

Goran Starčević

## Martin Heidegger i filozofska antropologija

### UVOD

U ovom se radu pokušava pokazati u kolikoj je mjeri Heideggerovo pitanje o smislu bitka, kao eksplicitna tema njegove filozofije, postavljeno u često tek implicitno naznačenoj vezi s Heideggerovim osobitim razumijevanjem čovjeka. Dok u *Bitku i vremenu*, čini nam se, Heideggerovu filozofiju možemo razumjeti i kao pokušaj ekspliciranja *su-pripadnosti* pitanja o smislu bitka i pitanja o čovjeku, u kojem se Heidegger nadao dospjeti do neke »izvornije« fenomenske pristupačnosti bitka i čovjeka, njegov kasniji misaoni put, koji karakterizira pokušaj prevladavanja metafizike, slijedi logiku jedne radikalno temporalizirane ontologije kao filozofije iskona, unutar koje je svako eksplicitno postavljanje pitanja o čovjeku tek negativni tematski motiv.

Na putu prevladavanja metafizike, Heideggeru se antropologija ispriječila kao prirodni rezultat »nihilističkog hoda« metafizike u empirijsku znanost »o čovjeku« kao istinosnom subjektu koji »pokorava« biće u cjelini. Sabiranjem metafizike u antropologiji, novi je vijek doveo do vrhunca moći ono samorazumijevanje čovjeka koje je u iskazima *zoon logon ehon i* »animal rationale« kroz svu metafiziku isticalo ratio kao čovjekovu najvišu funkciju. Čovjek se, međutim, u istom događaju u kojem je, prema Nietzscheu, postao najavljeni gospodar počovječenog svijeta, srozao do sirovine jednog tehnoinstrumentalnog pogona u kome se ratio kao čovjekova najviša funkcija »divljanjem racionalizacije« oslobodio do puke funkcionalnosti, u čijem je besciljnom iskorištavanju svega bića čovjek tek najvažnija sirovina. Postavši subjektom svega iskorištavanja, čovjek je u isti mah postao objektom u svijetu bića napuštenog od bitka.

Okcidentalni je racionalizam, kako ga vidi Heidegger, iscrpio sve mogućnosti razumijevanja čovjeka unutar tradicionalnih antičko-kršćanskih shema čovjekovog samorazumijevanja, pa neko izvornije razumijevanje čovjeka nije moguće bez radikalnog okretanja pitanju o smislu bitka. Tako se Heideggerovo pitanje o smislu bitka pokazuje nedjeljivim od pitanja o smislu čovjeka, premda je Heideggerovom ontologizmu svaka eksplicitno mišljena antropologija glavni »žrtveni jarac«.

Premda je u »Bitku i vremenu« iskušavana su-pripadnost pitanja o bitku i pitanja o čovjeku razriješena u smjeru *ontološkog fatalizma* kao iščekivanja nadolaska (adventus) »bitka«, ipak je, čini nam se, Heideggerovo specifično razumijevanje čovjeka skriveni kontekst pitanja o smislu bitka. U zaziranju od

bilo kakve antropologijske recepcije vlastitog mišljenja, način na koji se problematizira pitanje o čovjeku ostaje najproblematičnijim pred-tekstom Heideggerovog pitanja o bitku. Taj pred-tekst, naime specifičnost Heideggerovog razumijevanja čovjeka, Max Scheler je vidio u teološko-vjerskim motivima koji bi čitav Heideggerov misaoni put predodređivali kao jedno temeljito promišljeno konvertitstvo od poimanja Boga imanentnim svijetu u katoličanstvu, k apsolutnoj transcendenciji Boga kao završnom obliku protestantizma. Habermas pak smatra da se Heideggerovo razumijevanje čovjeka kao samopotvrđujućeg aktivnog tubitka razriješilo u patos prepuštanja i poslušnosti »sudbinskom udesu« uslijed apokaliptičke projekcije Nietzscheovog dionizijskog mesijanizma na pitanje o bitku, (projekcija koja je Heideggerov filozofski doprinos nacionalsocijalističkoj »revoluciji«). S druge strane, profetistički žar Heideggerovog mišljenja bitka privukao je svojom kritikom okcidentalnog racionalizma mnoge »sljedbenike«, osobito u tzv. postmodernističkom poimanju filozofije.

Mogući su, naravno, različiti diskursi razumijevanja Heideggera, upravo zbog nikada dovoljno ekspliciranog pred-teksta pitanja o čovjeku u Heideggerovom mišljenju bitka. No, svi mogući diskursi razumijevanja Heideggera, čini nam se, moraju pri razgovoru s Heideggerom promisliti o pitanjima:

- Kako je moguće promišljati ontologijski problem (bitak) »izvan« metafizike?
- Može li se doista svakoj antropologiji odreći pravo na izvorno razumijevanje čovjeka?
- Zakriva li nekako i samo Heideggerovo pitanje o smislu bitka horizont pitanja o »autentičnosti« bitka čovjeka?

### 1. SU-PRIPADNOST BITKA I ČOVJEKA U HEIDEGGEROVOJ FILOZOFIJI

Edmund Husserl je povijest novovjekovne filozofije razumio kao borbu oko smisla čovjeka.<sup>1</sup> Svo njeno nastojanje proizlazilo bi iz samorazumijevanja čovjeka kao bitka pozvanog za život u apodiktičnosti. Prema Husserlu, jedino um može čovjeka učiniti blaženim, tj. biti čovjek znači biti teleološki. Svoju ljudskost čovjek ne može osigurati ako ne posjeduje univerzalnu, apodiktički utemeljenu i utemeljujuću znanost kao svoju *najvišu funkciju*. Filozofija je tako ratio u stalnom kretanju *samoosvjetljenja* kao samoobjektiviranja transcendentalne subjektivnosti, a zbiva se po čovjeku kao njegova najviša funkcija.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Edmund Husserl: *Kriza evropskih znanosti i transcendentalna fenomenologija*, Globus, Zagreb, 1990.

<sup>2</sup> Interpretirano prema navedenom djelu, poglavlja 6 i 73.

U »borbu oko smisla čovjeka« Martin Heidegger unosi pitanje o smislu bitka, koje će radikalno osporiti samorazumljivost svim temeljnim pojmovima ne samo novovjekovne filozofije. Pojmovi subjekta, supstancije, razuma, duha, života, esencije, egzistencije, volje itd., sada moraju iznova biti pomišljeni pred pitanjem o smislu bitka, koji je filozofija smatrala ipak nekako razriješenim još od čuvene (ali prema Heideggeru ne i domišljene) grčke gigantomahije oko bitka.

Problem bitka »kao bitka« postavljen u »Bitku i vremenu« polazi od temeljnog stava: »bitak je transcendens naprosto«. Kao pretpostavljeni smisao bitka naznačena je vremenost, a *tubitak* kao jedino od bića koje bivstvuje na način da mu je njegov bitak neprestano u pitanju (tj. biće koje je ontološko već po svom ontičkom karakteru) i sam kroz vrijeme »neizričito razumije i izlaže nešto poput bitka«. Heidegger je vjerovao da će egzistencijalna analitika tubitka kao fundamentalna ontologija, kroz eksplicaciju vremenitosti tubitka kao onog »*upitanog*«, nekako osvijetliti pitanje o smislu bitka prema poimanju bitka u horizontu iskonskog vremena (vremenosti, temporalnosti).<sup>3</sup>

Vremenski način bitka tubitka shvaćen je kao *povijesnost*, a skrivenim temeljem povijesnosti tubitka pokazuje se *konačnost* koja odražava karakter njegove vremenitosti. Sva je nevolja naslijeđene i sada već ukrućene tradicije antičke ontologije u tome što bitak (*einaí*) uvijek misli u temporalnom smislu kao sadašnjost, tj. kao stalnu *prisutnost*. Po prisutnosti kao zbiljskoj postojanosti svako se biće uprisućuje (*parousia*) prema svojoj biti (*to ti en einaí*) kao onome što mu po pripadnom bitku bijaše biti. U razumijevanju bitka kao neprestane prisutnosti, tradicionalni je odnos bitka i vremena zapravo takav da je bitak »iznad« vremena. Kao nepokrenuti pokretač, čista djelatnost (*energeia*), bitak je od Aristotela *causa finalis* svega bića, prema kojemu se svo biće uvijek nalazi u kretanju i vremenu kao deficitentnom modusu bitka. Bitak kao iskon i počelo svega vlada metafizikom kao Bog filozofa čija je čista djelatnost zapravo *theoria*. »Stoga kažemo da je Bog živ, vječan, najbolji, te su život i vrijeme neprekidno i *vječno* prisutni u Bogu. Jer to jest Bog« (*Metafizika*, 1072b 25-30). Bog – bitak je horizont vremena.

Heideggerovo pitanje o smislu bitka smjera dokidanju vladavine filozofskog Boga. Naime, ono upitano o smislu bitka je tubitak koji je po svom vremen-

---

<sup>3</sup> U našoj se filozofskoj doksografiji pridjevi koji se odnose na vrijeme pripadno bitku i vrijeme pripadno čovjeku, različito opojmljavaju. Dok je vrijeme pripadno tubitku u Šarinićevom prijevodu *Bitka i vremena* označeno kao *vremenost*, a vrijeme pripadno bitku samom kao *temporalnost*, Sutlić pojmom *vremenost* označava vrijeme samog bitka, dok je tubitku pripadna *vremenitost*. Mi smo preuzeli razlikovanje pojmova prema: Vanja Sutlić: *Kako čitati Heideggera*, »August Cesarec«, Zagreb, 1986. Vidi str. 145. U daljnjem tekstu: *Kako čitati Heideggera*.

skom karakteru *konačan*. Njegov se bitak karakterno kao *egzistencijalni* bitak načelno razlikuje od *kategorijalnog* karaktera bitka ne-tubitkovnog bića, a taj je tubitak u konačnosti svoje egzistencije »uvijek moj« (vlastit). Egzistira juće biće ne može autentično projektirati svoj bitak u »vulgarnom« razumijevanju vremena kao neprestane sadašnjosti, jer ono prema svom bitku nije ravnodušno poput unutarsvjetski postojećeg bića. Jer tubitak egzistira u »odlučnosti« za vlastiti bitak, pitanje o smislu bitka zahtijeva prethodnu egzistencijalnu analitiku tubitka koja je ujedno novo promišljanje (»destrukcija«) tradicionalne metafizike, ali sada primjereno temeljnom ustrojstvu bitka tubitka.

To se ustrojstvo naspram činjeničnosti kategorijalnog postojanja odlikuje egzistencijalnim pribivanjem (*habitare*) u otvorenosti pitanja o smislu bitka. Ovo pribivanje ima karakter *bitka-u-svijetu*, a svijet nije više shvaćen kao neko puko predručno postojeće, nego je *svjetovnost* egzistencijal, a svijet karakter samog tubitka koji se kao »u-bitak« razlikuje od unutarsvjetskosti kao bitka bića postojećih u svijetu, a koje tubitak susreće kao priručna i predručna bića. Bitak se tubitka kao najizvornija mogućnost dokučivanja pokazao kao *briga*, a iz naznačivanja fundamentalnoontoloških karaktera bitka-u-svijetu kao egzistencijalnosti (nabačaj), faktičnosti (bačenost) i propadanja (brigovanje), raskriva se egzistencijalno-ontologijska struktura »biti već – sebi unaprijed – kao biti pri (unutarsvjetskom biću)«. Ova struktura u ekstazama bilosti, prisutnosti i budućnosti, dohvaća smisao bitka tubitka kao *vremenitost*. Vremenitost nije neko biće, pa ni »bit« tubitka, nego ekstatično ovremenjivanje u kome se tubitak u odlučnosti da se odazove »zovu« svoje savjesti, odaziva najvlastitijoj mogućnosti svoga bitka koji mu je kao konačnom biću dat kao »bitak k smrti«.

Sada bi trebalo pokazati kako je od vremenitosti bitka tubitka moguć put k izvornoj vremenosti (temporalnosti) bitka kao bitka, pretpostavljenoj kao njegov smisao. Međutim, pokušaj destrukcije »kategorijalne« metafizike egzistencijalnom analitikom kao novom, tubitku primjerenom metafizikom, ovdje zastaje. Heidegger će za taj zastoj uskoro okriviti metafiziku kao takvu, pa umjesto njenog izvornijeg zasnivanja u »destrukciji«, kreće u radikalno prevladavanje metafizike. No, koliko se s razine mišljenja u »Bitku i vremenu« može otčitati, pretpostavljeni odgovor na pitanje o smislu bitka bio bi zapravo *ontološki historizam*.<sup>4</sup> Ukoliko bi tubitak ostao mjerodavan kao ono upitano o smislu bitka, jedini bi mogući rezultat bio pojmiti bitak sam kao vrijeme, tj. ekstatično uzajamno pružanje prošlosti, sadašnjosti i budućnosti, koje bi moralo biti shvaćeno kao konačno i povijesno. Vrijeme bi se ukazalo kao horizont bitka.

---

<sup>4</sup> *Pojam je preuzet od Danila Pejovića, prema spisu Bitak i kretanje, objavljenom kao predgovor našem prijevodu Aristotelove Fizike. Aristotel: Fizika, »Globus«, Zagreb 1988. Vidi str. XXVII. U daljnjem tekstu: Bitak i kretanje.*

Tako bi *su-pripadnost* bitka i čovjeka, promišljena kroz Heideggerovu filozofiju, nekako promijenila oba pojma tradicionalne ontologije i antropologije. Bitak bi, premda »transcendens naprosto«, bio nekako primjeren »biti« čovjeka<sup>5</sup>, a čovjek bi iz prezauzetosti borbom oko vlastite biti (samorazumijevanja) trebao odlučno iskočiti u mišljenje bitka kao svoje najviše ontičko-ontološko određenje. Međutim, spis »Bitak i vrijeme« ne samo što nije razjasnio su-pripadnost bitka i čovjeka, nego ju je istovremeno učinio posve upitnom. Heidegger se nije usudio izreći neki definirani pojam »o bitku« jer bi to niveliralo izvorni ontološki dignitet bitka kao transcendensa. Nije postalo jasno niti to što zapravo izraz »tubitak«, koji nekako određuje samu su-pripadnost bitka i čovjeka, znači za čovjeka u njegovu svakidašnjem, javnom bitku. Uz pojam »o bitku« sada se više ne može definirati ni pojam »o čovjeku«. Jasno je tek da se ni čovjek ni bitak ne mogu misliti kao zasebni fenomeni, nego karakter njihove veze takav da su oba fenomena međusobno nesvodiva. Čovjek i bitak po svojem su ontološkom karakteru dva najbliža problema, no *ontološka diferencija* ih mora odlučno razlikovati. Uzajamna upućenost čovjeka i u istoj ih misli veže i onemogućava bilo kakvo mišljenje koje bi dopustilo da se nekako jedno izvede iz drugog. U času kada su se najviše približile, ontologija i antropologija morale su se bespovratno rastati, da bi za principijelnu nerazjašnjivost oba ključna problema vlastite filozofije Heidegger kasnije okrivio metafiziku, odnosno filozofiju u čijem se »nihilističkom događanju« pitanje o smislu bitka nije zapravo niti moglo probiti. Ispostavljenu su-pripadnost bitka i čovjeka Heidegger će uvijek iznova domišljati u brojnim radovima nakon »Bitka i vremena« tražeći put prebolijevanja, tj. izlaza »iz« metafizike. Su-pripadnost pitanja o smislu bitka i pitanja o čovjeku ipak se nekako na Heideggerovom misaonom putu razrješava »nerješivog« karaktera ove veze, ali u smjeru osamostaljivanja ontologije kao »temporalizirane filozofije iskona« (Habermas), no to se, čini nam se, zbiva bitno na štetu pitanja o čovjeku. Pitanje o smislu bitka odvelo je Heideggera »na kraj« filozofije<sup>6</sup>, koju je shvatio kao dovršavanje metafizike čije je bitno zbivanje omeđeno »oceubojstvom«<sup>7</sup> na početku, a na kraju »ubojstvom Boga« kao temelja nadosjetilnog svijeta u Nietzscheovoj filozofiji. Bitak se svakoj filozofiji kao metafizici poka-

---

*5 Jer Heidegger strogo razlikuje metafizički pojam biti čovjeka od egzistencijalnog (ek-sistencijalnog) karaktera bitka čovjeka, premda ga sam u Bitku i vremenu ponekad rabi kao »bit«, i mi smo izraz bit stavljali u navodnike kada ga rabimo u duhu Heideggerove filozofije.*

*6 M. Heidegger: Kraj filozofije i zadaća mišljenja, prevedeno u zborniku: Čemu još filozofija, CZKD, Zagreb 1982., str. 175-192. U daljnjem tekstu: Kraj filozofije i zadaća mišljenja.*

*7 Izraz iz Platonovog dijaloga Sofist, ovdje je preuzet prema Bitak i kretanje, str. XXIII.*

zao kao *temelj* (Grund, arhe, princip) koji kao prisutnost sama temelji svo biće u raznim epohalno datim mogućnostima poimanja biti bitka: kao ontičko prouzročenje zbiljskog, kao transcendentalno omogućenje predmetnosti predmeta, kao dijalektičko posredovanje apsolutnog duha, historijskog procesa proizvodnje, kao vrednujuća volja za moć. U svim tim mijenama mjerodavno ostaje Platonovo razumijevanje istine kao nadosjetilne zbilje. Metafizika je ili platonizam, ili obrnuti platonizam, a kako su oba filozofska pravca dovršena u svojim mogućnostima, s obratom platonizma unutar metafizike izvršenim po Nietzscheu i obratom cjelokupne metafizike po Marxu, dopijeva se do krajnje mogućnosti filozofije. Ona još živi ili u epigonalnim renesansama, ili sabrana u razvitku znanosti, koji je razvitak njena odlučna crta već na početku filozofije u Grčkoj.

Znanosti se u svome razvitku razrješavaju od filozofije. To razrješenje njeno je dovršenje u empirijsku znanost o čovjeku, koju kao i sve znanosti određuje i vodi *kibernetika* kao nova temeljna znanost. Kibernetika kao teorija vođenja, planiranja i organiziranja čovjekovog rada odgovara određenju čovjeka kao *društveno-radnog bića*. Mišljenje bitka prema shemi kategorija, u kojoj je shemi vlastitog samorazumijevanja metafizički čovjek i »zapao u biće« (zaborav bitka), dovršilo se u modernoj tehnici koja filozofske kategorije vidi kao puke radne hipoteze, dakle kao čistu instrumentalnost. Katalizator ovako naznačenog rastakanja filozofije u znanosti vođene kibernetikom i ustrojavanja svjetske civilizacije u tehno-znanstveno-industrijski pogon kome sada kibernetička, a ne više metafizička apodiktičnost omogućavaju funkcioniranje, i u kome je novovjekovni čovjek dokučio svoju »najvišu funkciju« kao puku funkcionalnost, jest preobražaj grčkog pojma *hypokeimenon* u hipostazirani subjekt. Taj preobražaj započinje kada s Descartesom u izrijeku »ego cogito« *hypokeimenon* postaje odlikovani subjekt prenijet u svijest da bi kao temeljni kriterij istinitosti (doduše ovdje uz još zadržani pojam Boga kao jamca posljednjih istina) postao, kao ono istinosno prisutno, *supstancijom*. Hegelov zahtjev filozofiji da ono istinito shvati ne samo kao supstanciju, nego i kao subjekt, te Husserlov »princip svih principa« koji još jednom zahtjeva apsolutni subjektivitet kao »stvar filozofije«, otuda su za sliku svijeta u kojoj se prepoznaje novi vijek potpuno legitimni. Što je stvar filozofije, tvrdi Heidegger, bilo je zapravo unaprijed odlučeno izostajanjem istine bitka kao bitka iz njenog mišljenja. To što je metafizika u svom onto-teološkom ustrojstvu mogla misliti bitak jedino kao najopćenitije ili pak najviše biće, tj. kao temelj bića kao bića, unaprijed je odredilo da stvar filozofije kao metafizike »bitka bića« bude njegova prisutnost u vidu supstancijaliteta i subjekta. Stvar je filozofije, još sažetije, *subjektivitet* kao takav.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> *Kraj filozofije i zadaća mišljenja, str. 184.*

Sada je rečeno ne samo da filozofija (metafizika) zaboravlja domisliti pitanje o smislu bitka, nego da to mišljenje njoj nikada i nije bilo moguće, tj. nije joj ni pripadalo. Jer se *hipostaziranje subjekta* kao temeljno događanje filozofije javilo po čovjeku, »filozofija u epohi dovršene metafizike jest *antropologija*«. <sup>9</sup> Postavši subjektom čovjek sebi prisvaja nadosjetilni svijet vječitih biti u vlastitu bit, koja mu se kao takva ispostavlja u času kada je počeo iskušavati »napuštenost bića od bitka« kao *bezzavičajnost*. <sup>10</sup> Samorazumijevanje vlastite biti kao *animal rationale* zapravo je unizilo čovjeka na nivo bezzavičajne životinje koja »izbačena iz istine bitka« kruži sama oko sebe, sve dok konačno u pretjeranoj brizi oko vlastitog smisla ne podlegne ratiu kao svojoj najvišoj funkciji do te mjere da se po Nietzscheu glasno najavljeni gospodar »počovječenog svijeta« srozao do puke sirovine tehno-kibernetičkog funkcionalizma. Čovjek, da bi iskušao svoje pravo dostojanstvo, tj. da bi uopće bio moguć kao »autentični« čovjek, mora ustrajati u otvorenosti pitanja o bitku kao bitku jer bez ek-sistencije kao ustrajnog iz-stoja u »transcendens narosto«, on uvijek iznova postaje žrtvom nekog vulgarnog samopostavljanja vlastite biti. U otvorenosti pitanja o smislu bitka nema mjesta za pitanje o biti čovjeka.

Čovjek, to jedino pred-stavljajuće biće, biće koje u tehnici kao po-stavu stiče nenadmašivu moć nad svim ostalim bićem, mora se naučiti skromnosti spoznavši da »svijet ne može biti po čovjeku...« i da ako se želi osloboditi iz zapalosti u biće treba sebe kao *pastira* pripremiti za »objavu, čuvanje i oblikovanje« samoga bitka, za što i bitak treba čovjeka jer »... svijet ne može biti ni bez čovjeka«. <sup>11</sup> Filozofija, tj. čovjek zabavljen samorazumijevanjem vlastite biti, ne može izvršiti nikakvu neposrednu preinaku sadašnjeg svijeta. »Može nas spasiti samo jedan Bog«, kaže Heidegger u razgovoru s novinarom *Der Spiegela*.

Vidimo, dakle, da destruktor onto-teo-loškog ustrojstva metafizike, kao zaborava istine bitka, na kraju svog misaonog puta i bez potrebe da to posebno obrazloži, priziva nadolazak »novog« Boga. Oslobođen racionalne stege metafizike, Heidegger naizmjenice upotrebljava pojmove »bitak«, »svijet«, »bog«, koje je jednom i sam strogo razlikovao. No, ako je pojmovna strogost

---

<sup>9</sup> Martin Heidegger: *Prevladavanje metafizike, prema prijevodu u: Heidegger: Mišljenje i pevanje, Nolit, Beograd 1982. Vidi str. 25. U daljnjem tekstu: Prevladavanje metafizike.*

<sup>10</sup> Martin Heidegger: *O humanizmu, prevedeno u: Danilo Pejović: Suvremena filozofija Zapada, NZMH, Zagreb 1983., str. 269-284. U daljnjem tekstu: O humanizmu.*

<sup>11</sup> Prema Heideggerovom razgovoru s novinarom lista *Der Spiegel*, prevedeno u: *Kako čitati Heideggera, str. 321.*

pitanja o smislu bitka napokon popustila, to se nikako ne odnosi na pitanje samorazumijevanja čovjeka. Sada je jasno da tubitak kao problem fundamentalne ontologije nije bio tek u rječniku tada domišljane metafizike zgodan tehnički naziv za problem čovjeka, nego Heidegger u svim mijenama svog mišljenja strogo ustraje u odbijanju bilo kakvog formuliranja pitanja o čovjeku koje bi izmahnulo fundamentalnom ontologijom uspostavljenoj vezanosti tog pitanja uz pitanje o smislu bitka.

Čovjeku se zapravo odriče bilo kakav drugačiji put propitivanja sebe samog. Svaka antropologija kao puka antropologija, pa bila to i Schelerova »metaantropologija« koja izrasta iz metafizike (baš zato), za Heideggera načelno promašuje čovjeka. Tako je na kraju antropologiju zadesila uloga žrtvenog jarca Heideggerovog mišljenja, premda je ono samo sebe razriješilo obveze ustrajanja u strogoj formi ontologije.

## 2. KAKO HEIDEGGER RAZUMIJE FILOZOFSKU ANTROPOLOGIJU?

U »Bitku i vremenu« Heidegger nas uvjerava da je egzistencijalna analitika, kao hermeneutika tubitka, jer je njezin kriterij ontološki, nadmoćna (»slijedi prije«) svakoj psihologiji, antropologiji i biologiji. To znači da pozitivne znanosti koje ustraju u »prirodnom pojmu svijeta« nemaju što bitno reći fundamentalnoj ontologiji. Njihov rad, doduše, nije bespotreban, te one »niti mogu, niti trebaju čekati rezultate ontološkog rada filozofije«, ali je bitno da njihovo istraživanje više nije napredovanje, nego ponavljanje i pročišćavanje ontički otkritog.<sup>12</sup> Pozitivne su znanosti bitno ograničene samorazumljivošću novovjekovne slike svijeta, a toj samorazumljivosti ne može izmaknuti niti ona antropologija čija je tema primitivni tubitak, jer smatra da se u arhaičnim oblicima života krije neki ključ razumijevanja čovjeka. Bitni je modus tubitka, u kojem se uopće otvara puna razina njegove egzistencijalne »biti«, onaj svaki-danjski modus *javnosti*, bezlična dokučenost onog »Se«, koje u naklapanju, znatiželji i dvosmislenosti dokučuje svoje propadanje i bačenost. Iz tog *propadanja* u prosječnu svakodnevicu, kao neautentičnog modusa vlastite egzistencije, tubitak se u čuvstovanju, razumljenju i govoru, može konstituirati u *autentičnu* dokučenost sebe samog u *brizi* (svojoj izvornoj cjelovitosti) i najizvornijoj mogućnosti dokučivanja). Propalost nije neko žalosno i otklonjivo ontičko svojstvo, nego jedan »dokumentiran« egzistencijalni modus bitka-u-svijetu, koji kao stalno iskušenje tubitak iskušava u svojoj javnoj izloženosti kao propalosti. U neautentičnoj sferi javnosti (što bi to bila autentična javnost Heidegger nije nikada objasnio) tubitku se tek »jamči« sigurnost, isti-

---

<sup>12</sup> M. Heidegger: *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb 1988. Interpretacija se uglavnom temelji na poglavlju 10. U daljnjem tekstu: *Bitak i vrijeme*.



nitost i obilje svih »mogućnosti«. Pa ipak, u *tjeskobi* kao osobitom čuvstovanju, tubitak čuti nelagodu pred samim sobom, dokučuje da unutarstvetsko biće kao takvo uopće nije relevantno, te se »oslobađa« za pravost vlastitog bitka kao autentični modus svoje egzistencije. Jer propalost nije »pad iz nekog višeg pristanja«, nego izvorni (premda neautentični) modus bitka tubitka, antropologija koja traži svoj »ključ« u izlaganju primitivnih fenomena, za fundamentalnu ontologiju uopće nije relevantna. Njeni rezultati, kao ni rezultati etnologije, ne mogu ispostaviti nešto kao *svakidašnjost* koju kao modus tubitka susrećemo tek u visokorazvijenoj i izdiferenciranoj kulturi. Zato bi se svaki antropološki napor koji se želi držati pozitivnih temelja u rasponu od Lévi-Straussa do Arnolda Gehlena, mogao supsumirati pod neutemeljeno »redanje slika svijeta«, no za poredak slika svijeta potrebna je, smatra Heidegger, eksplicitna ideja svijeta uopće. Ovu, doduše, pozitivnim znanostima može pribaviti ontologija, ali samo indirektno (kao »usputni proizvod«), jer za samu sebe ontologija, dakle fundamentalna ontologija, ima samostalno određenu svrhu.

Tematiziranje »slike svijeta« kao bitnog načina samorazumijevanja novovjekovnog čovjeka, Heidegger će dovršiti u spisu eksplicitno nazvanom »Doba slike svijeta«. Tu se kao rezultat ispostavlja da je »postajanje svijeta slikom jedan i isti događaj kao i onaj da čovjek unutar bića postaje subjectum.« To je ona »vrsta bitka čovjeka koja područje ljudske moći zauzima kao prostor mjere i izvršenja, da bi se pokorilo biće u cjelini.«<sup>13</sup> Što se novovjekovni čovjek više izdiže u razumijevanju sebe kao subjekta, to se svijet, postavši slikom, više unižava u svijet objekata »objektivno« danih čovjeku na raspolaganje. Tako se naučavanje o svijetu preobražava u učenje o čovjeku, tj. u antropologiju. Humanizam nadolazi tek tamo gdje je svijet postao slikom i stoga nije drugo do »moralno-estetička antropologija«. Čovjek se bori za položaj u kojem on može biti ono biće koje svekolikom biću daje mjeru i određuje pravilo. Tako Husserlovo shvaćanje novovjekovlja kao borbe oko smisla čovjeka i Heideggerovo razumijevanje istog kao borbe oko nazora na svijet kazuju isto, ali s posve drugačijom intonacijom. Dok Husserl iz toga zaključuje da čovjek kao svoju najvišu funkciju tek treba utemeljiti jednu univerzalnu apodiktičnu znanost koja će odgovarati tom samoustoličenom čovjeku – subjektu, kao definitivno ustoličenje njegove transcendentalne subjektivnosti, Heidegger od svog nastupnog pitanja o smislu bitka kreće u destrukciju svake mogućnosti filozofije subjekta (ego) koja nije prethodno razjasnila svoj ontološki temelja (ono »sum«).

---

13 M. Heidegger: *Doba slike svijeta / Nietzscheova riječ: 'Bog je mrtav', Studentski centar Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb, 1969., str. 23. U daljnjem tekstu: Doba slike svijeta.*

Stoga, nakon što je odbio relevantnost svake pozitivne antropologije za pitanje postavljeno u fundamentalnoj ontologiji, tako je i svaka filozofska antropologija irelevantna dok ne raščisti sa svojim podrijetlom iz filozofije subjekta ili, kako bi to rekao »Heidegger II«, sa svojim podrijetlom u metafizici.

Zajedničke granice Bergsonove i Diltheyeve filozofije koja »cilja na cjelinu života« te ondašnjih tendencija prema filozofskoj antropologiji (pri čemu se posebno apostrofira Max Scheler), Heidegger vidi u pojmu *personalnosti*. Taj pojam, doduše, daje čovjeku položaj drugačiji od unutarstvetskog bića, tj. čovjek u samorazumijevanju prema pojmu osobe nije stvar, supstancija, ni predmet, nego kao osoba egzistira u izvršavanju intencionalnih akata. Međutim, pojam osobe ne može dokučiti ontološki smisao onog »izvršavati«. Personalizam i filozofija života zavedeni su antičko-kršćanskom antropologijom koja pretpostavlja definiciju čovjeka kao *zoon logon ehon* i dogmatičku sliku čovjeka kao *stvorenja* prema slici božjoj. U toj zavedenosti, ono *logon* ostaje u tami, a čovjek, premda sebe poima transcendentnim, dakle bićem koje seže dalje od sebe, zapravo ne izdržava u otvorenosti vlastite biti, nego se isuviše žurno ponovo smješta u teologijom određenu sliku svijeta. Rezimirajući, Heidegger ustvrđuje da se u određenju biti bića čovjeka njegov bitak uvijek već nekako poima kao razumljiv po sebi, u smislu postojanja poput drugih stvorenih stvari. Filozofsku antropologiju karakterizira još i sumativno izračunavanje bitka čovjeka po tradicionalnoj shemi: »tijelo + duša + duh«, no i pri tome je zapravo uvijek već pretpostavljena neka ideja bitka cjeline koju priobavlja uvijek već unaprijed prisutno samorazumijevanje čovjekove biti.

Premda su rezultati antropologije i psihologije u tendenciji ujedinjavanja u *opću biologiju* (znanost o životu) dokučili da život nije puko postojanje, sve dok ne bude nekako odgovoreno na temeljno pitanje, tj. pitanje o smislu bitka, ni ova opća biologija ne može izmaknuti shematizmu sumiranja bitka čovjeka prema shemi: »čovjek = život + 'nešto'«. Tako bi i relevantnost filozofske antropologije koja se razvija unutar filozofije života bila upitna. To je vidljivo iz višekratnih polemika Heideggera i Helmutha Plessnera. Uza sve sličnosti (odbijanje govora o čovjekovoj prirodi – odbijanje govora o biti čovjeka, neutemeljenost čovjeka – bezzavičajnost, itd.), temeljni nesporazum izbija iz činjenice da Plessner brani dignitet *čovjekova iskustva života* i odriče svaku mogućnost ontologiziranja »fenomena čovjek«, dok Heidegger brani dignitet pitanja o smislu bitka, smatrajući da nikakvi fenomeni pa tako niti fenomen čovjek, nisu uopće dohvatljivi izvan fundamentalne ontologije. Nikakva, koliko god bogata empirijska građa, i nikakva, koliko god razrađena filozofska shema koja smjera k definiranju čovjeka, ne mogu naknadno hipotetički nešto zaključiti o ontološkim temeljima, pa čak niti to da je čovjek ontološki neutemeljiv. Tako je na koncu posve svejedno želi li antropologija biti empirijskom ili filozofskom, jer pitanje o smislu čovjeka ne može ni biti postavljeno izvan konteksta pitanja o smislu bitka. Pri tome se rad filozofske antropologi-

je, kako će to kasnije razumjeti Heidegger, može razviti u prisvajanje cjelokupne metafizičke tradicije, koja u pokretanju i mijenama pojma subjekta i ne vodi drugdje nego u ono samorazumijevanje čovjeka koje »svekolikom biću daje mjeru i određuje pravilo«. Filozofija u epohi dovršene metafizike jest antropologija. »Da li će se pri tome reći i filozofska antropologija – svejedno je. Filozofija je postavši antropologijom postala plijen potomaka metafizike, tj. *fizike* u najširem smislu, koji uključuje fiziku života i čovjeka, biologiju i psihologiju. Postavši antropologija, filozofija sama propada od metafizike«. <sup>14</sup>

Međutim, sabiranju cjelokupne metafizike u antropologiji indirektno je prodomio i sam Heidegger, razumijevajući i vlastitu i Kantovu filozofiju u kontekstu zasnivanja metafizike. U spisu *Kant i problem metafizike*,<sup>15</sup> Heidegger interpretira Kantovu *Kritiku čistog uma* kao zasnivanje metafizike, nasuprot neokantovskom razumijevanju Kanta kao osnivača spoznajne teorije. Suština tog inače teško prohodnog spisa je sljedeća: Kantovo zasnivanje metafizike pokazuje da je ono identično s postavljanjem pitanja o čovjeku, tj. utemeljivanje metafizike isto je što i antropologija. Sada antropologija »ne traži samo istinu o čovjeku, nego zahtijeva da se odluči o tome što istina uopće može značiti«. <sup>16</sup> Međutim, Kant se (kako to vidi Heidegger) uplašio rezultata vlastite filozofije jer je pojmvši transcendentnost kao uvjete mogućnosti iskustva, spoznaju utemeljio u čistom ljudskom, tj. *konačnom* umu. Ključnu duševnu moć, po kojoj metafizika biva imanentna ljudskoj prirodi, Kant u prvom izdanju »Kritike čistog uma« vidi u *uobrazilji* (*facultas imaginandi*), koja transcendentnoj spoznaji pribavlja sheme pomoću kojih je tek moguća supsumacija zorova pod čiste razumske pojmove. Mašta je tu navedena kao treća osnovna moć duše (uz osjetilnost i razum) koja nekako istovremeno biva primalački (receptivni) i stvaralački (spontani) akt. Ukoliko ona nije sposobna proizvesti predstavu koja prethodno nije bila dana našim osjetilima, mjesto joj je, smatra Heidegger, u transcendentnoj estetici. U drugom je izdanju *Kritike čistog uma*, međutim, mašta kao »čista sinteza« pripisana čistom razumu, tj. postala je funkcija razuma. Njena je izvorna funkcija zamagljena prenamaglašavanjem spontaniteta nasuprot receptivnom karakteru mašte. Zašto je, dakle, Kant relativizirao mogućnost razumijevanja pojma mašte iz osjetilnosti? Zato što je svaka osjetilnost receptivna, a Kant iako poima konačnost ljudske spoznaje kao temeljni metafizički problem, ne smije dopustiti da mu tako važna moć ljudske duše (na kojoj se nekako i zasniva metafizika) ostane zarobljena receptivitetom. On mora naglasiti spontanitet mašte, štoviše, svaku čistu sin-

---

14 *Prevladavanje metafizike*, str.25

15 *Martin Heidegger: Kant i problem metafizike*, Mladost, Beograd, 1979. U daljnjem tekstu: *Kant i problem metafizike*.

16 *Kant i problem metafizike*, str. 135.

tezu pripisati razumu, da bi mogao sačuvati autonomni prostor praktičkoga uma, koji kao moralni um čuva *personalitet*, »suštinu subjektiviteta subjekta«. <sup>17</sup> Tako se pojam *personaliteta* uspostavlja kao onaj granični pojam mišljenja, preko kojega se nije usudio misliti niti Kant, niti bilo koja po Kantu naslijeđena filozofija.

Zašto se Heidegger s toliko strasti obračunava s pojmom personaliteta? Više od samog pojma osobe, Heideggeru smeta ideja besmrtnosti. U »Dijalektici čistog praktičkog uma«, Kant je eksplicirao ideju besmrtnosti kao prvi postulat čistog praktičkog uma jer se najviše dobro (tj. »svetost« kao potpuna primjerenost volje moralnom zakonu), može naći jedino u *progresu u beskonačnost*, koji je pak moguć jedino pod pretpostavkom besmrtnosti duše. Dakle, besmrtnost je nerazdvojno skopčana s moralnim zakonom, a bez pojma beskonačnosti nemoguće je konstituirati osobnost kao autonomiju volje u inteligibilnom svijetu.

Premda Kant uviđa da ideje (čisti umski pojmovi o duši, svijetu i bogu) i ideal čistog uma (*ens realissimus*, *idea in concreto*) jesu samo regulativna načela uma, a ne neke konstitutivne moći, to Heideggeru nije relevantno. Relevantno je to što se Kant odlučio nekako sačuvati pojam *beskonačnosti*, premda je svoj pokušaj zasnivanja metafizike utemeljio (smatra Heidegger) u *konačnom* ljudskom umu. Najkraće rečeno, između »konačnog« i »čistog« uma, Kant se odlučio za čisti um, koji bismo u svjetlu Heideggerove fundamentalne ontologije mogli okarakterizirati i kao neautentični ljudski um.

Kantovo uzmicanje pred transcendentalnom maštom u namjeri »spašavanja čistog uma«, zapravo je »samo kretanje filozofskog mišljenja, i to onog koje ukazuje na trošnost temelja i otvara ponor metafizike«. <sup>18</sup> To je uzmicanje pred mogućnošću razaranja dosadašnjih temelja metafizike koji za svoje održavanje trebaju pojam beskonačnosti. Kada zasniva metafiziku, antropologija ustrajava u vulgarnom razumijevanju vremena, premda su za Kanta sheme kategorija ujedno i vremenska određenja. Pojam personaliteta svjedoči o nedostatku hrabrosti da se u pitanje dovede sfera beskonačnih biti, izvan koje i čovjeku metafizike nedostaje svako samorazumijevanje. Tako će još i Scheler koristiti pojam personaliteta kao »bezvremenu vrijednosnu bitnost čovjeka«. Međutim, mnogo izvornija od personaliteta jest »konačnost tubitka u čovjeku«. Stoga pitanje »Što je čovjek?« legitimno može preuzeti jedino *metafizika tubitka* koja raskriva konačnost u čovjeku. Čovjekova je spoznaja utemeljena u konačnosti njegovog opažaja, stoga je tome opažaju

---

<sup>17</sup> *Isto*, str. 109.

<sup>18</sup> *Isto*, str. 139.

potrebno mišljenje koje je i samo konačno. »Ideja nekog beskonačnog mišljenja je besmislica.«<sup>19</sup>

Tako se Heidegger, umjesto da u Kantu pronađe suborca u izvornijem zasniavanju metafizike, u »sudaru« s Kantom sudario s metafizikom kao takvom. Analitika tubitka koja je kao metafizika tubitka htjela zasnovati izvornu metafiziku, i sama se bezizlazno zaplela u metafizički teatar idola, o čemu svjedoče nezgrapni izrazi poput »konačnosti tubitka u čovjeku«, ili »konačno« i »beskonačno« mišljenje; npr. Heidegger uskoro i sam priznaje »promašaje i pogreške« spisa o Kantu, te shvativši da je problem metafizike sama metafizika, kreće u njeno prevladavanje. Međutim prevladavanje metafizike za Heideggera nije i prevladavanje ontologije. Kako se ispostavilo da pitanje o smislu bitka, pretpostavi li se vremenost kao njegov smisao, ne može biti postavljeno unutar metafizike kojoj je njezin bitak kao beskonačni temelj nužno neupitan, Heidegger se od mišljenja koje karakterizira su-pripadnost bitka i čovjeka, okreće (Kehre) u mišljenje bitka kao bitka koje nekako stoji *nasuprot* kukavičluku čovjeka, koji se pred strahom od ponora što se otvara razaranjem beskonačnih temelja zapadne metafizike (duha, logosa, uma), sakrio u vlastiti »beskonačni« personalitet. Ima li smisla i postoji li pravo, pita se Heidegger, da čovjeka na temelju svoje unutarnje konačnosti, prema kojoj on i jest ontološko biće (tj. ima potrebu da uopće postavi pitanje o smislu bitka), »uzimamo kao stvaralačko, a time i beskonačno biće, premda upravo ideja beskonačnog stvorenja ništa tako radikalno ne odriče kao ontologiju?«<sup>20</sup> Ukratko, jer se formuliranjem problematičnog pojma personaliteta metafizika konstituirala kao antropologija, unutar nje više nije moguća »izvorna« ontologija. Na pitanje kako je uopće moguća nemetafizička ontologija Heidegger nam, naravno, ne daje odgovor.

Suborca u prebolijevanju metafizike Heidegger sada pronalazi u Nietzscheu, za koga je metafizika samo ime za platonizam, koji je održavši se u kršćanstvu uspostavio Boga kao oznaku nadosjetilnog svijeta uopće. U Nietzscheovom pokretu protiv platonizma, »konačnost tubitka« dobiva relevantnog sugovornika. Međutim, Nietzscheova filozofija kao i svaki protupokret ostaje »prikovana uz bit onoga protiv čega nastupa«.<sup>21</sup> Dakle, niti nadčovjek kao gospodar počovječenog svijeta u službi volje za moć, nije relevantan odlučnosti tubitka da se u svom autentičnom bitku-k-smrti odrekne gospodstva nad svijetom.

Nadvremenitosti, a time i nadpovijesnosti bitka na kojima ustrajava metafizika, Heidegger će u spisu »Vrijeme i bitak« suprotstaviti svoj novi pojam pra-

---

19 *Isto*, str. 162.

20 *Isto*, str. 156.

21 *Doba slike svijeta*, str. 57.

vog vremena kao četverodimenzionalnog.<sup>22</sup> Ono je određeno kao »uzajamno pružanje« prošlosti, sadašnjosti i budućnosti u svom jedinstvu koje je shvaćeno kao »doigravanje« (Zuspiel). Ovdje nailazimo na izraz »poslanje bitka« koje je omogućeno iz *zgode* (Ereignis). Četvrta dimenzija vremena nije drugo do *povijesnost*, koja kao povijesnost samog »poslanja bitka« nije više posljedica ekstatičke vremenitosti tubitka. Dakle, pretpostavljeni ontološki historizam, od čijeg se izricanja u doba pokušavane revizije metafizike Heidegger ustezao, sada je, nakon gotovo pola stoljeća od »Bitka i vremena«, konačno izrečen. No, time se mijenja i ono razumijevanje čovjeka koje smo sretali u govoru o odlučnoj egzistenciji konačnog tubitka. Ako svjetovnost i povijesnost više nisu egzistencijali, nego su mišljeni iz *Zgode* kao poslanja bitka, što to onda uopće izričemo kada u kontekstu Heideggerove filozofije izričemo riječ »čovjek«?

### 3. GRANICE HEIDEGGEROVOG RAZUMIJEVANJA ČOVJEKA

Prvi lik razumijevanja čovjeka u Heideggerovoj filozofiji je *tubitak*, biće čija je ontička osobina ta da je on ontološko biće. Možemo reći i da je tubitak predontološko biće jer ontologija pripadna tubitku nije ona već stvorena (kategorijalna) ontologija, nego pitanje o bitku kao bitku tek treba biti eksplicirano radikaliziranjem tendencije tubitka da predontološki razumije bitak. Egzistencijalna analitika tubitka govori isto što i ontološka analitika tubitka koja traži neko razumijevanje egzistencijalnosti, nasuprot kategorijalnom karakteru bitka ne-tubitka. Tako analitika tubitka ovisi o prethodnoj obradi pitanja o smislu bitka uopće. U tubitku se dakle misli neka *su-pripadnost* pitanja o smislu bitka i pitanja o smislu čovjeka. Da bi ta su-pripadnost uopće bila dokučiva, potrebno je dokučiti *egzistencijale* – bitne karaktere bitka tubitka. Tradicionalna ontologija ima tu »sreću« da je još od Aristotela naslijedila kategorijalnu shemu razumijevanja bitka, koju i sam Kant »nekritički« preuzima u svoje kritike. Međutim, odakle će Heideggerova nova izvornija ontologija derivirati svoje egzistencijale? To je najveći »tehnički« problem »Bitka i vremena«.

Porušivši prethodno sve spone koje tubitak vežu s pozitivnom i filozofskom antropologijom, Heidegger u deriviranju egzistencijala ipak priziva pomoć nekakve antropologije. Tako se u 60. poglavlju »Bitka i vremena«, Heidegger koristi »faktom tjeskobe savjesti« kao jednom fenomenskom potvrdom da je tubitak u razumijevanju zova (savjesti), doveden pred neugodnost sama sebe. Fakt tjeskobe savjesti pobuđuje tubitak na odlučnost da »pozove sebe iz izgubljenosti u Se«. Ovaj poziv opisuje egzistencijalni fenomen nazvan *situacija*. Heidegger ne skriva da je ovaj egzistencijal derivirao iz Jaspersovog

---

<sup>22</sup> Preuzeto prema: *Bitak i kretanje*, str. XXVIII.

pojma »granične situacije«, a filozofsku tendenciju Jaspersove »Psihologije nazora na svijet« vidi kao zadaću jedne *egzistencijalne antropologije*, koja je nešto više od »priručnika o tipovima nazora na svijet«. Dakle, neka antropologija, kao egzistencijalna antropologija ipak je relevantna. Štoviše, ona treba učvrstiti fundamentalnoontološku namjeru, pokazujući kako se egzistencijali (tj. fenomeni koji konstituiraju strukturu egzistencije) mogu pokazati i na faktičkim *egzistencijskim* mogućnostima (egzistencijsko = pitanje egzistencije kao samo ontički stav tubitka).

Premda je dakle priznao potrebu razvijanja egzistencijalne antropologije, Heidegger smatra da je za »fundamentološku namjeru ovog istraživanja dovoljno egzistencijalno omeđenje pravoga moći-biti... iz samog tubitka i za njega sama«. <sup>23</sup> Dalje se objašnjava da »ovako egzistencijalno *deducirani* pravi bitak pri smrti kao pravo moći-biti-cijelim, ostaje još uvijek jednim čisto egzistencijalnim *projektom*, kojem nedostaje posvjedočenje sukladno tubitku«. <sup>24</sup> Kada projekt bude dovršen u smislu *fenomenske pristupačnosti* tubitka u njegovoj pravosti i cijelosti, tj. kada bude transparentno pitanje o smislu bitka tubitka, kojem bitno su-pripada razumijevanje bitka uopće, ovi »sitni« metodički prijestupi bit će nam, navodno, razumljivi. Kao što znamo, razumijevanje bitka nije nam na razini »Bitka i vremena« postalo fenomenski pristupačno, a samim time ostala je upitna i fenomenska pristupačnost tubitka.

U 63. poglavlju, Heidegger se još jednom pita »s čega treba snimiti?« ono što tvori pravu egzistenciju tubitka, jer bez »egzistencijskog razumljenja, ostaje svaka analiza egzistencijalnosti bez osnovice«. Odgovor je lakonski: »Zar bitak-u-svijetu ima neku instancu svojega moći-biti višu nego što je njegova *smrt*?« Umjesto daljnjeg dokazivanja, Heideggerovo protupitanje ponovo nas upućuje na cjelinu projekta egzistencijalne analitike (na djelu je, dakle, jedna hegelijanska metodika) u kojoj se kao temeljna egzistencijalna istina navodi »dokučivost smisla bitka brige«. Znamo da se kao ontološki smisao brige ispostavila vremenitost tubitka. U vremenitosti kao »ekstatikonu uopće«, iz prave budućnosti koja ovremenjuje vremenitost, kao temelj svega egzistencijalnog pokazala se *konačnost*. Svi fundametoontološki egzistencijali nisu dakle ništa drugo do *derivati konačnosti*! Tek sada dospijevamo do najvažnijeg pitanja: Kako konačnost tubitka derivira egzistencijale?

Spis »Kant i problem metafizike« podučio nas je da konačnost tubitka pretendira na izvornije razumijevanje bitka nego tradicionalna ontologija, za koju je bitak onaj temelj bića koji se misli u nekom modusu beskonačnosti. Tradicionalni pojam bitka svakako najmjerodavnije pribavlja Aristotelova *Metafizi-*

---

<sup>23</sup> *Bitak i vrijeme*, str. 342.

<sup>24</sup> *Isto*, str. 343.

ka. Prema Aristotelu, biće se u pogledu svoga bitka očituje na četiri glavna načina:

1. prigodni bitak,
2. bitak prema shemi kategorija (obrascima priroka),
3. bitak kao mogućnost i zbiljnost (možnost i djelatnost),
4. bitak kao istina i laž.

Zajedništvo svih ovih značenja toliko je općenito da nadilazi svaki rod i ispostavlja se kao *analogija* (sličnoznačnost).<sup>25</sup> Dakle, u tradicionalnoj ontologiji (bitka bića, a ne bitka kao bitka), čovjek (tubitak) razumije sebe:

- a) prema shemi kategorija,
- b) u dvodimenzionalnosti načina bitka kao mogućnosti i zbiljnosti, pri čemu zbiljnost kao puna prisutnost (parousia) određuje bit bitka, dok je mogućnost nužno niži, deficijentni način bitka,
- c) unutar tradicionalnog poimanja istine kao slaganja misli i stvari (adequatio), polazeći od Parmenidove teze o jednakosti mišljenja i bitka, a dopunjene Platonovom teorijom »nebića«, koju Aristotel uobličava u ontološki temelj govora i iskaza.

Heideggerova izvornija metafizika konačnog tubitka zapravo destruiira tradicionalnu pukim *preokretanjem* očitovanja bitka bića po *diktatu konačnosti*, bez obzira na činjenicu da će pojam ontološke diferencije nekako prikriti tragove tog preokretanja (jer je Heideggeru stalo da nas uvjeri kako je doista na djelu pitanje o »samom« bitku). Vidimo, naime, da je u Heideggerovom projektu:

- a) razumijevanje bitka prema kategorijalnoj shemi preokrenuto mišljenjem bitka »iz njega samog« prema shemi egzistencijalija, ali bitak »sam« svoju verifikaciju treba dobiti tek po »fenomenskoj dokučenosti« tubitka,
- b) tradicionalni primat modusa zbiljnosti preokrenut u primat modusa mogućnosti (tj. primjereno svagda-mojem karakteru bitka tubitka),
- c) razumijevanje istine prema pojmu *aletheia* oslobodilo Heideggera ne samo zapletenosti u odnose »subjekt-objekt« sheme, nego mu omogućilo i preokretanje *ontološke funkcije* tradicionalne teorije istine, koju možemo ilustrirati Aristotelovim iskazima: »Kako se koja stvar odnosi prema bitku, tako i prema istini (...) otuda počela vječnih bića nužno uvijek bivaju najjistinitija« (*Metafizika*, 993b 25-30). Jasno je zašto »izvorna« istina primjerena konačnosti tubitka nema što početi s ovakvom funkcijom istine.

Čitav je novum fundamentalne ontologije, dakle, zasnovan na preokretanju tradicionalne ontologije. Heidegger nas je sam podučio da je »svako preokretanje prikovano uz bit onoga što preokreće«. Pojam tubitka koji je želio ponuditi onaj lik samorazumijevanja čovjeka koji nadilazi samorazumljivost

<sup>25</sup> Preuzeto prema: *Bitak i kretanje*, str.XXIII.



pojma čovjeka utemeljenog u antičko-kršćanskoj metafizici, tako se u svojim egzistencijalnim određenjima utemeljuje na pukom preokretanju te iste metafizičke tradicije. Otuda je pojam tubitka i sam prvenstveno metafizički pojam, koji stoji i pada s onom etapom Heideggerovog misaonog puta koja i sama želi biti dio metafizike. U času kada Heidegger kreće u prevladavanje metafizike, nužno se prevladava i čitav projekt zasnovan na metafizici tubitka, a fenomenska pristupačnost razumijevanja čovjeka kao tubitka, odrekavši se svojih metafizičkih temelja, ostaje potpuno u tami. Međutim, oprostivši se od metafizike, Heidegger se nije okrenuo k razvijanju, kako ju je sam nazvao, »egzistencijalne antropologije«, nego k radikalnom domišljanju jedne ontologije izvan metafizike. Doduše, sam pojam ontologije, kao i pojam bitka bit će uskoro napušteni, kao već »otrcani« pojmovi, ali nam se čini da Heidegger nikada nije domislio sve implikacije pitanja: kakvog smisla ima postavljati pitanje o »smislu« bitka izvan i nasuprot metafizike?!

Sljedeći relevantni lik Heideggerovog razumijevanja čovjeka je čovjek kao »ek-sistirajući« *pastir bitka* koji čuva istinu bitka. Čovjek ek-sistira kao *tubitak* kada to *tu* kao rasvjetu bitka uzima na brigu. »Tubitak sam, pak, biva kao bačen. On prebiva u bačaju bitka kao usudnog pravorijeka«. <sup>26</sup>

Heidegger se u »Pismu o humanizmu« trudi pojasniti neke temeljne pojmove *Bitka i vremena*, no ipak ne možemo previdjeti da je razumijevanje čovjeka sada bitno drugačije. Naime, da li se i kako u svjetlu bitka pojavljuje biće kao biće, »da li i kako bog i bogovi, povijest i priroda ulaze u rasvjetu bitka, prisustvuju ili odsustvuju, to ne odlučuje čovjek. *Nadolazak bića počiva u sudbi bitka.*«<sup>27</sup> »Bitak nije ni bog, ni temelj svijeta.« Kao i u *Bitku i vremenu*, bitak je transcendens naprosto. No, što je s tubitkom (sada »tu-bitkom«)? Tubitak više nije ono *upitano* u pitanju o smislu bitka. Jer se »čovjek uvijek već najprije drži za biće i samo za biće«, Heidegger odustaje od pokušaja da ga »popravi« metafizikom tubitka, nego ek-sistencija sada govori da »nije čovjek ono bitno, nego bitak kao dimenzija onog ekstatičnog ek-sistencije«. <sup>28</sup> U takvome bi određenju ek-sistencije trebala biti određena čovječnost čovjeka. Mogli bismo pitati Heideggerovim terminima: odgovara li još uvijek tako shvaćena ek-sistencija svagda-mojem karakteru bitka tubitka? Su-pripadnost bitka i čovjeka, oko čijeg se uspostavljanja (fenomenske pristupačnosti) kroz neka-ko zajedničku ekstatičku vremensku »bit« nastojalo u pojmu tubitka, sada se razriješila u čovjekovu *izručenost* sudbini (rasvjeti) bitka. Heidegger ponovo izbjegava neugodna pitanja objašnjenjima koja zapravo ništa ne objašnjavaju:

---

26 O humanizmu, str. 273.

27 Isto, str. 275.

28 Isto, str. 277.

»Ali zar nije u *Bitku i vremenu...* kazano da samo dotle dok tubitak jest ima bitka? Zacijelo. To znači: samo dotle dok se zbiva rasvjeta bitka povjerava se bitak čovjeku. Što se pak događa ono tu, rasvjeta kao istina samog bitka, to je poslanje bitka samog. On je *sudba rasvjete*«. <sup>29</sup>

Možemo se jedino upitati: koliko je ovaj Heideggerov *fatalizam* utemeljen u pitanju o smislu bitka, a koliko je odraz duha frustriranog stoga što se njegovo temeljno pitanje »slomilo« na temeljima metafizike? U svakom slučaju, »žrtva« je ponovo čovjek. Njemu više nije dovoljno čak ni aktivnije zalaganje za neko izvornije samorazumijevanje, nego što je bilo ono dato u metafizičkom pojmu o biti čovjeka. Njegovo izvorno samorazumijevanje sada ovisi o »skrivalačko-raskrivalačkom« karakteru rasvjete bitka.

Treći relevantni lik u kome se u Heideggerovoj filozofiji govori o čovjeku je određenje čovjeka kao *društvenog radnog bića*.<sup>30</sup> Po ovome određenju, čovjekovim položajem u svijetu, kao i svim pojavama svijeta, upravlja *tehnika*. Čovjek se od samorazumijevanja u liku *gospodara* počovječenog svijeta (Nietzsche), u trošenju svega »elementarnog« našao nadvladanim vlastitom tehnikom koja u »besciljnom iskorištavanju« koristi i čovjeka kao *najvažniju sirovinu* tehnoinstrumentalnog pogona, vođenog kibernetikom kao zakonitom nasljednicom metafizike. »Čovjek je najvažnija sirovina zato što on ostaje subjekt svega iskorištavanja i to tako što dopušta da mu se volja bezuvjetno izjednači s tim procesom, i što time u isti mah postaje objekt napuštenosti bića.«<sup>31</sup>

Umjesto u zavičaj primjeren vlastitoj biti, tehnika je čovjeka uniženog na materijal rada dovela u vladavinu bezzavičajnosti kao *svjetsku sudbinu*, koju je Marx spoznao kao otuđenje čovjeka. No, suprotno od Marxa, Heidegger ne smatra ovo samootuđenje tek nečim samoskrivljenim i time nekako otklonjivim, nego »bezzavičajnost proizlazi iz sudbine bitka u liku metafizike«, koju (bezzavičajnost) metafizika po svom razrješenju u znanostima kibernetičkog pogona »učvršćuje i istodobno prikriva«. Čovjeka više ne može »spasiti« nikakva filozofija jer ona doduše govori o *svjetlu razuma* (lumen naturale), ali to svjetlo prebiva tek po onome slobodnome *čistine* (Lichtung). Čistina nas po »sebeskrivajućoj prisutnosti« možda ipak jednom može približiti nekom mišljenju s one strane »*divljanja racionalizacije*«. <sup>32</sup> Tako je Husserlovo razumijevanje filozofije kao »samoosvjetljenja ratia«, po Heideggeru zapravo *contradictio in adjecto*.

---

29 Isto, str. 279.

30 Prema: *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*.

31 *Prevladavanje metafizike*, str. 32.

32 *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, str. 191.

Najkraće rečeno, ovom razumijevanju čovjeka čovjek nema što dodati ili oduzeti. Kao bezzavičajno biće, čovjek trpi zbog svoje bezzavičajnosti, ali ga nikakvo »tek ljudsko mišljenje i nastojanje« ne mogu spasiti. »Može nas spasiti samo jedan Bog«. To je konačni izriječ Heideggerovog razumijevanja čovjeka. Mislić koji je na početku svog misaonog puta pokušao srušiti Aristotelovog filozofskog Boga, na kraju i sam zaziva pomoć jednog bitno transcendentnog Boga. Rezultat ustrajanja na pitanju o smislu bitka kao bitka svakako nas može iznenaditi, no to, čini se, nije nikakvo iznenađenje za one rijetke Heideggerove sugovornike, čijoj se snazi duha i sam divio.

U bilješkama Maxa Schelera, čija je »metaantropologija« vidjela čovjeka kao »suosnivača i suizvršitelja jednog idealnog slijeda« prema kojemu se Bog pojavljuje u svijetu »aktivnim zalaganjem čovjeka za Boga i za bivanje njegovog samoozbiljenja« (*mikrotheos*),<sup>33</sup> nalazimo sljedeće konstatacije o *Bitku i vremenu*:

»Bojim se da u temelju Heideggerove filozofije počiva neko 'teološko vjersko mišljenje', koje je u vezi s Barth-Gogartenovom filozofijom, nekom vrstom *neokalvinizma*.« Kao »teorija apsolutne transcendentnosti Boga (...) ta je teologija završni oblik protestantizma«. »Mi (naime Scheler, op.a.) (...) učimo apsolutnu imanenciju Boga u svijetu. Katolicizam, a ne protestantizam, mora biti domišljen do kraja.«<sup>34</sup>

Nema sumnje da su se nekadašnji katolički filozof i nekadašnji student teologije isusovačkog novicijata u Konstanzu bolje razumjeli po svojim filozofsko-teološkim uvjerenjima, nego što je to nama danas moguće. Mi tek pitamo: gubi li Heideggerovo ustrajanje u borbi protiv antičko-kršćanskog samorazumijevanja biti čovjeka na uvjerenosti, ukoliko se temelj te borbe i sam pokazao izvedenim iz metafizike i teologije?

#### LITERATURA:

Martin Heidegger

- *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb 1988.
- *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, u: *Čemu još filozofija*, CKD, Zagreb 1982.
- *Kant i problem metafizike*, Mladost, Beograd 1979.
- *O humanizmu*, u: Danilo Pejović: *Suvremena filozofija Zapada*, NZMH, Zagreb 1983.

---

<sup>33</sup> Prema Schelerovu spisu *Filozofski nazor na svijet*, u: *Max Scheler: Ideja čovjeka i antropologija*, Globus, Zagreb 1996., str. 219-228.

<sup>34</sup> Prema Rani Hajdeger: *receptija i kritika Bivstva i vremena*, *Kultura*, Beograd 1979., str. 27.

- *Doba slike svijeta*, SC Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb 1969.
- *Nietzscheova metafizika*, Visovac, Zagreb 1994.
- *Mišljenje i pevanje*, Nolit, Beograd 1982.

Aristotel

- *Metafizika*, Globus/SNL, Zagreb 1988.
- *Fizika*, Globus, Zagreb 1988.

Hotimir Burger

- *Subjekt i subjektivnost*, Globus, Zagreb 1990.

Arnold Gehlen

- *Čovjek i institucije*, Globus, Zagreb 1994.

Jürgen Habermas

- *Filozofski diskurs moderne*, Globus, Zagreb 1988.

Edmund Husserl

- *Kriza evropskih znanosti i transcendentna fenomenologija*, Globus, Zagreb 1990.

Immanuel Kant

- *Kritika čistog uma*, NZMH, Zagreb 1984.
- *Kritika praktičkog uma*, Naprijed, Zagreb 1990.

Helmut Plessner

- *Conditio humana*, Globus, Zagreb 1994.

Rani Hajdeger, Kultura, Beograd 1979.

Max Scheler

- *Ideja čovjeka i antropologija*, Globus, Zagreb 1996.

Vanja Sutlić

- *Kako čitati Heideggera*, August Cesarec, Zagreb 1986.