

NAROD I VOĐA: ISTRAŽIVANJA HEIDEGGEROVA SEMINARA O BITI I POJMU PRIRODE, POVIJESTI I DRŽAVE (1933/1934)

Marion Heinz

*Universität Siegen,
Fachbereich 1 / Philosophie*

Izvorni znanstveni rad
Primljeno: listopad 2009.

Sažetak U tekstu se na primjeru dvaju neobjavljenih, ali od Heideggera redigiranih seminara iz 1933/1934. i 1934/1935. istražuju vrsta i način povezanosti Heideggerova mišljenja s ideologijom nacionalsocijalizma. Pritom je ustanovljeno da se u cijelom tome pitanju, koje je u istraživanjima Heideggerova mišljenja vrlo prijeporno, radi o osebujnoj strukturalnoj i, u smislu povijesnosti bitka, utemeljenoj te i od samog Heideggera razrađivanoj zajedničkosti njegova fundamentalno ontologijskog zahvaćanja čovjeka i povijesti te središnjih elemenata ideologije nacionalsocijalizma.

Ključne riječi narod, država-vođe, vođa kao zakon, odnos filozofije i nacionalsocijalizma, uvođenje ideologije krvi i tla u filozofiju, filozofijsko utemeljenje-opravljanje nacionalsocijalizma

Heideggerovi seminari “O biti i pojmu prirode, povijesti i države” iz zimskog semestra 1933/1934. i “Hegel, o državi” iz zimskog semestra 1934/1935. pružili su materijal za ponovno oživjelu debatu Emanuela Fayeua o pitanju vrste i opsega zaraženosti Heideggerova mišljenja nacionalsocijalizmom. Kako se može razabrati već iz samog naslova knjige Emanuela Fayeua, *Heidegger,*

*uvođenje nacionalsocijalizma u filozofiju u okviru neobjavljenih seminara između 1933. i 1935,*¹ autor teži učvršćenju da-

¹ Godine 2009. u Berlinu se pojavio njemački prijevod rukopisa Tima Trzaskalika objavljenog 2005. u Francuskoj (*Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédits de 1933-1935*, Paris). O raspravi u Fayeovoj knjizi usp. Jürg

lekosežne, ali i veoma sporne teze da se Heideggerova misao nije tek od 1933. posvetila zadaći stavljanja filozofije u

službu opravdanja i širenja nacionalsocijalizma i njegovih temelja.²

Postoje dobri razlozi što su upravo seminari iz 1933/1934. u središtu njegovih istraživanja: radi se o tekstovima, točnije rečeno, o prijepisima predavanja za vrijeme Heideggerova rektorata koji su sve do 1935. bili dostupni tek malom broju istraživača i koji do danas nisu objavljeni,³ a koje je Heidegger vlastoručno korigirao. Njihovoj se analizi sto-

Altwegg, "Wirkt sein Gift bis heute? Frankreich debattiert über Heidegger als Hitlers Philosoph", u: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* od 21. 5. 2005, 31; Emmanuel Faye, "Der Nationalsozialismus in der Philosophie. Sein, Geschichtlichkeit, Technik und Vernichtung in Heideggers Werk", u: Hans J. Sandkühler (izd.), *Vergessen? Verdrängt? Erinnert? Philosophie im Nationalsozialismus*, Bremen, 2008, 53-73; Emmanuel Faye, "Wie die Nazi-Ideologie in die Philosophie einzog", u: *Zeit Online* 34/2005 (www.zeit.de/2005/34/Antwort_Heidegger - 16. 4. 2009); Anton M. Fischer, *Martin Heidegger. Der gottlose Priester, Psychogramm eines Denkers*, Zürich, 2008; Kurt Flasch, "Er war ein nationalsozialistischer Philosoph", u: *Süddeutsche Zeitung* od 14. 5. 2005, 16; Hassan Givsan, *Heidegger - das Denken der Inhumanität. Eine ontologische Auseinandersetzung mit Heideggers Denken*, Würzburg, 1998; Walter Hanser, "Eine Wurzelbehandlung", u: *JungeWelt* od 27. 5. 2005, 12; Reinhard Linde, *Bin ich, wenn ich nicht denke? Studien zur Entkräftung, Wirkung und Strukturtotalitären Denkens*, Herbolzheim, 2003; Reinhard Linde, "Devil's Power's Origin. Zur Problematik der 'Einführung des Nazismus in die Philosophie' durch Heidegger", u: *Aufklärung und Kritik* 2/2008, 175-192; Gabriele Meierding, "Die Sucht nach Größe", u: *Spiegel Online* od 6. 11. 2005. (www.spiegel.de/kultur/literatur/0,1518,383197,00.html - 16. 4. 2009); Thomas Meyer, "Denker für Hitler?", u: *Zeit Online* 30/2005 (www.zeit.de/2005/30/Heidegger - 16. 4. 2009); Henning Ritter, "Aus dem eigenen Dasein sprach schon das deutsche", u: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* od 29. 10. 2005, 45; Bernhard H. F. Taureck, *Martin Heidegger und das Ende einer Hermeneutik der Unschuldigsprechung*, u: *Freitext: Kultur- und Gesellschaftsmagazin*, April 2006, 41; Dieter Thomä, "Alle zwanzig Jahre wieder. Eine neue französische Debatte über Heidegger und den

Nationalsozialismus", u: *Neue Zürcher Zeitung* od 30. 6. 2005; Robin Celikates, "Heidegger and National Socialism. New Contributions to an Old Debate", u: *H-Net Reviews in the Humanities and Social Sciences*, März 2006. usp. također doprinos "Das Geniale ist zwielichtig: Hermeneutische Überlegungen zur Diskussion über das Verhältnis Heideggers zum Nationalsozialismus" Holgera Zaborowskog u ovom svesku.

² Emmanuel Faye, *Die Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie*, 12; o različitim tumačenjima Heideggerova zalaganja za nacionalsocijalizam usp. pregnantni Thomäev pogled u: Dieter Thomä, *Heidegger-Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*, Stuttgart/Weimar, 2003, 141-162, 159 ff. Neuerdings usp. cijeli svezak: Marion Heinz/Goran Greti (izd.), *Philosophie und Zeitgeist im Nationalsozialismus*, Würzburg 2006. Zu Heidegger vgl. darin Marion Heinz, "Die Politisierung der Philosophie: Heideggers Vorlesung 'Welt, Endlichkeit, Einsamkeit'" (WS 1929/1930), 269-290; Theodore Kisiel, "The Essential Flaw in Heidegger's 'Private National Socialism'", 291-311; Beate Obst, "Heideggers seynsgeschichtlicher Antikommunismus", 313-326.

³ Zur Beschreibung der Manuskripte vgl. Emmanuel Faye, *Die Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie*, 157f. und 279; Erwähnungen einzelner Passagen finden sich auch in Theodore Kisiel, "In the Middle of Heidegger's Three Concepts of the Political", u: François Raffoul/David Pettigrew

ga može pristupiti u smislu razotkrivanja pravoga lica Heideggerova mišljenja, što bi zatim moglo biti uvjerljivo i znatnom broju apologeta.

Sadržaji tih seminara gotovo u potpunosti potvrđuju Fayeovu središnju tezu, naime da se supstancija Heideggerove filozofije sastoji u tome da se opravda i političko-propagandistički dade važenje državi-vođi, ideologiji krvi i tla i ostalim temeljnim elementima nacionalsocijalističkog svjetonazora.⁴

Za Faye je seminar iz 1933/1934. rangiran kao najvažniji “tekst, iz kojeg se najneposrednije može iščitati potpuno poistovjećivanje Heideggerova učenja s principima hitlerizma”.⁵ Iako Faye uzima te prijepise kao krajnje svjedočanstvo o Heideggerovu mišljenju kao sredstvu u službi propagande, treba uzeti u obzir i činjenicu da se ne radi o tekstovima koje je objavio sam Heidegger. Međutim to ne znači da ti prijepisi ne odražavaju *grosso modo* rasprave tih seminara – oni su ipak ispravljani Heideggerovom rukom i time na neki način autorizirani. Jednako tako oni imaju drugačiji status od objavljenih tekstova što se tiče pouzdanosti izbora riječi i točnih sklopova argumentacije. Primjerice, ti prijepisi nisu oslobođeni više ili manje neznatnih nedosljednosti ili korektura. No to istovremeno znači da se radi o važnim dokumentima Heideggerove akademske djelatnosti u vrijeme njegova rektorata i u godinama koje su slijedile, a koje kao takve treba procijeniti. Dakle čak i da postoje dobri razlozi da se tim svje-

dočanstvima ne pristupi klasičnim sredstvima analize teksta, ipak valja najprije slijediti njihov tok i interpretacijom izdvojiti bitne sadržaje kako bi se u drugom koraku tematizirala relevantnost novih otkrića za vrednovanje Heideggerova mišljenja s obzirom na njegovu predanost nacionalsocijalizmu. Usredotočću se na seminar “O biti i pojmu prirode, povijesti i države iz zimskog semestra 1933/1934.

Iako ovaj naslov na prvi pogled može izgledati tradicionalno, već u prvom protokolu prvog sata postaje jasno da su Heideggerova razmatranja u potpunosti utemeljena na njegovim vlastitim misaonim načelima. Priroda, povijest i država tu su shvaćene kao bitna područja u kojima se naš “tu-bitak” odigrava i održava (1. sat),⁶ njihov raspored u naslovu seminara odgovara njihovu činjeničnom rasporedu, koji je sukladno prirodi sveobuhvatno područje u koje treba smjestiti povijest, u koju opet spada država – jer radi se o jednom sustavu unutar sebe sužavajućih područja “tu-bitka”.

Ovaj poredak u kojem jedno područje obuhvaća drugo, odnosno nalaženje jednog područja unutar drugog, nije logičan poredak za pojam, iako je u naslovu izričito riječ o biti i pojmu. Kao područja “tu-bitka” oni se u svojim određenjima ne trebaju razviti iz spoznajno-teorijskih pitanja, nego moraju biti shvaćeni u svojoj biti, iz stvarno zauzetih pozicija i ophođenja “tu-bitka” prema njima (usp. 1. sat). Dakle radi se o fe-

(Hrsg.), *Heidegger and Practical Philosophy*, New York, 2002, 135-157.

⁴ Usp. Emmanuel Faye, *Die Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie*, 12f.

⁵ *Ibid.*, 157.

⁶ Martin Heidegger, “Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat. Vježba iz zimskog semestra 1933/1934”, u: Alfred Denker/Holger Zaborowski (izd.), *Heidegger und der Nationalsozialismus I (= Heidegger-Jahrbuch 4)*, Freiburg/München, 2009, 53-89, 55.

nomenologijskom istraživanju u kojem treba provjeriti ono što je dato i način na koji je dato. Drugim riječima, bit nije ništa drugo do stvar u onome “kako” njezine prvotne određenosti, pri čemu je upravo u skladu s pristupom putem “tu-bitka” unaprijed jasno da nisu logičke funkcije pojma ili suda, odnosno kroz ove logičke forme određene spoznaje, one koje omogućavaju primarni pristup biti jedne stvari. Prijepisi su prožeti uputama “voditelja seminara” kako bi se izbjegla svaka pristranost preko neke teorije ili preko spoznajno-teorijskih pitanja. Istovremeno Heidegger rabi termin “pojma” kako bi time analogno *Bitku i vremenu* opisao formu tumačenja onog izvorno danog. “Pojam” iz naslova seminara nije u toku ovog seminara određen u svojem općem značenju, nije razvijen nikakav opći fenomenologijski pojam, nego se uvode vrste pojma: u odnosu na sva tri područja bitka treba razlikovati formalni i materijalni pojam. Pod formalnim pojmom Heidegger razumijeva “vrstu bitka” nečega, dok je materijalnim pojmom obuhvaćeno sve ono što u skladu s tim formalnim pojmom pripada jednom određenom području. Pojmovno-logički odnos sadržaja i opsega Heidegger objašnjava ontologijski, na način da se pod formalnim pojmom jedne stvari misli na vrstu bitka koja je određuje, koja je u njezinu vlastitom smislu pokazuje i od drugih je razlikuje, a posredstvom koje se može razumjeti biće kao biće toga bitka (usp. 2. sat). Ukupnost bića koja su determinirana određenom vrstom bitka ono je što Heidegger razumijeva pod područjem bitka ili okrugom. To ontologijsko tumačenje jednog pojma iz drugog ide zajedno s omalovažavanjem logike kao temelja spoznaje i s uzdizanjem vrijednosti jezika. Povezanost i pripadnost načina bitka

i područja bitka, dakle formalnog i materijalnog pojma, zahvaljuje se naime jeziku; ovdje se, prema tome, ontičko-ontologijska funkcija raščlanjenoga govora iz *Bitka i vremena* ponovno preobražava u onome “kao”, koje se hermeneutički manifestira.

Priroda se ne može adekvatno shvatiti iz značenja latinske riječi *natura*, koje se okamenilo u njemačkoj riječi *Natur* u smislu “biti rođen”, zato je, štoviše, potreban povratak na početak zapadnjačkog poimanja prirode koje se manifestira u grčkoj riječi *physis*. Grčko shvaćanje prirode još uvijek ne odvaja prirodu, kao posebno područje bitka, od umjetnosti; priroda formalno shvaćena kao poseban način kretanja, kao “doći od samog sebe”, “kretati se od samog sebe” ili “rasti” u najširem smislu, pojmljena je u grčkom mišljenju materijalno, cjelina bića viđena je uključenom u ovo “širenje poimanja” (2. sat).⁷ Prema tome, biće, kao ono što raste i što se rađa, ima značenje “biti prisutan”, “biti sadašnji”, “biti današnji”, te je kao takvo suprotstavljeno svemu onomu što je skriveno. “Tako su za Grke rasti, postojati i ne biti skriven izvorno povezani.”⁸ Već je iz toga jasno da Heidegger cilja na smisao vremena bitka prirode.

Povijest je određena analogno prirodi u smislu njezina materijalnog i formalnog pojma. Materijalno pojmljena, povijest je cjelokupno područje onog prošlog, sadašnjeg i budućeg zbivanja. Formalno, Heidegger povijest određuje kao događanje kako bi time prešao na tematiziranje vremenitosti kao onog fe-

⁷ Martin Heidegger, “Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat”, 60.

⁸ *Ibid.*, 62.

nomena koji dolazi do izražaja u biti povijesti (3. sat).⁹

I ovdje vrijedi da je pristup fenomenu izokrenut teorijom te da se, prema tome, nikakva relevantnost ne može pripisati Newtonovim i Kantovim teorijama o određenju vremena, koje su izrasle na tlu novovjekovne filozofije; prije se radi o tome da se bit vremena odredi na osnovi našeg odnošenja spram vremena. Drugačije nego u *Bitku i vremenu*, Heidegger ovdje polazi od sada-vremena pristupačnog u mjerenju vremena satom da bi izložio izvorni fenomen vremena, vremenitost kao temeljno ustrojstvo čovjeka koje je istovremeno uvjet svakodnevnog iskustva vremena (usp. 4. sat). Upravo je to navlastito vrijeme odlučujuće za razumijevanje povijesti:

“Mi govorimo o povijesti (...) kao o našoj prošlosti, o onome što je bila sudbina naših predaka i na taj način naša vlastita sudbina” (5. sat).¹⁰ U skladu s *Bitkom i vremenom* Heidegger i ovdje objašnjava prvenstvo budućnosti s obzirom na navlastitu vremenitost, stavljajući pri eksplikaciji akcent na bilost: “Mi postojimo iz prošlosti u budućnost i samo tako u sadašnjosti” (6. sat).¹¹ Odlučujuće je za sva ostala izvođenja to što se ova odredba događanja može zahvatiti povijesnom samorazumijevanju čovjeka, a to znači “da se ona govori iz našeg trenutnog povijesnog tu-bitka” te da je poput svih stavova i istina o čovjeku “koje se uvijek moraju zadobiti u vlastitoj odluci” podvrgnuta “jednoj određenoj razumljivosti” (5. sat).¹²

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, 69.

¹¹ *Ibid.*, 71.

¹² *Ibid.*, 69.

Prethodna razmišljanja o statusu iziskivane istinitosti filozofskih iskaza, kao što su ovi o pojmu povijesti, pripremaju objašnjenje države kao trećeg i najužeg područja tu-bitka. Metodološki, ona služe legitimaciji onoga što je Heidegger promatrao u sljedećim procesima, naime pronalaženju istine o biti naroda i države iz povijesnih razmatranja. Ovo je za Heideggera opravdano sve dok znanje o državi proizlazi iz povijesno motiviranih odluka. (usp. 5. sat). Kako se preciznije može pokazati, Heideggerov pogled na elemente koji su nosioci povijesnih sveza jest ono što on poima kao politički odgoj. Heidegger kategorički odbacuje pokušaje racionalnog utemeljenja države kao tvorevine vladavine kroz lik ugovora koji su mjerodavni za suvremene teorije države: prema Heideggeru, država se ne bi trebala pojmiti nikako drugačije nego kao ustanova koju su stvorili ljudi za jednu određenu svrhu. (usp. 5. i 8. sat). Primjenjujući razliku između formalnog i materijalnog pojma na razumijevanje države, Heidegger određuje državu s obzirom na njezin materijalni pojam, kao narod: “Narod je ono bivajuće koje je u prirodi i načinu države”. Time je formalno državi pristupljeno kao “načinu bitka naroda” (6. sat).¹³

Ipak je upadljivo kako metodološki postupak za određenje države značajno odstupa od onog za određivanje ostalih područja “tu-bitka”: dok se s razotkrivanjem navlastite vremenitosti i povijesnosti dosegnut temelj ovdje mjerodavne povijesne istine u odnosu na državu ne može zadržati prije upotrijebljeni postupak, onaj bitnog određenja područja, dakle od formalnog pojma zadobiti materijalni pojam. Sadržajno se sada zahtijeva obrnut postupak, naime da se preko

¹³ *Ibid.*, 71.

povijesne osviještenosti o vlastitoj sadašnjosti određenje biti države dovede u trenutačnu situaciju donošenja odluke, ili drugačije rečeno: Ako je pojam države utvrđen kao način postojanja čovjeka, tada je povijesno egzistirajući čovjek taj koji putem formalnog određenja države donosi odluku o svojoj vlastitoj povijesnoj istini. Budući da je materijalno područje države narod i budući da se ljudi ujedinjeni u taj narod trebaju sami odrediti iz svoje povijesne istine, bit države mora biti zadobivena iz njezina materijalnog pojma, tj. putem povijesno egzistirajućih ljudi, odnosno ne može se iz neke teorije države definirati što je biće tog načina bitka. U skladu s tim Heidegger putem povijesne osviještenosti pokazuje na koji je način od renesansnih polazišta i njezine ideje vodilje velikog čovjeka moglo doći do propadanja političkog, tako da se politika, pokraj znanosti i umjetnosti, degenerirala do jednog područja razvoja individualne volje. Dinamika specijalizacije i aktivnosti i disocijacija područja života, a na temelju postignuća volje individuuma, kulminira u raspadu "naše države", u propasti koja se može konstatirati u sadašnjosti (6. sat).¹⁴ Heidegger renesansu tumači kao početak izokrenutosti koja seže u sadašnjost. Sada ciljem bitka postaje pojedinačni čovjek te su u tome smislu određena sva područja čovjekova života. Oslobođenju pojedinca koje rezultira iz renesanse u Heideggerovoj perspektivi odgovara liberalna koncepcija države koja državu vidi kao sredstvo u svrhu "razvitka osobnosti u liberalnom smislu" (8. sat).¹⁵ Kao i za Carla Schmitta tako je i za Heideggera liberalizam, doduše drugačije shvaćen, taj koji je prouzročio raspad države.

¹⁴ *Ibid.*, 72.

¹⁵ *Ibid.*, 79.

Filozofija se danas treba susresti s liberalističkom slikom svijeta i čovjeka i s njoj svojstvenim opasnostima, dok se politici, koja je shvaćena kao "praktično i teoretsko bavljenje državom" nastoji vratiti mjesto koje joj pripada. Politici treba pridati važnost kao onom temeljnom karakteru u povijesti filozofirajućeg čovjeka, i kao bitku u kojem se razvija država, tako da se država može istinski nazivati načinom bitka jednog naroda".¹⁶

Stoga se treba nadovezati na Aristotelovo učenje o čovjeku kao *zoon politikonu*. Vraćajući se na Aristotela, Heidegger u početku odbija čisto biološki utemeljenje naroda i države kroz učenje o rasi, ali kako bi istovremeno objasnio svoj vlastiti pokušaj egzistencijalno-ontologijskog utemeljenja antidemokratske države-vode (*Führerstaat*) kao legitimnog nastavka grčkog početka. Aristotelovom definicijom čovjeka kao "političkog bića", iz čega proizlazi da čovjek sam u sebi nosi mogućnost i nužnost da u jednom društvu oblikuje i dovrši svoj vlastiti bitak (6. sat), Heidegger utire put potvrđivanju svojeg vlastitog stajališta: utemeljiti bitak države u bitku čovjeka znači utemeljiti ga "u jednoj povijesno sudbinskoj odluci" (7. sat).¹⁷ Taj način polaganja prava na Aristotela, koji određuje sve što zatim slijedi, nije nipošto bezopasan kao što se u početku može činiti. Shvaćanje koje utemeljuje čovjeka kao umno, jezikom obdareno živo biće, čiji je telos *eudaimonia* koja se treba ostvariti kroz zajedničku deliberativnu praksu slobodnih i jednakih, a koje ruši Aristotelovo određenje čovjeka kao političkog bića, nema za Heideggera nikakvu ulogu. Heideg-

¹⁶ *Ibid.*, 72.

¹⁷ *Ibid.*, 73.

ger preuzima samo formalnu ideju teleološke orijentacije čovjeka na život u zajednici, pretpostavljajući joj svoj vlastiti pojam vremenitog tu-bitka.¹⁸ Kroz taj se amalgam, kao prvo, iznova objašnjava bit političkog na način nespojiv s Aristotelom, kao: “povijesno sudbinska odluka”; i, drugo, time se država iznova definira kao način bitka čovjeka samog, koji proizlazi i koji se treba ustanoviti i oblikovati preko čovjekove povijesne biti.

Kao treće, Heidegger na temelju toga uvodi pojam naroda: narod nije “zbroy pripadnika države, već nešto što povezuje mnogo snažnije nego što to čini plemenska ili rasna zajednica, naime nacija, a to znači pod zajedničkom sudbinom izrasla i unutar jedne države oblikovana vrsta bitka” (6. sat).¹⁹ Dakle konstituiranje naroda ne treba misliti ni kao nešto stvoreno kroz prirodu, naime kroz porijeklo, niti narod treba biti pojmljen kao kod Aristotela, u smislu političke zajednice, dakle kao spoj kvalificiranih, slobodnih i razumnih domaćina pod jednim ustavom, u ime unapređenja zajedničkog dobra, niti ta konstitucija

¹⁸ Damit ist klar, dass der *bios politikos* nicht mehr als Entelecheia des Menschen qua vernünftiges Lebewesen begriffen werden kann und dass die Verfasstheit der politischen Gemeinschaft nicht mehr von diesem Wesen des Menschen her zu definieren ist; wenn Heidegger den Begriff des vernünftigen Lebewesens durch den Begriff des zeitlichen Daseins substituiert, schlägt diese Ersetzung der Essenz durch die zeitliche Existenz auch auf das Wesen der politischen Gemeinschaft durch, in der sich das Dasein vollenden soll. Wie die Einzelexistenz in *Sein und Zeit* sich aus der Zukunft in ihrem Gewesen übernehmend sich augenblicklich zu bestimmten Existenzmöglichkeiten.

¹⁹ Martin Heidegger, “Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat”, 73.

može biti pojmljena kao zajednica građana osnovana kroz umijeće, naime aktom državnog ugovora kao u suvremenim ugovornim teorijama. Ono je puno više “zajednička sudbina”,²⁰ kojoj se duhu određeni način bitka ljudi i koja ih povezuje tako da oni čine narod i preko koje su oni, takoreći, sposobni u državi sami sebi dati prikladan način bitka novog stupnja kao sudbinske zajednice.

“Bitak države usađen je u politički bitak ljudi, koji kao narod nose tu državu i koji se za nju odlučuju” (7. sat).²¹ Narod i država se, prema tome, temelje na povijesnom bitku čovjeka čija je temeljna mogućnost i izvanredni način bitka ono političko.

Tom definicijom čovjeka kao političkog bića temeljno su preoblikovana osnovna određenja egzistencije, kao i odnos pojedinačne egzistencije i naroda u *Bitku i vremenu*. Za egzistencijalnu ontologiju *Bitka i vremena* zbivanje “tu-bitka” određeno je kao usud. Time opisujemo zbivanje zajednice, “naroda”.²² Ti ontologijski uvjeti mogućnosti, naime njihov vremenski smisao, ostaju nerazjašnjeni, dok se par. 74. još uvijek uzima kao početna točka u Heideggerovu zalaganju za nacionalsocijalizam, dotaknuti su i preoblikovani u seminaru iz 1933/1934.

Dok se u *Bitku i vremenu* postupa na način da je zbivanje naroda utemeljeno u zbivanju svagda izoliranog “tu-bitka”, koji je posljedica njegova kao “su-bitka” određenog “bitka-u-svijetu”, a koji je opet bitno “su-događanje”, Heidegger

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

²² Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, izd. od Friedricha-Wilhelma von Herrmanna (GA 2), Frankfurt am Main, 1977, 508.

u ovom seminaru implementira političko kao središnju ontologijsku određenost čovjeka. U koncepciji bitnog odnošenja svakog pojedinačno egzistirajućeg spram bića čiji bitak nije na način egzistencije, te na biće kao "su-bitak", tako da je cjelina tih značenja bića, kojoj se onaj uvijek moj pojedinačni "tu-bitak" otvara, to je svijet, zbiva se sužavanje na brigu za bitak u narodnosnoj zajednici i za nju samu.

Sažeto bi se moglo reći: dok se u *Bitku i vremenu* mjerilo egzistiranja samog sastoji u tome je li svaki "tu-bitak" sam, dakle u svojoj "biti", shvaćen kao konačni nacrt prostora njegova djelovanja, kako bi kao takav donosio određene sadržajne odluke, "tu-bitak" je sad već unaprijed koncipiran teleologijski za jednu određenu sadržajnu mogućnost, tj. za egzistiranje u političkoj zajednici, te se na temelju načina na koji se realizira ta najviša svrha sada može odlučiti kakav "tu-bitak" jest. Time država kao telos postojanja "tu-bitka" postaje navlastitim stvarateljem smisla bitka: država je "najzbiljskija zbiljnost, koja u jednom novom izvornom smislu mora dati novi smisao cjelokupnom bitku. Najviše ispunjenje ljudskog postojanja bitka događa se u državi" (10. sat).²³

To istovremeno označava pomak u temporalnom utemeljenju egzistiranja: ne obrazlaže se iz vrste vremenovanja vremenitosti *tko* "tu-bitak" jest, nego se iz povijesne osviještenosti o situaciji naroda izvodi jedna vrsta zahtjeva koji se postavlja pred svaki "tu-bitak", spram kojeg se on može pokazati dorašlim ili u odnosu prema kojem taj isti "tu-bitak" može zakazati. Drugačije nego u *Bitku i vremenu*, filozofiji više ne pripada uloga

pozivanja svagdašnjeg "tu-bitka" na navlastito, konačno postojanje, preko egzistencijalnih nabačaja dotične egzistencije k navlastitom konačnom egzistiranju, već je zadaća filozofije tumačenje povijesnog trenutka i dovođenje "tu-bitka" pred njegovu povijesnu odluku, kao političkog bića.

Oblikovanje političkog kao temeljne mogućnosti "tu-bitka" ne može, prema tome biti jednostavno prepušteno egzistencijalnoj odluci svakog pojedinačnog "tu-bitka". Ono puno više zahtijeva "politički odgoj, a to znači uvođenje u naš vlastiti politički bitak" (6. sat),²⁴ ili drugačije rečeno: "stvaranje novoga temeljnog držanja na način koji je suklađan volji" (10. sat).²⁵ Zadaća je filozofije pripremiti takvo znanje o biti države i naroda, koje će se u sebi samom naslanjati na praksu ili, kako Heidegger kaže, na "skok u izvršenje" (*ibid.*). To znanje, koje je također konkretno posredovano u ovom seminaru, adresirano je samo na pojedinca: "sada se svaki pojedinac mora osvijestiti kako bi došao do znanja o narodu i državi i do vlastite odgovornosti" (6. sat).²⁶ Ne slučajno, Heidegger taj imperativ prikazuje isto kao i temeljne sadržaje tog znanja, kao rezultat promišljanja o političkoj situaciji sadašnjosti, kao trenutak oblikovanja Trećeg Carstva. U jednom novom povijesnom osviještenju, koje je sada koncentrirano na sudbinu Njemačkog Carstva, radi se o tome da se iz refleksije o kontinuitetu i lomovima između prvog i drugog Njemačkog Carstva istakne određenje situacije sadašnjosti koja je označena kroz propast drugog Njemačkog Carstva koju je pro-

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, 87.

²⁶ *Ibid.*, 74.

²³ Martin Heidegger, "Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat", 88.

uzročio Bismarck.²⁷ To odgovara uvidu u bitnu povijesnost istine, da se na temelju takvog povijesnog razmatranja sudbine Njemačkog Carstva mogu steći temeljni uvidi u izgradnju i strukturu države, koji trebaju biti mjerodavni za filozofski odgoj u sadašnjosti shvaćenoj kao trenutak donošenja odluke. U skladu s prethodno uvaženim statusom povijesne istine o činjeničnoj spoznaji koju ovdje treba dosegnuti nastaje dakle, nakon kritičke ocjene u renesansi oslobođene subjektivnosti, daljnja povijesna svijest fokusirana na konkretnu situaciju ovdje i sada politički egzistirajućih ljudi, čija se funkcija sastoji u tome da se odrede sadržaji i adresati filozofskog odgoja kako bi ih mogla pripremiti za trenutak odluke za ono novo, Trećeg Njemačkog Carstva. Heideggerova filozofska razmišljanja o državi, izvučena iz povijesti, mogu se u obliku nacрта sažeti ovako:

Za razliku od Platonove *Države*, odgojitelji ili filozofi ne smiju istovremeno biti i vođe države. “Jer porijeklo cjelokupnog državnog djelovanja i vođenja ne leži u znanju, nego u bitku. Svaki vođa kao vođa mora biti vođa prema uzoru na oblikovanu formu vlastitog bitka, te on istovremeno shvaća, promišlja i određuje u životnom razvoju svog vlastitog bića što je narod i što je država” (6. sat).²⁸ “Vođa nije potreban odgoj, ali je odgoj potreban skupini čuvara u narodu koji će s vođom biti nosioci odgovornosti za državu. Jer svaka država i svako znanje o njoj izrastaju u određenoj

političkoj tradiciji. Ondje gdje nedostaje ovo zaštitno i hranjivo tlo ni najbolja ideja države ne može uhvatiti korijen te rasti i razvijati se iz krila naroda” (7. sat).²⁹ Država je dakle, prema Heideggeru, tako ustanovljena da vodi vođa koji je za tu ulogu kvalificiran kroz svoj bitak, a koji se mora oslanjati na političko plemstvo kao čuvar političke tradicije. Međutim kao posljedica toga što je drugo Carstvo pod Bismarckom, drugačije nego prvo Carstvo pod Otonom Velikom i Pruska pod Fridrikom Velikom, “previdjelo” ukorijenjenost države u političkom plemstvu, ta je tradicija prekinuta slomom drugog Njemačkog Carstva. Taj je slom razlog što je sada svaki pojedinac primoran izgraditi znanje o državi i preuzeti odgovornost za nju. “Na našoj budnosti i spremnosti te na našem životu počiva država. Vrsta i način našeg bitka oblikuju bitak naše države” (7. sat).³⁰ Prema Heideggeru, dolazi do toga da filozofija kroz povijesnu osviještenost o “sudbini” Njemačkog Carstva vlastitu sadašnjost objašnjava kao povijesni trenutak u kojem filozofija proizvodi takvo “obrazovanje i preoblikovanje misli o državi” koje pojedince stavlja u situaciju da nauče znati “da njihov pojedinačni život odlučuje sudbinu naroda i države, da je nosi ili je odbacuje” (7. sat).³¹ Prema tome, i filozofija sama povijesno se mora temeljiti na “osviještenosti” o sudbini Njemačkog Carstva, jer se njezina zadaća odgoja i preoblikovanja državnog mišljenja određuje iz povijesnoga trenutka (7. sat).³² Na taj način, u svojoj trenutačnosti pojmljena filozofija, priprema tlo za to da su i pojedinci u tom

²⁷ Faye upozorava na to da se Heideggerova političko-povijesna razmišljanja odnose na Stadelmanna. Usp. Emmanuel Faye, “Die Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie”, 170 ff.

²⁸ Martin Heidegger, “Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat”, 73.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*, 74.

³¹ *Ibid.*, 77.

³² *Ibid.*

smislu u stanju biti trenutačni da odlučuju o bitku naroda.

Temporalna ontologija “tu-bitka” iz *Bitka i vremena* prema svojem samorazumijevanju nije imala zadaću donositi zaključke o “tu-bitku”, nego ga postaviti pred njegovu istinu egzistiranja, da sam odluči odgovara li kao biće toj vrsti bitka.³³ To evokativno razumijevanje istine napokon se odlučno preoblikuje: na temelju temporalne koncepcije “tu-bitka” slijedi vrsta političko-povijesne metarefleksije čija je intencija “tu-bitak”, koji je shvaćen kao političko biće, dovesti u situaciju odluke za određenu formu izgrađivanja zajednice. Preko tog, na temelju temporalnog određenja “tu-bitka” postavljenog, političko-povijesnog razmatranja, kao temporalne interpretacije drugog stupnja filozofija će biti dovedena u položaj da određene sadržajne mogućnosti egzistiranja uzdigne do instancije i mjerodavno identificira kao određeno historijsko-političko stanje čovjeka na kojem se odlučuje trenutačnost egzistiranja. Te mogućnosti, prema *Bitku i vremenu*, mogu proizići samo iz pojedinačnog “tu-bitka”, koji se oblikuje u granicama svog bitka. Egzistencijalna određenja pojedinačnog “tu-bitka” gube svoj formalni karakter i bit će postavljena kao filozofski autorizirana mjera za političku situaciju svog vremena. Tada Heidegger zahtijeva da se sadašnjost odredi iz budućnosti tako da se preuzimanjem sudbine Njemačkog Carstva dosegne mogućnost stvaranja Trećeg Carstva, koje bi prevladalo raspad drugog i koje može zahvatiti bit carstva koje treba sačuvati.

Prethodna objašnjenja o adresatima i sadržajima političkog odgoja nastav-

³³ Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (GA 2), 314.

ljena su opširnim razmatranjem odnosa naroda i države. Taj se odnos preciznije definira kao područje naizmjeničnog oblikovanja: naime narod sam sebi daje oblik i karakter u državi, a država daje narodu njegov oblik i karakter (5. sat).³⁴ Ako nadalje vrijedi da je narod biće koje se prema svojoj državi odnosi kao prema svom bitku (7. sat),³⁵ dolazi do daljnjeg objašnjavanja odnosa naroda i države pomoću odnosa bića i njegova bitka. Bitak je višestruko izrečen, i ono posebno čovjekova bitka sastoji se, kako Heidegger ovdje kaže, u tome da on posjeduje svijest o svojem bitku i bitku drugih bića i da se kao posljedica toga može brinuti za vlastiti bitak (usp. 7. sat).³⁶ Time se on – za razliku od životinje – istovremeno nalazi u opasnosti da u odnosu na svoj bitak postane “nesvjestan, upropašten i ravnodušan”³⁷ i da time izgubi svoje najvlastitije dostojanstvo (usp. 7. sat). Kroz svoje znanje i brižan odnos prema bitku čovjek je na dvostruki način suočen s “Ništa”: on sam može kroz nesvjesnost postati ništavan te se “mora izručiti opasnosti tog “Ništa”, nihilizma, kako bi njegovim prevladavanjem shvatio smisao svog bitka” (7. sat).³⁸ Očito su ovdje međusobno povezane različite ideje: s jedne se strane misli na isprva trivijalno stanje stvari da je čovjek kao “tu-bitak” koji je shvaćen kao bitak, sukobljen s “Ništa”, ukoliko je bitak kao nebiće na određen način “ništa”. Tek na tlu analize straha govorit će se o uključenosti u “Ništa” koja ide zajedno s razumijevanjem bitka: povjerljivi odnosi prema biću postaju ni-

³⁴ Martin Heidegger, “Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat”, 70.

³⁵ *Ibid.*, 76.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

štavni da bi se iskusila sablasnost svijeta kao svijeta. U onom samorazumljivom iznenada se otvara ponor, nepregledan i opasan, ali neizbježan za onoga koji doista "pita" (7. sat).³⁹

Beznačajnost bića istovremeno otvara mogućnost i nužnost "tu-bitka" da se projektira u svom bitku. Ta je pretpostavka presudna za razumijevanje Heideggerova decizionizma: bez orijentacije na principe uma "tu-bitak" se odlučuje za sebe kao biće koje shvaća bitak te se odlučuje za određene sadržajne mogućnosti postojanja. Izbor tih mogućnosti temelji se isključivo na neskrivenom izvršavanju njegova konačnog vremenskog bitka. Ali ovdje nihilizam treba shvatiti u smislu Nietzschea, kao povijesni pokret koji iznosi na svjetlo dana ništavnost svih vrijednosti. Ne slučajno dakle odjekuju konotacije posljednjeg čovjeka iz uvoda Nietzscheova *Zaratuстре*, kad Heidegger govori o nesvjesnosti koja čovjeka samog čini ništavnim. Samo ako je čovjek određen kao "tu-bitak" – tako će Heidegger otvoreno reći – može se uteći kolebljivom nihilizmu, jer sebe shvatiti kao "tu-bitak" istovremeno znači odreći se svakog odnosa k "platonskim" instancijama kao što su vrijednosti i principi uma. U razumijevanju bitka "tu-bitak" se dakle na svoj način izlaže nihilizmu i istovremeno ga prevladava ukoliko se on preuzima u svojoj ništavnosti. Time se ponovno poziva na svezu politike i filozofije, o kojoj se govorilo već pri određenju političke biti čovjeka. Samo povijesno egzistirajući čovjek, koji se izlaže ponoru razumijevanja bitka može u prevladavanju nihilizma koji zahvaća smisao bitka, izbjeći opasnost svoje vlastite ništavnosti. U daljnjem pojašnjavanju odnosa naroda i države He-

³⁹ *Ibid.*, 75.

ideggeru kao prijelaz služi analogija između odnosa pojedinca k njegovu bitku i odnosa naroda i države. Naime isto kao što pojedinac ima brižan i znajući odnos prema svojem bitku, tako "bivajući narod ima znajući odnos prema svojoj državi" (7. sat).⁴⁰ Onako kao što pojedinac "voli svoj bitak u svijetu, tako narod hoće i voli državu kao vrstu i način svog bitka, kao "biti narod". Egzistencijalno-ontologijsko utemeljenje države pomoću ove analogije kulminira u tumačenju ustava i prava kao ozbiljenja "naše odluke za državu", kao "svjedoci onoga što mi držimo našom povijesnom zadaćom i pokušavamo živjeti tako" (7. sat).⁴¹ "Ustav države bitni je izraz onoga što narod sam postavlja kao smisao svoga bitka" (7. sat).⁴² Suvišno je reći da je time uklonjen svaki oblik racionalnog utemeljenja države ili jednog natpozitivnog prava: bez mogućnosti preciznijeg određenja što se zapravo treba razumijevati pod voljom jednog naroda (usp. 9. sat). Heidegger isporučuje državu i pravo kolektivnom decizionizmu koji se jedva može prekriti pozivanjem na ukorijenjenost u onom povijesnom, a čiji očajnički patos kao zasnivanje smisla koje se sukobljava s nihilizmom priziva samo nelagodu.

Heidegger odustaje u korist srednjovjekovne ideje državnog poretka koji je utemeljen na međusobnom odnosu gospodstva i službe od temeljnog oblika novovjekovne ideje države kao odnosa vladavine ugovorno utemeljenog na slobodnima i jednakima, koji je kod Rousseaua i Kanta mišljen kao poredak

⁴⁰ *Ibid.*, 76.

⁴¹ *Ibid.*, 77.

⁴² *Ibid.*, 76.

slobode, na taj način da država treba osigurati zaštitu slobode i jednakosti onima koji podliježu državnom ugovoru. “Kao u srednjovjekovnoj organizaciji života tako je i danas nosilac državnog poretka slobodna, čista volja za sljedbeništvom i vodstvom, a to znači za borbu i odanošću” (7. sat).⁴³ Vladavina, prema Heideggeru, nema ništa zajedničko s “moći, ropstvom, tlačenjem i stegom”; vladavina je ovdje pozitivno određena kao “podložnost u jednom zajedničkom zadatku” (7. sat).⁴⁴ Samo ondje gdje se vođa i oni koje on vodi međusobno spajaju u istu sudbinu te se bore za ozbiljenje *jedne* ideje nastaje istinski poredak. Tada se duhovna nadmoć i sloboda iskazuju kao duboka predanost svih snaga narodu. Država, kao stroga stega, kao ulog, upornost, usamljenost i ljubav. Tada su egzistencija i nadmoć vođe uronjene u bitak, u dušu naroda i tako ga, kroz izvornost i strast, obvezuju na zadaću. A kad narod osjeti tu predanost, dopustit će da u borbi bude vođen i tu će borbu htjeti i ljubiti. On će razviti svoje snage, moći će ustrajati, biti odan i žrtvovati se. Sa svakim novim trenutkom veza između vođe i naroda bit će sve uža kako bi zadobili bit države, dakle bit njezina bitka; zasebno rastući, oni će dvjema prijetećim silama, smrti i đavlu, a to znači prolaznosti i otpadništvu od vlastite biti, suprotstaviti svoj smisleni povijesni bitak i htijenje” (7. sat).⁴⁵ To harmonizirajuće tumačenje odnosa naroda i pojedinca prema državi i vođe prema narodu, koje je dosegnuto davanjem značenja zajedničkoj sudbini i koje se služi svim klišejima herojskog nihilizma, ni na koji način ne sprečava Heideggera da u sljedećem koraku, po-

kušavajući objasniti ono što bi trebalo razumijevati pod vladavinom, na pitanje o moći odgovori na najodlučniji način u korist vođe: “Vladavina je moć u smislu provođenja volje” (9. sat).⁴⁶ Ono što karakterizira “htijenje” u opreci spram “želje” jest da volja zahvaća cilj još uvijek u smislu sredstava i putova njegova ozbiljenja. “Volja zahvaća situaciju, cijelu puninu vremena u njoj djeluje *kairos*, koji poziva na odlučnost i djelovanje” (9. sat).⁴⁷ Volja vođe usmjerava se prema volji naroda da bi u tom zajedništvu volja “proizvodila ovo ili ono djelovanje ili držanje” (9. sat). Heidegger bez kolebanja upravo takvo djelovanje vođe, zlorabeći pritom Kantovo mišljenje, a u skladu s Kantovim shvaćanjem čovjeka kao slobodnog, moralnog bića, ocrtava kao moralno-praktično djelovanje koje se razlikuje od instrumentalnog djelovanja, te one koji stoje pod takvom voljom eufemistički kvalificira kao ovladane, ali ne kao potlačene (usp. 9. sat). Tako je filozof Martin Heidegger u veljači 1934. podučavao da je došlo vrijeme da se uspostavi takav odnos vlasti, tako da “danas vrijedi” da je temeljni odnos našega zajedničkog bitka ustrojen na toj zbiljnosti naroda i vođe.

Razmatranje države koje je dosad polazilo od općeg, od bitka i bića, u konačnici je dopunjeno razmatranjem provedenim “u određenoj mjeri ‘odozdo’, od naroda i države, od nas samih” (8. sat).⁴⁸ Iz te perspektive prostornost naroda bit će shvaćena kao jedno od vodećih načela individualizacije. Kritički reagirajući na ključnu riječ o “narodu bez prostora” (Hans Grimm), Heidegger objaš-

⁴³ *Ibid.*, 77.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*, 84.

⁴⁷ *Ibid.*, 85.

⁴⁸ *Ibid.*, 79.

njava svoje vlastite predodžbe o “narodu u prostoru”: “prostorno odnošenje, tj. ovladavanje prostorom ili “biti-oblikovan-prostorom”, pripada biti i načinu bitka jednog naroda. Stoga nije ispravno za jedan narod jedini ideal naći u ukorijenjenosti u tlu, u srastanju s tlom, u obitavanju, u seljačkom poslu pronalaziti skrb i ozbiljenje, koji narodu daju osobitu ustrajnost u njegovu daljnjem razmnožavanju, rastu i zdravlju. Jednako je nužno ovladavanje tlom i prostorom, djelovanje na daljinu, promet (*Verkehr*). Konkretna način na koji jedan narod djeluje u prostoru i oblikuje taj prostor nužno sadrži oboje: ukorijenjenost u određenom tlu i promet” (8. sat).⁴⁹ Odnos obaju momenata prostornog odnošenja jednog naroda Heidegger određuje u smislu da ta ukorijenjenost u tlu, kao izraz zavičaja određenog rođenjem, može postati načinom bitka jednog naroda samo onda kad uz nju ide i utjecaj na daljinu, dakle promet. Iz toga se nada je razlikovanje između prostora jednog naroda i prostora njegove države. “Sažeto možemo reći da prostor jednog naroda, narodno tlo seže tako daleko ukoliko su članovi jednog naroda pronašli zavičaj i u njemu se ukorijenili, tako da prostor države, teritorij s prometom, s djelovanjem na daljinu nalazi svoje granice” (8. sat).⁵⁰ Političke implikacije tih egzistencijalno-ontologijskih tumačenja “naroda u prostoru” manifestiraju se s obzirom na takozvane nomade s jedne strane i s obzirom na Nijemce koji žive izvan granica Reicha s druge strane: o nomadima općenito povijest nas poučava da su kroz “beznadnost pustinje i stepa ne samo oblikovani do toga nego da su višestruko iza sebe ostavljali pustinju

⁴⁹ *Ibid.*, 81.

⁵⁰ *Ibid.*, 82.

ondje gdje su našli plodno i kultivirano tlo”.⁵¹ To dakle znači da specifični životni prostor jednog naroda tom narodu zadaje neku vrstu biti, koja dolazi do izražaja čak i na potpuno drugim prostorima. Time se postavlja jedan isključujući kriterij prema kojem određeni narodi ne odgovaraju određenim životnim prostorima – ili drugačije rečeno – ne spadaju u određene životne prostore. Dakle Heidegger ne samo da preuzima – čak i egzistencijalno-ontologijski preoblikovanu – nacionalsocijalističku ideologiju krvi i tla nego je sukladno ideologiji povezuje s prikrivenim antisemitizmom kada o semitskim nomadima kaže da njima “priroda našeg njemačkog prostora (...) možda nikada neće postati očita”.⁵² O Židovima se jasno govori kao o nomadima koji predstavljaju opasnost za njemački narod ukoliko prijetite da će opustošiti njegov životni prostor. Oni su izvan svake mogućnosti da iskuse način postajanja prirode otvorenom koji pripada tom životnom prostoru jer “to izvorno sudjelovanje u znanju naroda ne može biti naučeno” (8. sat).⁵³ Time su oni po svom biću označeni kao “ne-Nijemci”. Dakle na mjesto biologističkih učenja o bezvrijednosti tog naroda Heidegger učenjem o Židovima kao strancima i neprijateljima njemačkog narodnog života postavlja egzistencijalno-ontologijski utemeljen rasizam.

Posredovanjem drugog momenta narodnosnog prostornog odnošenja, djelovanja na daljinu, Heidegger pokušava utemeljiti da etnički Nijemci, koji žive izvan granica njemačkog teritorija trpe određenu vrstu nedostatnosti biti: oni, doduše, imaju njemački zavičaj, ali

⁵¹ *Ibid.*, 81.

⁵² *Ibid.*, 82.

⁵³ *Ibid.*

im uslijed toga što ne pripadaju državi Nijemaca, Reichu, nedostaje “vlastiti način bitka”.⁵⁴ Na koji se način može pomoći otklanjanju takvog nedostatka bitka može lako zaključiti svaki sudionik seminara.

U ovom razmatranju o narodu i državi započetom “odozdo” prikazuje se redom odnos triju područja: prirode, povijesti i države. “No priroda djeluje na čovjeka i čini ga povezanim s tlom samo onda kada na isti način pripada narodu kao njegov okoliš, čiji je sastavni dio svaki čovjek. Zavičaj postaje načinom bitka jednog naroda samo onda kada uz njega dolazi djelovanje na daljinu, promet, kada on postane država” (8. sat).⁵⁵ To znači da oblikovanje čovjeka posredstvom prirode tek u državi postaje načinom bitka koji ga određuje kao povijesno biće. Ako se bitak čovjeka kao političkog bića ispunjava u državi tada su, također, sva područja “tu-bitka” u njihovu teleološkijskom smislu usmjerena k državi, a to zatim znači da ta područja tu-bitka trebaju biti određena od države. Država je kao najuže područje ljudskog “tu-bitka” istovremeno “najzbiljskija zbilja”, “najveće ozbiljenje ljudskog bitka” (10. sat).⁵⁶ U svojim promišljanjima o narodu i državi, koja započinju konkretnim – kao prvo, onim prostornim – Heidegger ide tako daleko da potpuno identificira državu, kao najzbiljskiju zbiljnost u smislu ispunjenja biti čovjeka, sa zbiljskom državom, a to znači s realno egzistirajućom državom vođe nacionalsocijalizma: “Danas valja temeljni odnos našega zajedničkog bitka ustrojiti na toj zbiljnosti naroda i vođe, pri čemu se to dvoje, kao jedna zbiljnost, ne smije razdvojiti” (9.

sat).⁵⁷ No u čemu se sastoji utemeljenje za taj hegelijanizirani oblik sjedinjenja biti i zbiljnosti u priznanju zbiljske države kao ispunjenja biti njemačkog naroda? Provedeno određenje države očito se mora od onog općeg svesti na konkretno razmatranje kako bi se stekao uvid u utemeljujuća odnošenja: vođa raspolaze najmoćnijom voljom koja obuhvaća “stanje, cjelokupnu puninu vremena” (9. sat),⁵⁸ a “provođenje njegove volje ide (...) k buđenju istog htijenja u drugima, a to znači istog cilja i zalaganja, izvršenja. Provođenje volje u tom smislu proizvodi preoblikovanje čovjeka prema stupnju veličine djelujuće volje”.⁵⁹ Stoga vrijedi: “Država vođe – kakvu mi imamo – znači svršenost povijesnog razvoja: ozbiljenje naroda u vođi” (10. sat).⁶⁰ Narod konstituiran već kroz prostorno odnošenje i zavičaj tek je kroz vođu i njegovu volju oblikovan u narod u onom najvećem i navlastitom smislu zajednice volja. Ako se država treba shvatiti kao sudbinska zajednica, a ne kao ustanova stvorena ugovorom radi zaštite prava, tada državna zajednica može biti oblikovana samo kroz volju vođe. Dakle volja vođe koja nije ničim obvezana i koja je oslobođena svih vrijednosti i umnih principa, te koja je suprotstavljena onom čistom “Ništa” ono je što putem preoblikovanja volje pojedinca uspostavlja političku zajednicu. Prema tome, “tu-bitak” u svojoj odlučnosti za vođu može istovremeno doživjeti svoje ozbiljenje kao povijesno biće koje shvaća bitak i koje se naslanja na zajednicu. Prema tome, za Heideggerovu bitno povijesnu legitimaciju hitlerovske države odlučujuća je mi-

⁵⁷ *Ibid.*, 86.

⁵⁸ *Ibid.*, 85.

⁵⁹ *Ibid.*, 87.

⁶⁰ *Ibid.*, 88.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*, 88.

sao da je u bitku vođe povijesna istina obuhvaćena tako da putem preoblikovanja pojedinačne volje nastaje politička zajednica u kojoj je “cjelokupnom bitku” dan novi smisao (usp. 10. sat).⁶¹ Potvrđivanjem Führerove volje pojedinac se ne podvrgava nekoj stranoj volji, nego pronalazi najviše ozbiljenje svoje biti ukoliko je njegov povijesni i politički bitak doveden do međusobne sukladnosti: “tu-bitak” se dovodi do povijesne istine svoje egzistencije tako da iz te istine istovremeno proizlazi istiniti oblik političke zajednice.

Na taj način “biti politički” kao politička egzistencija i povijesno egzistirati kao političko biće znači biti uključen u nešto kao istinitost-zbivanja-stvaranja novog smisla bitka. I na taj je način politici vraćen njezin istinski položaj kao “temeljnog karaktera u povijesti filozofirajućeg čovjeka (6. sat).⁶²

Time se određenje povijesnosti kao temeljnog načela bitka “tu-bitka” dokazalo kao temelj Heideggerovih političkih učenja. Time je opravdana povijesnost cjeline istine, tako da se zahtijeva priređivanje jednog trenutka odluke za političku budućnost, te kroz jedno povijesno razmatranje iznošenje na vidjelo posebnih dužnosti i sadržaja o kojima se u tom trenutku radi. U ovom povijesno-filozofskom stavu ne definiraju se dakle samo uloga i zadatak filozofije općenito, kao instancije koja evocira povijesne odluke, nego se određuje i njezina posebna zadaća u toj povijesnoj situaciji, naime da ona treba djelovati nasuprot propadanju političkog koje se može konstatirati u sadašnjosti, uslijed individualizacije, specijalizacije i disocijacije, putem ponovnog zadobivanja položaja politi-

ke. Heidegger na kraju seminara navodi tri velika “razrješenja” koja definiraju modernu: oslobođenje od kršćanskog vjerovanja i samoutemeljenje čovjeka u umu, oslobođenje od zajednice te uzdizanje pojedinca do krajnje instancije; i, konačno, odvajanje duha i tijela (usp. 10. sat).⁶³ Osobitost povijesne situacije svoga vremena Heidegger vidi – ponovno iz hegelijanizirane perspektive – u ukidanju tih suprotnosti moderne. To se ne postiže putem uma, nego na tlu “tu-bitka” određenog razumijevanjem njegova bitka. Treba ukazati na važnost istine egzistiranja koja se sastoji u spoznaji smisla postojanja iz prevladavanja nihilizma, kao konstitutivnog načela svih ljudskih odnosa. Samo tako, vjeruje Heidegger, može se osigurati budućnost čovjeka Zapada koji egzistira iz filozofije (usp. 8. sat). U nacionalsocijalističkoj državi vođe Heidegger spoznaje zbiljnost koja udovoljava tom zahtjevu ili mu može udovoljiti ako uslijedi njegova preobrazba u ono bitno (usp. 9. sat). Pri pogledu unatrag razjašnjava se cjelokupna struktura seminara: polazeći od prirode kao *physis*a, smisao vremena bitka prirode istaknut je kao prisutnost, da bi se u drugom koraku dokazala vremenitost “tu-bitka” kao temelja razumijevanja bitka polazeći od povijesnosti. Na osnovi toga bit će zadobiven pojam države kao način bitka jednog naroda, isto kao i određenje ustava kao ozbiljenja “našeg opredjeljenja za državu”, kao “svjedoci onoga što mi držimo našom povijesnom zadaćom i tako pokušavamo živjeti” (7. sat). Središnje je dakle za određenje istinitog, povijesnoj situaciji primjerenog koncepta države to da se on mora odrediti iz “principa” razumijevanja bitka, tako da se državi pristupi kao instanciji koja je u

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*, 72.

⁶³ *Ibid.*, 88.

stanju bitku dati novi smisao. Zbog toga država jest država vođe čijoj se “intelektualnoj superiornosti i slobodi” i “najmoćnijoj volji” treba povjeriti izvršenje tog “djela”. Kada je zadobiven takav pojam države, tada može biti objašnjen i odnos naroda prema prirodi i prostoru; priroda se tada javlja kao životni prostor i prostor razvitka naroda i države. Ako je država “najzbiljskija zbiljnost”, tada se iz toga trebaju konzekventno pojmiti sva ostala područja “tu-bitka”.

Polazeći od prikaza osnovnih ideja Heideggerova seminara, valja zaključno raspraviti o Fayeovoj tezi da se u Heideggerovu mišljenju od samog početka radi o uvođenju nacionalsocijalizma u filozofiju i njemu propagandistički pripisanog važenja. Nasuprot predodžbi o neprekinutom kontinuitetu u Heideggerovu mišljenju, ovdje se zastupa teza određene cenzure u njemu, međutim ne želeći tvrditi da je Heideggerovo zalaganje za nacionalsocijalizam u potpunosti neovisno o njegovoj filozofiji. Nasuprot tezi da Heidegger preuzima ideologiju nacionalsocijalizma kako bi je propagandistički podržao, pokušavam pokazati da se radi o pokušaju razvijanja vlastitoga koncepta države vođe pomoću sredstava njegove filozofije.

Ovaj je seminar nesumnjivo dokaz kako se Heideggerova filozofija iz *Bitka i vremena* rabi u svrhu legitimiranja nacionalsocijalizma, države-vođe, sljedbeništva, žrtvovanja i borbe, kao i za opravdanje antisemitizma i osobite zadaće njemačkog naroda u ideološki opterećenoj povijesti Zapada. Rastanak od prava i demokracije, nerelevantnost uma i kritike slijede iz pozivanja na egzistenciju i njezinu povijesnost. Treće Carstvo proklamirano kao spas od svih opasnosti

moderne utemeljeno je s obzirom na svoju cjelinu, isto kao i u svim svojim dijelovima egzistencijalno-ontologijski i bitno povijesno: vođa se kao takav legitimira kroz svoj bitak; narod ima egzistencijalni odnos brige za svoju državu i svojeg vođu. Svi su ti odnosi vođeni odlukom čija se svrha nadaje iz analize onog faktičkog povijesti ili zbiljske države-vođe.

Ovaj seminar također potvrđuje pronicljivu dijagnozu Heideggerova učenika Marcusea iz 1934,⁶⁴ koji je u egzistencijalizmu prepoznao filozofsku podlogu totalitarne koncepcije države.⁶⁵

Marcuse se, doduše, oslonio na Carla Schmitta kako bi pokazao intrinzičnu povezanost totalitarnog shvaćanja države i egzistencijalizma: ovaj prijepis seminara iz 1933/1934. sada dokazuje da je sam Heidegger svoju filozofiju iz *Bitka i vremena* preoblikovao u politički egzistencijalizam, čiju bi podudarnost s Carlom Schmittom trebalo odvojeno razraditi.⁶⁶

⁶⁴ Herbert Marcuse, “Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung” ursprünglich 1934, objavljeno u: *Zeitschrift für Sozialforschung*, izd. frankfurtskog Instituta za društvena istraživanja, ponovno pretiskano u: Herbert Marcuse, *Kultur und Gesellschaft*, Bd. 1, Frankfurt am Main, 1965, 17-55.

⁶⁵ Usp. Sabine Doyé, “Deutsche Philosophie und Zeitgeschichte”, u: Marion Heinz/Goran Gretić, *Philosophie und Zeitgeist im Nationalsozialismus*, 215-231.

⁶⁶ Sam se Heidegger u ovom seminaru ograđuje od Schmittova shvaćanja političkog koje počiva na odnosu prijatelj-neprijatelj, uz ovo zapažanje: “Odlučujuće je međutim za ovo gledište da političko jedinstvo ne mora nužno biti identično s državom i narodom” (Martin Heidegger, “Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat”, 74).

Suočimo li Marcuseovo viđenje Heideggera kao mislioca koji se odriče svog vlastitog ishodišta te završava u egzistencijalnom oportunizmu s Fayeovim tumačenjem Heideggerova mišljenja kao “voljnog uvođenja osnova nacionalsocijalizma u filozofiju i u vlastitu predavalačku djelatnost”⁶⁷. Stoga se postavlja pitanje nije li Marcuseova interpretacija, koja ukazuje na subjektivno pogrešno ponašanje, interpretacija koja je u početku, po Marcuseu, puno obećavala, u smislu pokušaja zadobivanja jednog konkretnog subjekta, previše pomirljiva prema učenju iz *Bitka i vremena*.⁶⁸ Ne smatram ispravnim ni okazionalističko ni Fayeovo tumačenje neprekinuta kontinuiteta između *Bitka i vremena* i političke filozofije i propagande u vrijeme nacionalsocijalizma. Pod utjecajem Nietzscheove filozofije, kojom se Heidegger intenzivno bavi od 1929. godine, učenja iz *Bitka i vremena* postavljena su perspektivu povijesnosti bitka te je na taj način izgrađen filozofski potencijal prevladavanja nihilizma, odnosno tek se time postiže prihvatljivo opravdanje nacionalsocijalizma. Suočavanje s lomovima i propustima moderne i s Nietzscheovom radikalnom dijagnozom nihilizma navodi na prestanak stavljanja naglaska na smisljeni potencijal svakog pojedinačnog tu-bitka. Tek zahtjev koji je izrastao iz intenzivnog bavljenja Nietzscheom, nakon 1929, a koji u *Bitku i vremenu* uopće nije formuliran, naime zahtjev da se dade novi smisao cjelokupnom bitku, obećava i mogućnost prevladavanja epohalne krize. Protiv nestanka svih veliči-

na, protiv straha od utapanja filozofirajućeg čovjeka Zapada u besvjesnost nudi Heidegger učenja iz *Bitka i vremena* kao ključni rezervoar spasenja. Jer pristup koji nudi shvaćanje čovjeka kao “tu-bitka” dopušta dvostruko nadovezivanje na Nietzschea: davanjem važnosti predracionalnim strukturama razumijevanja bitka kao biti čovjeka Nietzscheova kritika uma dostatno je uvažena. Sukladno Nietzscheu, i za Heideggera vrijedi da um nije u stanju zahvatiti epohalnu krizu smisla. Međutim nadalje se razumijevanje bitka kvalificira kao ono koje se suprotstavlja nihilizmu i u sebi samom nudi mogućnost njegova prevladavanja. Tako se takvo razumijevanje čovjeka kao “tu-bitka” iskazuje kao jedina filozofska pozicija koja je dorasla veličini i radikalizmu Nietzscheova mišljenja, a iz kojega se treba razviti jedan drugi oblik prevladavanja nihilizma od onog koji nam je ponudio Nietzsche u liku samopotvrđivanja volje u znanju kao onom najzahtjevnijem, u učenju o vječnom vraćanju istog. Ako se razumijevanje bitka misli kao nešto nihilističko i istovremeno kao mogućnost prevladavanja tog nihilizma, sve ide k tome da se ukupnost ljudskih odnosa ustroji tako kako bi se omogućilo oblikovanje novog smisla bitka. Povijesna kriza smisla ne treba se prevladati pozivanjem pojedinačne egzistencije na navlastitost, već je potrebno kolektivno usmjerenje na novi smisao bitka, a to za Heideggera znači usmjerenost na vođu kao na najveću potenciju razumijevanja bitka i na provođenje novog smisla tog bitka koji proizlazi iz bitka vođe. Vođa kao figura iz Nietzscheova nadčovjeka i odlučnog “tu-bitka” iz *Bitka i vremena* stvaratelj je u dvostrukom smislu: on daje nabačaj novog smisla bitka i istovremeno ga čini dominantnim u preobrazbi čovjekove volje. Okret u nuždi u

⁶⁷ Emmanuel Faye, Die Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie, 13.

⁶⁸ Herbert Marcuse, “Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung”, 54 f.

skiciranom smislu moguć je samo ukoliko filozofija postane politička, ukoliko se prikloni državi-vođi, a politika postaje filozofska ukoliko sama slijedi od filozofije postavljeno načelo razumijevanja bitka kako bi time zadobila svoju istinitu bit sudbonosnog zasnivanja smisla. Zadrževanje za saltom mortale u sljedbeništvu vođe, koji izopačuje "autonomiju" pojedinačne egzistencije, mora biti shvaćen kao *ultima ratio* mišljenja koje može uteći svjetsko-povijesnom ponoru samo implementacijom nove forme nadindividualnog stvaranja smisla, a na način odricanja od principa uma. Potpuno depotenciranje uma prisiljava to mišljenje na bijeg u ono faktično kako bi zbiljskog karizmatičnog vođu uspostavilo kao fi-

guru spasenja u situaciji nužde. Potvrđivanje "principa vođe" ne proizlazi ni iz kakvog banalnog političkog oportunizma, nego iz akta očajja koji se nalazi u povijesnim dimenzijama: filozofski čovjek Zapada može se potvrditi još samo samoodricanjem od uma i "autonomije" svagdašnjeg konačnog razumijevanja bitka, odnosno potvrđuje se u sljedbeništvu i odanosti vođi. Radi se dakle o paradoksalnoj figuri – koja nosi obilježje Kierkegaarda – samozadobivanja preko samoodricanja, *autodafé* insceniran kao posljednje uzdizanje filozofije u njezinu propadanju. U besprimjernom izokretanju postaje Heideggerovo mišljenje, nudeći patos krajnje radikalnosti, pomoćnikom u ispunjavanju faktičkog.

*S njemačkog prevela
Zrnka Res*

The People and the Leader: Studies on Heidegger's Seminar on the Essence and Concepts of Nature, History, and State (1933/1934)

SUMMARY Exemplified by two unpublished seminars of 1933/34 and 1934/35, edited by Heidegger, the paper examines the type and form of the relationship between Heidegger's thought and the ideology of National Socialism. In the process, it is established that in this entire issue, which has been very controversial in studies on Heidegger's thought, it is a matter of a distinctive structural commonality of his fundamental ontological capture of man and history and the central elements of the ideology of National Socialism, founded in the sense of the historicity of Being, and elaborated by Heidegger himself.

KEYWORDS the people, state-leader, leader as law, the relationship between philosophy and National Socialism, the introduction of the ideology of Blood and Soil into philosophy, philosophical foundation-justification of National Socialism