

Predrag Krstić

Univerzitet u Beogradu, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Kraljice Natalije 45, RS–11000 Beograd
predrag.krstic@ifdt.bg.ac.rs

Ima li misao zavičaj?!

Sažetak

U kontekstu »grekomanije« koja je u drugoj polovini osamnaestog i početkom devetnaestog stoljeća vladala njemačkim zemljama, u prvom dijelu ovoga rada izlaže se Hegelovo razumijevanje drevne Grčke kao zavičaja filozofske misli. Drugi dio rada posvećen je Heideggerovoj kritici Hegelove vizije i njegovim refleksijama o »početku« i »zavičajnosti« koji bi, oslonjeni na mišljenje bivstvovanja, prevladali njihovu »metafizičku« kanonizaciju. U trećem se dijelu rada elaborira koncepcija »geofilozofije« Gillesa Deleuzea i Félixua Guattarija, ne bi li se ukazalo na transteorijske uvjete misli. Završni dio rada nastavlja i zaoštrava takvu orijentiranost pitanja i, prvenstveno kroz tekstove Martina Heideggera, Jeana Améryja i Jean-Françoisa Lyotarda, sugerira granice mišljenja koje inzistira na svom tlu, zemlji, zavičaju, kao i granice zamislivosti misli bez njezinog nosioca s ovakvim ili onakvim vlastitim zavičajem.

Ključne riječi

zavičaj, filozofska misao, antički Grci, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Martin Heidegger, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Jean Améry, Jean-François Lyotard

»Zemlja je kolijevka čovječanstva,
ali tko želi čitav život provesti u kolijevci.«

Konstantin Ciolkovski

Grčki zavičaj misli

Grčka »kolijevka« (bila) je neka vrsta univerzalne utopije ne samo njemačkog klasicizma, prosvjetiteljstva i dobrog dijela romantizma druge polovine osamnaestog i početka devetnaestog stoljeća nego, moglo bi se reći, i čitavog novovjekovlja. Kada bi je se prizivalo, najčešće bi se imala na umu Atena i onih »trideset Periklovih godina« odgovorne tolerancije i neograničene duhovne slobode te, istovremeno, predanog i veselog bavljenja mitom, kultom i slavljem. U tako kratkom vremenskom razdoblju i na jednom mjestu

»... nigdje u Grčkoj i možda više nigdje u svijetu nije postojala takva ravnoteža najproturječnijih snaga, snaga strasne privrženosti zavičaju i ista takva otvorenost prema svijetu, takvog osjećanja zaštićenosti u vlastitom biću i takve spremnosti za primanje nečeg tuđeg, tako jakih korijena i takve sposobnosti za razdvajanje.«²

U krajnostima tih proturječnosti Grci su stvorili ipak jedan homogeni svijet, iz kojeg izbija uzvišenost »tragičnog osjećanja života«, energija različitih dis-

1

Ovaj članak realiziran je uz podršku Ministarstva nauke, tehnološkog razvoja i inovacija Republike Srbije prema Ugovoru o realizaciji i financiranju znanstveno-istraživačkog rada broj 451-03-136/2025-03/200025.

2

Alfred Weber [Alfred Weber], *Tragično i istorija*, prev. Olga Kostrešević, Dnevnik, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad 1987., str. 209.

kursa, svijet koji ne prestaje prebivati kao nedostižni »ideal modernog doba« – utoliko privlačniji ukoliko je veća razlika koja ga dijeli od moderne. Ta čežnja za dalekim svijetom prošlosti, za harmonijom duha i tijela, rukovodila je u kasnoj moderni i njemački »mit o grčkoj davnini, od Winckelamannove vizije mramorne ljepote do Hölderlinova strastvenog zanosa.«³ Hegel nasljeđuje tu opčinjenost drevnom Grčkom kao zavičajnim idealom, ali joj, s one strane estetskih uzora koji se pronalaze u revitaliziranoj antici, nalazi i filozofski razlog i opravdanje.

Mi suvremeni, napominje Hegel u svojoj *Povijesti filozofije*, dijelimo »zajednički duh zavičajnosti«, koji nas udružuje s Grcima: kod njih se osjećamo ugodno »kao u svome zavičaju«, jer »ih vidimo kako su svoj svijet pretvorili u zavičaj«, kako su »zavičajni kod sebe, zadovoljni u sebi, ne izvan, na drugoj strani«. Hegel misli da se moramo vraćati povijesti grčkoga života, ali da zbog njezine autohtonosti i bez tog vraćanja možemo u granicama njihovoga svijeta i načina života proučavati »početke, proključavanje i razvoj znanosti i umjetnosti sve do njihova procvata«. Jer, oni su se i u onom tuđem, primljenom, koje je bilo potrebno za njihov duhovni razvoj, osjećali i ponašali kao slobodni ljudi i koristili ga samo kao poticaj:

»Forma koju su dali toj tuđinskoj podlozi jest taj vlastiti duhovni dah – duh slobode i ljepote koji, s jedne strane, može se uzeti kao forma, a koji je, s druge strane, upravo ono što u stvari predstavlja višu supstancijalnost.«⁴

Na taj način – možda i nezahvalno zaboravljajući to tuđe porijeklo, stavljajući ga u pozadinu, pokopavajući ga u mrak misterija – oni su proizveli ono što je u njihovu obrazovanju »supstancijalno« i »učinili svoju egzistenciju zavičajnom«. S druge strane i preko toga, oni su i »taj svoj duhovni preporod – koji predstavlja njihovo vlastito rođenje – također poštovali«, bili su »svjesni zavičajnosti svoje cjelokupne egzistencije, početka i porijekla samih sebe« i, dakle, ne samo bili ljudi koji su »upotrebljavali i uživali ono što su stvorili i što su od sebe načinili«, već su »sa zahvalnošću i radošću« predstavljali taj svoj početak, svoje porijeklo, svoj zavičaj.⁵

Grci su, ukratko, bili i »egzistencijalno« zavičajni i istovremeno »u duhu« zavičajni. Potonje znači da su predstavljali vlastitu »samostalnost u svojoj fizičkoj, građanskoj, pravnoj, moralnoj i političkoj egzistenciji«, gdje je svoje mjesto našla i »klica slobode misli«. Grci su, naime, dobro poznavali sebe, a filozofija se, prema ovoj Hegelovoj odrednici, ne sastoji ni u čemu drugom do u tome da »čovjek dobro poznaje svoj duh, da je kod sebe zavičajan«. Ali to sada više nije samo njihov zavičaj. Hegel vjeruje da se i danas »naročito u njihovoj filozofiji moramo osjećati kod njih kao kod svoje kuće«. Razlog je jednostavan i mogao bi se svesti na to da je kod Grka mišljenje po prvi put bilo, moglo bi se reći, na svom terenu. Filozofija je, naime, »kod kuće upravo kod same sebe«, tamo gdje »imamo posla s mislima, s onim što nam je naj-svojtvenije, s onim što je slobodno od svih posebnosti«. ⁷

Kao svaka povijest i povijest filozofije ima svoje junake. Prvi se javio na tom njezinom početnom, grčkom tlu. Sokrat je, naime, zaslužio takav status time što je »svjesno uvidio i izrazio viši princip duha«, »princip subjektivne refleksije«, koji je »objektivno« neprijateljski, protuzakonito, zločinački, razorno, nasilnički i prevratnički nastupao u jednom svijetu atenskog života, čiju je supstancijalnost sačinjavao drugi oblik duhovne svijesti koji ga (još) nije mogao podnijeti. Tragična nesreća junaka ovdje se po prvi put odigrala u filozofiji. I Sokrat i atenski su narod bili u pravu: zahvaljujući junaku, rađa se jedan novi svijet, ali junak individualno propada kao netko tko gazi uvrije-

žene zakone. Njegov se princip, iako u drugom obliku, ipak probija i uništava postojeći princip: iako će atenska država postojati još dugo, »cvijet njene svojstvenosti« će uskoro uvenuti, dok će nastaviti živjeti onaj »uzvišeniji način«, ono što je Sokratu bilo svojstveno – njegovo shvaćanje tog principa »u obliku misli, u obliku spoznaje«.

»Spoznaja je donijela grijeh, ali ono isto tako sadrži princip spasenja. Dakle, ono što je za druge bilo samo zločinstvo za Sokrata (budući da je to bio princip spoznaje) predstavljalo je i princip u kojemu se nalazilo spasenje. Cjelokupna daljnja povijest sastoji se u razvoju tog principa.«⁸

Ta povijest, doduše, neće teći kontinuirano. Idući će se junak pojaviti mnogo kasnije. I on će još jedanput »otpočeti stvar sasvim ispočetka« i »sasvim iznova konstituirati jedno novo tlo«. To je tlo, s jedne strane, isto »ono tlo filozofije na koje se ona tek tada vratila nakon što je proteklo tisuću godina«; ono mjesto gdje »možemo reći da smo tu kod kuće, i možemo tu, kao mornar poslije duge plovidbe po nemirnom moru, uzviknuti: 'Kopno'«. ⁹ S novim junakom sama će se filozofija vratiti tom svom »pravom tlu«, ali, s druge strane, tek tako što će na nov način ustanoviti da

»... mišljenje polazi od mišljenja kao od onoga što je u sebi izvjesno, a ne od nečega vanjskog, ne od nečega danog, ne od nekog autoriteta, već prosto-naprosto od te slobode koja se nalazi u onome: 'ja mislim'.«¹⁰

Riječ je, naravno, o Descartesu koji će, prema Hegelovoj periodizaciji, utemeljiti modernu filozofiju uzimanjem »mišljenja za sebe« za svoj princip i njegovim razlikovanjem »od teologije koja filozofira i koja mišljenje stavlja na drugu stranu«. ¹¹ Prije Descartesa duh je bio toliko obuzet vanjskom »stvarnošću« da se nije mogao obratiti samom sebi i obitavati u vlastitom zavičaju, ali sada filozofija konačno ne znači ništa drugo do »biti kod kuće kad si kod sebe – čovjek je u svom duhu kod kuće, kod sebe je zavičajan«. ¹²

Za samog Hegela, naravno, ni to neće biti dovoljno. Bit će potrebno, ako se smije poslužiti jednom slikom, da se još i kamera stavi u pokret, da se opet ono, jednom izboreno, »čvrsto tlo u subjektu koji miruje«, počne gibati i da samo to kretanje, pokrećući i »subjekt koji ispunjava svoj sadržaj«, postane jedini predmet. Suprotno razumskom mišljenju – koje pretpostavlja »zamišljeni subjekt na koji se sadržaj odnosi kao akcident i predikat«, »neki subjekt koji miruje i koji nepokretno nosi akcidente«, subjekt koji sačinjava »bazu« mišljenja »za koju se sadržaj vezuje i po kojoj kretanje ide tamo-ovamo«

3
Viktor Žmegač, »Antiklasicistička faza: Sturm und Drang«, u: Viktor Žmegač (ur.), *Njemačka književnost*, Sveučilišna naklada Liber, Zagreb 1986., str. 59–85, ovdje str. 74.

4
Georg Wilhelm Friedrich Hegel, »Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie«, u: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke in 20 Bänden mit Registerband*, sv. 18, Eva Moldenhauer – Karl Markus Michel (ur.), Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1970., str. 174.

5
Ibid., str. 175.

6
Ibid., str. 176.

7
Ibid.

8
Ibid., str. 514–515.

9
Ibid., str. 124.

10
Ibid.

11
Ibid., str. 135.

12
Ibid., str. 175.

– za to je neophodno jedno »poimajuće mišljenje«. ¹³ Ono bi sada prikazivalo postajanje predmeta kroz pojam kao njegovo vlastito sebstvo i i štoviše sobom predstavljalo »pojam koji se kreće i koji svoje odredbe vraća u sebe«, u tom kretanju čineći da »propada sâm onaj subjekt koji miruje«, umjesto da stoji naspram predmeta. ¹⁴ Tako dakle, i mukotrпно izboreno, historijskim junaštvom osvojeno zavičajno, kontemplativno tlo filozofije kao subjektivnog principa, podrhtava sada u sebi, kreće se i, sebe radi, destabilizira. Ostajući ili tek bivajući mišljenje – Hegelovo.

No, kada se odriješe neke stege, teško je zadržati stvari na okupu. Vrtoglavi zanos u koji baca poigravanje pojmova i destrukcija mirujućeg subjekta, teško da je mogla biti kompenzirana suverenom totaliteta na koju kao pojmljeni duh cilja »apsolutno znanje« u kružnom – hoće se reći: »punopravnom« – povratku kući svih svojih prethodno neposred(ova)nih momenata. ¹⁵ Hegelovo će romantičko zaleđe i okruženje biti direktnije. Novalis u znamenitom dvanaestom »osobnom fragmentu« izriče tajnu spekulativne konstrukcije: *Die Philosophie ist eigentlich Heimweh, ein Trieb, überall zu Hause zu sein* – »Filozofija je zapravo tuga za zavičajem, nagon da se svugdje bude kod kuće«. ¹⁶ Nasuprot samorazumijevanju filozofa, moglo bi se reći da se u filozofiju, silno preobražen i razložen, uselio – ili je odatle i ponikao – onaj čuveni beskrajni *Sehnsucht* romantičara. Ta bi se »nostalgija« (njem. *Heimweh*), u daljoj anamnezi, mogla prepoznati i kao sekularizirana verzija

»... duboke religijske težnje da se bude jedno s Bogom, oživljavanja Krista u sebi, spajanja 'ja' s nekom stvaralačkom silom prirode u nekom poganskom smislu, što je Nijemcima došlo od Platona, Eckharta, Böhmea, njemačkog misticizma i brojnih drugih izvora.« ¹⁷

»Razlika je između nas u tome što ti nalaziš svoj zavičaj koji ti je dobroćudna priroda majčinski stvorila. Tvoje je opredjeljenje da budeš vjeran svojoj kući, da je oplemenjuješ i ukrašavaš. Ja, bjeGUNAC, nemam kuće ni kućišta, mene su prognali u beskrajnost (Kain svemira) i iz vlastita srca i glave trebam sebi izgraditi zakutak.«

Tako se dvojica romantičara dopisuju: Friedrich Schlegel piše Novalisu kolovoza 1793. godine iz Leipziga. ¹⁸ Usprkos razlikama koje prvi signalizira, zajednička im je ista ona prepoznatljiva čežnja za zavičajem – bilo da se pronalazi u onome što je navodno priroda darivala bilo da se s mukom pokušava sebi napraviti, od »Grčke« na primjer – iz koje su se ovako ili onako osjećali izmještenima. I kada se o tome nije pjevalo i dirljivo svjedočilo, ta figura nostalgije i nostalgična figura stajala je i iza onih suverenih nastupanja mišljenja iza kojih se činilo da se nije mogla ni naslutiti. »Njemačka filozofija kao cjelina – Leibniz, Kant, Hegel, Schopenhauer, da spomenemo najveće – predstavlja dosad najdosljedniji oblik *romantike* i čežnje za zavičajem: žudnja za najboljim od svega što je ikada bilo«, prosudit će i presuditi Nietzsche. ¹⁹

Izvor, početak i zavičaj

Više od jednog vijeka poslije Hegela, Martin Heidegger brižljivije tematizira njegov odnos prema Grcima. U Hegelovoj filozofiji u kojoj trotaktni ritam teza – antiteza – sinteza vrijedi i za transverzalu Grci – Descartes – sâm Hegel, za Grke je rezervirano ipak samo mjesto onog »po sebi«, onog »još ne«, onog čisto »apstraktnog«. Heidegger bi oponirao tome, da tako kažemo, »zastarjivanju« Grka, problematizirajući termin kojim Hegel označava sâm »cilj« filozofije i dajući mu novu auru: onu »istinu« koja se postiže tek na stupnju njenog dovršenja. Heidegger, naime, ne bi da se istina tumači »neodređeno i proizvoljno« u smislu izvjesnosti nego već i etimološki, kao »razotkrivanje«. ²⁰

Latinska je sudbina grčke misli u igri: od *veritas* izvornija je, inzistira Heidegger, »neskrivenost«, grčka ἀλήθεια. Dominantnom filozofskom mišljenju – onim što će Heidegger nazvati jednim imenom »metafizika«, ukazujući na neophodnost njezinog »prevladavanja« – istina je, međutim, ostala skrivena tijekom čitave povijesti zapadne misli: ona nikada i ne može doprijeti do biti istine, »ma koliko se posvećivala historijskom proučavanju predsokratovske filozofije« u kojoj se ἀλήθεια pojavila kao »dolazak još-neizgovorenog bitstva neskrivenosti u obliku u kojem je bivstvovanje sebe najavilo.«²¹ A ako se istina tako razumije, pokazuje se da je i Hegelova filozofija, koja je ciljem cjelokupne filozofije proglasila »carstvo čiste istine«, uskraćena za viđenje »ἀλήθεια-e i njenog vladanja izričito kao *stvari mišljenja*«:²²

»Αλήθεια je ono što je nemišljeno, a što je dostojno mišljenja – ona je *određena* stvar mišljenja. Zato ἀλήθεια ostaje za nas ono što najprije treba misliti – što treba misliti odvojeno od perspektive metafizičke predstave o istini u smislu ispravnosti, odvojeno i od određenja 'bivstvovanja' kao stvarnosti.«²³

I samo se porijeklo sada, sugerira Heidegger, mora razumijevati historijski. To vrijedi prije svega za filozofiju. Umjesto da se filozofija Grka misli kao ono »po sebi« mišljenja, kao nekakvo »još ne« iz gledišta njezinog navodnog dovršenja u spekulativnom idealizmu, samu filozofiju sada valja razumjeti, takoreći obrnuto, kao »htijenje da se ide unazad u izvor povijesti«,²⁴ kao jedno »još ne« za koje se ispostavlja, umjesto da nas ne zadovoljava, da mi njemu »nismo dovoljni i da ga *mi* ne zadovoljavamo.«²⁵ U tom ključu Heidegger iznova čita grčke mislioce, s jedne strane pozivajući na desedimentiranje njihovih tekstova, ugroženih njihovom asimilacijom u filozofsku tradiciju i modifikacijom u odnosu na nju, pozivajući na izvorniji susret s njima koji bi ih oslobodio kasnije kanonizacije. A opet, s druge strane, on i Grke ubraja u sveobuhvatni okvir metafizike – kao da i grčki početak uključuje u sebe onu

13

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, »Phänomenologie des Geistes«, u: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke in 20 Bänden mit Registerband*, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1970., str. 57.

14

Ibid., str. 58.

15

Ibid., str. 589–591.

16

Novalis, *Fragmente*, Wolfgang Jess Verlag, Dresden 1929., str. 61.

17

Isaija Berlin [Isaiah Berlin], *Koreni romantizma*, prev. Branimir Gligorić, Službeni glasnik, Beograd 2006., str. 115.

18

Zoran Gluščević, *Romantizam*, Obod, Cetinje 1967., str. 27–28.

19

Fridrih Niče [Friedrich Nietzsche], *Volja za moć*, prev. Dušan Stojanović, Prosveta, Beograd 1972., str. 73.

20

Martin Hajdeger [Martin Heidegger], »Hegel i Grci«, prev. Božidar Zec, u: Martin Hajdeger [Martin Heidegger], *Putni znakovi*, Plato, Beograd 2003., str. 375–389, ovdje str. 385.

21

Martin Hajdeger [Martin Heidegger], »Uvod za 'Šta je metafizika?'«, prev. Božidar Zec, u: M. Hajdeger [M. Heidegger], *Putni znakovi*, str. 323–339, ovdje str. 327.

22

M. Hajdeger [M. Heidegger], »Hegel i Grci«, str. 386.

23

Ibid., str. 389.

24

Martin Heidegger, »Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)«, u: Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Friedrich-Wilhelm von Herrmann *et al.* (ur.), sv. 65, Vittorio Klostermann, Frankfurt na Majni 1989., str. 36.

25

M. Hajdeger [M. Heidegger], »Hegel i Grci«, str. 389.

orijentaciju koja se pripisuje zloj povijesti (ne)mišljenja. Na taj je način prvi, grčki početak, *der erste Anfang*, razumljen kao metafizika ili platonizam, a u isti mah je Platon prepoznat i kao »prag«, kao ono mjesto na kojem se pitanje istine bivstvovanja i postavlja i skreće, zamagljuje, budući da se tu dogodio okret od izvornog uvida u istinu kao razotkrivanje do razumijevanja istine kao ispravnosti:²⁶

»Prvi početak doživljava i postavlja [njem. *erfährt und setzt*] istinu bivstvujućih, ne propitujući istinu kao takvu [...]. Drugi početak iskušava [njem. *erfährt*] istinu bivstvovanja i pita se za bivstvovanje istine da bi zasnovao bitstvo [njem. *Wesung*] bivstvovanja i dopustio bivstvujućima da istupe k istini te izvorne istine.«²⁷

Drugi bi se početak onda mogao objaviti i kao prvi početak koji je postao svjestan sebe, koji se sjeća sebe, mogao bi se najaviti u prvom početku, dopuštajući da vlastiti zaborav ispliva na površinu, rasvjetljavajući se u razlici sebe samog, kao drugo od sebe samog.

»Novom izvornošću drugi početak pomaže prvom početku u usmjerenosti prema istini svoje povijesti i, tako, prema svojoj neotuđivoj i najvlastitijoj drugosti [njem. *Andersartigkeit*].«²⁸

Prijelaz s prvog na drugi početak, u njihovoj predstavi, ukazivao bi tada na onu »skrivenu povijest«, povijest sada prvog početka, skrivena u njemu koliko i skrivene njemu.

»Skok drugog početka, skok koji bi bio drugi početak, ukazivao bi: ostati pri istom, rasvijetliti ga na drugi način.«²⁹

Ali Heidegger je umio ukazati i na temeljnu razliku drugog početka, da najavi »veliki preokret [njem. *die große Umkehrung*] [...] koji je izvan svakog 'prevrednovanja svih vrijednosti', preokret u kojem bića nisu utemeljena u smislu ljudskog bića, već je biti čovjek utemeljeno iz bivstvovanja.«³⁰ On upozorava da »više nije slučaj da se govori 'o' nečemu i predstavlja nešto predmetno [njem. *ein Gegenständliches darzustellen*], već da se [mišljenje] prenese na Događaj [njem. *Ereignis*], što se svodi na bitnu transformaciju iz 'racionalne životinje' [lat. *animal rationale*] u tubivstovanje.«³¹ U tom okretu »dodjeljivanju tubivstovanja bivstvovanju dolazi na svoje.«³² Racionalna životinja, kao i »Čovjek« suvremene filozofske antropologije, silaze sa scene – od njih je »mnogo izvornija« konačnost tu-bivstovanja, *Da-Sein*-a, u njima.³³

To izvornije, »sudbinu čovjekove biti«, kako ističe Heidegger, Hölderlin misli još u doba kada Johann Joachim Winckelmann, Johann Wolfgang von Goethe i Friedrich Schiller zastupaju tek »humanizam«, također posežući za antikom ne bi li oživjeli grčku kulturu.³⁴ »Izvornost« se ovdje, dakako, odmjerava s obzirom na upućenost mišljenja na bivstvovanje, i to u vrlo određenom smislu, upućenost onom nemišljenom od čega se filozofija udaljavala umjesto da mu obzirno pristupa.

»Ako se misli na izvorniji način, postoji povijest bivstvovanja kojoj mišljenje pripada kao spomen te povijesti, prisvojen od nje same.«³⁵

Takvo mišljenje Heidegger na uzoran način pronalazi u Hölderlinovoj elegiji *Povratak* (njem. *Heimkunft*) – pod drugim imenom za koje misli da ga je uvjetovalo iskustvo zaborava bivstvovanja: pod riječju »zavičaj«. S jedne strane, Heidegger uvjerava da se *zavičaj* tu misli »prema povijesti bivstvovanja«, što je njegov »bitni smisao«, a ne »patriotski ili nacionalistički«. S druge strane, »bit zavičaja« signalizira, misli on, »namjeru da se bezzavičajnost novovje-

kovnog čovjeka misli iz gledišta biti povijesti bivstvovanja«. Umjesto strategije Nietzschea, koji je »posljednji iskusio tu bezavičajnost« i uspio pronaći izlaz jedino u preokretanju metafizike unutar metafizike, »Hölderlin – kada stvara ‘Povratak’ – vodi računa o tome da njegovi ‘zemljaci’ nađu svoju bit«:

»Tu bit on uopće ne traži u sebičnosti svog naroda. On je prije vidi u kontekstu pripadnosti sudbini Zapada. Ali ni Zapad se ne zamišlja regionalno, kao nešto nasuprot Istoku, čak se ne zamišlja ni kao Europa, već se zamišlja na svjetskohistorijski [njem. *Weltgeschichte*] način iz blizine izvora.«²⁶

26

Kada bi odredio ono što je ostalo neizrečeno, ne(na)pisano u Platonovu tekstu, Heidegger ga označava kao »promjenu [njem. *eine Wendung*] u određivanju biti istine« – Martin Heidegger, »Platons Lehre von der Wahrheit«, u: Martin Heidegger, *Wegmarken*, u: Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, sv. 9, Friedrich-Wilhelm von Herrmann *et al.* (ur.), Vittorio Klostermann, Frankfurt na Majni 1976., str. 203. On precizno ukazuje na to da se *aletheia* kao neskrivenost uspoređuje s idejom ili asimilirana idejom, štoviše, njome je omogućena u Platonovu mitu o pećini. Dolazeći pod jaram ideje, istina se određuje kao ispravnost (*orthotes*) vizije ideje, kao suglasnost (*homiosis*) s njom. Istina kao neskrivenost (bila) je odlika samog bivstvovanja, a istina kao ispravnost pripada odnosu prema bivstvujućima. I to je onda, ističe Heidegger, sasvim precizno rečeno, ono neizrečeno, ali implicirano u Platonovim tekstovima, Platonovo nepisano učenje: promjena od određivanja istine kao neskrivenosti bivstvovanja do istine kao ispravnosti spoznaje. Ali, s obzirom na Heideggerovu osjetljivost na izvornost Grka, moglo bi se, svojevrsnom strategijom »Heideggerom protiv Heideggera«, zapaziti i da, ako Platonova misao zaista sačinjava prvi početak, možda je već on »daleko kompleksniji početak nego što izraz prvi početak može isprva sugerirati«, možda već unutar njega postoje »višestruki slučajevi drugog početka« – John Sallis, »Plato’s Other Beginning«, u: Drew A. Hyland, John Panteleimon Manoussakis (ur.), *Heidegger and the Greeks. Interpretive Essays*, Indiana University Press, Bloomington – Indianapolis 2006., str. 177–190, ovdje str. 179, možda se već u njegovim tekstovima može »markirati regres od određenja bivstvovanja kao ideje na ono što naknadno u povijesti metafizike ostaje bitno skriveno«; pripadanje »prvom početku i protuputez prema drugom početku, Platonovo drugom početku«? – J. Sallis, »Plato’s Other Beginning«, str. 181.

27

M. Heidegger, »Beiträge zur Philosophie«, str. 179.

28

Ibid., str. 187.

29

Claudia Baracchi, »Contributions to the Coming-to-Be of Greek Beginnings: Heidegger’s Inceptive Thinking«, u: D. A. Hyland, J. Panteleimon Manoussakis (ur.), *Heidegger and the Greeks*, str. 23–42, ovdje str. 42.

30

M. Heidegger, »Beiträge zur Philosophie«, str. 184. Možda je odveć dramatično, ali nije sasvim neosnovano na tom mjestu detektirati »duboku uznemirenost i rascjep u srcu Heideggerove meditacije«: »S jedne strane, nit njegova mišljenja prati bogatstvo, još nedokučivu, stoga nesvodivu plodnost prvog početka, i naglašava utemeljujuću funkciju prvog početka s obzirom na drugi početak. S druge strane, njegov narativ unitarne i homogene ‘historije metafizike’ smanjuje grčki početak na formulu, čini prvi početak jednostavnim, reificira takvo podrijetlo.« – C. Baracchi, »Contributions to the Coming-to-Be of Greek Beginnings«, str. 31. Baracchi čak dopušta pretpostavku, pozivajući se na slovo samog Heideggera – »Ovo uzvisivanje [njem. *Ragenden*] prvog početka smisao je ‘destrukcije’ pri prelasku na drugi početak.« – M. Heidegger, »Beiträge zur Philosophie«, str. 179 – da takav diskurs postavlja početak da bi ga srušio – C. Baracchi, »Contributions to the Coming-to-Be of Greek Beginnings«, str. 31–32. Odatle slijede pitanja: »Je li osiromašena shematizacija prvog početka nužna da bi se olakšala jasna i uvjerljiva artikulacija drugog početka bez presedana? Je li patricidna logika novog zaista neizbježna?« – C. Baracchi, »Contributions to the Coming-to-Be of Greek Beginnings«, str. 37–38. Ili, još manje blagonaklono, ali i s manje ograđenja o ono što je Heidegger izričito demantirao i nijansirano izložio, riječima Otta Pöggelera: »Govor o ‘drugom početku’ traži i ono drugo još kao ono zaboravljeno prvog početka, jednostrano ističe grčki početak i omalovažava pluralnost početaka u zapadnoj povijesti.« – Otto Pöggeler, »Heideggerov susret s Hölderlinom«, u: Martin Heidegger, *Hölderlinove himne »Germanija« i »Rajna«*, prev. Ivan Bubalo, Demetra, Zagreb 2002., str. 289–338, ovdje str. 333.

31

M. Heidegger, »Beiträge zur Philosophie«, str. 3.

Potom treba i druge riječi, pored »zavičaja«, prevesti tako da ne asociraju na partikularnost, operirati ih od nje, već prikazati kao da privode tom »svjetsko-historijskom« univverzalnog smislu:

»'Njemačkost' se ne kaže svijetu da bi se svijet oporavio uz pomoć njemačkog bića, nego se ona kaže Nijemcima da bi iz sudbinske pripadnosti drugim narodima oni postali svjetskohistorijski zajedno s njima. Zavičaj tog historijskog stanovanja jest blizina bivstvovanja.«³⁷

A budući da bezavičajnost, smatra Heidegger, počiva na tome što je bivstvovanje napustilo bivstvujeće, samo odatle, iz bivstvovanja i u prisnosti s njim, može početi prevladavanje one bezavičajnosti »u kojoj ne blude samo ljudi već i čovjekova bit«. Sudbina svijeta, zaključuje Heidegger ovaj argumentativni lanac, mora se misliti »svjetskohistorijski« – budući da ona postaje »bezavičajnost novovjekovnog čovjeka«.³⁸ Bezavičajnost je odavde, od *Pisma o humanizmu* iz 1946. godine, (postala) sudbina ne samo čovjeka nego i bivstvovanja, u svakom slučaju »znak zaborava bivstvovanja«, zbog čega njegova istina ostaje nemišljena, zbog čega se uvijek »promatra i obrađuje samo bivstvujeće«.

»Kao sudbina koja šalje istinu, bivstvovanje ostaje skriveno. Ali sudbina svijeta najavljuje se u poeziji, a da još nije očigledna kao povijest bivstvovanja. Hölderlinovo svjetskohistorijsko mišljenje koje je izneseno u pjesmi *Spomen* stoga je u biti izvornije, pa otud i značajnije za budućnost nego Goetheov puki kozmopolitizam. Iz istog se razloga Hölderlinov odnos prema helenizmu fundamentalno razlikuje od humanizma. Zato su, kada su bili suočeni sa smrću, oni mladi Nijemci koji su znali za Hölderlina mislili i preživljavali nešto drugo, a ne ono što je javnost pokazivala kao tipično njemački stav.«³⁹

Mislili su, Heidegger svakako smatra, »zavičaj«, ali ne kao »puko mjesto rođenja, također ni kao tek bliski krajolik, nego kao moć zemlje na kojoj čovjek svagda, već prema svome povijesnom opstanku, 'pjesnički obitava'«. ⁴⁰ Moglo bi se primijetiti da ono što je Otto Pöggeler uočio i dalje vrijedi kada je riječ o kolegiju koji je u zimskom semestru 1934. – 1935. Heidegger držao o Hölderlinovim himnama *Germanija* i *Rajna*. U tim tridesetim godinama prošlog stoljeća Heidegger doista kao da ne primjećuje »način na koji je Hölderlin preuzeo tendencije Francuske revolucije i obračunao se s njima«, pa s nacionalsocijalizmom, od kojeg se već diskretno udaljava, ipak »dijeli odbacivanje 'zapadne' tradicije, koja je jedan od svojih vrhunaca imala u Francuskoj revoluciji«:

»Kada je u zbilji postalo očito što je nacionalsocijalizam htio i bio, Heidegger je, s obzirom na to 'zločinačko', odnos prema političkome mogao zadržati samo još kao povlačenje u najnutarnije područje.«⁴¹

Ali taj kontekst odredio je i drugačije viđenje zavičaja i tendenciozno tumačenje Hölderlina. Potonjem je stalo do buđenja zavičaja, onog zavičaja koji doživljava kao da »leži uhvaćen u naslijeđenim formama života«, stalo mu je »da čuje 'zveket oružja' kojim Francuska revolucija postavlja znakove jedne nove povijesti i u sebe preuzima ono dionizijsko«, dok je za Heideggera, povučena u »najnutarnije područje«, zavičaj upravo suprotno: »ono traženo koje on suprotstavlja svijetu«. ⁴²

Misao s geografskim podrijetlom

Gilles Deleuze i Félix Guattari, razmatrajući dobro poznati obrazac igre teritorijalizacije – deteritorijalizacije – reteritorijalizacije, ⁴³ ponovno bi se osvrnuli na to neuhvatljivo »tlo« onih koji misle, tlo koje se nikada ne podrazu-

mijeva, u njihovoj »zemlji«. Oni se pitaju za značenje Domovine i Zavičaja u govoru mislilaca, filozofa ili umjetnika, i zaključuju da se filozofija »ne može razdvojiti od Zavičaja o kojem tako dobro svjedoče ono apriorno ili urođeno i sjećanje«, ali da, s druge strane, ta domovina ostaje »nepoznata, izgubljena, zaboravljena« i od mislioca pravi »Izgnanika«. To izaziva daljnja pitanja:

»Što bi mu moglo pružiti ekvivalent teritorije, osjećaj doma? [...] Kakav je odnos mišljenja sa Zemljom?«⁴⁴

U odgovoru se nudi – naizgled slično, ali vrlo različito po intenciji od Heideggera⁴⁵ – »geofilozofija«.⁴⁶

32

Ibid., str. 4.

33

Martin Heidegger, *Kant i problem metafizike*, prev. Milutin Stanisavac, Mladost, Beograd 1979., str. 147.

34

Martin Hajdeger [Martin Heidegger], »Pismo o humanizmu«, prev. Božidar Zec, u: M. Hajdeger [M. Heidegger], *Putni znakovi*, str. 279–322, ovdje str. 285.

35

M. Hajdeger [M. Heidegger], »Pismo o humanizmu«, str. 298.

36

Ibid., str. 300. Uzalud, primijetit će Philippe Lacoue-Labarthe, na ove Heideggerove redove, on nastoji »internacionalizirati« svoje razumijevanje Hölderlinova pjesništva. I bezavičajnost priziva zavičaj. »Ništa ne mijenja na stvari kad, tridesetih godina, problematika *Heimatlosigkeit* (raskorijenjenosti, kako se to rado kaže u internacionalni konzervativne revolucije) primorava da se Kantovo (po svom stilu neraskidivo *Aufklärer* i metafizičko) pitanje 'Što je čovjek' zamijeni pitanjem 'Tko smo mi?' Što znači 'Tko smo mi Nijemci?' I jedan moguć odgovor: 'Filozofski narod *par excellence*' ili 'narod pjesnika i mislilaca.« – Filip Laku-Labart [Philippe Lacoue-Labarthe], »Ođvažnost pjesništva«, prev. Zoran Janković, *Beogradski krug* (1994), br. 0, str. 40–56, ovdje str. 44. Usporediti i Jüngerovo kasno preobražavanje *Heimata* u »svjetsku državu« koja bi umjesto »domovine« bila »matrija«: »U jednoj svjetskoj državi svako biće može imati svoju domovinu u kojoj će se dobro osjećati: umjesto Domovine može se pojaviti ono što bi se točnije nazvalo 'Matrija' ili, kod nas, Nijemaca, *Heimat*.« – Žan-Luj Fonsin [Jean-Luis Fonsin], »Razgovor sa Ernstom Jingerom«, prev. Mila Žiberina, *Gradac* 18 (1990) 92–93–94, str. 16–27, ovdje str. 24.

37

M. Hajdeger [M. Heidegger], »Pismo o humanizmu«, str. 301.

38

Ibid., str. 302.

39

Ibid., str. 301–302.

40

M. Heidegger, *Hölderlinove himne »Germanija« i »Rajna«*, str. 77.

41

Otto Pöggeler, »Heideggerov susret s Hölderlinom«, str. 335.

42

Ibid., str. 335–336.

43

Vrlo svedene i vjerojatno pretjerano sažete odrednice u: Kylie Message, »Territory«, u: Adrian Parr (ur.), *The Deleuze Dictionary Revised Edition*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2010., str. 280–282; Adrian Parr, »Deterritorialisation/Retteritorialisation«, u: A. Parr (ur.), *The Deleuze Dictionary Revised Edition*, str. 69–72; Paul Patton, »Deteritorialisation + Politics«, u: A. Parr (ur.), *The Deleuze Dictionary Revised Edition*, str. 72–74.

44

Žil Delez [Gilles Deleuze], Feliks Gatari [Félix Guattari], *Šta je filozofija?*, prev. Slavica Miletić, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad 1995., str. 87.

45

Kenneth White s pravom primjećuje da, kada je riječ o pitanju »stalnog prebivališta«, Deleuze i Guattari ga ni ne postavljaju – »oni su, prije svega, zaokupljeni bježanjem, a treba bježati uvijek što dalje, ostavljati što manje znakova i prihvatiti zaustavljanje tek u apstraktnom« – dok je, nasuprot tome, Heidegger »zaokupljen boravkom i prebivalištem«. – Kenet Vajt [Kenneth White], *Nomadski duh*, prev. Jelica Mihaldžić, Bojana Miković, Geopoetika, Beograd 1994., str. 300.

46

Deleuze i Guattari Nietzschea smatraju osnivačem geofilozofija, odnosno njegovo nasto-



Kao i sve drugo, i filozofija ima svoj »teritorij«: ona reteritorijalizira na pojmu. Dakle, moderna se filozofija, posebno njemačka, »reteritorijalizira na Grčkoj kao formi vlastite prošlosti«. Ali je tu došlo do jedne asimetrije ili obrnute simetrije i potpuno suprotnog postupanja, svojim leksikom objašnjavaju Deleuze i Guattari ono odredbeno kretanje njemačkog usvajanja »Grčke«. Grci su imali »plan imanencije«, ali nisu imali pojmove: pojmovi nisu ni postojali, pa su ih morali tražiti ne bi li ispunili taj »plan«. Mi više nemamo »pravi plan«, ali poslije toliko stoljeća zapadne misli imamo pojmove, »kao nešto što je urođeno u duhu«, pojmove koje nikako »ne znamo gdje staviti«:

»Hölderlin je to najdublje iskazao: ono što je za Grke 'rodno', za nas je 'tuđe', ono što tek trebamo zadobiti, dok su Grci, naprotiv, morali zadobiti naše rodno kao ono što je njima bilo tuđe.«⁴⁷

Zaključak je da se moderni mislioci, koji nisu samo Nijemci, reteritorijaliziraju kod Grka, ali u funkciji nečega što Grci »još nisu imali i još nisu bili, tako da ih zapravo reteritorijaliziramo na sebi«. Ta »sadašnja forma« filozofske reteritorijalizacije nema nije jedinstveni model reteritorijalizacije moderne demokratske države i ljudskih prava, budući da nema univerzalne demokratske države, već samo posebnosti »jedne države, jednog prava, ili duha jednog naroda koji bi bio kadar izraziti prava čovjeka u 'svojoj' državi, i uobličiti moderno društvo braće« – sama filozofija, a ne tek filozof, tek u tom smislu ima naciju i »reteritorijalizira se na nacionalnoj državi i duhu naroda«.⁴⁸

Međutim, posjedovanje pojma ne podudara se s revolucijom, demokratskom državom i pravima čovjeka: ako je i točno da je američki pragmatizam prožetak demokratske revolucije, to uopće ne vrijedi za »zlatno doba francuske filozofije u 17. stoljeću, ni za Englesku u 18., ni za Njemačku u 19.« – iz čega samo slijedi da »ljudska povijest i povijest filozofije nemaju isti ritam«. Ritam je francuske filozofije prije bio obrnut u odnosu na američku: u sedamnaestom stoljeću ona se poziva na republiku duha i na sposobnost mišljenja kao »najbolje raspodijeljenu stvar«, koji će izraz naći u »revolucionarnom« *cogitu*. Istovremeno, Engleska neprestano promišlja svoje revolucionarno iskustvo i prva postavlja pitanje »zašto revolucije tako slabo uspijevaju u stvarnosti kad tako mnogo obećavaju u duhu«. U tom smislu, »Engleska, Amerika i Francuska se otvaraju kao tri zemlje ljudskih prava«, dok Njemačka – nedovoljno »deteritorijaliziranih gradova«, »pritisnuta težinom kopna, *Land-a*« – »promišlja francusku revoluciju kao nešto što sama nije mogla izvesti«, promišlja ono što ne može učiniti, potvrđuju već klasične interpretacije njemačkog »zaostajanja« i Deleuze i Guattari.⁴⁹

Da bi se reteritorijalizirala u modernom svijetu, filozofija se svaki put usklađuje s duhom jednog naroda i s njegovim shvaćanjem prava. Povijest je filozofije, stoga, obilježena nacionalnim, ili točnije nacionalističkim osobinama, koje su nešto poput filozofskih »mnijenja«.⁵⁰

U francuskom slučaju, to znači prilagođavanje situaciji nas modernih koji imamo pojam, ali smo izgubili iz vida plan imanencije i »podupiranje« pojmova »epistemologijom«, poretком saznavanja, redom zaključivanja:

»To liči na nekakav popis naseljivih zemalja, podložnih civilizatorskom djelovanju, saznatljivih ili već poznatih, naspram kojih stoji 'osvojena' svijest ili *cogito*, iako taj *cogito* mora postati pre-refleksivan a ta svijest netetička da bi se kultivirale najneplodnije među njima. Francuzi su nalik vlasnicima zemljišta čija je renta *cogito*. Oni su se uvijek reteritorijalizirali na svijesti.«⁵¹

Njemačka se, pak, »ne odriče apsoluta«: služi se sviješću, ali »kao sredstvom deteritorijalizacije«. Ona uporno želi osvojiti i preuzeti grčki plan imanencije, tu nepoznatu zemlju koju »sada doživljava kao vlastito barbarstvo, vla-

stitiu *anarhiju* izručenu *nomadima* nakon nestanka Grka«. ⁵² Osim toga, njemačka filozofija, prema ovoj dijagnostici, ima potrebu, čak »pomamu« koja je nadahnjuje, da neprestano »krči i učvršćuje tlo«, »da utemeljuje«, osvaja:

»Ono što su Grci imali kao nešto samoniklo, ona će zadobiti osvajanjem i utemeljivanjem, tako da će imanenciju učiniti imanentnom *nečemu*, svom vlastitom filozofskom Činu, vlastitoj filozofirajućoj subjektivnosti (*cogito*, dakle, poprima sasvim drukčiji smisao, jer osvaja i učvršćuje tlo).« ⁵³

Konačno, Engleska se u tom pogledu pojavljuje kao »opsesija Njemačke«, kao »nomadi koji plan imanencije tretiraju kao pokretno tlo, kao polje radikalnog iskustva, kao svijet ili arhipelag u kojem je dovoljno razapeti svoje šatore«, kao skitnice po staroj grčkoj zemlji koju protežu na čitav univerzum. ⁵⁴ Oni nemaju ni pojmove »kao Francuzi ili Nijemci«, zaoštravaju Deleuze i Guattari svoju, prema vlastitom uvjerenju, radije geografiju nego povijest mišljenja. Englezi zadobivaju pojmove i »ne vjeruju ni u što do u ono što je zadobiveno«, i to ne zbog nekakvog senzualizma, već zbog toga što se »jedan pojam zadobiva naseljavanjem, razapinjanjem šatora, stjecanjem navike«. Svojevrsnom lapidarnom usporednom analizom, koja terminološki podsjeća na Heideggerove orijentire, autori kažu:

»U trojstvu Temeljiti – Graditi – Stanovati, Nijemci utemeljuju, Francuzi grade, a Englezi stanuju.« ⁵⁵

Tako je i englesko pravo »običajno i konvencionalno«, francusko je »ugovorno (deduktivni sustav)«, dok je njemačko »institucionalno (organsko jedinstvo)«. Ova inspirativna razlikovanja i u isti mah uopćavanja na kraju ukazuju i na posljedice po status filozofa: naime, kada se »filozofija reteritorijalizira na pravnoj državi, filozof postaje profesor filozofije, ali Nijemac je to po instituciji i načelu, Francuz po ugovoru, a Englez jedino po konvenciji«. ⁵⁶

janje da odredi nacionalne karaktere francuske, engleske i njemačke filozofije. Slijedi odatle novo pitanje: zašto su samo te tri zemlje bile kadre »proizvesti filozofiju u kapitalističkom svijetu«; gdje su tu Španjolska ili Italija? Zapaža se u odgovoru da je potonjima manjkala »sredina« koja bi bila pogodna za filozofiju, pa su njihovi mislioci ostali »komete«; bili su preblizu katoličanstvu koje je uspjelo ustanoviti »kompromis između pojma i figure koji je imao veliku estetsku vrijednost, ali je izobličio filozofiju, okrenuo je prema retorici i omeo potpuno ovladavanje pojmom«. – Ž. Delez [G. Deleuze], F. Gatari [F. Guattari], *Šta je filozofija?*, str. 131.

47

Ibid., str. 130.

48

Ibid., str. 131.

49

Ibid., str. 132.

50

Ibid.

51

Ibid., str. 133.

52

Ibid.

53

Ibid., str. 134.

54

Ibid.

55

Ibid., usp. Martin Hajdeger [Martin Heidegger], »Prevladavanje metafizike«, prev. Božidar Zec, u: Martin Hajdeger [Martin Heidegger], *Mišljenje i pevanje*, Nolit, Beograd 1982., str. 7–40.

56

Ž. Delez [G. Deleuze], F. Gatari [F. Guattari], *Šta je filozofija?*, str. 135.

Aporija prostora misli

U znamenitom »testamentarnom«⁵⁷ intervjuu u *Spiegel*-u, nalazi se i jedan zanimljiv Heideggerov odgovor na naizgled naivno pitanje u čemu je problem s tehnikom, kad »sve funkcionira«, kada se o ljudima, zahvaljujući njoj, brine i žive u blagostanju. Problem je baš to što sve funkcionira, odgovara Heidegger. Njemu je to strašno, jer »funkcioniranje sve više goni k daljem funkcioniranju i tehnika sve više čovjeka trga i čupa iz zemlje«:

»Ne znam jeste li se uplašili; ja sam se u svakom slučaju uplašio kada sam vidio fotografije Zemlje koje su snimljene s Mjeseca. Uopće nam ne treba atomska bomba, obeskorijenjenost čovjeka već je tu. Imamo još samo tehničke odnose.«⁵⁸

S odobravanjem se potom Heidegger poziva i na pjesnika (René Chara, s kojim je razgovarao u Provansi, gdje su baš tada gradili raketne baze, i koji mu je rekao: »obeskorijenjivanje čovjeka koje se ovdje vrši znači kraj – ako se mišljenje i pjevanje ponovo ne domognu nenasilne moći«. Novinar *Spiegel*-a ipak hrabro dalje provocira pitanjima koja moraju zazvučati kao sveto-grđe u Heideggerovim ušima: »tko zna je li čovjekova sudbina biti na ovoj Zemlji«; »zamislivo je da čovjek uopće nema nikakvu sudbinu«; »mogla bi se vidjeti čovjekova mogućnost i u tome da krene s ove Zemlje na druge planete«; »gdje je napisano da mu je ovdje mjesto?« – Heidegger odgovara smireno, odmjereno, možda s hinjenom skromnošću, ali i samoodbacujući:

»Prema našem ljudskom iskustvu i povijesti, koliko sam upućen, znam da je sve bitno i veliko nastalo samo iz toga što je čovjek imao zavičaj i bio ukorijenjen u nekoj tradiciji.«⁵⁹

Jacques Derrida, nasuprot toj osudi tehnike, replicirao bi da »[o]na može spasiti od goreg nasilja, od 'reakcionarnog' nasilja, nasilja svete obuzetosti, ukorijenjenosti, prirodne blizine krajolika«. S odobravanjem citira Emmanuela Lévinasa:

»Tehnika nas istrže iz heideggerovskog svijeta i od praznovjerice Mjesta.«⁶⁰

Ali Heideggeru, s druge strane, stalo je do plodnosti »Mjesta«. U komemorativnom obraćanju povodom sto sedamdeset petog rođendana kompozitora Conradina Krauzera, on potvrđuje pretpostavku da djela ljudskih genija ne bi procvjetala da nije bilo ukorijenjenosti umjetnika ili mislioca u kulturno tlo koje hrani njihovu kreativnost. I on ima citat koji ilustrira njegovu tezu, aforizam Johanna Petera Hebela:

»Mi smo biljke koje – htjeli to sebi priznati ili ne – moraju svojim korijenima izrasti iz zemlje da bismo cvjetali u etru i donosili plodove.«⁶¹

Heideggerovo tumačenje skladateljeve izjave glasi:

»Da bi zaista radosno i blagotvorno ljudsko djelo cvjetalo, čovjek mora biti kadar uspeti se iz dubine svog zemnog doma uvis u eter.«⁶²

Talent koji cvijeta, dakle, ukorijenjen je u domaćoj kulturi, umnogome kao što je cvjetanje stvarnog cvijeća zavisno od ukorijenjenosti biljke u zemlju. Obrnuto, stranstvovanje, dijaspora, izgnanstvo, izmještenost – stanja koja su u Heideggerovoj Njemačkoj povezivana sa Židovima – odgovaraju vegetativnoj iskorijenjenosti i ometaju procvat ljudskih djela. Organicistička metafora, htjela-ne htjela, daje licencu rasističkoj politici. »Domaće tlo«, i kad je oslonac za uzvisivanje u eter, ili baš zato, priziva uranjanje u po pravilu mračnu materiju kulturnog tla, prepunog recikliranih ideja, slika i simbola.⁶³

Podrška Heideggeru, međutim, u pogledu i samo u pogledu na vrlo određen način shvaćene »zavičajnosti«, stiže s potpuno neočekivane, takoreći radikalno suprotstavljene strane. Iste godine kada on daje svoj intervju *Spiegel*-u, Jean Améry se pita »Koliko je čovjeku potreban zavičaj?« – upravo onaj njemački *Heimat*. Svjestan je da odgovor neće imati »općenitiju valjanost«, budući da pitanje postavlja

»... sa specifičnog gledišta čovjeka prognanog iz Trećeg Reicha, čovjeka koji je, doduše, napustio svoju zemlju zato što bi je pod danim okolnostima svakako i želio napustiti, ali koji je, osim toga, otišao u tuđinu zato što je *morao*.«⁶⁴

Pod takvim uvjetima, sasvim različitim od Heideggerovih, činilo mu se da mu je, pored svega drugog, u izgnanstvu u Antwerpen, među domaćima, drugim izbjeglicama i okupatorima, i zavičajnost oduzeta.⁶⁵ Améry osjeća potrebu upozoriti, s obzirom na vlastitu sudbinu svakako suviše, da nije »zakasnjeli pobornik *Blut-und-Boden*-ideologije«, da je svjestan »bogatstava i prilika« koje nudi položaj apatrida, »otvorenosti za svijet« koju daje emigracija, ali

»Imam za sobom dvadeset sedam godina izgnanstva, i moji duhovni sunarodnjaci su Proust, Sartre i Beckett. No, i dalje sam uvjeren da čovjek mora imati sunarodnjake na seoskim drumovima i po ulicama gradova da bi mogao uživati u duhovnim sunarodnjacima, kao i da kulturni internacionalizam može uspijevati samo u zemaljskom carstvu nacionalne sigurnosti. [...] Čovjek mora imati zavičaj da mu on ne bi bio potreban, kao što se i u mišljenju mora vladati formalnom logikom da bi se iz nje zakoračilo u plodnija prostranstva duha.«⁶⁶

A taj zavičaj koji, lucidnom mješavinom ispovijesti i refleksije, smjera odrediti Améry staje u jednu riječ: *sigurnost*. U domenu »sigurnosti«, naime, Améry svrstava čitavo polje srodnih riječi koje spadaju u porodicu tog osjećaja: »vjeran, vjerovati, pouzdanje, povjeriti, povjerljivo, pouzdano«. U svima njima on vidi određenu suverenost vladanja »dijalektikom poznavanja i spoznavanja, vjerovanja i povjerenja«, odakle se usuđuje djelovati s povjerenjem. Osjećaj sigurnosti, kako ga Améry razumije i impresivno opisuje, podrazumijeva da

57

Prikladan atribut koji se pronalazi u: Philippe Lacoue-Labarthe, »Transcendence Ends in Politics«, prev. Peter Caws, u: Philippe Lacoue-Labarthe, *Typography. Mimesis, Philosophy, Politics*, Harvard University Press, Cambridge (MA) – London 1989., str. 267–300, ovdje str. 275.

58

Martin Hajdeger [Martin Heidegger], »Filozof i Treći rajh: intervju sa 'Špiglom'«, u: Slobodan Žunjić (ur.), *Martin Hajdeger i nacionalsocijalizam. Dokumenti i interpretacije*, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad 1992., str. 154–180, ovdje str. 169.

59

M. Hajdeger [M. Heidegger], »Filozof i Treći rajh«, str. 170.

60

Emmanuel Lévinas, *Difficile Liberté, Essais sur le judaïsme*, Albin Michel, Pariz 1963.; Žak Derida [Jacques Derrida], *Nasilje i metafizika. Ogled o misli Emanuela Levinasa*, prev. Sanja Todorović, Plato, Beograd 2001., str. 25.

61

Martin Heidegger, *Discourse on Thinking*, prev. John Anderson, Hans Freund, Harper & Row, New York 1966.

62

Ibid., str. 47–48.

63

Michael Marder, *The Philosopher's Plant. An Intellectual Herbarium*, Columbia University Press, New York 2014., str. 314.

64

Žan Ameri [Jean Améry], »Koliko je čoveku potreban zavičaj?«, prev. Aleksandra Bajazetov-Vučin, *Reč* 55 (1999) 1, str. 169–177, ovdje str. 169.

65

Ibid., str. 170.

66

Ibid., str. 171.

se ne očekuje ništa proizvoljno, ništa potpuno nepoznato. Život u zavičaju upravo to i pruža: »da se ono poznato stalno odvija pred nama s neznatnim varijacijama«. ⁶⁷ Na slučenu primjedbu da u jednom trenutku i tuđina, inozemstvo, može postati (novi) zavičaj, da se nekada i u (ino)zemnoj zemlji može jednom biti »kod kuće«, da se može sebi stvoriti novi zavičaj, Améry to spremno poriče, pozivajući se na formativne godine:

»Samo oni signali koje smo jako rano primali, koje smo u isto vrijeme naučili tumačiti dok smo prisvajali i vanjski svijet, mogu postati sastavni dijelovi i konstante naše ličnosti: kao što se materinji jezik uči bez poznavanja njegove gramatike, tako se upoznaje i domaće okruženje. Materinji jezik i svijet zavičaja rastu zajedno s nama, urastaju u nas i postaju tako ona prisnost koja nam jamči sigurnost. [...] Zavičaj je zemlja djetinjstva i mladosti. Tko nju izgubi, uvijek će biti izgubljen, pa sve i da nauči da se u tuđini više ne tetura kao pijan, nego da s kakvom-takvom sigurnošću stupa po njenom tlu.« ⁶⁸

Možda onda zadržati zavičaj, a odbaciti ono s čim se poistovjećuje ili brka – uskogrudnost, netrpeljivost, ratovanje – ukratko: ukloniti *Vaterland*, domovinu, iz predstave zavičaja. Améry odbija i tu »domišljatu razliku« i uvjerava da se teško može živjeti »bez to dvoje koji su u stvari jedno«. Štoviše, on smatra da nema zavičaj netko tko nema domovinu, da zavičaj prestaje biti zavičajem ako istovremeno nije i domovina, ako vlastita zemlja, kao njemu 1938. godine, postane strana. ⁶⁹ Améry, pri tome, svjestan je da će generacije koje dolaze, s drugih, imperijalnih razloga, moći, a možda i morati, živjeti bez zavičaja, da je neizbježno da svijet postane jedan i, gotovo kao antiglobalisti koji će desetljećima kasnije doći, upozorava da će i jezik p(re)ostati jedan, a svi objekti i predmeti isti. Ali dotad...

»Mi smo upućeni na to da živimo u stvarima koje nam pričaju priče. Nama je potrebna kuća za koju znamo tko je u njoj živio prije nas, potreban nam je komad namještaja u čijim sitnim nepravilnostima prepoznajemo majstora koji ga je pravio. Potrebna nam je fizionomija grada koja budi makar blijeda sjećanja na stari bakrorez u muzeju. [...] Ono što ostaje, jest najtrezveniji zaključak: nije dobro nemati zavičaj.« ⁷⁰

Još preciznije bi vjerojatno bilo zaključiti ovu uvjerljivu i povremeno dirljivu apologiju zavičaja riječima da nije dobro *prinudno* nemati zavičaj, biti nedobrovoljni prognanik. Ali što, opet, ako smo u perspektivi svi osuđeni na progonstvo? Ne misli se više na poganstva koje čovjek može učiniti drugom čovjeku niti na depersonalizaciju globalizacije, nego – da se vratimo na novinarsko pitanje koje je uznemirilo Heideggera – na kozmičku »sudbinu« čovječanstva. Planet Zemlja, konačno ujedinjena, ali tek kao izgubljeni zavičaj? ⁷¹

»Pretpostavimo da će tlo, Husserlov *Ur-Erde*, nestati u oblaku vreline i materije. [...] *Erde* je aranžman materije/energije. Taj aranžman je tranzitoran – traje manje-više nekoliko milijardi godine. Lunarnih godina. To nije tako dugo vrijeme u kozmičkim razmjerima. Sunce, naša zemlja i vaša misao neće biti ništa više do grčevito stanje energije, slučaj ustanovljenog poretka, osmijeh na površini materije u udaljenom uglu kozmosa. [...] Solarna smrt implicira nepopravljivu disjunkciju između smrti i misli: ako ima smrti, onda nema misli. Negacija bez ostatka. Nema sebstva da od toga napravi smisao. Čisti događaj. Katastrofa. Svi događaji i katastrofe s kojima smo upoznati i o kojima nastojimo misliti završit će se kao ne više do blijedi simulakrum.« ⁷²

Ta perspektiva, koja se smješta, reklo bi se, u jednu konačnu retrospektivu, spektakularnu, ali bez spektatora da je opazi – ne u božju glavu prije stvaranja svijeta, kao kod Hegela, ⁷³ već po njegovu okončanju – sada nam treba pomoći razumjeti misao. Ona je uvijek bila vezana za zemno okruženje. Trivijalno je

reći, ali da bi se uopće mislilo, mora se makar disati, jesti i slično: »osigurati život«. U tom smislu:

»Tijelo se može smatrati hardverom složene tehničke naprave koja je ljudska misao. [...] Hardver će konzimirati solarna eksplozija odnoseći filozofsku misao s njom (skupa sa svim drugim mislima) dok nestaje u plamenu. Dakle, problem tehnoloških nauka može se postaviti ovako: kako opremiti taj softver hardverom koji je nezavisan o uvjetima života na zemlji. To jest: kako omogući misao bez tijela. Misao koja nastavlja egzistirati poslije smrti ljudskog tijela.«⁷⁴

Jean-François Lyotard vjeruje da je suvremena znanost dorasla takvom pot-hvatu, imajući u vidu nadolazeću umjetnu inteligenciju. Ali odatle tek počinju ne-tehnički problemi, određeni uvjeti koji dokazuju da je njegova logička operativnost nedovoljna:

»Naše razočaranje u te organe 'bestjelesne misli' proizlazi iz činjenice da djeluju na temelju binarne logike [...]. Ali ljudska misao ne misli na binaran način. Ona ne djeluje jedinicama informacije [engl. *Bits*], već intuitivnim, hipotetičkim konfiguracijama. Ona prihvaća neprecizne, višesmislene podatke, koji nisu selektirani u skladu s prethodno ustanovljenim kodovima ili čitljivošću. Ona ne zanemaruje neželjene efekte ili marginalne aspekte situacije. Ona nije samo usredotočena, već i bočna. [...] To su paradoksalne operacije koje konstituiraju doživljaj tijela, 'aktualnog' ili fenomenološkog tijela u njegovom vrijeme-prostor kontinuumu senzibiliteta i percepcije.«⁷⁵

Kada je riječ o percepciji, viđenim objektima su uvijek pridruženi i oni neviđeni; fokusirana vizija okružena je zakrivljenom površinom suspendirane, ali ne i odsutne vidljivosti. Sjećanje je u igri i u najjednostavnijem prizoru. Kontinuirana vizija čuva i ono što je viđeno ranije iz drugog ugla i anticipira ono što će tek biti viđeno. Te sinteze proizlaze iz identifikacije objekata koje nikad nisu dovršene, potpune – naknadno ih sagledavanje uvijek može poremetiti ili poništiti. Misao uključuje i to iskustvo, tu »zamućenost, neizvjesnost, vjeru u neiscrpnost opažljivog, a ne samo modus transfera podataka na jedan natpis-površinu koja nije izvorno njena«. Od stroja koji misli bi se,

67

Améry je svjestan da je mogući ishod takvog prebivanja pustoš i duhovna učmalost, provincijalizam, ali hitro dodaje: »Ali tko nema zavičaj, postaje žrtva nereda, smetenosti, rastrojstva.« – Ibid.

68

Ibid., str. 172.

69

Ibid., str. 175.

70

Ibid., str. 176–177.

71

Viziju takve »ekstraterestrijalnosti« neočekivano nalazimo pola stoljeća ranije: »Da bi se čovjek oteo od moći suvremenih ideja preporučuje mu se upoznavanje s poviješću – život drugih naroda, u drugim zemljama i u drugim vremenima uči nas da shvatimo da su ideje koje smatramo vječnima samo naše zablude. Još jedan korak – treba zamisliti da čovjek ne živi na zemlji i sve će zemaljske vječne ideje izgubiti svoju privlačnost.« – Lav Šestov [Lev

Šestov], *Apoteoza iskorenjenosti. Pokušaj nedogmatskog mišljenja*, prev. Mirko Đorđević, CID, Podgorica 1996., str. 28.

72

Jean-François Lyotard, »Can Thought go on without a Body?«, prev. Geoffrey Benington – Rachel Bowlby, u: Jean-François Lyotard, *The Inhuman. Reflections on Time*, Polity Press, Cambridge 1991., str. 8–23, ovdje str. 10–11.

73

Usp. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, »Die Wissenschaft der Logik«, u: G. W. F. Hegel, *Werke*, Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel (ur.), sv. 5–6, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1970.

74

J.-F. Lyotard, »Can Thought go on without a Body?«, str. 12–13.

75

Ibid., str. 15–16.

dakle, moralo očekivati ili zahtijevati da je u svojim podacima istovjetan kao oko u vizualnom polju.

»Nije dovoljno da ti strojevi simuliraju rezultate vizije. To je stvar ‘davanja tijela’ umjetnoj misli.«⁷⁶

Osim toga, postoji još jedan neočekivani zahtjev ili stanje mišljenja kakvu znamo: *patnja*. Lyotard podsjeća da se mišljenje i patnja »preklapaju«. ⁷⁷ Duh se mora isprazniti da bi mogao misliti, što podrazumijeva izvjesno fizičko iskustvo tjelesne askeze. Duh se ne usmjerava suvereno na mišljeno, već se radije zadržava u mišljenju i uči »primati«. Postoji i mora postojati intrinzična »bol mišljenja«, neudobnost, patnja »istinske misli« koja je uvijek prinuđena misliti u već mišljenom, pa stoga i ona »bol nemišljenog« u udobnosti onoga što je već mišljeno.⁷⁸

»Zašto bi inače ikada počeli da misle? Potrebni su nam strojevi koji pate od tereta svoje memorije.«⁷⁹

Kao i od još jednog »tereta«. Lyotard, naime, pretpostavlja da je seksualna razlika »paradigma nekompletnosti ne samo tijela, već i umova«, te da to »određuje patnju u opažanju i shvaćanju onako kako ih proizvodi nemogućnost ujedinjenja i potpunog određenja viđenog objekta«.

»Vaši strojevi koji misle morat će biti hranjeni ne samo radijacijom već i nepopravljivom razlikom rodova.«⁸⁰

Dakle, rodno određeni strojevi koji imaju tijelo i pate – da bi uopće mislili? Ili nema mišljenja ili mišljenje nestaje s njegovim tradicionalnim »nositeljima« u solarnoj apokalipsi? U jednom drugom tekstu drugačije se intonira isti tragizam misli,⁸¹ ali sada i njegovo značenje za tjelesnog, rodnog i patnjom određenog suvremenog, predapokaliptičnog mislioca. S karakterističnom oštrinom, gotovo adornovski ili deridaovski,⁸² Lyotard implicira već klasično dostojanstvo mišljenja koje misli samo sebe i svoje granice. »Biti spreman primiti ono što misao nije spremna misliti jest ono što zaslužuje ime mišljenja«, objavljuje on, ne bi li odjeljak kasnije zaneseno dodao:

»Misliti znači sve dovoditi u pitanje, uključujući i misao i pitanje i taj proces. Dovođenje u pitanje zahtijeva da se događa nešto što um još ne zna. U mišljenju, prihvaća se pojava onakva kakva jest: ‘još ne’ određena. To se ne prejudicira, i ne postoji sigurnost. Puteštvije po pustinji.«⁸³

Da stvar bude još nespokojnija, ni u toj pustinji ne posjedujemo »svoje« misli. One nisu oslonac, kao što ni nigdje drugdje nema(mo) oslonca. Mislima se nikada ne može gospodariti; uvijek ostaje nešto »nama« heterogeno. Odatle Lyotard, međutim, ne ispreda Heideggerovu priču o narodnoj »uzemljenosti« mislioca već, u važnom smislu naprotiv, radije opet onu »kozmičku« fantaziju koja odgoneta (ne)mogućnost postojanja misli bez ljudskoga roda. Pokušavajući, tako, zamisliti i domisliti položaj izolirane i autohtone misli, situaciju preživljavanja misli bez tijela, on zaista poriče da je to ikako moguće i utvrđuje da misao neminovno »zajmi horizont i orijentaciju, bezgraničnu granicu i kraj bez kraja koji pretpostavlja, od tjelesnog, osjetnog, emotivnog i kognitivnog doživljaja sasvim sofisticirane, ali definitivno zemne egzistencije«. ⁸⁴ Ali, s druge strane, ta »pozajmica«, taj uvjet mogućnosti, ako se hoće, nije sudbina, nije ni odrednica ni odredište mišljenja. Upravo suprotno, možda: to se može čitati i kao ono što omogućuje ne samo trasirani uzlet nego i relativnu, ako ne samostalnost, ono odvezanost misli, njenu »bezgraničnu granicu i kraj bez kraja«. Čini se da će, u tom smislu Lyotard, u još jednom drugom

tekstu, sasvim skladno i otvoreno moći iskazati onaj za Heideggera, i ne samo za njega, sablažnjiv, na koncu ipak »antiterestrijalni« i čak ekstrateritorijalni stav – da misli uopće nisu »plodovi zemlje«:

»Misli se ne čuvaju u nekom velikom zemljišnom registru, osim zbog pogodnosti ljudi. Misli su oblaci.«⁸⁵

Ali čijeg neba?

Predrag Krstić

Does Thought Have a Homeland?

Abstract

In the context of "Grecomania", which dominated German lands in the second half of the eighteenth and early nineteenth centuries, the first part of this paper outlines Hegel's understanding of ancient Greece as the homeland of philosophical thought. The second part of the paper focuses on Heidegger's critique of this Hegelian vision and his reflections on the "beginning" and "homelandness", which, grounded in the thinking of Being, aim to overcome its "metaphysical" canonization. The third part of the paper elaborates on the concept of "geophilosophy" by Gilles Deleuze and Félix Guattari, in order to highlight the transtheoretical conditions of thought. The final part of the paper continues and sharpens this orientation of questioning and, primarily through the texts of Martin Heidegger, Jean Améry, and Jean-François Lyotard, suggests the limits of thought that insists on its own ground, land, homeland, as well as the limits of conceivability of thought without its bearer having a homeland of one kind or another.

Keywords

homeland, philosophical thought, ancient Greeks, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Martin Heidegger, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Jean Améry, Jean-François Lyotard

76

Ibid., str. 17.

77

Ibid., str. 18.

78

Ibid., str. 19.

79

Ibid., str. 20.

80

Ibid., str. 21–22.

81

Jean-François Lyotard, »Time Today«, prev. Geoffrey Bennington, Rachel Bowlby, u: J.-F. Lyotard, *The Inhuman*, str. 58–77, ovdje str. 73.

82

Usp. npr., Theodor W. Adorno, »Negative Dialektik«, u: Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, sv. 6, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1997., str. 358; Jacques Derrida, *Aporias*, prev. Thomas Dutoit, Stanford University Press, Stanford 1993., str. 18.

83

J.-F. Lyotard, »Time Today«, str. 74.

84

J.-F. Lyotard, »Can Thought go on without a Body?«, str. 9.

85

Jean-François Lyotard, *Pérégrinations. Loi, forme, événement*, Galilée, Pariz 1990., str. 21.