvorenim problem odnosa te dvije ontologije. S druge strane, zasnivanje pojma “skrb” pokazuje da se mora odustati od ideje izvođenja ljudskog djelanja (su-tubitka) iz “smotrenog brigovanja”. Sam Hajdeger to priznaje: “Bitak pri Drugima ontološki je, doduše, različit od bitka pri postojećim stvarima”⁴⁴. Međutim, ako se Hajdeger decidirano odlučio da ono teorijsko pokaže kao epifenomenalni oblik poietičkog, tj. da spoznavanje pokaže kao modifikaciju djelanja (smotrenog ophođenja), ostavio je potpuno otvorenim problem ontološkog razumijevanja odnosa između svijeta praksisa i svijeta poiesisa (društvene nadgradnje i društvene baze, po jednostavnom Marksovom iskazu). S treće strane, ako se “brigovanje” moralo potražiti u izvornoj strukturi vlastitog logiciteta kao “smotrenost”, koja je zapravo *tvorbena mišljenje* (Umsicht, što je Hajdegerov analogon Aristotelovom pojmu *techne*), onda se i “skrb” kao način bitka su-tubitka, tj. djelatnog čovjeka morala moći razumjeti u svom fronetičkom (prudencijalnom) karakteru.

Sedmo. Hajdegerov analogon tradicionalnom pojmu *phronesis (prudentia)* dat je u dva pojma: “obzir” (Rücksicht) i “uvidavnost” (Nachsicht). To su dva lika *djelatnog ili praktičkog mišljenja*. Njihovim postavljanjem Hajdeger se još uvijek drži velike logoske tradicije Zapada. Međutim, od tog prostog postavljanja on nije u stanju da ide dalje. Zašto? Zato što mu to više nije dopuštao njegov vlastiti pojam “nepravosti” i misaona struktura “Se”, odnosno, žrtvovanje “društvene dimenzije ljudstva” da bi se učvrstilo kritičko stanovište protiv filozofije subjektivnosti. Tematski otklon od društvenog praksisa, kao predmetnog polja praktičke filozofije, a time i njezinih posebnih disciplina (filozofija politike, filozofija prava, filozofija ekonomije), nužno je vodio tome da Hajdeger više ne može razviti pojmove “obzir” i “uvidavnost”, kao vlastita imenovanja onoga što je tradicija praktičke filozofije imenovala kao *phronesis (prudentia)*. Direktna posljedica toga je da se ono logičko praksisa više ne može misliti, tj. da je, s jedne strane, iz filozofskog mišljenja kod Hajdegera neznano kud ispaio logicitet politike, prava i ekonomije, te, na drugoj strani, logicitet političke, pravne, te ekonomske filozofije, dakle, cijela filozofija društva!

Osmo. Kakve to posljedice ima po arhitektoniku “Bitka i vremena” i njegove filozofske rezultate? Od paragrafa 27. Hajdegerova analitika tubitka ulazi u tematska polja tradicionalne praktičke filozofije, odnosno, filozofije “objektivnog duha”. Međutim, sve bitne ontološke odluke o tim poljima već su implicitno donijete u tzv. “metodičkim” paragrafima “Bitka i vremena”. Dogodila se već antropološka redukcija biti čovjeka na poietičku dimenziju rada. U toj je dimenziji ono spoznajno-teorijsko spalo na derivirani i privativni oblik rada. Već se dogodilo i Hajdegerovo prešutno odustajanje od promišljanja problema odnosa poietičkog i praktičkog misli temeljnije od gole i besadržajne spoljašnje analogije pojmova “brigovanje” i “skrb”. Tim odustajanjem Hajdeger je u potpunosti ispaio iz Kantovog problema dedukcije prava i politike iz morala, odnosno, Hegelovog i Marksovog problema mišljenja odnosa između građanskog društva i države. Na taj način on je sebi izabrao druge sagovornike: Špenglera, Jingera, Karla Šmita, Rozenberga etc. Odustao je i od potonje mogućnosti da pojmove “obzir” i “uvidav-

44 isto, str. 141.,

nost”, kao forme fronetičke biti ljudskog djelanja, dalje razvije kao nužni metodički temelj cijelog drugog odsječka “Bitka i vremena”. I to je odlučno mjesto Hajdegerovog *ispadanja iz logosa* u krucijalnoj tematici praktičke filozofije.

Deveto. Očiglednost ispadanja iz logosa i Hajdeger i njegovi brojni intepretatori i epigoni zatamnili su apoteozom stanovišta radikalnog individualizma. Ono je samo po sebi u povijesti filozofije i etike uvijek bilo “Kirka – zavodnica” filozofa, jer je sadržalo opasnost ispadanja iz logosa. Opasnost se krila u opozivanju mogućnosti filozofsko-etičkog izvođenja veze između individualnosti i zajednice. Duboko u zonu te opasnosti zagazio je i Hajdeger. Naime, u konceptu kritičkog otklona od moderne filozofske subjektivnosti postigao je mršavi misaoni uvid, dakako, najviše hvaljen od filozofske publike?! Uvid se sastojao u ideji da ono subjektivno ponajviše i ponajčešće u svakodnevicu prebiva kao desubjektivirano. *Ta je ideja Hajdegera dovela u paradoksalnu filozofsku situaciju*. S jedne strane, držeći se filozofije subjektivnosti, s proklamovanom namjerom da od nje načini takav radikalan otklon kojim će joj razoriti ontološke i antropološke temelje, on uspijeva da razvije filozofsku eksplikaciju individualnosti, tj. tubitka. S druge strane, zasnivajući pojam nepravosti i metodički napuštajući stanovište filozofije subjektivnosti on više nije u stanju da razvije bilo kakvu egzistencijalnu analitiku intersubjektivnosti, tj. su-bitka i su-tubitka! Istupivši ovdje iz filozofije subjektivnosti on je ispaao iz logosa mogućnosti da uopšte filozofski misli bilo koji tradicionalni ili moderni oblik ljudskog praksisa (politika, pravo, običaji, ekonomija etc.).

Deseto. Pojmovi pravosti i nepravosti, čak i kada se u najboljem smislu uzmu kao dva metodološka stupnja u eksplikaciji subjektiviteta, te daju misaoni motiv za kritiku moderne kulture u tematizaciji pojma “Man”, u biti predstavljaju Hajdegerovo posustajanje pred onim problemom s kojim se nosi tradicija filozofske etike od vlastitih početaka. Na misaonom tragu individualizma moderne filozofije, uopšte, cjeline povijesne građanske kulture modernog Zapada, Hajdeger je izgradio koncepciju čovjeka kao tubitka. Samouvjerenost da pojmom tubitka ide ispod temelja cijele zapadne antropologije, koja nije ponudila filozofski uvjerljive argumente za sebe, interpretatorima je dugo skrivala ono glavno: tematika tubitka u biti nije ništa drugo nego ontološko “dešifrovanje” sklopa poetičke subjektivnosti modernog građanskog čovjeka. Ona se epohalno nametnula kao vodeći antropološki model razumijevanja čovjeka. Hajdeger je u potpunom ontološkom dosluhu s tim modelom, iako vlastitu filozofiju želi razumjeti kao najradikalniju kritiku svih povijesnih formi koje se izvode iz toga modela. Njegov tubitak nije ništa drugo nego fenomenološki interpretirani *homo faber* Đordana Bruna i Karla Marksa!

Jedanaesto. To određenje stavilo je Hajdegera pred dvostruki problem. S jedne strane, od tubitka kao individualnosti nužan je proboj prema kolektivnim oblicima njegove egzistencije. Problem je star koliko i sokratska etika: Kako s programatskog stanovišta moralne individualnosti misliti moralnu, a onda i pravnu, političku i ekonomsku zajednicu u kojoj se ta individualnost odjelovljuje kao individualnost? Kod Hajdegera taj se sokratski problem dodatno strateški komplikuje njegovim vlastitim određenjem biti ljudske individualnosti kao poetičke. Osnova čovjeka nije za njega, kao za Sokrata, stoike, Kanta, Hegela etc., pojedinačni djelatni moralni subjekt, nego je to individualnost kao radnik. Njihov odnos Hajdeger protivrječno postavlja. S jedne strane, moralni

subjekt proističe iz radnika. S druge strane, oni imaju različit ontološki (antropološki) status, a Hajdeger se ne izjašnjava ni u čemu je ta razlika, ni kako rangovno uzajamno stoje ti statusi. Od toga neriješenog problema napreduje se do sljedećeg neriješenog problema. Naime, izvorna određenja koja Hajdeger daje tubitku (kao radniku i moralnom subjektu) isključuju bilo koji oblik njihove poopštivosti. Hajdeger implicate njihovu poopštivost (u pravnim, političkim, običajnim i ekonomskim formama života modernog čovjeka) shvata kao ukidanje njihove individualnosti i autentičnosti (pravosti). Nije, dakako, sporno da između moderne ljudske individualnosti i svih formi kolektiviteta u kojima se odjelovljuje ta individualnost postoji perpetuirajuća aporetika. Na tom uvidu počiva Hegelova filozofija prava. Shodno vlastitom metodičkom zahtjevu da se praktička filozofija ne smije samovoljno miješati u život vlastitog misaonog predmeta, Hegel ne stavlja pred sebe zadatak da *rješava* najmanentniju aporetiku modernog svijeta, nego da filozofski *razumije* kako epoha sama po sebi nalazi rješenja za vlastitu aporetiku! Hegel je tako izbjegao staru zamku žudnje filozofije da docira vremenu. Hajdeger je nije izbjegao! Naprotiv, s neobičnom i samouvjerenom strašću posjednika “kamena mudrosti” ponudio je rješenje aporije u jednom modelu apsolutizacije individualnosti, koja je mogla ponuditi zgodne filozofeme u analizama misaonih struktura kao što su “bitak pri smrti”, “odlučnost”, “savjest” etc. Taj model apsolutizacije odmah je proizveo ispadanje druge strane aporetskog iz tematske strukture “analitike tubitka”, dakle, ispadanje cijele tematike praksisa iz integralne filozofske analize čovjeka i čovjekovog svijeta. Međutim, program *ispadanja praxisa iz logosa u apsolutizaciji individualnosti* upravo na vodećoj tematici temporalnosti, Hajdegera je, logikom same stvari, opet morao nužno vratiti u predočenu modernu aporetiku odnosa individualnosti i svih modernih oblika praksisa i poiesisa, te uzajamnog odnosa tih modernih formi kolektiviteta. Pred tom nesavladivom nevoljom Hajdeger je odabrao najmanje izglednu misaonu poziciju: negaciju aporije, putem negacije praksisa kao elementa u toj aporiji, te putem negacije filozofskih tematizacija formi praksisa. Međutim, odlukom filozofa da se aporija ima riješiti, aporija se ne rješava! Naprotiv, vraća se kao bumerang! Konkretno, odbijajući da uopšte traži analitički put iz poietičke individualnosti u područje politike, Hajdeger je prisiljen da implicitno razvija jedan privativni pojam politike, zapravo, antipolitike.

Na temelju ispadanja iz logosa Hajdeger razvija privativni pojam politike, odnosno, pojam anti-politike u “Bitku i vremenu”, kao i u svojim javnim istupima (od rektorskog govora do intervjua u “Špiglu” iz 1976. godine). Ovdje ćemo predočiti samo ključne elemente njegovog pojma anti-politike, bez temeljnijih eksplikacija. Prvo. Nijedan značajniji filozofski pisac, od Platona i Aristotela, nije pokušao misliti pojam politike, a da uslov njegove mogućnosti ne traži u pojmu mogućnosti (*dynamis*)! Hajdeger je jedini to pokušao, razumijevajući politički praksis, a onda i svaki drugi oblik odnosa čovjeka s drugim čovjekom ili ljudima, “događanje tubitka u su-bitku s Drugima”, iz kategorije nužnosti, tj. “sudbinskog udesa”. Drugo. Nijedan filozofski pisac prije Hajdegera ono političko nije mislio iz ideje deficijencije prema logosu. Naprotiv, mišljenje politike i pojam politike od Helena oblikovani su na htijenju da ono logosko po vlastitoj slobodi stavi pod svoju kontrolu ono patetičko! U svom rektorskom govoru “Samopotvrđivanje njemačkog univerziteta”, da bi dao tobožnju ontološku legitimaciju jednom antipoli-

tičkom pokretu, kakav je nacionalsocijalizam bio od početka do kraja, Hajdeger kriotvori helensko razumijevanje odnosa sudbine (nužnosti, ananke) i logosa (mišljenja, slobode, duha, istine) pozivanjem na jedan stav iz Eshilovog "Prometeja". Treće. U povijesti političke filozofije nikada nije činjen pokušaj da se ono političko izgradi na ideji ruraliteta (kako implicira Hajdegerov tekst "Zašto ostajemo u provinciji?", iz 1934. godine), nego uvijek i jedino na ideji urbaniteta. Napokon, nikada Platonov koncept politeje nije na neprimjereniji i groteskniji način upotrebljen nego što je to slučaj u Hajdegerovom rektorskom govoru. Umjesto organizacije univerziteta na principu akademske slobode, Hajdeger je preporučivao jedinstvo tri službe: radna služba (Arbeitsdienst), odbrambena služba (Wehrdienst) i služba znanja (Wissensdienst)!

U konačnom, Hajdegerovo mišljenje politike, koje je htjelo da bude trans-političko, završilo je na stranputici antipolitike.

MILENKO A. PEROVIĆ
Faculty of Philosophy, Novi Sad

ARISTOTLE, HEGEL, HEIDEGGER: POLITICS AND ANTI-POLITICS

Abstract: Recent revival of dispute over the relation between Heidegger and national-socialism has inspired author of this paper to ask this question in more fundamental manner. This goal is achieved through inquiry whether Heidegger's philosophy includes conceptualisation of politics and political philosophy at all. Named investigation has further led to analysis of Aristotle's and Hegel's concepts of politics, which yielded the result that Heidegger actually develops notion of anti-politics within prophetic discourse of anti-political philosophy.

Keywords: politics, Aristotle, Hegel, Heidegger, anti-politics