

HAJDEGEROVI EGZISTENCIJALI POVESNOSTI – IZVORNOST ILI KONSTRUKCIJA?

Apstrakt: Uprkos proklamovanim emancipacijskim namerama, mehanizam ideje o jedinstvenoj povesti čovečanstva sa Hajdegerovog stanovišta delovao je kao zagovornik niveliranja autentičnog tubivstvovanja, služeći tako pre njegovom porobljavanju nego njegovom oslobađanju. Hajdegerova rasprava o povesnosti počiva na odbacivanju pojma povesti, odnosno Hegelovog pojma svetske povesti. Opravdanje te korekcije pronađeno je u neizbežnoj opoziciji između saznanja povesti i ispitivanja povesnog bivstvovanja, čija vlastita struktura leži u egzistencijalno-vremenskim mogućnostima događanja. U tvrdnji da izvorno razumevanje ne može ponuditi opšte znanje za sve, otvara se celokupna problematičnost Hajdegerove pozicije. Ona naime počiva na tezi da svet javnosti ne nudi racionalnost i da s obzirom na javnost tubivstvovanje nema ništa, na šta bi se moglo osloniti.

Ključne reči: povest, povesnost, narod, sudbina, ontologija.

1. Ka prisvajanju Diltajeve povesnosti

U odnosu na osnovne projekatske ideje *Bivstvovanja i vremena* i njihovo specifično izvođenje, peto poglavlje pod naslovom *Vremenitost i povesnost* predstavlja svojevrzni kuriozitet. Za razliku od ostalih poglavlja u kojima se, više ili manje direktno, paralelno sa razvijanjem egzistencijalne analitike tubivstvovanja, uključujući i prateće teme koje su bile neophodne u realizaciji fundamentalne ontologije – provodila i zamisao destrukcije povesti ontologije – u petom poglavlju prevlađuju sasvim drugačiji tonovi. Izričit govor o destrukciji ni ovde nije izostao. Najavljujući raspravu o odnosu povesnosti tubivstvovanja i istorijske nauke, Hajdeger je naznačio da nacrt ontološke geneze istorijske nauke iz povesnosti tubivstvovanja služi kao *prirepa* razjašnjavanja zadatka istorijske destrukcije povesti filozofije. To znači da je i peto poglavlje ipak stavljeno u funkciju destrukcije povesti ontologije, što bi se i moglo očekivati, budući da kao postupak koji se neposredno tiče *povesti*, destrukcija

svoje konkretnije uobličjenje očekuje upravo na osnovu pojma povesnosti¹ i njegovog odnosa prema nasleđenim pojmovima. Međutim, na stranicama §76, konture tog problema nisu zaoštrenije naznačene, niti je usledila njegova izričita tematizacija. Doduše, taj paragraf iznosi dokazivanje da naučnost istorije prema svojoj ontološkoj strukturi koreni u povesnosti tubivstvovanja, odnosno pokazivanje izvora i jedinstva Ničeove tri vrste istorije u istoj toj strukturi, ali je najavljeno razjašnjenje destrukcije na temelju pokazivanja odnosa povesnosti i istorije u potpunosti zaobiđeno. Umesto toga, peto poglavlje donosi i iznenađujuće skromne i, za *Bivstvovanje i vreme* potpuno netipične izjave. Imajući u vidu sa koliko ambicioznosti i smelosti je koncipiran filozofski projekat u kojem su na eksplicitan ili indirektan način žestokoj kritici podrvgnuti filozofi najvišeg ranga, poput Hegela i Huserla, onda stavovi izneseni u petom poglavlju dobijaju na filozofskoj težini. Razmatrajući problem *povesnosti* čija neobična važnost za problemsku strukturu i kompoziciju *Bivstvovanja i vremena* se pokazuje samim tim, što se od njega očekuje *konkretizacija vremenitosti*, Hajdeger, barem u deklarativnoj ravni, odustaje od strateške samosvojnosti i inventivnosti sa kojom je do tada vođeno njegovo ključno delo. Značajan zaokret u dotadašnjem stavu signaliziran je skromnim izjašnjavanjem da se „naredno razmatranje zadovoljava sa tim, da naznači ontološko mesto problema povesnosti. U osnovi naredne analize radi se samo o tome da zastupa i delimično pripremi prisvajanje *Diltajevih* istraživanja koje današnjoj generaciji tek predstoji.“² Jednostavno rečeno, umesto očekivanog razvijanja i razjašnjavanja *destrukcije*, Hajdeger nam u petom poglavlju iznosi postupak koji je daleko manje drastičan – *prisvajanje*. Umesto „borbe sa prošlošću“ koju signalizira destrukcija, u prisvajanju se radi o njenom produktivnom preuzimanju pri čemu ono prisvojeno, uprkos mogućem kontekstualizovanju na drugačijoj pojmovnoj i tematskoj pozadini, u osnovi biva preoblikovano, ali suštinski ostaje nedodirnuto kritičkim intervencijama.

Sa transformacijom destrukcije u prisvajanje ipak se ne završava i Hajdegerov panegirik Diltajevoj filozofiji. Štaviše, njemu se

¹ „Povesnost je naša intimna situacija u istoriji, činjenica da se umećemo, da se inkarniramo u jednom momentu istorije“ (Jean Wahl, *Les philosophies de l'existence*, Paris 1954, p. 34).

² Martin Heidegger, *Sein und Zeit*,¹⁷ 1993, S. 377. (nadalje SuZ)

pridružuje i grof Jork, a celokupan § 77 posvećen je analizama stavova, prevashodno Jorkovih, koje je ovaj izneo u prepisci sa Diltajem koja je trajala dvadeset godina, a objavljena je 1923. U delu koje je naglašeno štedljivo po pitanju citata, poput *Bivstvovanja i vremena*, pomenuti paragraf štrči utoliko, što su u njemu navedeni gotovo svi filozofski značajni stavovi izneseni u pomenutoj prepisci, barem što se tiče onih stavova koji su izneseni od strane grofa Jorka. Rezimirajući svoje komentare na kraju § 77, Hajdeger ponovo skreće pažnju na podsticaje Diltajevog dela, kao i na Jorkove misli iz prepiske, s tim što ovaj put izričito ukazuje da se njihov doprinos svodi samo na uočavanje problema, ali ne i na njegovo rešavanje koje je moguće samo na tlu fundamentalno-ontološkog pitanja: „Problem razlike između ontičkog i istorijskog može biti izrađen samo kao istraživački problem, ako se *najpre osigurala nit vodilja* putem fundamentalno ontološkog razjašnjavanja pitanja o smislu bivstvovanja. Tako postaje jasno, u kojem smislu je pripremna egzistencijalno-vremenska analitika tubivstvovanja odlučila da neguje duh grofa Jorka, da bi služila *Diltajevom* delu.“ (SuZ: 403)

Razlozi za isticanje Diltajevog imena u pogledu problema povesnosti, kao i za neobičnu koncepciju petog poglavlja najpre bi mogli biti potraženi u tekstovima koji prethode *Bivstvovanju i vremenu*. Istraživanju koje ide u tom pravcu ne bi moglo da promakne da Diltajevo ime figurira među onim filozofima koje Hajdeger pominje u afirmativnom smislu. *Prolegomena za povest pojma vremena* navodi da prave efekte njegove filozofije tek treba očekivati, jer će naredne decenije proteći u znaku osvetljavanja njenih osnovnih motiva, ili, preciznije rečeno, *jednog* od njenih motiva.

Međutim, podrobnija analiza pokazuje da je Hajdegerov odnos prema Diltaju ambivalentan od samog početka. Osnov te ambivalentnosti nalazi se u Hajdegerovom selektivnom čitanju Diltaja. Njegova filozofija neće biti posmatrana kao jedinstvena celina u kojoj se postepeno uočavaju i ravnopravno priznaju pojedine uporišne tačke. Naprotiv, Hajdeger se u komentarima Diltaja oslanja na brižljivu distinkciju između podsticajnog elementa njegove filozofije i svih drugih, koje će ili kritikovati, ili prećutati. Afirmativni elemenat Diltajevog mišljenja pronađen je u tematskoj izgradnji povesnosti. Datiranje prvog afirmativnog pozivanja na Diltaja u 1919. kada Hajdeger u predavanju *Fenomenologija i transcendentalna filozofi-*

ja vrednosti iznosi svojevrсно priznanje njegovoj filozofiji: „Diltaj je već jasno video značenje pojedinačnog i jedinstvenog u povesnoj realnosti“³ – vodi nas ka zanimljivoj koincidenciji, jer je reč o godini u kojoj započinje sučeljavanje sa Huserlovom fenomenologijom.

Povesnost predstavlja osnovni motiv sa kojim započinje kritika Huserlove fenomenologije, a pritom se radi o istom motivu koji će biti hvaljen kod Diltaja i *prisvojen* u *Bivstvovanju i vremenu*. Aktualnost Diltajeve filozofije stoga je neraskidivo vezana sa uočavanjem slabosti Huserlove fenomenologije. Iz njihovog specifičnog ukrštanja sa zadacima egzistencijalne analitike tubivstvovanja prosteći će Hajdegerova vlastita koncepcija *povesnosti*.

Stoga treba biti oprezan kada je reč o riziku preneglašavanja Diltajevo „uticaja“ na Hajdegera. Štaviše, pored činjenice da se geneza *Bivstvovanja i vremena* odvijala uz naglašeno neslaganje sa Diltajevim radovima i pojedinačnim problemskim pitanjima koje su oni postavljali, predavanje *Pojam vremena* iznosi oštru kritiku jednog od uporišnih momenata njegove filozofije, pojma *Weltanschauung*. Težište Hajdegerovih primedbi bilo je upućeno na nepovesno fundiranje pojma koji predstavlja polazište Diltajevo istorijsko-filozofskog stava: „Budući da sve prelazi u povest moralo bi se, tako kaže sadašnjica, ponovo doći do natpovesnog. Nije dovoljno to što se današnje tubivstvovanje izgubilo u savremenoj pseudopovesti, nego i poslednji ostatak svoje vremenitosti (tubivstvovanja) mora iskoristiti da bi se u potpunosti odšunjao iz vremena, tubivstvovanja. A na tom fantastičnom putu ka natpovesnosti treba da bude pronađen pogled na svet.“⁴

Kompletiju sliku o ambivalentnosti odnosa prema Diltaju pružaju Hajdegerova predavanja iz 1925, održana u Kaselu, a njihov naslov začuđuje utoliko, što u njemu ponovo figurira kritikovani pojam pogleda na svet: *Diltajev istraživački rad i savremena borba za istorijski pogled na svet*. Ta predavanja rasvetljavaju razloge za tezu o ontološkoj nediferenciranosti Diltajevo pojma života i Hajdegerovu odluku da mu ne dozvoli pristup u vlastitoj egzistencijalnoj analitici. Stavljjen u perspektivu Hajdegerovog mišljenja, *život*, time

³ Martin Heidegger, „Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie“, u: *Zur Bestimmung der Philosophie* GA 56/57, Hrsg. B. Heimbüchel 1987, S. 165.

⁴ Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologengesellschaft Juli 1924*, Hrsg. H. Tietjen, Tübingen 1995, S. 25.

što dopušta biološke, odnosno organske konotacije sadrži odviše on-
tički prizvuk, i stoga ne može biti podesan za artikulaciju povեսno-
sti. Odsustvo njegove ontološke diferenciranosti, međutim, reflektu-
je se i na nediferenciranost same povեսnosti. Iz te sugestije mogu se
doneti dva zaključka. Prvi se odnosi na zaobilaženje konkretnih Dil-
tajevih određenja povėsnosti i izbor prevashodno Jorkovih stavova
iz prepiske Diltaj-Jork. Jorkove primedbe indirektno su poslužile
kao kritička argumentacija koja ukazuje na neophodnost produbljiva-
nja Diltajevog stanovišta. S druge strane, osnov za to produbljiva-
nje nije moguće pronaći kod Diltaja. Radikalizacija povėsnosti stoga
sa svoje strane pruža opravdanje za fundamentalno ontološko pita-
nje – pitanje o smislu bivstvovanja, što predstavlja i tezu kaselskih
predavanja: „krucijalno je osvetliti bivstvovanje povėsnog: pove-
snost, ne povest; bivstvovanje, ne bića; realnost, ne realne stvari. To
nije pitanje empirijskog istorijskog istraživanja; čak ni sa univerzal-
nom povešću mi još nemamo povėsnost. Diltaj je načinio prodor u
realnost koja za njega u istinskom smislu jeste smisao za povėsnost,
za tubivstvovanje. Diltaj je uspeo u dovođenju te realnosti u prednji
plan. On ju je odredio životno, slobodno i povėsno. Međutim, on nije
postavio pitanje o samoj povėsnosti, pitanje o smislu bivstvovanja.“⁵

Pored toga, nedavno objavljeni šezdeset i četvrti tom edicije
Gesamtausgabe pod naslovom *Pojam vremena*, baca novo svetlo
kako na peto poglavlje *Bivstvovanja i vremena*, tako i na Diltajevo
mesto u koncipiranju Hajdegovog pojma povėsnosti. Reč je o ra-
spravi⁶ čiji nastanak je povezan upravo sa objavljivanjem prepiske
Diltaj-Jork, a njeno objavljivanje u Rotakerovom *Deutsche Viertel-
jahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* tada
je sprečen usled Hajdegerovog odbijanja urednikove molbe da čla-
nak prilagodi, i da ga skрати na obim manji od četiri tabaka. Uprkos
tome, komunikacija sa Rotakerom sadrži značajne naznake, jer u
njoj Hajdeger objašnjava direktnu vezu vlastitog pojma povėsnosti,
dotičnog članka i prepiske Diltaj-Jork: „Moju raspravu sigurno ćete
dobiti do kraja oktobra. Naslov: Pojam vremena (Zapažanje o pre-

⁵ Martin Heidegger, „Wilhelm Dilthey Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung: 10 Vorträge“ u: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften VIII*, Göttingen 1992-93, S. 158.

⁶ Tu raspravu ne treba poistovećivati sa istoimenim predavanjem koje je Hajdeger držao iste 1924. premda su delovi teksta iz nje unešeni u sam tekst predavanja.

pisci Diltaj-Jork). Centralno pitanje ‘povesnosti’ izveo sam iz pre-piske i pokušavam da ga učinim razumljivim putem tematskog istraživanja. Ono može imati samo sistematsko-istorijski karakter.“⁷

2. Hegel u pozadini Jorkove kritike Diltaja

Verzija te rasprave koja je objavljena u petom poglavlju *Bivstvovanja i vremena* ipak je znatno skraćena. Doduše, ne zbog toga što se Hajdegerov stav u međuvremenu promenio, nego zato što su njen drugi *Izvorni karakteri bivstvovanja tubivstvovanja* i treći odsek *Tubivstvovanje i vremenitost*, rekomponovani u prvi i drugi odsek *Bivstvovanja i vremena*. Peto poglavlje drugog odseka *Bivstvovanja i vremena – Vremenitost i povesnost*, o kojem je ovde reč, dobilo je naslov upravo prema poslednjem, četvrtom odseku Hajdegerove rasprave. Vredna je pažnje još i činjenica, da je početak rasprave naslovljen *Diltajevo postavljanje pitanja i Jorkova temeljna tendencija*, te da je reč o odseku koji je u donekle izmenjenom, odnosno proširenom naslovu prenešen u § 77 *Bivstvovanja i vremena*. Važno je naglasiti da su brojna pozivanja na mesta iz prepiske Diltaj-Jork prvobitno imala funkciju uvoda za Hajdegerovo izlaganje temeljnog stanovišta vlastite filozofije. Na osnovu ovoga takođe je vidljiva i vrhunska uloga pojma povesnosti za problematiku *Bivstvovanja i vremena*, jer se osnovna pozicija tog dela ne bi mogla izvesti sa polazištem u nekom perifernom problemu. Dakle, jedna od pripremnih verzija bazirala se na izvođenju temelja *prisvojenog* pojma povesnosti, dok su u tekstu koju donosi delo *Bivstvovanje i vreme* komentari Diltaja i Jorka pozicionirani kao završna ilustracija Hajdegerovih analiza. Ukratko, rasprava *Pojam vremena* nesumnjivo donosi nove uvide i pokazuje svoje konstitutivno mesto u pogledu geneze *Bivstvovanja i vremena*, a time dodatno čini intrigantnim pitanje zbog čega, kada je reč o povesnosti, ni Diltaj ni Jork nisu intenzivnije spominjani u okviru drugih tekstova koji takođe prethode objavljivanju pomenutog dela. Hajdegerov ambivalentan stav prema Diltaju sam po sebi je interpretacijski interesantan. On se ne može

⁷ Pismo od 21. IX 1924 citirano prema „Martin Heidegger und die Anfänge der Deutschen Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. Eine Dokumentation, Hrsg. J. W. Storck/T. Kiesel“ u: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* VIII 1992-93, S. 207.

razjasniti putem uvođenja isključivih ocena jer ne implicira prelaz od bezuslovne afirmacije ka potpunoj negaciji i daleko je od ranog „posvećivanja dominantno pozitivne pažnje“⁸, koja je docnije nestala, kako sugeriše de Mul. Atraktivnosti tog pitanja doprinosi i činjenica da se u tekstovima i predavanjima nakon *Bivstvovanja i vremena*, Diltajevo ime ponovo povlači u senku i da se uz njega ponovo vezuju samo naglašeno kritičke i negativne formulacije.⁹ Ta činjenica nije promakla ni Pegeleru¹⁰, ni de Mulu, ali u pokušaju da prelaz ka izrazito negativnoj recepciji Diltaja objasne „višim“ ontološkim razlozima, oni previđaju jednokratnu ulogu Hajdegerovog *susreta* sa Diltajem. Nakon pružanja uporišta za kritiku Huserla i koncipiranje pojma *povesnosti*, Diltajeve filozofija nije mogla privući ništa drugo, sem Hajdegerovih kritičkih opaski. Međutim, ono što je znatno važnije od tog pitanja odnosi se na Hajdegerovu konkretnu tematizaciju samog pojma *povesnosti*.

Pojam vremena već na uvodnoj stranici iznosi ključ za razumevanje tematskog miljea na kojem će se oblikovati Hajdegerova povesnost a njegov središnji značaj će u tekstu *Bivstvovanja i vremena* biti samo potvrđen i dodatno naglašen. Jednostavno rečeno, rasprava o povesnosti bazira se na odbacivanju pojma povesti, odnosno Hegelovog pojma svetske povesti. Za razliku od ostalih poglavlja, prividno odsustvo destrukcije pri tematizovanju povesnosti dobija svoje objašnjenje tek kada se uvidi da tematizacija *povesnosti* sama po sebi već podrazumeva prethodni učinak destrukcije. Pretpostavke tog učinka ogledaju se u pružanju dvostrukog odgovora. Prvi deo tog odgovora mora biti kadar da anulira filozofsku relevant-

⁸ Jos de Mul, *The Tragedy of Finitude. Dilthey's Hermeneutics of Life*, New Haven/London 2004, translated by Tony Burrett, p. 306.

⁹ Primera radi, u svojim predavanjima o nemačkom idealizmu, Hajdeger energično odbacuje pretpostavke filozofije života, bez kojih nije moguće zamisliti ni Diltajev pojam povesti: „Ovde pri ‘Ja jesam’ filozofija se najmanje može suzdržavati od pitanja o bivstvovanju. Istinska filozofska jalovost celokupne filozofije života – naročito Diltajeve – ima svoj duboki osnov; u središnjoj dimenziji ona ostaje u potpunosti diletantska i ne doseže čak ni oštrinu problematike nemačkog idealizma ... Problem izmiče iz ruku i ne poima se kada se ontologija shvata u starom smislu i odatle zaključuje: ono što mislimo pod ‘životom’ isključeno je iz sve ontologije.“ M. Heidegger, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, GA 28, S. 108-109.

¹⁰ Otto Pöggeler, „Heideggers Begegnung mit Dilthey“, u: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* IV 1986-87, S. 121.

nost i neophodnost kako tradicije koja je okupljena oko pojma univerzalne povesti, tako i Hegelov pojam svetske povesti, dok se njegov drugi deo odnosi na pružanje tla za novi pojam povesti koji će biti oslobođen svih manjkavosti, uočenih kod prethodnih pojmova. Kada Hajdeger na početku analize prepiske Diltaj-Jork tvrdi da: „Treba *razumeti povesnost*, a ne razmatrati povest (svetsku povest). Povesnost označava *bivstvovanje povesnosti* onoga, što jeste kao povest“ – *njemu prethodna destrukcija povesti, tj. svetske povesti, nije ni bila potrebna jer je bio uveren da su taj posao za njega već obavili pomenuti filozofi*. Tek pod tim uslovom Hajdeger se odlučio da u svoj rad unese mnogobrojne citate iz prepiske.

Da bi se stekla jasna orijentacija u vezi sa dometima i granicama Hajdegerovog *oslanjanja na prepisku*, najpre je neophodno markirati ona mesta koja provode pomenuti dvostruki zadatak i analizirati u kojoj meri ona to zaista uspevaju da učine. Ne ulazeći u detaljno razmatranje svih aspekata prepiske koji bi mogli biti interesantni, biće izabrana dva paradigmatična mesta koja oslikavaju naglasak Jorkovih intervencija, pri čemu nije sporedna ni činjenica, da Hajdeger ne citira nijedno od njih. Kritički odbacujući prethodna stanovišta u pogledu pojma povesti, Jork argumentuje: „Burkhart analizira istorijsku epohu sa ograničenog stanovišta, bez budućnosnog vidika, više kao umetnik nego kao filozof. Ranke je u njoj saznao samo igru sila, jednu istorijsku fenomenalnost ... Ten je sve vratio u šemu senzualizma ... Drugi aitiološki historiografi od Hegela ne postoje (sem pomenutih ljudi). Ovde se pojavljuje novo ... pretpostavka shvatanja je da je život organon za razumevanje povesne životnosti ... saznanje povesti koje se od vlastite životnosti okreće ka pojavama prošlosti ... samo ono što je prema snazi savremeno i može se pokazati u savremenosti pripada području povesti.“¹¹ Specifičnost navedenih redova sastoji se u adresatima njihove kritike. Naime, nije reč o misliocima koji su bili merodavni u konstituciji pojma univerzalne povesti, pa ni o samom Hegelu, već o misliocima povesti koji su usledili *nakon* Hegela. Burkhartov, Tenov i Rankeov pojam povesti odbačeni su uz primedbu da posle Hegela drugih mislilaca povesti od formata ni nema. Iz te spoznaje, međutim, ne proističe ništa poput slogana „natrag Hegelu“, nego se Jork poziva na inovirani uvid u povest koji se zasniva na tematizaciji

¹¹ *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897*, Halle 1923, S. 167-168.

života kao povesti, što zapravo predstavlja sinonim za pojam *povesnosti*. Ono što ostaje i dalje problematično, odnosi se na konkretnu filozofsku artikulaciju povesnosti. Kada razmišlja u tom pravcu, Jork je znatno manje direktan, a njegova nedoumica pokazuje se i u odabiru adekvatne metode sa kojom se pouzdano može pristupiti izlaganju povesnosti: „Transcendentalna metoda deluje somatizacijom ontičkog, subjektiviranjem objektivnog. Ona uzdiže oblast objektivnog, ali ipak ne proširuje carstvo duhovnog. Subjektivno nije duhovno kao što somatologija nije pneumatologija ... sa karakterom subjektivnosti područje duha ipak nije dotaknuto.“¹² Prema Jorkovom mišljenju, transcendentalan pristup povesnosti pokazuje se kao prekratak. Budući da su njegove kritičke refleksije već uvidele da i Diltajevi radovi jednako boluju od nedostatka generičke razlike između ontičkog i istorijskog, što ukazuje na izričit deficit konstitucije povesnog i polaganja računa o njenoj diferenciji u odnosu na razumevanje nepovesnog, Jork u prepisci ne daje precizno objašnjenje kakva filozofska artikulacija zadovoljava novoustanovljeni problem povesnosti.

Kada je reč o ključnom aspektu filozofskog pristupa povesti Jork je više veštine demonstrirao u kritikovanju Diltaja nego u iznalaženju vlastitih rešenja. Njegovo nedovršeno delo *Stav svesti i povest* u odnosu na prepisku ne donosi ništa suštinski novo. Povesnost nije dovoljno precizno razdvojena od povesti, a njeno poreklo označeno je unutar novovekovnog „processa sužavanja i pounutrivanja sopstva.“¹³ Jorkova filozofija povesti u sebi pokazuje Diltajevu tendenciju ka povezivanju empirijskih saznanja i filozofskih uvida, ali istovremeno, u naporu da ostvari unutrašnje jedinstvo međusobno heterogenih saznanja koja pripadaju unutrašnjoj povesti samosvesti, zapada u nerazgovetni konglomerat filozofske istorike, povesti filozofije, psihologije povesti i prirodne povesti¹⁴ – koji ne pruža dovoljno instrukcija za konkretno ostvarivanje jedinstvene pojmovne obrade.

Uprkos upadljivoj ushićenosti povesnim potencijalima koje demonstrira *doživljaj*, odnosno život *qua* povesnost, Jorkova razmatranja iz prepiske ipak zadržavaju neporecivi odjek Hegelovog pojma povesti. On je prepoznatljiv u tri segmenta:

¹² Ibid, S. 194.

¹³ Paul Yorck von Wartenburg, *Bewußtseinsstellung und Geschichte. Ein Fragment*, Hrsg. Iring Fetscher, Hamburg 1991, S. 138.

¹⁴ Ibid, S. 40.

a) Jork govori o duhu, odnosno o duhu povesti (S. 133);

b) u potpunoj saglasnosti sa Hegelovim mišljenjem ne dopušta razdvajanje sistematskog od istorijskog prikaza filozofije (S. 251);

c) i dalje insistira na *filozofiji povesti*: „Filozofija se ne mora shvatati kao konstrukcija. Ja bih rekao: jedino filozofija povesti jeste povest kao nauka“ (S. 223).

Suočena sa zahtevima koje implicira Hajdegerova zamisao destrukcije, prepiska Diltaj-Jork ipak ne pruža zadovoljavajuća rešenja na oba postavljena zadatka. S obzirom na konsekventnost raskida sa nasleđenim pojmovima povesti, u njoj su itekako prisutni recidivi Hegelovog poimanja povesti, dok tematizacija povesnosti još uvek ima magloviti prizvuk spasonosnog rešenja, s tim da put do njega tek treba raskrčiti. Puštajući Jorka, da umesto njega osudi Diltajeve manjkavosti, Hajdeger nije obratio dovoljno pažnje *sa čijeg stanovišta* Jork provodi kritiku Diltaja. Time je na mala vrata uveo i momente koji direktno protivreče i Diltajevoj i njegovoj zamisli povesnosti, a u bliskoj su vezi sa Hegelovim pojmom povesti. Naime, poenta Jorkove kritike usmerena je protiv *estetizacije* povesti u liku pojedinih povesnih oblika, tipova i sl. Insistirajući da se u povesti radi o „karakteru, a ne o oblicima“ (S. 193), Jork se zapravo obraća Vindelbandu, ali indirektno zamera i Diltaju na nefilozofskom tretmanu povesti. Za razliku od nepovesne estetizacije, on smatra da pisanje povesti ima opravdanje jedino kao *filozofija povesti*. Polaganje računa o poreklu ovog Jorkovog argumenta, neminovno bi zastalo kod jednog od njegovih učitelja u filozofiji, hegelovca Branisa¹⁵ čiji *Nacrt logike* je počivao upravo na stavu koji Jork zastupa protiv Diltaja. Treba naglasiti da ovde Jorkova intervencija postaje protivrečna, jer insistira na filozofiji povesti a istovremeno ne dovodi u pitanje njeno „prevladavanje“ od strane Diltaja.¹⁶ Međutim, pored hegelovskog argumenta da se estetizacija povesti može izbeći samo

¹⁵ „U tom sudu važnu ulogu ima njegov učitelj Branis čija pretpostavka je bila da pisanje povesti postaje životno tek putem filozofije.“ Gunter Scholtz, „Philosophiegeschichte und Geschichtsphilosophie: Branis und Dilthey“, u: *Dilthey und Yorck. Philosophie und Geisteswissenschaften im Zeichen von Geschichtlichkeit und Historismus*, Hrsg. J. Krakowski/G. Scholtz, Wrocław 1996, S. 193.

¹⁶ U tom smislu Jork ističe da željena filozofija povesti: „ne može biti shvatana kao ranije, protiv čega ste se neopozivo i Vi izjasnili. Dosadašnje postavljanje pitanja bilo je pogrešno, čak i nemoguće, ali ono nije i jedino. Stoga više ne može postojati istinsko filozofiranje, koje ne bi bilo istorijsko.“ *Briefwechsel*, ibid, S. 251.

putem povesnog „karaktera“, što praktično vodi ka misaonom razmatranju povesti koje se provodi na temelju vodećih povesnih kategorija – u prepisci se nalazi još jedan momenat Jorkovih analiza koji obara pretpostavke Hajdegerove *povesnosti*. Kada Jork tvrdi da bez istorije kao kritike nije moguć ni život, on tada ne cilja na povesnost koja se pojedinačno konstituiše u svakom tubivstvovanju. Naprotiv, kritička transformacija povesnosti mišljena je u intersubjektivnom smislu, a njen pozitivni učinak vezan je za *opštu razumljivost povesti qua kritike*, a ne za postignuća pojedinaca koji su uspeli da dostignu autentičnost vlastite egzistencije.

Uprkos rascepu koji zjapi između pozadine Jorkovih argumenata i intencija ka fundamentalno-ontološkom *privajanju* Diltajeve povesnosti, prepiska je za Hajdegera ipak sadržala dovoljno putokaza. Za stvar njegove pozicije, odlučujuća je bila upravo svest o odsustvu dominantnog i merodavnog pojma povesti. Zato je Jorkova „destrukcija“ krajnje indirektna i više predstavlja izraz potrebe za alternativnim pojmom povesti, nego uverenost u neophodost destrukcije postojećih pojmova. Kada je reč o pojmu povesnosti, kao odgovoru na nesuvisle i prevaziđene pojmove povesti, Hajdegeru je takođe dobrodošla upravo njegova nedovršena obrada, jer je u njoj video svoju ulogu i priliku da se uključi u raspravu.

3. Konkretizacija egzistencijala povesnosti

Izlažući svet-povest (Welt-Geschichte), pored ostalih egzistencijala koji čine ustrojstvo povesnosti, Hajdeger je skrenuo pažnju da je reč „samo o ograničavanju okruženja fenomena koji je ontološki nužno samišljen u govoru o povesnosti tubivstvovanja.“ (SuZ: 389) Primeni li se ovo objašnjenje i na ostale egzistencijale, na delu je utisak da markiranje egzistencijala ne prate posebne teškoće, jer se odvija spontano, posredstvom implikacija imanentnih ontološkom govoru o povesnosti.

Međutim, stvari stoje sasvim drugačije. Odabir pojedinih egzistencijala povesnosti Hajdegera je doveo pred jedan od najtežih zadataka u pogledu tematskog zaokruživanja pojedinih poglavlja *Bivstvovanja i vremena*. Da bi se shvatio pritisak zahteva koji su stajali pred izborom egzistencijala povesnosti, potrebno je imati u vidu njihovu kompleksnu poziciju u okviru celine Hajdegerovog dela:

a) oni moraju uspostaviti spoj između ontologije povesnog bivstvovanja i saznanje potrebe istorijske nauke za vlastitim egzistencijalnim izvorom;

b) moraju demonstrirati razgovetnu distinkciju između dosadašnjih povesnih *ategorija* koje su izgrađene na linearnoj vremenitosti i *egzistencijala* kao izraza konkretizacije temporalnosti;

c) egzistencijali povesnosti ne smeju izazvati rasep u odnosu na ključne aspekte egzistencijalne analitike tubivstvovanja: brigu, bivstvovanje-u-svetu, bivstvovanje-ka-smrti, savest, krivicu itd, šta-više, moraju doprineti kontinuitetu i zaokruživanju celine *Bivstvovanja i vremena*;

d) njihovo izvođenje mora izvršiti kakvu-takvu operaciju uopštavanja od individuirane povesnosti tubivstvovanja do viših stepena povesnosti, neophodnih radi razjašnjenja povesnog karaktera *sa-bivstvovanja*.

Temeljno ustrojstvo povesnosti započinje sa egzistencijalnom pretpostavkom *bačenosti* tubivstvovanja, u izvornoj neiniciranosti njegovog bivstvovanja-u-svetu. Budući da on *nije*, nego egzistira, preostalo mu je ili da izabere samog sebe ili da mogućnosti svoje egzistencije bespovratno izgubi prepuštajući se unapred odlučnim, prosečnim modalitetima koje umesto njega već ispostavlja Se. Međutim, on ne može odlučivati o mogućnostima *ex nihilo*, naročito kada se poentira da mogućnost zapravo imenuje aktivni, delatni način na koji tubivstvovanje realizuje vlastitu egzistenciju. Putem egzistencijala moći-bitu, Hajdeger je nastojao da ukaže da tubivstvovanje tek predstoji samom sebi, ili, rečeno tradicionalnim vokabularom, da tek postaje ono što jeste. S druge strane, Hajdeger izričito odbacuje mogućnost rasprave o *faktičkim* mogućnostima egzistencijalnog projekta koja svoj koren ima kako u filozofskom karakteru pristupa povesnosti, tako i u jednoj od njenih ključnih osobenosti. Odbijajući da se upusti u *sadržaj* anticipativne odlučnosti Hajdeger je potvrdio bliskost svog fundamentalno-ontološkog sa klasičnim transcendentnim filozofskim postupkom koji takođe vrhuni u formalnoj analizi uslova mogućnosti koji apstinira od sadržaja. Osobenost povesnosti koja svedoči protiv izjašnjavanja o sadržajima, sastoji se u pomenutom ateorijskom karakteru odlučnosti koja se suprotstavlja ideji opšteg važenja.

Mogućnosti autentičnog egzistiranja Hajdeger nije prećutao u želji da neautentične ostavi u tami njihove prosečnosti, već zbog

uverenja da se svako tubivstvovanje mora sâmo izboriti za vlastitu autentičnost. Jednom proglašen, recept za uspostavljanje autentičnosti značio bi novu promociju Se, ali i istovremeno podrivanje egzistencijala povesnosti. Pored toga, pitanje o autentičnosti nije prevedivo u pitanje samoodređenja – jer se tubivstvovanje može itekako neautentično odrediti, prateći u stopu tradicionalne obrasce života. Samoodređivanje stoga ne isključuje ni tradicionalizam kao odlučni moći-bitu, što se principijelno kosi sa zamislima *Bivstvovanja i vremena*. Uprkos načelnoj rezervisanosti u pogledu sadržinskih određenja, Hajdeger je ipak morao da navede egzistencijale koji barem u formalnom smislu ocrtavaju povesnost autentičnog egzistiranja.

Anticipativna odlučnost za provođenje budućnosno orijentisanih projekata ne može stupiti na snagu putem pukog oponiranja neautentičnim vidovima egzistencije, činivši sve suprotno od onoga što oni čine. Njeno uporište ne može ispuniti sadržaje vlastitih projekata ni prostim preuzimanjem rešenja koja nudi prošlost, jer bi to značilo da ponavlja kobnu grešku istorizma u osavremenjivanju prošlosti. Učenje o temporalnosti ipak i na planu povesnosti neumoljivo zahteva uspostavljanje veze između pojedinih ekstaza vremenitosti. Tu vezu Hajdeger će najpre pokušati da ustanovi na osnovu egzistencijalizovanog pojma *baštine*: „odlučnost u kojoj se tubivstvovanje vraća samom sebi, svagdašnje faktičke mogućnosti autentičnog egzistiranja otvara *iz baštine* koju ona *preuzima* kao bačenu.“ (SuZ, 383) Osim naglaska na kontingentnosti, čini se da ovim određenjem Hajdeger ne saopštava ništa novo jer je i tradicionalni pojam baštinu prvenstveno povezivao sa kontekstom kulturalnih praksi ili institucionalnih dobara koja su ostavljena u nasleđe.

Međutim, odsustvo pojma kulture iz *Bivstvovanja i vremena* rečito svedoči o Hajdegerovom odbijanju da vlastiti egzistencijal baštine dovede u vezu sa posredovanjem istorijskim iskustvima koja su sublimirana u objektivnim kulturalnim sklopovima. Posmatrana sa egzistencijalnog stanovišta, baština nije objektivni totalitet kolektivnih praksi, već se primarno odnosi na *mogućnosti egzistiranja*. Pritom nije usledilo i razjašnjenje konkretnih kreatora baštinjenih mogućnosti, već samo napomena da izvesne mogućnosti valja *ponoviti*, jer je jedino *ponavljanjem* dostupna izričita predaja u smislu autentičnog prisvajanja mogućnosti.

Jedina vidljiva karakteristika u vezi sa egzistencijalom baštine koja proističe iz samog teksta jeste da je njegov identitet uspostavljen

na temelju mogućnosti egzistiranja. Te mogućnosti se po pravilu po-
minju u množini. Na koji način se one otvaraju tubivstvovanju, da li
sukcesivno ili sve odjednom, te kako se u pogledu baštine ostvaruje
sloboda u kojoj se naše delanje kreće na temelju polariteta autentič-
no/neaautentično, o tome nema ni reči. U svakom slučaju, povesnost
računa i sa povešću u smislu zbirke egzistencijalnih mogućnosti
najvišeg ranga. Međutim, kada bismo samo na osnovu Hajdegerovih
navoda pokušali da konkretizujemo egzistencijal baštine, njegova
spona sa povesnošću ostala bi pretanka. Izostanak daljeg diferenci-
ranja intendiranih mogućnosti vodi ka predstavi o povesti analognoj
zatvorenom lavirintu u kojem se krećemo prema smerovima nazna-
čenim i *budućnošću* i *bilošću*, s tim da je i budućnosno ishodište po-
vesnosti unapred zacrtano i propisano – jednako kao i „mogućnosti“
za koje se možemo opredeliti. Zbog toga Tugendhatu valja dati za
pravo kada govori o krugu oko kojeg se kreće Hajdegerov sklop bu-
dućnosnih nabačaja i baštinjenih mogućnosti: „pod merilom ovde
može biti mišljeno Kako, kako se u autentičnom izboru stupa u mo-
gućnosti, pravac prema kojem se one ispituju ... kao što je tačno da
autentičnoj egzistenciji pripada da sebe preuzima kakva jeste i kakva
je postala, tako je i trivijalno da su mogućnosti koje izboru stoje na
raspolaganju faktički unapred date i da time upravo nije dat kriteri-
jum za izbor između njih. Hajdeger se ovde vrti u krugu.“¹⁷

Nediferenciranost koja proističe iz Hajdegerovih naznaka o
baštini dodatno komplikuje tek započeto zaokruživanje egzistenci-
jala povesnosti jer se na osnovu njega ne može ustanoviti način na
koji pojedini segmenti *bilosti* dolaze do izražaja i bivaju *ponovljeni*,
a neki drugi bivaju prepušteni neautentičnoj prošlosti. Pritom, u
sprezi između baštine i ponavljanja progovara pečat temporalnosti –
da bi ponavljanje imalo bilo kakvog smisla i da bi povesnost tu-
bivstvovanja, uprkos proklamovanog anti-tradicionalnog stava, kao
svoju središnju komponentu mogla imati i bilost, najpre mora biti
izbačena svaka pomisao razvoja.

Ako u egzistencijalnom suštinski nema napretka, a ipak ima
predaje koja se pozicionira mimo procesualnosti, onda ta predaja
misli simulaciju preobražaja u kojoj se zapravo događa jedno te isto.
Samim tim, ugrožen je i svaki smisao izbora baštinjenih mogućnosti.

¹⁷ Ernst Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalyti-
sche Interpretationen*, Frankfurt am Main 1979, S. 242.

Naime, mišljena egzistencijalno ili bilo kako drugačije, baština nije samo katalog izvrsnih činova i postignuća, već je isto tako i područje neprihvatljivih odluka i praksi, balast, čiji neautentični potencijali se predstavljaju kao „štetni po život“.

Kada radi vernosti učenju o temporalnosti Hajdeger jednako odbacuje i prepuštanje prošlosti i navodno linearnu misao razvoja, onda je na delu pre nezavisnost od povesti, nego njeno produktivno *ponavljanje*. Napokon, izborom autentičnih mogućnosti ne mogu se istovremeno i neutralisati one neautentične, posebno kada se u baštini traži kontakt između bivstvovanja-sa-drugima (komunikacija) i anticipativne odlučnosti (borba).

Posmatrana u funkciji budućnosnog ponavljanja bilosti, baština kod Hajdegera cilja na ukidanje posredovanja prošlosti i sadašnjosti. U suprotnosti prema Hegelovom stavu, bilost više nije savremeni produkt ili ukupnost rezultata svetske povesti, već instanca koja inaugurirše¹⁸, a genuina povesnost ogleđa se u budućnosti koja biva inaugurisana putem bilosti. Zbog toga valja napomenuti da se stroga selekcija budućnosnih puteva baštinjenih mogućnosti ne može provesti bez prethodnog sučeljavanja sa *celinom bilosti*, što sa svoje strane zahteva imenovanje celine institucionalno-praktičkog nasleđa koje pod bilošću uopšte može biti mišljeno. Ukoliko autentična povesnost insistira na formalnom karakteru vlastite strukture, onda i bilost zadržava amorfnu neodređenost koja ne može probuditi poriv za izborom, bez obzira na intenzitet odlučnosti sa kojom tu bivstvovanje raspolaže.

Doduše, povratak u prošlost kao mera za budućnost principijelno *može* podržati autentičnost povesnosti, ali ona zahteva prethodno *kritičko prisvajanje* baštine – pri čemu taj zahtev ne cilja na *samokritičan* pristup pojedinca koji najčešće ne ostavlja poseban pečat na čitavu zajednicu. Naprotiv, da bi kritički odnos prema baštini imao uverljivu snagu, on mora biti izraz *samokritike* zajednice, a interaktivni momenti borbe i komunikacije, koje pominje Hajdeger, imaju ulogu u konstituisanju kriterijuma u umrežavanju prošlosti i budućnosti, jer je od odlučujućeg značaja da oni ne budu ni paušalni ni opskurni. Dakako, intersubjektivna kritika celine povesti kod Hajdegera izostaje, čime je propušteno i odmeravanje

¹⁸ Michel Haar, *The Song of the Earth. Heidegger and the Grounds of the History of Being*, Bloomington and Indianapolis 1993, p. 90.

odnosa između povesnosti i vremenitosti koji stoji u pozadini rasprave o baštini.

Naime, *egzistencijal baštine dovodi u pitanje primat vremenitosti*, jer pokazuje da je vremenitost tubivstvovanja uvek već povezana sa konkretnom povesnošću partikularne zajednice unutar koje tubivstvovanje konstituiše i vlastitu povesnost. Da bi spasao primat vremenitosti, Hajdeger egzistencijale pripadne povesnosti izlaže u skladu sa transcendentalno-fenomenološkom pozicijom koja takođe započinje sa ispitivanjem osobenosti transcendentalnog ego i tek na osnovu njega napreduje ka sferi intersubjektivnosti. Obrnut postupak implicira polazište u principijelno intersubjektivnom razmatranju povesti, a potom i hod ka povesnosti – za Hajdegera nije moguć. Naime, sa polazištem koje genezu povesnosti razvija u bivstvovanju-sa-drugima, a ne u egzistencijalnim pretpostavkama tubivstvovanja, primat vremenitosti bio bi nepovratno obesnažen, a time i čitav projekat *Bivstvovanja i vremena*.

Zbog toga je vredan pomena i Figalov pokušaj objašnjenja manjkavosti poglavlja o povesnosti na osnovu teze o njegovom zasnivanju naočigled nedovoljno razvijene vremenitosti: „budući da povest i povesnost Hajdeger ipak raspravlja pre nego što je u potpunosti razvio svoj koncept vremena, njemu ne uspeva da razjasni specifičnu pristupačnost povesti, jer kada povesnost biva diskutovana, objašnjenje svetskog vremena i vulgarnog razumevanja vremena tek predstoji. Čitavo poglavlje o ‘vremenitosti i povesnosti’ nesretno je situirano ... verovatno zbog toga je to poglavlje u svom provođenju jedno od najslabijih u celoj knjizi.“¹⁹ Figalovo tumačenje problematično je zbog toga što ne argumentuje na koji način bi uključivanje rasprave o vulgarnom razumevanju vremena i svetskom vremenu bitno doprinelo izmeni Hajdegerovog egzistencijala povesnosti. Naprotiv, postoje dobri razlozi za tvrdnju da eventualno premeštanje rasprave o povesnosti na sam kraj *Bivstvovanja i vremena* – ne bi značajnije uticalo na promenu konkretnih određenja povesnosti, te da se ona suštinski i ne mogu transformisati u nekom drugom pravcu sve dok bivaju diktirana logikom transcendentalno-egzistencijalnog izlaganja i primatom vremenitosti.

¹⁹ Günter Figal, *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Frankfurt am Main 1988, S. 313-314.

U nastojanju da izvrši kakvu-takvu legitimaciju Hajdegerove povesnosti, Figal naknadno skreće pažnju na potencijale ponavljajućeg preuzimanja mogućnosti iz baštine, jer se posredstvom nje navodno predaju tekstovi koji postaju izvori novih filozofskih pitanja: „Kao izvori, ti tekstovi imaju *karakter mogućnosti* za vlastito filozofsko pitanje i samo zato njihova obnovljena lektira može biti ‘ponavljanje’ u Kjerkegorovom smislu ‘sećanja usmerenog ka napred’.“²⁰

Provokativnost pitanja o povesnosti u čijoj osnovi leži bivstvovanje-ka-smrti, a kompetencija tendira ka odlukama o intersubjektivnim projektima budućnosti – sa lakoćom se omekšava i sklanja sa burne pozornice objektivnog duha, kada se u temelju odnosa prema baštini pronade bivstvovanje-ka-tekstu. Mogućnosti o kojima Hajdeger govori nisu prvenstveno interpretativne mogućnosti koje bivaju oživljene i inovirane u ponovljenom prisvajanju. Filozofska neopravdanost Figalovog tumačenja pre svega leži u bezostatnom apsorbovanju fenomena povesti unutar postupka jezičke analitike. U povesnosti se onda od početka do kraja radi isključivo o jeziku – ono što je kadro da predaje samo sebe jeste jezik, narod u humboltovskoj režiji biva određen kao duhovna forma okarakterisana putem vlastitog jezika, a generaciji onda preostaje da vlastito bivstvovanje-sa-drugima odredi putem slenga i uzrečica koji su za nju specifični. Rečju, pojam baštine sužava se do neprihvatljivih okvira kada se ona misli isključivo kao jezička baština, trajno zabeležena u tekstovima.

Baština ipak neće ostati usamljena u pogledu egzistencijala posredstvom kojih povesnost tubivstvovanja demonstrira vlastiti odnos prema zajednici, prema povesnosti bivstvovanja-sa-drugima. Ukoliko tubivstvovanje egzistira na niti vodilji anticipativne odlučnosti koja ostvaruje mogućnosti baštine, onda je ta egzistencija u skladu sa autentičnom vremenitošću, a time i *sudbinska*. U egzistencijalu sudbine Hajdeger je uspostavio znatno čvršću vezu sa dominantim egzistencijalima *Bivstvovanja i vremena* nego što je bio slučaj sa baštinom, čime je iskazan njegov visok status za samu povesnost. Zbog toga je i napomenuo da tek njihovo ravnopravno sadejstvo čini da se sudbina može pripisati tubivstvovanju: „Samo ako u bivstvovanju jednog bića jednako izvorno kao u brizi zajedno stanuju smrt, krivica, savest, sloboda i konačnost, to biće može egzistirati u modusu sudbine, što znači da može biti povesno u

²⁰ Ibid, S. 321.

temelju svoje egzistencije.“ (SuZ, 385) Vezivanjem egzistencijala sudbine za ključne egzistencijale Hajdeger je pripremio razjašnjenje kako povesnosti tubivstvovanja, tako i uvid u povesni karakter zajednice koja određuje svoju vlastitu sudbinu. Pored toga, ono je imalo indirektnu ulogu da smesta predupredi poistovećivanje egzistencijala sudbine sa klasičnim *amor fati*. Iz tog razloga Brandner je sudbinu proglasio pojmom-naslednikom autonomije²¹, jer ona ne označava bezvoljno i pokorno potčinjavanje fakticitetu već njegovo prekorativanje od strane tubivstvovanja. Međutim, pojmovni par savremenost-autonomija, u svojim povesnim učincima principijelno je neuporediv sa parom ponavljanje-sudbina.

Dometi komparacije koja Hajdegerovu sudbinu miri i harmonizuje sa tradicijom naročito zakazuju kada se implikacije Brandnerove teze o „prevođenju“ autonomije u sudbinu suoče sa Hajdegerovim stavom o odnosu sudbine (Schicksal) i usuda (Geschick). Osnovna razlika među njima sastoji se u tome što je sudbina stvar pojedinca *qua* pojedinca, a usud se vezuje za pojedinca utoliko što njegovo poreklo ukazuje na pečat koji on ostavlja na bivstvovanje-sa-drugima: „Sudbinom imenujemo anticipativno samopredavanje u Tu trenutka koje leži u odlučnosti. U njoj ujedno temelji i usud, pod kojim razumemo događanje tubivstvovanja u sabivstvovanju sa drugima.“ (SuZ, 386) Uvođenje usuda u raspravu o povesnosti mora računati sa njegovom temeljnom dvoznačnošću. U svom konvencionalnom značenju, usud se najpre odnosi na splet okolnosti o kojima pojedinac ne može odlučivati, a ipak je u njih upleten, što iskazuje blisku vezu sa pojmom sudbine. Međutim, usud označava i moment delatnosti u kojem je pojedinac aktivan, u interakciji sa drugima, ali ne razaznaje sa sigurnošću razloge koji su njegovo htenje naveli da se opredeli tako, a ne drugačije. Pripisujući usud povesnosti tubivstvovanja u njegovom bivstvovanju-sa-drugima, Hajdeger se približio ovom drugom značenju, pri čemu je zaobišao činjenicu da usudni karakter delovanja u zajednici zapravo ukazuje na odsustvo razumevajućeg odnosa tubivstvovanja prema vlastitom delovanju. Naime, razumeti delovanje znači imati u vidu njegovu nameru ili svrhu, što u slučaju usuda upadljivo izostaje. Rečju, rukovođene usudom, mogućnosti ostvarivanja bivstvovanja-sa-drugima ne samo

²¹ Rudolf Brandner, *Heideggers Begriff der Geschichte und das neuzeitliche Geschichtsdenken*, Wien 1994, S. 139.

da ostaju lišene kriterijuma izbora, kao u slučaju baštine, već im nedostaje uvid u pokretačke motive i svrhu samog delovanja.

Na taj način otvara se i pitanje koherentnosti usuda u odnosu na ostale egzistencijale. Primera radi, egzistencijal krivice Hajdeger je odredio na temelju pretpostavke da tubivstvovanje sebe samog „preuzima“ verno i postojano. Povesnost te vernosti sebi sastoji se u u habitualnom sklopu odlučnosti jer pređašnje odluke nisu stavljene van snage, već su itekako aktuelne u projektima tubivstvovanja. One ukazuju da bivstvovanje ne previđa da aktuelni egzistencijalni trenutak zahvaljuje vlastitoj povesnosti, ali uz ogradu, da je samog sebe mogao načiniti i drugačijim. Egzistencijalno formulisano, da bi tubivstvovanje bilo krivo, ono ne mora ništa „skriviti“, pa zbog toga iskazati i vlastitu odgovornost, jer se tu radi o ontičkim slučajnostima. Budući da je krivica izraz bačenosti u prihvatanje odgovornosti, ona ne može biti slučajem provocirana, već predstavlja trajni egzistencijalni habitus, prema kojem je tubivstvovanje krivo „kao takav“.

Moći-bit-i-drugačiji predstavlja osnov krivice tubivstvovanja, koja ga oslovljava u *savesti* i time omogućava ono što se tradicionalno zove odgovorno delanje.²² Međutim, kada se bivstvovanje krivice dovede u vezu sa usudom, onda momentalno iščezava refleksivni potencijal njegovog moći-bit-i-drugačiji.²³ Birati vlastitu krivicu u naknadnom odjeku izbora koji je već načinjen, iz horizonta usuda kazuje da odlučnosti tubivstvovanja ostaje nepoznat epicentar njegovih vlastitih projekata – on konkretne mogućnosti bira zato što *mora tako, a ne drugačije*, jer ga na to goni usud vlastitog izbora. Problematičnost egzistencijala usuda ne ogleda se u nemogućnosti da tubivstvovanje *preuzme odgovornost* za svoje delanje. Njen temelj skriven je još dublje, jer se posredstvom usuda dovodi u pitanje sloboda tubivstvovanja, budući da mogućnosti koje je on već odabrao a i dalje ih bira – zapravo nisu njegove vlastite mogućnosti.

²² Giesbert Hoffman, *Heideggers Phänomenologie. Bewusstsein-Reflexion-Selbst (Ich) und Zeit im Frühwerk*, Würzburg 2005, S. 267.

²³ U svojoj komparativnoj analizi Hajdegerove i Rikerove filozofije Libš je pokazao da se egzistencijal *savesti* zapravo izmiče svakoj etičkoj konotaciji: „Analiza *savesti* u Bivstvovanju i vremenu pridodaje analizi moći-bit-i-crtu neodomačenosti, unutrašnje stranosti. Od ontološkog opisivanja te stranosti nijedan put ne vodi natrag ka etici.“ Burkhard Liebsch, „Bezeugung und Selbstheit. Soi-mème comme un autre als Antwort auf Sein und Zeit“ u: *Das herausgeforderte Selbst. Perspektiven auf Paul Ricœur Ethik*, Hrsg. A. Breiling/S. Orth./B. Schaaff, Würzburg 1999, S. 172.

Stoga se čini da „zajedničko stanovanje“ vernosti sebi i vernosti usudu u tubivstvovanju inicira konfuziju koja na scenu stupa naročito onda, kada njihovu međusobnu spregu tubivstvovanje pokuša da uključi u realizaciju projekata vezanih za bivstvovanje-sa-drugima.

Povesnost bivstvovanja-sa-drugima ponajpre poprira karakter unutrašnje vremenitosti i to „ponavljanjem“ Diltajevog pojma generacije: „sudbinski usud tubivstvovanja u i sa svojom ‘generacijom’ sačinjava puno, autentično događanje tubivstvovanja.“ (SuZ: 384-385) Uspostavljajući povesnost na generacijskom osnovu, Hajdegera nije zanimala Diltajeva konkretizacija tog određenja u „sledu generacija ... koji gradi *kontinuitet povezane celine*“.²⁴ Naprotiv, Hajdegeru je generacija interesantna kao *razlika* u kontinuitetu, a ne sam kontinuitet, i to kao razlika koju odlikuje odnos bivstvovanja-sa-drugima u *istovremenosti*. Budući da u egzistencijalnom nema napretka, ni pripadnik mlađe generacije nema nikakvog razloga da svoju povesnost smatra naprednijom od prethodnih, ali time ipak nije izbrisana specifična razlika u egzistencijalnom karakteru koji poprira osoben odraz bačenosti njegove generacije. Stoga je generacija egzistencijalni sinonim uvek iznova pokrenutog pitanja sa-bivstvovanja o anticipativnom odnosu prema baštinenim mogućnostima. Prisivajanje povesnosti i samo je generacijski uslovljen povesni događaj koji se ne prekida i ne završava, već se neprestano odvija unutar baštine.

Strogo uzevši, ona nije samo baština tubivstvovanja, već je uvek zajednička, *naša* baština, pa samim tim i budućnosni projekat koji prisvaja tu zajedničku baštinu poprira crte zajedničke budućnosti. Govor o *našoj* budućnosti svoj osnov duguje činjenici da budućnosno obeležje bivstvovanja-sa-drugima ne tendira ka zbiru pojedinačnih puteva koji se međusobno račvaju i razdvajaju, oslikavajući razlike u pojedinačnom usudu svakog tubivstvovanja. Rečeno Hajdegerovim vokabularom, usud nije zbir pojedinačnih sudbina, već kao događanje celine zajednice predstavlja svojevrsnu transcendenciju odnosa među pojedincima.

Prvi korak u toj transcendenciji ekvivalentan je hodu ka oblicima povesnosti koji su opštiji od individualne povesnosti tubiv-

²⁴ Wilhelm Dilthey, „Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen der Gessellschaft und dem Staat“, u: *Die geistige Welt, Gesammelte Schriften V*, Stuttgart 1957, S. 37.

stvovanja. Njega tubivstvovanje ostvaruje tako što vlastitu pove-
snost uvek konstituiše unutar zajedničke povesnosti generacije.
Hajdeger je time ukazao na diferenciju unutar povesnih prisvajanja
baštine i na njen vlastiti povesni karakter – prisvajanje se ne odvija
jednom za svagda, već se uvek principijelno obnavlja unutar svake
generacije. Na taj način se iznova konstituiše ono što možemo zvati
narativ zajednice: „značenje koje pojedinac može dati vlastitom
životu – duboko je određeno putem zajedničkih narativa u kojima je
položena i povesnost pojedinca. A taj zajednički narativ povezan je
sa specifičnim sećanjima i legendama putem kojih zajednica ... sebe
razlikuje od drugih grupa.“²⁵

Više nego indikativno, rasprava o baštini i generaciji potisku-
je u stranu tonove tipične za Hajdegerovu tematizaciju javnosti,
svakidašnjice, Se. Upuštajući se u dijalog sa prošlošću i budućnošću
bivstvovanja-sa-drugima, tubivstvovanje se pozicionira u ravni jav-
nosti, zajedno sa svojim savremenicima, što znači da se hvata u
koštac i sa prosečnošću i neautentičnošću koje oni reprezentuju. Pi-
tanje koje izrasta iz konkretizacije sudara autentičnosti i neautentič-
nosti naočigled kreiranja zajedničkog budućnosnog projekta više je
nego atraktivno, ali ga Hajdeger ipak nije pokrenuo. Tako su ostali
zagonetni i mogući ishodi intersubjektivnog sučeljavanja vulgarne i
ekstatične vremenitosti. Nije potrebno naglašavati koliko značajno
bi Hajdeger osnažio vlastitu poziciju da je pokazao mehanizme na
osnovu kojih autentična vremenitost uspeva da amortizuje nivelira-
jući pritisak neautentične javnosti i nametne vlastitu viziju povesno-
sti bivstvovanja-sa-drugima i onom delu zajednice koji funkcioniše
upravo zahvaljujući njenom ignorisanju. Uprkos tome, Hajdeger se
ipak zadovoljio samo formalnim naznakama, ostavivši tako prostora
i za nagoveštaj da je tubivstvovanje zapravo angažovanije u komu-
nikaciji i borbi sa prošlošću i budućnošću nego sa svojim vlastitim
savremenicima. I pored tog nagoveštaja, ne treba zaobući zaokret u
deskripciji bivstvovanja-sa-drugima koji prati tematizaciju zajed-
ničke povesnosti.

Prva afirmativna, ili barem neutralna određenja zajednice
Hajdeger uvodi tek onda, kada tubivstvovanje svoju eksplicitnu par-
ticipaciju u njoj više ne može izbeći, jer mu je ona neophodna za

²⁵ Lawrence Vogel, *The Fragile „We“*. *Ethical Implications of Heideggers
Being and Time*, Evanston 1994, p. 53.

legitimaciju odnosa prema zajedničkoj budućnosti i zajedničkoj prošlosti. Upoređi li se ta činjenica sa celokupnim „narativom“ *Bivstvovanja i vremena*, dolazi se do uvida da je tubivstvovanje intenzivno i zainteresovano uključeno u život zajednice samo onda kada ona odlučuje o vlastitoj povesnosti, o budućnosti zajedničke anticipativne odlučnosti, odnosno o načinu na koji će biti ukrštena *naša* budućnost sa *našom* prošlošću. Ma koliko učešće tubivstvovanja u komunikaciji i borbi za *našu* povesnost samo po sebi bilo opravdano i poželjno, Hajdegerova zamisao *Bivstvovanja i vremena* ostala je dužna da odgovori zbog čega je tako samo kada je reč o povesnosti, a ne i o svim ostalim segmentima bivstvovanja-sa-drugima, zajednice, običajnosti. Imajući u vidu upravo ovaj rascep u „interesnim sferama“ koji meandriše od indignacije prema zajednici do strasnog učešća u njoj kada na dnevni red dođe povesnost, oštra sociološka lupa Zigmunta Baumana s pravom je tubivstvovanje prepoznala u ironično intoniranom terminu *homo historicus*: „Hajdeger je efektno izbegao najveći deo bezvremenih suština koje se pripisuju čoveku. Njegovo *tubivstvovanje* nije ni *homo oeconomicus*, ni *homo faber*, pa čak ni *homo creator*. Ali on svakako ima jednu suštinu, bezvremenu u svojoj zavisnosti od vremena, on je sada *homo historicus*.“²⁶

4. Narod kao kruna povesnosti

Izlaganje povesnosti Hajdeger je proveo tematizacijom egzistencijala u nizu povesnost tubivstvovanja – generacija – narod. Upadljivo odsustvo detaljnijih određenja generacije, a naročito naroda koji je više nego sažeto označen kao usud događanja zajednice, u priličnoj meri otežavaju celovit i pregledan uvid u egzistencijal povesnosti. Ukoliko se načelno može prihvatiti da je u liku *naroda* u raspravu uvedena i „figura zajednice kao projekta i, recipročno, projekta kao kolektiva“²⁷ – onda u prvi plan dospeva duboka nesrazmera između imanentnog značaja egzistencijala naroda za povesnost i naglašenog izostavljanja njegove eksplikacije. Zbog toga je i svaka interpretacija povesnosti suočena sa izazovom odgovora na tu

²⁶ Zygmunt Bauman, *Hermeneutics and Social Science. Approaches to Understanding*, London 1978, p. 168.

²⁷ Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée*, Paris 1999, p. 42

nesrazmernost. Štaviše, interpretaciji osobnosti i filozofskih domaćaja Hajdegerovog raskida sa svetskom povesti koncipiranjem povesnosti preostaje da tematizuje dva egzistencijala od kojih se prvi pominje samo kod Diltaja, a drugi poprima značajno drugačiju ulogu u odnosu na tradiciju. Zbog toga se čini da interpretativna priprema za rasvetljavanje egzistencijala *naroda*, može biti samo pospešena ukoliko se najpre ukratko skicira povest pojma naroda u horizontu filozofskog mišljenja povesti.

Razume se samo po sebi, da pre konstituisanja filozofskog mišljenja povesti pojam naroda u sebi nije imao specifična povesna obeležja. Primera radi, kod racionalnog metafizičara Volfa narod je još uvek apstraktan pojam jer, s jedne strane, misli nedefinisane masu podanika, ali ujedno i svrhu države, sa druge strane, jer se ona ne sastoji ni u čemu drugom, nego u obezbeđivanju opšteg blagostanja i sigurnosti.²⁸ Ukratko, Volfov pojam naroda prevashodno se tiče postojećih veza koje povezuju narod i državu²⁹, čime se na određen način iskazuje i veza pojedinca i države.

Svoju euforičnu promociju pojam naroda dočekaao je sa Herderovom filozofijom povesti, pri čemu je neobično značajno da u njoj taj pojam dobija primarno kulturalna obeležja. Za razliku od Kantovog visokog uvažavanja države, buđenje svesti o vlastitom pravu različitih kultura i epoha kod Herdera je bilo praćeno snažnom kritikom države koja će postati preteča romantičarskog anarhizma sabranog u ideji „slobode bez vlasti“. Prema Herderovom mišljenju, država je samo nužno zlo koje će sa svetske scene sići nakon razvitka prirodnih, humanih potencijala koji su skriveni unutar organskih veza među pripadnicima naroda.³⁰ Država je veštačka tvorevina, a narod prirodna. Budući da se razvoj humanosti poklapa sa nespudanim ispoljavanjem organskih moći, srca, iskrenosti itd, samorealizacija ljudske slobode mora biti praćena sa nestankom svih tvorevina

²⁸ Christian Wolff, *Vernünfftige Gedancken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen*, u: *Gesammelte Werke* I/5, Hildesheim/New York 1975, § 215 S. 163

²⁹ Werner Fraudent, *Christian Wolff als Staatsdenker*, Berlin 1927, S. 122.

³⁰ „Otac i majka, muž i žena, dete i brat, prijatelj i čovek – to su odnosi prirode, putem kojih postajemo srećni; ono što nam država može dati jesu samo veštačka oruđa, ali nam ona nažalost može oduzeti nešto mnogo značajnije, nas same.“ J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit II*, Werke Hrsg. E. Naumann, Berlin/Leipzig/Wien/Stuttgart, [s.a.] S. 108.

koje je sputavaju, pa samim tim i države. Iz tog razloga, Herderovo stavljanje pojma naroda na pijedestal mišljenja povesti Plesner će s pravom označiti kao izraz *protesta* koji je dobrim delom usmeren protiv modernog pojma države. Kao pojam-protest, narod iskazuje opoziciju prema apstraktnosti ideje čovečanstva: „da bi prevladao vakuum između pojedinačnog umnog bića i opšteg ljudskog uma, rodnog bića čovek, [ta kategorija je] romantičarska, a u 19. veku prosperirala je u naročitu stvarnost, putem koje danas razvija nasilje jedne političke ideje.“³¹ Sažeto rečeno, Herderov pojam naroda značajno je doprineo formulisanju ideje o nastanku nemačke nacije u kulturalnom pojmu nacije, odnosno preciziranju razlike između kulturalne i državne nacije koje je u delo proveo Majneke: „nacije se mogu podeliti u kulturalne nacije i državne nacije, u takve što pretežno počivaju na nekom zajednički doživljenom kulturalnom posedu i takve, što pretežno počivaju na ujedinjujućoj snazi zajedničke političke povesti i ustava.“³² Važno je ustanoviti da razlika koju iznosi Majneke nije samo deskriptivna, jer se kulturalna i državna nacija ne mogu posmatrati herderovskim naočarima, iz čega bi proisticala i njihova jednaka opravdanost. Naprotiv, kulturalna nacija je u sebi statična i predstavlja prevaziđenu tvorevinu starih vremenena (delo *Weltbürgertum und Nationalstaat* objavljeno je 1907), a njen „vegetativni“ karakter nije ustanovljen zbog ništavnosti kulture za političku artikulaciju nacije, već zbog toga, što kulturalni potencijali sami po sebi ne mogu doprineti osnaživanju institucionalnih pretpostavki koje su usmerene prevashodno ka konstituisanju nacije kao državne nacije. Drugim rečima, na osnovu kulturalnog koncepta nacije koji se može uobličiti posredstvom Herderovog pojma *naroda* ne može se ustanoviti prohodan put koji vodi direktno ka realnim političkim prilikama.

Da kulturalno profiliranje pojma naroda u sebi ne uključuje nužno i predstavu o nesamerljivosti i podjednako opravdanosti pojedinih kultura i naroda, uverljivo je demonstrirala Fihteova zamisao naroda. U *Govorima nemačkoj naciji* (1808), provedena je simulacija

³¹ Helmuth Plessner, *Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes* (1935/1959), u: *Gesammelte Schriften* VI, Frankfurt am Main 1982, S. 59.

³² Friedrich Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, Werke Band V, Hrsg. H. Herzfeld, München 1969, S. 10.

kulturalnog potkrepljivanja političkog delanja. Poželjno jedinstvo nemačke nacije koje prizivaju Fihteovi govori, ne oslanja se na pojam moderne države i institucije neophodne za ostvarivanje ljudske slobode, već na mitologiju *izvornosti* koja se gradi na agresivnoj retorici. Isključivo intoniranim polaritetima mi-oni, nemstvo-inostranstvo, Fihte je kulturalni pojam naroda stavio u službu provociranja apokaliptične povesne konstelacije u kojoj dominira konstrukcija koja nastaje u spoju davne prošlosti i budućnosti – pranarod (Urvolk). Posredstvom filijacije sa antičkim Greima, uspostavljenoj na tezi o autohtonom jeziku i jedinstvu koje se upostavlja u „nevidljivom“³³ carstvu kulturalnog, a ne političkog karaktera, Fihte insistira da budućnosnu perspektivu može imati samo čistota supstancijalizovanog *naroda naprosto* koja je jedina u stanju da osigura spas vlastitim potomcima.³⁴ Razume se samo po sebi da kulturalna i jezička čistota u kojoj se kriju ključevi spoja izvorne prošlosti i svetle budućnosti može biti sačuvana jedino ukoliko se u potpunosti izoluje od svega što joj je strano i što je jednoznačno označeno kao princip *ugrožavanja*: „Ono što veruje u mirovanje, povratak i kružni ples, ili čak stavlja mrtvu prirodu na kormilo svetske vladavine, gde god bilo rođeno i koji god jezik govorilo, jeste nenemačko i nama strano i treba poželeti, da ono radije u potpunosti od nas bude odvojeno.“³⁵ Bez obzira na činjenicu da je Fihte štedljivo čuvao vlastitu moć uobrazilje i nije se izjasnio o konkretnim sredstvima i mehanizmima na osnovu kojih se autohtono „odvaja“ od svega što mu je strano, i kako se metaforično *tuzemstvo* odvaja od *inostranstva*, koje se ne nalazi s one strane granica već stanuje „unutra“, njegovi *Govori* plastično anticipiraju tezu koja će biti precizno formulisana tek u dvadesetom veku. Mišljena na matrici kulturalnog jedinstva, zasnovanog na mitu o povesnoj izvornosti, svetska povest poprima temeljnu odliku u neizbežnom *sukobu među kulturama*. Ne treba posebno ni naglašavati da u „filozofskoj“ pozadini te teze leži prevashodno potreba za kompenzacijom u kojoj dominira iskustvo političke frustracije i unutrašnjih

³³ „Kao samo još kod Grka u staro doba, kod njih [Nemaca, prim. aut.] je država i nacija čak bila odvojena jedna od druge i svaka prikazivana za sebe, prva u naročitom nemačkom carstvu i kneževinama, a druga se izražava u carskom savezu koji je nevidljiv ... ali važeći kao pravo koje živi u svim dušama.“ J. G. Fichte, *Reden an die deutsche Nation*, u: *Werke Band VII*, Hrsg. I. H. Fichte, Berlin 1971, S. 392.

³⁴ Ibid, S. 486.

³⁵ Ibid, S. 375.

protivrečnosti, o čemu rečito svedoči i Fihteov luping od jenskog mislioca slobode do berlinskog proroka nasilja.

Međutim, pozicioniranje naroda u žižu filozofskog promišljanja povesti ne mora nužno biti vezano sa stvaranjem opozicije prema državi, kao što je bio slučaj kod Herdera, niti sa očuvanjem vlastite čistote separisanjem od „neizvornih“ kao kod Fihtea. Naprotiv, Hegelov pojam povesti ukazao je na filozofsku neopravdanost i besmislenost takve opozicije. Pojam naroda predstavlja jedan od najčešćih pojmova Hegelove *Filozofije povesti*, pri čemu polje njegovih značenja zauzima širok spektar – od naroda kao celine pripadnika jedne nacije, pa do naroda kao lingvističkog kolektiviteta koji je iskazan u određenju *slovenski narodi*. Imajući u vidu raznolika određenja, Hegelu bi se mogao uputiti prigovor zbog nedovoljne preciznosti u pogledu njegovog pojma naroda, ali ta vrsta nepreciznosti ima svoje vlastite razloge. O Hegelovoj filozofiji povesti ne može se govoriti kao o svojevršnom filozofskom *kultu naroda*, budući da u njoj pojam naroda nema niti najviši kategorijalni rang, a što je još važnije, ne odlikuje ga nezavisnost u odnosu na središnje kategorije povesnog mišljenja. Do njegovog značenja moguće je doći tek posredstvom uvida u središnje momente svetske povesti – duh i državu. Filozofski mišljen, narod se ne može posmatrati u istoj ravni sa *državom*: „Opasna i pogrešna pretpostavka jeste da jedino narod poseduje um i uvid i da jedino on zna pravo; jer svaka frakcija naroda može sebe projektovati kao narod, a ono što sačinjava državu jeste stvar obrazovane spoznaje a ne naroda.“³⁶ S druge strane, kada je reč o relaciji između naroda i *duha*, važnu ulogu u njoj igra Hegelov izraz *duh naroda*. Njime je mišljen konkretan razlog zbog kojeg postoje razlike u određenju forme opštosti koju predstavlja država, jer ona izražava nezamenljivi način uobličavanja tog posebnog duha. U duhu naroda nije sakriven bezvremeni supstancijalitet koji se otkriva u pogodnim istorijskim trenucima, budući da sa stanovišta svetske povesti on biva pojmljen kao individualnost čija posebnost se iskazuje u konkretnim i višestrukim ispoljavanjima naroda: religiji, običajnosti, pravu, umetnosti i nauci. Objektivnu egzistenciju tog individuumu Hegel je identifikovao u državi koja je time figurirala i kao osnova i kao središte različitih strana narodnog života. Kada

³⁶ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke Band 12*, Frankfurt am Main 1970, S. 61.

Hegel narod poima kao konkretnu opštost, onda nju ne treba razumeti kao apstraktan identitet sa kojim pojedinac zapravo nema nikakvog dodira. Isto tako, narod nije ni slučajni skup pojedinaca, niti mehanički termin kojem uspeva da obuhvati mnoštvo međusobno različitih individua. Identitet koji je mišljen pojmom naroda kod Hegela ima prevashodno običajnosnu, a ne biološku obojenost. Prihvatajući mogućnost da pripadnik nekog naroda ne participira u specifičnoj religijskoj praksi vlastitih sunarodnika, te da malo ili gotovo ništa ne zna o umetnosti, pravu, filozofiji i nauci, štaviše, imajući u vidu i međusobnu heterogenost i nemejljive razlike između pojedinaca koji pripadaju istom narodu – identitet signaliziran u pojmu naroda ipak ne može biti u potpunosti izbrisan. Budući da nije biološki kodirana, pripadnost pojedinom narodu ne ukazuje na predestiniranost mišljenja i delanja koju svaki pojedinac poprima još od rođenja. Individua može zauzeti distancu spram vlastitog naroda, isto tako može i da odbije da se legitimiše kao pripadnik vlastitog naroda, ali ne može u potpunosti da anulira običajnosnu klicu začetu u zajedničkom životu i obrazovanju unutar vlastitog naroda.

Bivstvovanje i vreme uvodi narod da bi iskazalo najopštiji oblik sa-bivstvovanja. Međutim, ono što relaciju tubivstvovanja i naroda čini neispunjenom i neodređenom, sastoji se u unutrašnjoj nesimetriji između zahteva egzistencijalne analitike koja od tubivstvovanja traži transcendenciju vlastite svakodnevice i neautentične javnosti putem povesnosti, – i uspostavljanja neposredne relacije sa narodom koji je kao egzistencijal, i sam jedna transcendencija. To znači da s jedne strane, tubivstvovanje mora trajno i verno staviti u pogon i brigu i bivstvovanje-ka-smrti i krivicu, savest itd, ali istovremeno ne mora da učini nikakav poseban trud i napor da bi predstavljao konstitutivni element tog sa-bivstvovanja, sa druge strane. Za razliku od Hegelovog pojma naroda, tubivstvovanju ne treba posredovanje obrazovanja, niti običajnosti, niti nauke, da bi dostigao i participirao u anticipativnoj odlučnosti koju diktira „bivstvovanje-u-narodu“. Rečju, u odnosu tubivstvovanja i naroda nije reč o posredovanju, već o odluci koja je donešena *u trenutku*: „jedno malo i usko Mi trenutka ... jednim potezom nas premešta u narod, bolje: razjašnjava nam da i kako smo premešteni u narod ... pritom jedna *refleksija* nije potrebna.“³⁷ Imajući u vidu razmak između karaktera

³⁷ Martin Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wessen der Sprache*, GA 38, Hrsg. G. Seubold 1998, S. 58.

transcendencije povesnosti tubivstvovanja i povesnosti naroda, Fipils umesno zapaža *ontičku nestabilnost* koja karakteriše poziciju Hajdegerovog egzistencijala naroda: „Definisan putem povesnosti, koja je transcendencija tubivstvovanja, Volk je previše neodređen da bi ispunio ulogu. On transcendirira sebe a time mu manjka stabilnost da bi konstituisao meru. Ontička nestabilnost Volk-a nije nedostatak, već pre nužna posledica njegove originarnosti. Volk ne može biti izgrađen prema modelu ‘Ja’, jer mu on prethodi u istom smislu u kojem transcendencija tubivstvovanja prethodi prisutnosti i samo-identitetu subjekta.“³⁸ Konkretizacija originarnosti putem koje narod može biti prihvatljiv kao *egzistencijal* implicira njegovu participaciju unutar anticipativne odlučnosti tubivstvovanja. Drugim rečima, *usudni* karakter naroda ukazuje na utemeljujuću ulogu povesnog tubivstvovanja naroda za koncipiranje povesnosti samog tubivstvovanja. Međutim, Hajdeger se ne izjašnjava o konkretnim načinima posredovanja između naroda i tubivstvovanja, i obrnuto, čime ne ostavlja prostor za mogućnost utvrđivanja identiteta, ali naročito razlika koje se neminovno ispostavljaju između pripadnika naroda sa jedne strane, i zamišljenog kolektiviteta naroda, sa druge. Na taj način izostaje kretanje koje bi bilo u stanju da ustanovi prelaz između pojedinačne egzistencije tubivstvovanja i zajedničke egzistencije naroda, tj. u skladu sa razvijanjem egzistencijala povesnosti, – prelaz od projekta individualne egzistencije ka kolektivnom projektu. Istini za volju, u svojim predavanjima Hajdeger je i sam ukazao na mogućnost takvog prigovora: „Rezultat ‘mi smo narod’ podleže suštinskom promišljanju. Može se reći da smo sa tim pitanjem prebrzo otišli napred, da smo načinili skok, naime od nas samih do celine naroda.“³⁹ – ali ga je i predupredio na temelju tvrdnje da se tu ne radi o apstraktnom narodu, nego o izvornoj pripadnosti fihteanskom *narodu naprosto*. Slično kao kod Fihtea⁴⁰, budućnosnim

³⁸ James Phillips, *Heidegger's Volk. Between National Socialism and Poetry*, Stanford 2005, p. 93.

³⁹ Martin Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wessen der Sprache*, ibid, S. 64.

⁴⁰ Ističući srodnost između Hajdegera i Fihtea, Bambah dolazi do sledećeg zaključka: „pitanje o suštini ljudskog bića bilo je pitanje o *Volk*; suština *Volk*, recipročno, trebala je biti pronađena u njegovoj spremnosti da afirmiše samo zapitivanje kao koren i temelj vlastite egzistencije. Ali ono suštinsko u vezi sa tim pitanjem nije bilo shvaćeno.“ Charles Bambach, *Heidegger's Roots. Nietzsche, National Socialism and Greeks*, Ithaca/London 2003, p. 75.

prodorom na temelju ponavljanja autohtonih izvora, egzistencijal naroda stavlja sebe u direktnu suprotnost spram individuacije kao temeljne ideje moderne i *poništava prelaz od individualnog ka kolektivnom, i obrnuto*.

Funkcija tog prelaza sastoji se u demonstriranju onoga, što nakon sučeljavanja sa kolektivnim projektom naroda preostaje od individualnog projekta tubivstvovanja. Nema sumnje da takvu vrstu egzistencijalnog kretanja Hajdeger nije zabeležio kao bitnu, s tim da je njegovo ignorisanje pospešeno i odsustvom određivanja naroda u odnosu na državu, čime povesnost naroda neumoljivo poprima crte apsolutizovanog *trebanja*. To znači da procep između individualne anticipativne odlučnosti tubivstvovanja i kolektivne odlučnosti naroda može biti premošćen jedino u korist naroda, i da tubivstvovanju pritom preostaje da interiorizuje *trebanje* koje najpre izražava nuždu da vlastiti projekt bude uklopljen u povesno tubivstvovanje kolektivnog projekta. Hajdegerov narod zbog toga ne može izbeći preteći odraz egzistencijalnog kolektiviteta u vidu totalitarne⁴¹ zajednice koja zapravo jedina odlučuje o egzistenciji tubivstvovanja, pri čemu se on njenim projektima i anticipativnim odlukama ni na koji način ne može odupreti. Ukoliko je usud tubivstvovanja narod, a ne građansko društvo i država, onda je njegova konkretna povesna realizacija veoma bliska apstraktnom stapanju naroda i države u jedinstvenoj simbiozi koja počiva na slamanju i odbacivanju postojećih demokratskih institucija. Zbog toga nije nimalo slučajno, da svoju pravu konkretizaciju i podrobnije objašnjenje egzistencijal naroda dobija upravo 1933.

Iste godine Karl Šmit objavljuje svoj manifest pod naslovom *Država, pokret, narod* u kojem zastupa odbacivanje ne samo institucija, nego i terminologije koja se nalazi u bilo kakvoj vezi sa „liberalnim“ i „građanskim“ načinom mišljenja i delanja. Kolektivni projekat naroda-države odlikuje se monopolom nasilja koji najpre brutalno cilja na uništavanje „državnih i narodnih“ neprijatelja. Poreklo legitimacije tog nasilja Šmit, citirajući Rudolfa Hesa (čoveka

⁴¹ Interpretacija Ditera Tome nedvosmisleno pokazuje neodrživost Hajdegerove zamisli bivstvovanja-sa-drugima koja je primorana da se uruši unutar totalitarnog kolektiviteta u kojem narod postaje jedina delatna instanca. Dieter Thomä, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976*, Frankfurt am Main 1990, S. 548-9.

kojem je Hitler u zatvoru diktirao *Mein Kampf*), utvrđuje u „samom narodu“. Na taj način koncepcija naroda predstavlja izraz sloma koji je preciziran u smrti Hegelovog pojma države i njegovog nestanka sa istorijske scene. Datum njene smrti takođe je precizno određen – reč je o 30. I 1933: „Tog tridesetog januara Hegelova službenička država 19. veka, za koju je bilo karakteristično jedinstvo službeničkog i državotvornog sloja, zamenjena je putem drugačije konstitucije države. Prema tome tog dana je, tako se može reći ‘umro Hegel’“. ⁴² Simptomatično je da prvo predavanje nakon preuzimanja rektorata Hajdeger takođe profilira u poentiranju *sudbine naroda*, sa jedne, i sučeljavanja sa Hegelovom filozofijom, sa druge strane: „Želimo da se pronađemo u temeljnom pitanju filozofije a time i u temeljnom događanju naše povesti da bismo zadobili, izgradili i osigurali puteve naše duhovno narodne sudbine. To treba da se dogodi putem *po- vesnog sučeljavanja sa Hegelom*.“ ⁴³

Premda Hajdeger ne citira i ne veliča fašističke „prvoborce“ na način na koji je to činio Šmit, u njihovim pozicijama u pogledu razumevanja naroda 1933. ne uočavaju se značajne diferencije, osim onih koje samorazumljivo prate različit pristup i različit tematski interes pravnika i filozofa. Ne zalazeći u podrobno razmatranje svih aspekata koji se nameću u problematizaciji Hajdegerovog ličnog učešća i filozofskog angažmana unutar nacističkog pokreta, pokrenutih putem studija Farijasa, Ota i Švana, i praćenih gotovo nepreglednom literaturom i komentarima *pro et contra*, ovde će u najkraćim crtama biti pomenuti samo momenti koji se direktno odnose na egzistencijal povesnosti.

Prema Hajdegerovom samorazumevanju, njegovo članstvo u NSDAP-u bilo je rukovođeno prevashodno filozofskim razlozima. Štaviše, poznati susret sa Karlom Levitom u Rimu, rezultirao je

⁴² Karl Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit*, Hamburg 1933, S. 31-32.

⁴³ Martin Heidegger, *Sein und Wahrheit*, GA 36/37, Hrsg. H. Tietjen 2001, S. 14. Zanimljiv je način i dramatično-sudbinski ton na koji je tadašnja štampa prenela naglasak predavanja novog rektora: „Pitanje je da li želimo ili ne želimo da stvorimo jedan *duhovni svet*. Ukoliko to ne bismo mogli, onda će nam doći glave bilo koje varvarstvo i konačno bismo bili izigrani kao povesni narod.“ Prvobitno objavljeno u: *Der Alemanne*. Kampfblatt der National-sozialisten Oberbadens 6. V 1933, S. 7, a preuzeto u: Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Bern 1962, S. 27.

Levitovim svedočanstvom prema kojem se Hajdeger u potpunosti saglasio sa mišljenjem svog sagovornika da razlozi za njegov partijski angažman leže u suštini njegove filozofije, dodavši uz to, „da je njegov pojam ‘povesnosti’ osnova za političko ‘delanje’. Nije ostavio sumnju u pogledu svoje vere u Hitlera“.⁴⁴ Konsekventno pridržavanje egzistencijala povesnosti i ne ostavlja nikakvog mesta sumnji i neverici, a naročito ne u smislu uspostavljanja kritičke distance u pogledu anticipativne odlučnosti koju ispostavlja „jedinstveni“ narodni projekt, čiji usud ovaj put biva autorizovan, odnosno personalizovan u Hitlerovom liku. Doista, značajne razlike u stavovima i procenama koje interpretatori iskazuju u pogledu Hajdegerovog političkog angažmana ne bi trebalo da pogađa i činjenicu da kako u privatnim pismima, tako i u javnim nastupima dominira upravo terminologija koja je najpre „*ontološki nužno*“ bila mišljenja u okruženju egzistencijala povesnosti. U službu vlastitog političkog angažmana Hajdeger je stavio i samoosmišljavanje i povesnost i narod i sudbinu i baštinu. Da li su oni pritom izmenili vlastiti naglasak i filozofski pozadinu? Nipošto, jer se najveći deo određenja bliskih temi povesnosti koji datiraju nakon 1933. može bez ikakvih teškoća čitati kao praktička eksplikacija i povesna primena poglavlja o povesnosti iz *Bivstvovanja i vremena*.

5. Rezistentnost povesnosti u odnosu na totalitarne i rasističke ideje?

U *Činjenicama i mislima* – tekstu koji predstavlja Hajdegerov pokušaj samoiskupljenja navođenjenjem argumenata sa ciljem da izbegne po sebe neprijatne posledice vezane za preuzimanje rektorata 1933, nalazi se i krajnje neutralno objašnjenje razloga zbog kojih je ovaj filozof postao prvi nacistički rektor univerziteta u Frajburgu: „U pokretu koji je tada došao do moći video sam mogućnost za unutrašnje sakupljanje i obnavljanje naroda i put za pronalaženje njegovog povesno-zapadnog određenja.“⁴⁵ Drugim rečima, Hajde-

⁴⁴ Karl Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Stuttgart 1986, S. 57.

⁴⁵ Martin Heidegger, *Das Rektorat 1933/34. Tatsachen und Gedanken (1945)*, u: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976*, GA 16, Hrsg. Hermann Heidegger, 2000, S. 374.

gerovo poverenje u obećavajuće učinke nacističke vizije budućnosti ne bi bilo moguće bez visokog stepena identifikacije između vlastite zamisli kolektivnog projekta naroda i zamisli autora i firera pri provođenju istog tog projekta – Adolfa Hitlera. Pismo Elizabet Blohman iz marta 1933, dakle još uvek pre pristupanja NSDAP-u, potvrđuje ono što je izneseno u posleratnom izveštaju, s tim što su Hajdegerovi motivi tada bili praćeni intimnim priznanjem da sklonost ka nacionalsocijalističkom delovanju u službi egzistencijala naroda ima dugu pozadinu koja se svodi na podozrenje prema novokantovstvu, što je takođe očevidno i nesumnjivo demonstrirano tokom geneze *Bivstvovanja i vremena*: „Raste volja i pouzdanje za delovanje u službi velikog poslanja i pomaganje u gradnji narodno-sno utemeljenog sveta. Već odavno su mi potonuli u ništavnost trice i nebuloze puke kulture i nestvarnost takozvanih ‘vrednosti’ i naveli me na traženje novog tla u tubivstvovanju. To tlo, a ujedno i poziv Nemaca u povesti Zapada mi ćemo pronaći samo ako se na novi način u prisvajanju ispostavimo sâmom bivstvovanju.“⁴⁶

Navedeni redovi pokazuju duboku povezanost između povesno-filozofske kritike liberalno orijentisanih novokantovaca, temeljnog pitanja Hajdegerove filozofije i njegove aplikacije u službi povesnog „poziva“ Nemaca. Pritom ta povezanost nije lišena porekla, nego naglašeno asocira na službenu propagandu NSDAP-a. Kada je reč o vokabularu uperenom protiv liberalne tradicije, kod Hajdegera se ne može pronaći prizvuk šmitovskih narodno-državnih neprijatelja, ali svakako može odlučno istupanje protiv kolega bliških novokantovskom mišljenju. Henigsvaldovo pozivanje na univerzitet u Minhenu Hajdeger je nazvao skandaloznim, smatrajući da je nedopustivo da „novi“ univerzitet otvara vrata liberalizmu: „Henigsvald dolazi iz škole novokantovstva koja zastupa filozofiju koja je iskovana iz tkiva liberalizma ... Pod prividno strogo naučnim filozofskim utemeljenjem na tom putu bio bi skrenut pogled čoveka sa njegove povesne ukorenjenosti i narodnosne predaje njegovog porekla u tlu i krvi.“⁴⁷ Uprkos otvorenom istupanju u prilog ideologiji *Blut und Boden*, 1945. Hajdeger će odlučno poricati svaku vezu

⁴⁶ Pismo Elizabet Blohman od 30. III 1933. Navedeno prema: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976*, ibid, S. 71.

⁴⁷ Pismo Ajnhauzeru, Ministru kulture Bavarske, koji je Hajdegera zamolio za stručno mišljenje o Henigsvaldu, navedeno prema: ibid, S. 132.

između svoje rektorske karijere i NSDAP-a, odnosno njegove ideološke doktrine.⁴⁸ Sa takvom ocenom verovatno bi se složio i Ernst Krik, jedan od Hajdegerovih najotvorenijih protivnika iz redova NSDAP-a, ali i značajan deo interpretatora Hajdegerove filozofije, doduše sa različitom argumentacijom.

Prema Kriku, *Bivstvovanje i vreme nije dovoljno ispunjeno nacionalsocijalističkom doktrinom*, a prema nizu interpretatora, *Bivstvovanje i vreme uopšte nije uporedivo sa nacionalsocijalističkom doktrinom, budući da se to delo iskazuje kao suštinski rezistentno u odnosu na diktatorske, rasističke i kolektivističke ideje*. Krikova argumentacija ide u pravcu teze da *Bivstvovanje i vreme* nema dovoljno potencijala da bi se na osnovu njega iznedrila fašistička doktrina, smatrajući potonje Hajdegerove istupe *veštačkim prilagođavanjem*: „U ‘Bivstvovanju i vremenu’ Hajdeger svesno i namerno filozofira o ‘svakidašnjici’ – u njemu nema ništa o narodu i državi, o rasi i svim vrednostima naše nacional-socijalističke slike sveta. Kada u rektorskom govoru ‘Samopotvrđivanje nemačkog univerziteta’ odjednom zazvuči ono herojsko, u tome leži prilagođavanje 1933. koje stoji u potpunoj protivrečnosti spram temeljnog držanja ‘Bivstvovanja i vremena’ (1927) i ‘Šta je metafizika’ (1931), spram njihovog učenja o brizi, strepnji i ništa.“⁴⁹

Odbijajući formalni pristup u izvođenju egzistencijala, Krik istovremeno nije bio spreman ni da prepozna mogućnost da anticipativna odlučnost tubivstvovanja iz *Bivstvovanja i vremena* poprimi „herojski“ karakter u prisvajanju kolektivnog projekta naroda. Kada je u rektorskom govoru Hajdeger utvrdio da „nemački narod radi na svojoj sudbini ukoliko svoju povest uspostavlja u otvorenoj premoći svih snaga ljudskog tubivstvovanja koje oblikuju svet i uvek iznova se bori za svoj duhovni svet. Ispostavljen najotvorenijoj upitanosti vlastitog tubivstvovanja, taj narod želi da bude duhovni narod“⁵⁰ – onda se ne radi ni o kakvom *prilagođavanju*, već o principijelnoj

⁴⁸ „... moj rektorat je bio sve drugo samo ne zastupanje partije i partijske doktrine“, pismo Štedelmanu od 20. VII 1945, ibid, S. 370.

⁴⁹ Ernst Krieck, „Germanischer Mythos und Heideggersche Philosophie“, prvobitno u: *Volk im Werden*, Leipzig 1934, S. 247-249, citirano prema: Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, ibid, S. 225-226.

⁵⁰ Martin Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, u: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976*, ibid, S. 113.

eksplikaciji kolektivnog projekta naroda koji je posredstvom egzistencijala sudbine postao jedinstven sa individualnom povesnošću tubivstvovanja. Jedina „korekcija“ egzistencijala povesnosti koja se može ustanoviti nakon 1933. sastoji se u rasvetljavanju nerazjašnjeg odnosa između moći-bití-celovitim povesnog projekta tubivstvovanja i događanja narodnosnog bivstvovanja-sa-drugima, budući da je nedvosmisleno ukazano na primat kolektivnog projekta, bez kojeg ekstatični nabačaji tubivstvovanja ostaju lišeni bilo kakve direkcije i smisla. Pritom, odluke o anticipativnoj odlučnosti više se ne donose na agori apstraktnog i neimenovanog poprišta na kojem se događa bivstvovanje-sa-drugima, već se odvijaju prema principu vođe.

Povesnost *Bivstvovanja i vremena* ne iskazuje stabilan i zadovoljavajući stepen rezistentnosti prema kolektivističkim i potencijalno totalitarnim povesnim projektima, budući da ne razvija princip na osnovu kojeg se razvija i razgovetno uspostavlja kolektivni projekat naroda.⁵¹ Nesumnjiva je egzistencijalna neophodnost tubivstvovanja da u njemu učestvuje posredstvom borbe i komunikacije, ali nedostaje izjašnjavanje o institucionalnoj pozadini na kojoj se odvija konkretna interakcija unutar sa-bivstvovanja, kao i karakter institucionalne realizacije te interakcije čiji značaj je presudan utoliko što kolektivni projekat naroda ne biva donešen jednom za svagda, već se, principijelno gledano – njegovo uspostavljanje nikada ne završava. Izostankom ove rasprave iz *Bivstvovanja i vremena* nije direktno ukazano da akter projekta naroda može biti i partija personalizovana u liku svog vođe i konstituisana prema bespogovornim principima *vođenja*, ali svakako takva mogućnost nije ni sprečena.

Kada je reč o rezistentnosti povesnosti u odnosu na rasističke ideje, ona predstavlja problem za sebe. Izvan svakog spora je da sa fundamentalno-ontološkog stanovišta mora biti sasvim svejedno koje konkretno tubivstvovanje se domoglo autentičnosti, a kojem tako nešto nije uspelo. Budući da *povesnost u Bivstvovanju i vreme-*

⁵¹ U tom pogledu Riširov uvid u potencijalno totalitarne karakteristike filozofskog ideologizovanja istorije svakako da pogađa i Hajdegera: „Istorija se u svom toku otpušta u ideologiju istorije, striktno korelativnu *ideologiji kulture* koja je u stvari *totalitarna ideologija*, i koja bez sumnje nikada nije bila toliko dominantna kao danas ... Institucionalizacija istorije u savremenoj epohi implicira suočavanje sa tim otpuštanjem.“ Marc Richir, *Au-delà du renversement copernicien. La question de la phenomenologie et son fondament*, La Haye 1976, p. 125.

nu počiva na odbacivanju svetske povesti koje uključuje raspravu o konstitutivnoj ulozi *duha* pojedinih *naroda*, samim tim i rasprava o apriornoj nemogućnosti da unutar pojedinog naroda ili rase bude autentičnih egzistencija postaje besmislena i isprazna. Međutim, predavanja iz 1934. donose zaokret i u tom smeru, jer pripadnicima tamnopute rase Hajdeger odriče povesnost⁵², čime ih kolektivno, jednim potezom stavlja izvan svake distinkcije, pa i one između autentičnog i neautentičnog.

Istovremeno, u središte svoje odbrane Hajdeger je s pravom stavio jaz između službene nacističke ideologije i filozofskih pretpostavki vlastitog mišljenja. Načelno posmatrano, biološki rasizam, tevtonska i nordijska mitomanija, zajedno sa tezom o superiornosti arijevske rase nemaju dodirnih tačaka sa Hajdegerovom filozofijom. U toj činjenici valja uočiti jednu od prepoznatljivih odlika njegovog angažmana u NSDAP-u – što predstavlja signal filozofske doslednosti vlastitom stanovištu i ponovo svedoči protiv teze da se 1933. Hajdeger „prilagođavao“. Naprotiv, prema njegovom svedočenju, ministar Vaker mu je nakon rektorskog govora odmah zamerio: „1. Da je govor jedna vrsta ‘privatnog nacionalsocijalizma’, koja obilazi perspektive partijskog programa; 2. Celina pre svega nije izgrađena na rasnoj misli; 3. On ne bi mogao priznati odstupanje od ideje ‘političke nauke’ ...“⁵³

Međutim, čak i pod pretpostavkom da se ključan razlog za Hajdegerov spor sa ideologijom nacizma krije u činjenici da povesnost *Bivstvovanja i vremena*, koja predstavlja ontološko-egzistencijalnu osnovu njegovog političkog angažmana, ne prihvata antisemitizam i rasizam – Hajdegerov egzistencijal anticipativne odlučnosti u osnovu je zakazao. I to ne zbog toga, što je u „kratkom periodu“ od 1933. do 1934. ipak pribegavao stavovima poput: „reč i pojam ‘rase’ nije manje višeznačan od ‘naroda’. To nije slučajno, budući da oba pripadaju zajedno.“⁵⁴ Autentičnost vlastite povesnosti Hajdeger je

⁵² „Moglo bi se prigovoriti da postoje ljudi i ljudske grupe (crnci poput na pr. Bantu), koje nemaju povest, o kojima kažemo da su nepovesni.“ Martin Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wessen der Sprache*, ibid, S. 81.

⁵³ Martin Heidegger, *Das Rektorat 1933/34. Tatsachen und Gedanken*, ibid, S. 381.

⁵⁴ Martin Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wessen der Sprache*, ibid, S. 65.

mogao dokazati na delu jedino u *borbi i komunikaciji*, koji ne impliciraju samo ignorisanje antisemitizma i rasizma, već i odlučno sučeljavanje sa njim. Neautentični oportunistam Hajdegerovog bivstvovanja odustao je ne samo od *borbe* za vlastito priznanje, nego i od svake pomisli *otvorenog* sučeljavanja sa idejnim pretpostavkama koje mu se *otvoreno* suprotstavljaju.

Stoga nije suvišno navesti „kritičku“ usmerenost komentara karakterističnog za Hajdegerovo sučeljavanje sa misliocima koji su, za razliku od njega, preferirali „rasnu misao“. Pritom, važno je dodati da je reč o beleškama koje Hajdeger nije planirao da objavi, barem ne u trenutku kada su pisane, niti je mogao znati sa sigurnošću da će ikada biti objavljene.

Kada komentariše pojedine navode iz Jingerovog *Radnika*, Hajdeger nijednom rečju ne zamera i ne kritikuje neautentičnost kategorije rase, već njegove nedostatke utvrđuje na sledeći način: „Jingerova polovičnost: nisu *pitana* suštinska pitanja – ona ‘povesti’, bivstvovanja i povesti, bivstvovanja i istine.“⁵⁵ Uzgred, Jinger je postavio pitanje o pojmu povesti, određivši ga u maniru koji se principijelno ne suprotstavlja Hajdegerovom odbacivanju *svetske povesti*: „Povest ne proizvodi oblike, već se menja sa oblikom. Ona je tradicija koja sama sebi pozajmljuje pobedonosnu moć.“⁵⁶ Dakle, Jingerova problematičnost ne može se okarakterisati iz njegovog rasizma, nego zbog toga što povest ne posmatra iz dovoljno izoštrene ontološke perspektive. Napokon, Jingerova greška sastoji se u njegovoj usmerenosti ka obliku *radnika*, ali ne zbog toga što je taj oblik *rasno* određen, nego zato što se u njemu i ne radi o radniku, već o Hajdegerovoj zamisli autentične egzistencije: „Novo u odnosu koji označava radnika jeste ‘potvrđivanje određenog bivstvovanja primereno rasi, volji i sposobnosti’ (Jinger, 109). To *određeno* bivstvovanje je *oblik*, ne ‘samo’ oblik radnika – već onaj koji sačinjava *oblik* autentičnog bivstvovanja, kojim biva *određeno* svo bivstvujeće.“⁵⁷

Komentari Jingerovog dela pružaju rečitu dopunu tezi da se kod Hajdegera ne radi *samo* o ličnom oportunizmu, već i o unutrašnjoj suženosti i nedorečenosti egzistencijala povesnosti. Ona će do izražaja dolaziti čak i tamo, gde počevši od *Beiträge* Hajdeger ispo-

⁵⁵ Martin Heidegger, *Zu Ernst Jünger*, GA 90, 2004, S. 97.

⁵⁶ Ernst Jünger, *Der Arbeiter*, u: Werke Band VI, Stuttgart 1964, S. 89.

⁵⁷ Martin Heidegger, *Zu Ernst Jünger*, *ibid*, S. 187.

stavlja „ontološki dokaz“ za neprihvatljivost pojma rase u tematizaciji povesti: „Novovekovlje’ ne dovodi slučajno istoriju do stvarne vladavine. Ona se danas, na početku odlučujućeg razdoblja novovekovlja, proširuje već toliko daleko, da shvatanje povesti koje je određeno putem istorije prodire u nepovesno i da tamo biva tražena njena suština. Krv i rasa postaju nosioci povesti. *Praistorija* sada istoriji daje važeći karakter ... Ali šta je ovde *mišljeno pod istorijom?* Utvrđujuće objašnjavanje prošlog iz vidokruga računajućeg pogona sadašnjosti.“⁵⁸ U pozadini filozofski nesumnjivo inventivnog, ali i problematičnog pokušaja da središnji problem povesnosti ustanovi u budućnosti, ležala je njegova težnja da destruiira zamisao „kulturalnog muzeja“ prošlosti na kojem se temelji identitet građanske Evrope. Tu težnju Hajdeger je delio sa nacionalsocijalizmom, ali se počevši od 1936. više nije saglašavao sa programskom osnovom na kojoj su fašisti u ime arijevske budućnosti destruirali kulturalnu prošlost. Ma koliko apsurdno moglo zvučati, nacisti za Hajdegera nisu bili dovoljno radikalni, jer su na „tehnički“ način osadašnjivali arijevsku mitologiju i „preistorijske“ likove prošlosti, prilagođavajući ih vlastitoj propagandi. Stoga ni misao rase nije bila problematična *po sebi*, niti kao signal za početak holokausta, već zbog vlastitih biologističkih pretpostavki koje ne mogu biti relevantne za konstituisanje ontološki mišljene povesnosti.

Niveliranje, koje je Hajdeger uverljivo kritikovao kao izraz neautentičnosti, pojavice se u svim egzistencijalno, ali i filozofski odlučujućim trenucima, kada je umesto njega trebalo da nastupi budućnosna odlučnost. Na taj način, javlja se i iskrivljeni otisak primata vremenitosti koji je bio zadužen za dubinsku direkciju i utemeljenje povesnosti. *Umesto najavljene ekstatične vremenitosti, Hajdegerova povesnost je pre demonstrirala slom jednosmerne linearnosti koji se dogodio u tami relacije između naroda i tubivstvovanja odlučnog da transcendencijom ka völkisch sa-bivstvovanju popuni prazninu vlastite formalnosti.*

⁵⁸ Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, 1989, S. 493.

Dragan Prole

HEIDEGGER'SCHE EXISTENZIALEN
DER GESCHICHTLICHKEIT: ÜRSCHPRUNGLICHKEIT
ODER KONSTRUKTION?

Zusammenfassung

Von Heideggers Standpunkt aus wirkte der Mechanismus der Idee von der einheitlichen Geschichte der Menschheit trotz der proklamierten emanzipatorischen Absichten als Befürwörter in der Nivelierung des eigentlichen Daseins, und damit diene er eher seiner Versklavung als seiner Befreiung. Heideggers Abhandlung über die Geschichtlichkeit beruht auf der Ablehnung des Begriffs der Geschichte, beziehungsweise Hegels Begriffs der Weltgeschichte. Die Rechtfertigung dieser Korrektur wurde in unverzichtbarer Opposition zwischen der Erkenntnis der Geschichte und der Befragung des geschichtlichen Seins gefunden, wessen eigene Struktur in der existentiell-zeitlichen Möglichkeit des Geschehens liegt. In der Behauptung, dass das ursprüngliche Verständnis keine allgemeine Kenntnis für alle darbieten kann, öffnet sich die ganze Problematik der Heideggers Position. Sie beruht nämlich auf der These, dass die Welt der Öffentlichkeit keine Rationalität bietet und das Dasein im Bezug auf die Öffentlichkeit hat nichts, worauf es sich stützen könnte.

Schlüsselwörter: Geschichte, Geschichtlichkeit, Volk, Schicksal, Ontologie.