

Toma i Heidegger u interpretaciji G. Siewertha

Ivan DEVČIĆ

Sažetak

U izlaganju se raspravlja o pokušaju Gustava Siewertha da približi ontologije Tome Akvinskoga i Martina Heideggera, odnosno da Heideggerovo mišljenje pronikne polazeći od Akvinčeva. Napominje se da Siewerthova inicijativa nije osamljena, a u osnovi joj je uvjerenje kako je Toma Akvinski jedini zapadni mislilac za kojega ne vrijedi Heideggerov prigovor zapadnoj metafizici da je »zaboravila bitak«, jer on shvaća »biće kao način bitka« i pazi »na izvornu razliku između bitka i bića«. Ali Siewerth smatra da Heidegger nije bio svjestan te originalnosti Tomine misli. U ostalome se slaže s Heideggerom, tj. prihvaća tezu da je čitava zapadna metafizika »metafizika biti«. U izlaganju se iznose osnovni naglasci Siewerthove argumentacije, a na kraju se upućuje i na njezine nedostatnosti, koje se poglavito odnose na krivo shvaćanje jednog i drugog mislioca. Stoga se autor izlaganja slaže s tvrdnjom Hansa Meyera da se Siewerthov pothvat »mora uzeti s najvećom rezervom«.

I.

Neki dovode u pitanje mišljenje o epohalnom značenju Heideggerove filozofije jer drže da je u prošlosti bilo također filozofa koji su isticali prvenstvo bitka. Pritom poglavito misle na Tomu Akvinskog koji se Heideggeru čini bližim od ikojeg tradicionalnog mislitelja, unatoč temeljnim razlikama koje postoje između njih.

Među onima koji su pokušali usporediti ta dva mislitelja¹ nalazi se i njemački filozof Gustav Siewerth² koji se posebno zanimao za ontološku misao

1 Najviše se i najplodnije tom tematikom bavio Johannes B. Lotz (usp. između ostaloga njegovu studiju »M. Heidegger und Thomas von Aquin« /1975./). Izdvojimo i Hansa Meyera s djelom »Martin Heidegger und Thomas von Aquin« (1964.), te djelo Bertranda Rioux-a »L'etre et la vérité chez Heidegger et Thomas d'Aquin« (1963.).

2 Gustav Siewerth je rođen 1903. u Hofglismaru, studirao je filozofiju, pedagogiju, teologiju, povijest i povijest umjetnosti u Frankfurtu, Fuldi i Freiburgu in. Br. Doktorirao je g. 1931. tezom »Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin«, a g. 1932. bezuspješno se (zbog dolaska Hitlera na vlast) pokušao habilitirati na sveučilištu u Frankfurtu radom »Die transcendentale, intellektuelle Anschauung bei Thomas von Aquin. Der Grund der Möglichkeit der Gotteserkenntnis«. Slično je bilo i s pokušajima habilitacije na sveučilištu u Braunsbergu i Freiburgu. Kad mu je onemogućen pristup i do uredničkog mjesta »Frankfurtskih novina« (*Frankfurter Zeitung*), zaposlio se u industriji, da bi tek g. 1945. postao profesor filozofije i pedagogije na novoosnovanom Višem pedagoškom institutu u Augsburgu. Odatle je prešao u Freiburg za

Tome Akvinskog, uvjeren da ona dosad nije dovoljno shvaćena i razvijena. Stoga je Siewerth vidio svoju životnu zadaću u spekulativnom produbljivanju i razvijanju Tomine ontologije, uspoređujući je najprije s Hegelovom spekulacijom (plod je toga djelo *Der Thomismus als Identitätssystem*), a zatim i s Heideggerovom, osvrćući se napose na Heideggerov prigovor zapadnoj metafizici da je »zaboravila bitak« (rezultat toga je Siewerthovo glavno djelo: *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*). Siewerth ističe da Heideggerova kritika vrijedi samo za metafiziku biti (*Wesensmetaphysik*), na koju se ne može svesti sva zapadna metafizika, jer u njezinoj povijesti postoji i istinska metafizika bitka – ona Tome Akvinskog. Iz toga slijedi da ontologije tih dvaju mislilaca izražavaju isto razumijevanje bitka (*Seinsverständnis*), što Siewerth pokušava pokazati i dokazati u svom već spomenutom djelu *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, na kojem se temelji i ovo izlaganje.³

II.

Siewerth drži da je metafizika kao mišljenje u bitku i iz bitka »to bliža Heideggerovu mišljenju što više shvaća biće kao način bitka, pazeći na izvornu razliku između bitka i bića« (21 sl.). U povijesti filozofije to je slučaj samo u Tome Akvinskog u kojega je spoznaja uma omogućena »bitkom kao bitkom«, tj. kao izvorno osvjetljavanje bistroćom »Spoznatljivog u najvišoj mjeri« koje »izvodi osvjetljavajući bljesak 'intuitusa', potpunu spoznaju Iskona u sudećem shvaćanju« (22). To znači da »takvom mišljenju svako napredovanje nije ništa drugo nego otkrivanje onoga što je već oduvijek sadržano u Pratemelju bitka kao bitka«, odnosno, da je »svaka moguća znanost skriveno dana u onom početnom« (22). Drugim riječima, »bitak (je) temelj mogućnosti za svaku spoznaju bića« (22). Pritom se bitak i biće pomno razlikuju, ali i shvaćaju u neraskidljivoj povezanosti.

Na taj se način Siewerth priklanja Gilsonu koji tvrdi da Toma u bitku vidi »izvor biti« i da prije pojmova stavlja intuitivne sudove kojima shvaćamo bitak. A kad je riječ o odnosu između Tome i Heideggera, poziva se na mišljenje Maxa Müllera prema kojemu iskustvo bitka u Heideggera znači »da je bitak povijest svog samo-ostvarenja« te je kao takav usporediv s »actus essendi« koji iz sebe otpušta biti, kao moduse svoga ograničenja, i materiju koja individualizira bitne forme. To znači da je »ontološki *actus essendi* onaj koji sve iz sebe otpušta i utemeljuje te u utemeljenju sebe nadilazi, ostvaruje« (23). Tako shvaćeni bitak je, prema Siewerthu, »imago Dei«, tj. najviša i najčistija parabola samog Boga.

profesora i rektora novoosnovanog Učiteljskog fakulteta. Bio je i član »Komiteta učiteljskih fakulteta instituta sveučilišne pedagogije u Saveznoj Republici«, direktor časopisa »Erbe und Entscheidung«, »Vierteljahrszeitschrift für Wissenschaftliche Pädagogik« i Filozofskog Görresova društva »Symposion«. Umro je 1963. godine.

3 Citiramo ga prema izdanju Johannes Verlag, Einsiedelen 1959.

Budući da postoji takva srodnost između Tomine i Heideggerove misli, Siewerth se pita: »Je li i koliko moguće proniknuti Heideggerovo mišljenje polazeći od Tome?« (24). Čini se da su tome protive razne Heideggerove izjave, ponajviše njegovo uvjerenje da i Tomino mišljenje o »bitku kao čistom aktu« stoji u »usudu metafizike«, jer i u njemu »fizika od početka određuje bit i povijest metafizike«. Nadalje, kako smatra Heidegger, srednji vijek i kršćanstvo poistovjetili su »ono početno filozofije« s bićem od Boga stvorenim, što znači da je kršćanstvo »bitak protumačilo kao stvorenost«. Dosljedno tome, fenomen »zaborava bitka« bio bi svojstven i mišljenju koje je prenosila crkvena tradicija. Osim toga, skolastičko učenje o istini kao »podudarnosti uma i stvari«, i obratno, znači, smatra Heidegger, »usklađivanje prema određenju Stvoriteljevu« (24).

Siewerth odbija takve Heideggerove tvrdnje ističući da u kršćanstvu nema zamjene »bitka bića« sa »stvorenim bićem«, jer stvoreno biće otkriva u odsjaju »stvaralački Temelj« i »neutemeljenost Temelja«, zbog čega u biću prisutni bitak ne znači prvenstveno »stvorenost« (26). Isto se tako Heideggerov prigovor da skolastička filozofija poistovjećuje istinu s podudaranjem uma i volje s određenjima Stvoritelja tiče, po Siewerthu, Ockhama i Descartesa, a ne Tome Akvinskoga koji naučava da svaki stvoreni duh »participira« na bitku (27).

Siewerth ipak dopušta da je riječ »U početku stvori Bog nebo i zemlju« uputila kršćane na novo mišljenje bitka, ali dodaje: »To ne znači da ta riječ nije mogla govoriti iz one tajanstvene dubine bitka koja prebiva u izvornom razumijevanju bitka i koja zbog toga ljudsko mišljenje može tražiti i držati u pitajućem pokretu. Nije li moguće da upravo ta riječ osposobljava mišljenje za dublje ujedinjenje i jednostavnost te tako djeluje protiv zaborava koji ima svoj korijen u neispunjivom ponoru razlike bitka i bića? Nije li 'razliku bitak i biće', koju je u Aristotela progutala razlika između formalnog i materijalnog, s jedne strane, te čistog mišljenja i konačnih formi, s druge strane, Toma počeo na novi način gledati zahvaljujući proizlaženju bitka iz *jednog* Temelja? Nije li propadanje (*Verfall*) na noumenalni 'eidos', koje prema Heideggeru nužno dominira u grčkom mišljenju, tek i *isključivo* zaustavljeno u Tome mišljenjem bitka i njegova proizlaženja iz *jednog* Temelja? Ako je prema Heideggeru držanje razlike između 'bitka i bića' stožer mišljenja, Akvinčeva filozofija postaje s tog motrišta epohalna pojava koja upravo prisiljava na susret i sučeljavanje s Heideggerovim povijesnim nacrtom mislećega duha, stavljajući ujedno Heideggerovo mišljenje i pitanje u dimenziju povijesnosti duha« (27).

III.

Na osnovi maloprije rečenoga, Siewerth smatra upravo povijesnom zadaćom pokazati srodnost između Tominog i Heideggerovog shvaćanja bitka. Da bi se takva srodnost uočila i pokazala, potrebno je ne izgubiti iz vida ono što je »srce i bit tomističkog mišljenja«, a to je da je bitak više od forme, odnosno da su forma i materija uključene u bitak kao principi stvarnosti. Siewerth ističe da

je riječ o »realnoj« razlici, uz napomenu da sve »realno« može biti takvo samo u odnosu prema bitku, zbog čega »neka razlika u samom bitku nije samo stvarna nego se u svojoj biti može čak razumjeti samo iz bitka« (375).

Značenje te činjenice Siewerth ovako formulira: »Ako je 'realno' razlučen, bitak je tako s one strane biti i razlike da svaku razliku ujedno dokida. U svojoj dokidajućoj dubini on transcendirá razliku u čistu jednostavnost koja nedokidljivo vlada u aktualnom temelju bitka. On je tako jednostavan da ga se ni od čega ne može razlučiti te je stoga, kao subzistirajuća realnost, nerazlučivo identičan s Bogom« (376).

No, takav apsolutni Bitak ne može biti bitak po kojem postoji neka stvar, jer bi kao takav bio aficiran i ograničen razlikom. To znači da treba razlikovati između subzistentnog bitka Boga i nesubzistentnog bitka stvorenja. »A takvo je razlikovanje moguće samo ako subzistirajući Temelj proizvodi iz sebe na neki način realni akt te ga istodobno tako u sebi zadržava da on ima uporište ne samo u stvarima nego i u temelju iz kojega proizlazi« (376).

To razlikovanje između stvorenog i nestvorenog bitka najviše je i najdublje od svih razlika koje postoji u dimenziji stvorenog bitka i nije izrazivo i određivo bićima ili bitima. Siewerth pritom ističe ona mjesta u Tome koja podsjećaju na neoplatonizam, tj. da je savršenom uzorku svojstveno proizvesti samo ono što mu je u najvećoj mogućoj mjeri slično, da bitak iz Boga »proistječe« (*emanat, profluit*), čime on istodobno niječe »fiksnost« razlike, iako ona postoji u najvišem stupnju. Taj je bitak prvi »učinak Božji« te je pretpostavljen (*praesupponitur*) svim učincima, dok sam ne pretpostavlja nikoji drugi učinak. »Bitak je prvo u svim učincima; jer sve ostalo su njegova određenja; dakle, bitak je pravi učinak prvog uzroka« (cit. iz S.c.g. 3. 66; usp. 377). To znači da bez bitka »nema nikakvog djelovanja, također ni postavljanja formi koje ne bi proizlazilo i bilo posredovano u tom emaniranom bivstvenom temelju i činu i iz njega« (377).

Odnos »bitak – forma« Siewerth shvaća kao razliku koja nadilazi sve razlike na području bića, a određuju je ograničenost i konačnost forme, na jednoj strani, te jednostavnost i bezgraničnost bitka kao akta, na drugoj strani. To znači da se bitak ne može determinirati obuhvatnom mogućnošću forme. Naprotiv, bitak je naspram svake forme »formalissimum« i »simplicissimum«, tj. jednostavniji i dublji nego forma. To znači da je razlika između bitka i forme »modalna razlika u samom bitku koja, doduše, jednostavni akt 'kontrahira' na 'prihvatnu potenciju', ali tako da on ovu aktualizira u njezinom konačnom određenju, a ipak se formalno ne dijeli tim utjecanjem i samopriopćavanjem u formalnu razliku« (378).⁴ Uspoređujući odnos bitka i forme sa svjetlom i zrakom,

4 To znači da »forma participira na aktualnom bitku prema vlastitom modusu« (*S. th. I.*, q. 8., a. 1.), odnosno, kako Siewerth kaže, »prema modalnoj kontrakciji bitka koja je kao 'modus' nužno određeno Jednoga« (380). Istu misao Siewerth pokušava izraziti i pomoću Tomine ideje participacije koju naš autor ovako definira: »Participirati bitno znači biti uključen u Jedno i Cijelo, tako da u dijelu prebiva Cijelo, a Cijelo pak dio nadilazi i daje se 'dijelom' drugim bićima na isti način« (380).

Siewerth kaže, interpretirajući Tomu, da akt doduše uzdiže formu k sebi, ali ne ulazi u nju u svojoj dubini, što znači da bitak ne subzistira »u formi ili biti«, nego on »prebiva ‘po formi u vlastitom aktualitetu koji daje subzistenciju, ali treba formu, jer je otvoren prema van i ne može u sabranoj jednostavnosti i dubini ‘vratiti se k sebi’. Dakle forma nije ništa drugo nego medij koji daje ‘pratnju’ i pravac’ refleksiji bivstvenog akta prema svojoj dubini« (382).

Koja je pritom uloga Boga? Siewerth ističe da je bitak od sebe izvor biti, ali ne posjeduje od sebe moć ‘rastavljajuće i izabiruće odluke’, jer još nije došao do samospoznaje« (392). Zbog toga »njime (bitkom) nužno vlada moć Boga koji u njemu zove van biti koje ga, kao njegov ‘drugi’, čine ograničenim bilo u negativnom, bilo u pozitivnom smislu, koji čini da iziđu iz njegova ‘idealnog temelja’ u Božjoj idealnosti; koji ih, iz neograničene mogućnosti potpuno ništavnih vječnih *rationes*’, određuje kao ‘ideje’ za stvaranje, oduhovljavajući ih kao unutarnje ‘svjetlo i život’ i stavljajući ih ‘po bitku’, kao ‘nastajuća stvorenja’ ili kao ona koja ‘treba ostvariti’, u odnos ‘sa samom božanskom biti’. Na taj način Bog sam suprotstavlja njihovu još neaktualiziranu mogućnost aktu i ujedinjuje beskonačnu suprotnost akta i biti, tako što ih ‘komponira’ i sastavlja, tj. čini da po bitnoj formi akt dođe do subzistencije, a bitna forma u aktu do realnosti« (392).

Siewerth pritom objašnjava da bitak, »ukoliko je izbačen u nespoznavajuće stvari«, nije u sebi, nego je »otuđen od sebe u bića« (396). »Tek kroz bivstveno aktualiziranje neograničenog uma i, kako Albert Veliki uči, kroz njegovu aktivno osvjetljujuću inteligenciju koja struji u aktualizirajući bitak, dubina akta bitka je kod sebe. Samo se tu događa ono priopćenje i otvaranje inteligibilne dubine jednostavnog akta, tako da ovaj dolazi do sebe u drugome od sebe i time postaje uistinu subzistentan (personalan). Do te mjere čovjek i bitak pripadaju jedan drugome. Oba su, u metafizičkom jedinstvu njihova pojavljivanja, ‘čista Božja parabola’, jedan kao aktualizirajući temelj, drugi kao moć (potencija) koja se iz temelja i prema njemu probija, čije se jedinstvo dovršava u istini« (397).

Ali dubina se čina bitka doseže također u međusobnom odnošenju i prožimanju čovjeka i bitka na razini egzistencije koja je omogućena »dobrim« u transcendentalnom smislu »i koja se kao ljubavno ujedinjenje težeći probija od slike k praslici. Dosljedno tome bitak je u svojoj zadnjoj biti ‘ljubav’« (397).

Na taj je način čovjek konstitutivni sudionik u procesu »samo–osvješćivanja« bitka, jer »bitak u svijetu biti i stvari dolazi samo po čovjeku k sebi« (397). To znači da se ne bi mogla pojaviti ni dimenzija »nadbivstvenog jedinstva«, niti dimenzija »nadbivstvene razlike« bitka »kad bi postojao samo prostor biti bića« (398).

IV.

Na osnovi rečenoga razabire se da je bitak prema Tomi najčistija Božja parabola, odnosno da je Bog njegov arhetip. Da bi s takvim shvaćanjem bitka

uskладio Heideggerovo shvaćanje, Siewerth polazi od njegovih tumačenja Hölderina, gdje Heidegger govori o Radosnom i Najradosnijem, o Visokom i Najvišem, o Svetom, o Aetheru, o Njemu–samom koji prebiva u Svetom. Siewerth kaže da je taj govor »pjevujuće otvaranje bitka u biću« (414), ali i više od toga, jer je »pjevanje u svom najvišem načinu jedno s mišljenjem« (412). Zbog toga on smatra da se Heideggerov govor o Svetom i »Boštvu« (*Gottheit*) može povezati s Tominim dokazima za Božju egzistenciju i s njegovim učenjem o »praeambula fidei«. U tom smislu tvrdi: »Kada u Svetom koje doživljavamo iz bitka vidimo najneposredniju parabolu Božju, u Najvišem i Vladajućem rasvjetljujućeg bitka 'Boštvo' (koje prema Heideggeru tek trebamo rasvijetliti da bismo mogli imenovati 'Boga'), tada Heideggerovi zahtjevi na razini njegova tumačenja bitka stoje očito u stanovitom suglasju s unutarnjim stupnjevanjem tomističkog dokaznog puta« (416). Odnosno: »Ono što Heidegger pokazuje u dimenziji bitka i svetoga, tj. egzistencije koja se zgađa, odgovara u svojoj unutarnjoj pokretnosti više povijesnom hodu 'praeambula fidei' nego aprioristička metafizika Boga jednog '*lumen naturale suo ordine perfectum*' koja je zaboravila bespomoćno zbunjeno povijesni hod istine o Bogu« (428). Štoviše, Siewerth je uvjeren da se Heideggerova interpretacija bitka može svesti u okvire platonističko–kršćanskog poimanja transcendentalijsa, jer se Sveto »pokazuje i prosijeva samo u dugom, sabranom prebivanju u 'bitku kao istini', tj. u onom unutarnje–jednostavnom transcendentalijsa« (431).

No, ako je to točno, Siewerth se mora pitati: »Zašto se Heideggerova misao ipak usteže od tog zadnjeg koraka, da 'bitak sam' kao 'bitak bića' u sebi samom objasni ukazujući na Boga i da tajanstvenu 'ništavost' bitka, koji pribiva i rasvjetljava se ipak samo 'u biću', nadiđe prema bitku koji nije pogođen nikakvom ništavosti? (...) Zbog čega se Heidegger, umjesto toga, zadržava u ponoru Širokog i Vladajućeg koje se, izgleda, kako smo gore pokazali, tajanstveno u svom Najvišem otvara zadnjoj tajni, 'samom Visokom koji jest onaj koji jest' i koji vlada 'rasvjetljavanjem', ali se ujedno drži kao Obuhvatno koje i Boštvu (*Gottheit*) jamči 'prebivalište'. Pazi li Heidegger tu na 'granice koje su postavljene mišljenju kao mišljenju', ili takvu odluku priječi blizina 'Bogu metafizike'? Kako Heidegger može tako odlučno reći da mišljenje 'ne može biti ni ateistično ni teistično'?« (453).

Siewerth smatra da razlog za to treba tražiti u »jednostavnoj skromnosti pred tajnom božanskog Temelja i njegove neproncljive slobode«, što znači da ne zahtijeva 'disciplina mišljenja' postavljanje tih granica. Ipak, posrijedi je i nemoć Heideggerove misli »koja – usmjerena na stvarno, povijesno djelovanje bitka – može u njemu skupiti samo što je već postavljeno u biće od povijesno djelujućeg bitka« (462). To znači da bi se Heideggeru oštrije postavilo pitanje o postojećoj razlici i razdoru u biću, da je »mislio stvaralačkog, beskonačnog Boga« (462).

V.

Zbog takve bliskosti između Tomina i Heideggerova shvaćanja bitka, Siewerth smatra, kako smo već rekli, neopravdanim Heideggerovo svodenje čitave zapadne metafizike na »metafiziku biti«. No, istodobno dok prigovara Heideggeru što nije uočio originalnost Tomina shvaćanja bitka, on se s njime potpuno slaže u kritici »metafizike biti« kojoj upravo manjka istinsko razumijevanje bitka. U skladu s tim on prati razvoj takve metafizike od Duns Scotusa i Suareza do Heideggerova vremena te pokazuje da je njezina pojava povezana s prodorom logike u metafiziku, zbog čega se Boga počelo shvaćati kao »causa sui« i kao »utemeljujući Logos«. No, takvom Bogu, kojega Heidegger s pravom naziva »causa sui«, »jer on ustvari kroz puninu bića čini samog sebe najvećim bićem i time se utemeljuje kao bitak bića«, ne možemo se moliti, »budući da on ništa ne zahtijeva nego utemeljeno mišljenje koje je on sam« (468).

Protiv takvog shvaćanja Siewerth ističe: »'Bitak bića' ne proizlazi kao 'utemeljujući Logos' za percepciju. *Njegova bit nije utemeljivanje niti utemeljenost, niti je kao Najviše causa sui.* I kao bitak i kao biće on nije prvotno ništa drugo doli pozitivnost realnoga čiji se tubitak i bitak u sebi ne otkrivaju ni u utemeljivanju niti utemeljenosti (...) Kad bi to bio slučaj, bit bitka bi bila utemeljivanje, a Bog bitno utemeljujuće proizlaženje u bića« (469).

Prema tome, »ono što Heidegger dokazuje nije kako je Bog došao u metafiziku, nego kako se pojavljuje u logici kao komplementarno pomagalo ili apsolutni 'medij' (sveposredujući pojam) i kako je sama metafizika svedena na onto–teologiju« (476). Pritom mu je stalo do toga da »bitak bića izvuče iz napetosti logosa i 'dokidanja bića u općemu i jednome mišljenja« (496). Ali je njegov pogreška u tome što »čitavu tradicionalnu metafiziku misli polazeći od logike«, odnosno, što nije uočio da je već Toma napustio »logičkog Boga, *causa sui*, kao bitni zahtjev mišljenja« (496).

I Siewerth zaključuje: »Nema sumnje (...) da je 'bezbožno mišljenje', koje je u korist bitka bića žrtvovalo 'apsolutnog logičara', 'svjetski napetog subjekta', neslobodnog idola jedne nužno strašne nužnosti, 'bliže božanskom Bogu' koji se, kako smo pokazali, u svom nenapetom, nedostupnom biću (*Wesen*) odražava u bestemeljnom bitka. To je mišljenje ustvari 'slobodnije za Boga' nego što to želi prihvatiti onto–theo–logika« (496).

Naš autor ujedno upozorava na ključni moment u prevladavanju »metafizike biti«. Riječ je o »ontološkoj razlici«, koju on shvaća kao razliku u bitku kao takvom, što znači da razliku treba misliti u bitku i bitak u razlici. Prema tome, »bitak nije 'jedno', nego 'bitak bića', u kojem je razlika jednako izvorna kao bitak« (497). Upravo zbog te razlike »čitav onto–teološki proces subjekt–objekt–identiteta doživljava neuspjeh« (497).⁵

5 »Ontološka razlika« je također pretpostavka za mogućnost osobe: »Budući da je osoba iz razlike ono što jest, pojavljuje se u njoj nešto naprosto nedokidivo, za sebe oslobođena sloboda bitka, koju Bog može samo dovesti u obdarujući su–bitak ljubavi i igre, ali ne u absolvenciju ništećeg

VI.

Kako vidimo, Siewerthov je pokušaj približavanja Tomina i Heideggerova shvaćanja bitka sugestivan i iluminativan, ali i veoma problematičan, jer se udaljuje od njih i pogrešno interpretira i jednog i drugog.

Prije svega, on netočno i suprotno Tominoj izvornoj nakani tumači njegovu razlikovanje između Božjeg subzistentnog bitka i nesubzistentnog bitka stvojenja. Toma, naime, taj odnos shvaća tako da ističe punu vrijednost stvojenja i stvorenih uzroka, a Siewerth ga, oslanjajući se na platonističko–neoplatonističku spekulaciju, pretvara u dijalektički proces u kojemu konkretna bića postaju »medij« povratka bitka k sebi. Stoga Neidl s pravom ističe da »Siewerth ne uspijeva, unatoč svim naporima, jasno razlikovati i razlučiti Božji akt bitka i onaj koji konstituira kompleks stvojenja, niti uspijeva osloboditi stvoreni bitak iz dijalektičkog uklještenja koje ga veže za ljudski intelekt u kojemu jedino postiže vlastitu autentičnost.«⁶

Isto se mora reći i za Siewerthovo tumačenje i razvijanje Heideggerova razumijevanja bitka koje on pokušava staviti u okvire tomističkog shvaćanja transcendentalija, da bi zaključio kako Heidegger ne prevladava svaku metafiziku nego samo »metafiziku biti«. Zaboravlja, međutim, da Heidegger isključuje svaku metafiziku koja afirmira bilo kakvu transcendenciju vremenitosti. U tom smislu Meyer tvrdi, tumačeći Heideggerov govor o Ostajućem i Zavičajnom: »Ostajuće i Zavičajno je protezanje vremena. O jednom izlasku u zavičajnost kroz prisutnu vječnost, o mirovanju u toj vječnosti, o ulaženju konačnosti u beskonačnu prisebnost (*Beisichsein*) nema nigdje govora«⁷, te dodaje: »Heidegger ne poznaje bitak u istinski transcendentalnom, metafizičkom smislu, jer on ostaje u konačnosti (...) Stoga on ne poznaje nikakve istinske transcendencije.«⁸ S tim su povezane i sve ostale Siewerthove zablude s obzirom na Heideggerovu misao i njezin odnos prema Tominoj misli (kao što je, primjerice, poistovjećivanje »ontološke razlike« u Heideggera i »distinctio realis« između bitka i biti u Tome).

*Zbog toga Meyer zaključuje da se Siewerthovo djelo Sudbina metafizike od Tome do Heideggera »mora prihvatiti s najvećom rezervom«.*⁹

dokidanja.« Isto tako nema ispravnog poimanja Boga bez takve razlike: »Kad bi Bog bio samo nepokretno, transcendentno ili bez prestanka napeto Jedno, ne bi ga dosegla nikakva razlika ili bi ga povukla u nesretnost svoje razdvojenosti.« »Ontološka razlika« određuje i »analogiju bitka«, jer analogija znači »da je samo jedinstvo određeno nedokidljivošću razlike i da svaki način ujedinenja znači također objavu još veće razlike« (498).

6 W.M. NEIDL, Gustav Siewerth (1903–1963), u: E. CORETH, W.M. NEIDL, G. PFLIGERS-DORFFER (izd.), *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX*, 3. sv., tal. izdanje, Roma 1995., 300–327, ovdje 318.

7 H. MEYER, *nav. dj.*, 38. Meyer se pritom poziva na Pögelerovo tumačenje Heideggerova poimanja bitka (usp. njegovo djelo *Sein als Ereignis*).

8 *Isto*, 42.

9 *Isto*, 2, bilješka 3.

THOMAS AND HEIDEGGER IN THE INTERPRETATION OF G. SIEWERTH*Ivan DEVČIĆ***Summary**

The article discusses the attempts by Gustav Siewerth to bring closer the ontologies of Thomas Aquinas and Martin Heidegger, stating as such that Heidegger's thoughts began from a Thomistic standpoint. It is stated that Siewerth's initiative was not the only attempt of its kind. At the heart of it is the belief that Thomas Aquinas is the only western thinker for whom Heidegger's criticism about western metaphysics that it had "forgotten the essential" does not stand as Aquinas understands "the being as a means of being" and is careful "about the unique difference between existence and being". But Siewerth considers that Heidegger was not aware of this originality in Thomas's thoughts. In other matters Siewerth agrees with Heidegger's thesis that the whole of western metaphysics is a "metaphysics of being". The article brings forth the basic elements of Siewerth's arguments while criticism is given to elements lacking in his arguments, mostly dealing with an incorrect understanding of one or the other thinker. As such the author agrees with the assertion made by Hans Meyer that Siewerth's attempt must be taken with the greatest degree of caution.

