

ПАНАЈОТИС КОНДИЛИС

„БИВСТВО И ВРЕМЕ”,
ЈЕДНА ЗБИРКА РАФИНИРАНИХ
И НЕБУЛОЗНИХ ОПШТИХ МЕСТА

Хајдегерово *Бивство и време* (*Sein und Zeit*) држим за једну од најпрецењенијих књига овог века, боље речено за збирку баналности на једном извештаченом и нејасном језику. За такве изјаве, наиме, способан је само неко ко је спреман да превлада уску филозофску перспективу и ко може прегледа повест духа у њеној целокупности.

По правилу једнострано образовани или полуобразовани филозофи често преувеличавају значај догађаја на сопственом професионално-специфичном пољу и држе дело неког мислиоца за пионирски подухват само зато што они по први пут од њега сазнају одређене ствари. Све у свему, нововековна филозофија није самостално могла одредити сопствена постављања питања, јер су она директно или индиректно, боље или лошије била диктирана образовањем математичке природне науке у 17. столећу, затим успоном антропологије и повесне односно друштвене науке у доба просветитељства. Сазнајнотеоријски усмерена филозофија субјекта обликовала се при настојању да савлада епистемолошке апорије које је отворила математичка природна наука, на пример преко разликовања примарних и секундарних квалитета, природне узрочности, довођењем у питање појма супстанције итд. Повесне и друштвене науке и антропологија, које су настале током 18. столећа и у 19. столећу достигле зрелост, сатрле су животни мит филозофије, као мит о аутономији духа преко утврђивања његове зависности не само од „ирационалних” и „егзистенцијалних” него и од „вандуховних”, биолошких, социоекономских и историјских чинилаца.

Под притиском нових духовних струја централно питање филозофије сада постаје питање њеног самоукидања или барем укидања њеног традиционалног, поноситог и надменог саморазумевања. Дела Маркса, Ничеа, Фројда, Дилтаја, америчког прагматизма и Бергсона су на различите начине али у довољној мери показала да је филозофија односно духовна продукција уопште укореењена у дубоким слојевима људске егзистенције. На питање усидрености бивства или онтолошког утемељења није се морало дуго чекати. Хајдегер се приближава овој проблематици преко Хусерловог феноменолошког програма: схватање конституције преднаучног, субјекта у свету живота (*lebensweltlich*) као темељног поља конституције научне слике света. Из такве перспективе Хајдегер није иницијатор једног новог посматрања филозофије и тиме новог тумачења филозофског феномена. Он такође не проширује филозофско истраживање утемељења бића филозофије, напротив, он га сужава. И коначно, он не представља почетак него крај једног развитка: наводно „превладавање” филозофије свести је опширно, закаснело, високопарним начином изражавања прикривено признавање духовнонаучних тенденција, које су од просветитељства преузеле вођство.

Сужавање хоризонта аналитике тубивствовања (*Daseinsanalytik*) је троструко условљено, наиме преко: а. заснивања „фундаменталне онтологије” у перспективи једино појединачног тубивствовања, б. преиначавања (*Zweckentfremdung*) хришћанско-теолошке мисли, в. нормативно мотивисаног раздвајања оностраност – овостраност уз помоћ појмовне деобе на бази „егзистенцијалне” анализе. Прво: „фундаментална онтологија” је у основи „филозофска антропологија”. Тражени дубљи слој је лоциран у непроменљивој људској егзистенцијалној структури, у људском бивству као једном појединачном тубивствовању (*Dasein*). Иако су унутар те егзистенцијалне структуре према дефиницији садржани бивствовање-у-свету (*In-der-Welt-Sein*) и сабивствовање (*Mitsein*), односно сатубивствовање (*Mitdasein*), оба су виђена искључиво у перспективи усамљеног појединачног тубивствовања, док су конституција социјалног тубивствовања (субјекта) и сабивствовања (социјалног бивства односно друштва) потиснути на ивицу и деградирани до маргиналија. Хајдегер, дакле, не прекорачује традиционалну филозофију субјекта односно филозофију свести у правцу социјалне онтологије, како већина још увек верује. Јер – очигледно су две различите ствари појмовно схватити социјално бивство у његовој надсубјективној (*übersubjektiven*) димензији и истаћи социјално-онтолошки аспект или карактер појединачне егзистенције. Анализа социјалних људских интеракција, која се код Хајдегера исцрпљује

у неколиким површним наговештајима, пружа само онда (социјално-онтолошки) смисао када се предузме унутар односно из позадине једног већ конституисаног друштва.

Друго: одређење бивственог карактера тубивствовања (*Sein-scharakters des Daseins*), наиме егзистенцијалија, је својевољно и једнострано. У онтологизовању категорија или појмова, које својим садржајем заправо припадају антропологији, Хајдегер следи Кјеркегора. Овај описује централне егзистенцијалне положаје човека као функције његовог онтичког односа са једним вишим и пресезајућим, а не, рецимо, као пуке психолошке датости. Поврх тога, Хајдегер узима своје темељне онтолошке категорије, неизмењене и необразложене, највећим делом из хришћанско-теолошке традиције, при чему полази од Августина.

Ипак, да се идеје, које су се образовале унутар конкретних историјских околности и под одређеним светоназорним претпоставкама извлаче као одговарајући координациони систем једне надисторијске, тј. онтолошке анализе, све је друго пре него саморазумљиво. И оксиморон постаје већи стога што Хајдегер тежи да хришћанске садржаје употребљава у једном начелно нерелигиозном, чак атеистичком оквиру. Али зашто би „кривица”, на пример, требало да припада основној устројености једног тубивствовања које је једноставно „бачено” у свет без смисла, једног тубивствовања које је одсечено од сваке етички оптерећене трансценденције? (А то значи да је смисао барем гарантован од стране некога, према коме би човек требало да осети „кривицу”).

Треће: иако онтологија тубивствовања изискује схватање дубљих слојева егзистенције, и то без коришћења сазнајнотеоријске филозофске појмовности (*Begrifflichkeit*) и с оне стране сваке моралне преференције вредности, једнако је немогуће пречути етичко-нормативне призвуче, а етичке наклоности или одбојности су непревидиве. Сам Хајдегер одбија од себе сваку морализујућу и културнофилозофску намеру. Ко је ипак упознат са духовно-филозофском, културно-књижевном и политичко-новинарском публицистиком и атмосфером Немачке у двадесетим годинама, сместа ће уочити да се он обилато служи типичним вокабуларом и преовлађујућим мислима водилама тог времена. Морална жеља не следи стару, напуштену стазу конвенционалне етике – напротив, познати грађански морал се оштро напада – него се формулише као супротстављање „аутентичности” (*Eigentlichkeit*) и „неаутентичности” (*Uneigentlichkeit*), која наводно прави неред у анонимној маси *vulgus profanum*-а. Око осовине овог супротстављања групишу се додатна категоријална разликовања, нпр. између „одлучности” /*Entschlossenheit*/ (када се себи постављају

последња егзистенцијална питања) и „неодлучности” /Unentschlossenheit/ (када се даље егзистира у модусу „неаутентичности”). Са таквим појмовним деобама уско су повезани каснији Хајдегерови културнокритички погледи о „угрожавању човекове суштине” услед научно-техничке цивилизације.

Сада смо у положају да на конкретном примеру покажемо како три истакнута аспекта која ограничавају аналитику тубивствовања утичу на резултату *Бивства и времена*. У третирању проблема смрти повезује се обрада фундаменталне онтологије у перспективи усамљене егзистенције, појединачног тубивствовања, теолошке реминисценције и етичко-нормативно мотивисаног раздвајања „аутентичног” и „неаутентичног”. Красан резултат филозофске анализе смрти јесте додуше помпезан, али његов социјално-онтолошки принос једнак је нули. Смрт је од интереса само као окидач сваког страха и оног очекивања који заједно треба да дају „сведочанство” „аутентичности” егзистенције. „Аутентично” тубивствовање се сучава са страхом од смрти и налази у томе своје „истакнуто моћи-бити” (ausgezeichnetes Seinkönnen).

Иза драматичног инсценирања једног тубивствовања, које се налази у сталној и највећој егзистенцијалној напрегнутости, које издржава на рубу провалије („граница ка смрти” /Grenze zum Tod/) и тиме открива своју „праву” суштину, зјаци апсолутна празнина. Хајдегер – и многи пре њега – није у стању да саопшти ништа одлучујуће о факту смрти по себи. Такође, може изгледати парадоксално, али човек није у могућности да за смрт по себи и искључиво за њу веже икакве мисли. Када се говори о смрти, може се можда мислити на живот који се не жели напустити, или можда на нешто што некога очекује након овог живота. Али „физикално”-временско пресециште (Schnittpunkt) стања живот – смрт, моменат смрти, њен моментални доживљај, измиче сваком менталном схватању – можда је недокучиво.

Онтолошко постављање питања се не исцрпљује у односу „аутентичне” егзистенције према једној флоскули („бивство ка смрти” /Sein zum Tode/). Оно се састоји у истраживању последица факта смртности човека за конституцију његове социјалне егзистенције. Однос човека према смрти не регулише његов однос према другим људима. Напротив, његови односи према његовим ближњима обликују човеков однос према смрти: како се појединачан човек са њом разрачунава, понаша према њеној неопозивости, свеједно да ли он као припадник неке политичке организације стоји пред стрељачким стројем или на самртној постељи верује да ће се упокојити у Господу – чак и та вера је вера заједнице којој умрући припада.

Таква и слична питања, која чине главни предмет социјалне онтологије у *Бивсјиву и времену*, једва да су дотакнута. Његова оптика пружа само уску и скраћену перспективу. Упркос његовим бројним читаоцима и коментаторима, то дело једва да је подстакло антрополошко, односно социолошко или чак филозофско истраживање. Не налазим у њему ништа што се другде боље, једноставније и јасније формулисано такође не би могло наћи. Природно, када нека књига дође у центар интересовања, лако се налази прикључак на текуће дискусије. Тада се ствара утисак да је њено садржинско богатство много веће него што је заправо случај. Исто важи и за Хајдегеров каснији рад. У другим приликама (*Die Metaphysikkritik der Neuzeit*, 1990) показао сам да његова критика метафизике, као и његова критика новог техничко-научног духа односно цивилизације, може полагати право на мало оригиналности. Али још су стари знали: судбина књига одређена је разним хетерогеним околностима: *habent sua fata libelli*.*

Превео с немачког
Душан Достанић

* Извор: „Sein und Zeit – eine Sammlung raffinierter und nebulöser Gemeinplätze“, *Tumult. Vierteljahresschrift für Konsensstörung*, Sommer 2014, S. 45–47.