

Izlaganje sa znanstvenog skupa
UDK 1 Heidegger, M.
340.12 Hegel, G.W.F.
Primljeno: 3. listopada 2010.

Politička instrumentalizacija filozofije u Heideggerovu tumačenju Hegela. Obrana Hegela

GORAN GRETIĆ*

Sažetak

Autor raspravlja o Heideggerovim seminarima "O biti i pojmu prirode, povijesti i države" iz 1933/1934. te "Hegel o državi" iz 1934/1935. Ti tek nedavno objavljeni seminari bacaju posebnu svjetlost na odnos Heideggerova mišljenja i nacionalsocijalizma. U radu se prvenstveno istražuje Heideggerova interpretacija Hegelova određenja pojma, uloge i zadaće države. Autor pokazuje da Heideggerova interpretacija predstavlja pokušaj da se arbitrarnim tumačenjem Hegela opravda vlastito tumačenje i opravdanje nacionalsocijalističke države i vođe, kao vrhunac zapadnjačkog filozofijskog shvaćanja države.

Ključne riječi: država, država-narod, država-bitak, narod-biće, ustav, patriotizam, političko

U ovoj raspravi bit će govora o dva nedavno objavljena i najzad dostupna teksta seminara M. Heideggera što ih je on održao 1934/1935. i 1933/1934. na univerzitetu Freiburg.¹ U tim se seminarima Heidegger prvi put u dosad objavljenim radovima izričito bavio problemima filozofije prava, političke filozofije, odnosno povijesne uloge i značenja države. Kao i u većini svojih djela on se i u ovim seminarima osvr-

* *Goran Gretić*, redoviti profesor na Fakultetu političkih znanosti Sveučilišta u Zagrebu na predmetima Uvod u etiku, Politička etika, Filozofija i politika te Identitet Europe.

¹ Radi se o seminarima: 1. M. Heidegger – E. Wolff, "Hegel o državi", zimski semestar 1934/1935. (transkript seminara M. Heidegger und E. Wolff, "Hegel über den Staat" nalazi se u: *Deutsche Literaturarchiv Marbach*, ur. W. Hallwachs) i 2. M. Heidegger, "O biti i pojmu prirode, povijesti i države", zimski semestar 1933/1934. (M. Heidegger, "Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat", *Übungen aus dem Wintersemester 1933/34*, objavljen u: *Heidegger-Jahrbuch* 4, 2009: 53-89).

će i raspravlja o nizu problema cjelokupne metafizičke tradicije, međutim naša će pozornost biti usmjerena na Heideggerovo tumačenje Hegelova poimanja države.

Prvo će biti riječi o seminaru “Hegel o državi”. Iako je taj seminar održan godinu dana kasnije, treba ga prethodno ukratko izložiti da bi se jasnije uočila Heideggerova namjera da se interpretacijom Hegelova poimanja države protumači ondašnja povijesno-politička situacija u Njemačkoj. U drugom seminaru Heidegger izlaže vlastita stajališta o biti države općenito, ali i o konkretnoj povijesnoj biti svojeg vremena, i to na način kao da je to sve već promišljeno i sadržano kod Hegela.²

Kao cilj i zadaću seminaru “Hegel o državi” Heidegger navodi “filozofijsko promišljanje države”. Taj je seminar Heidegger održao zajedno s tada već uglednim mlađim pravnikom E. Wolffom, koji je i bio deklarirani pristaša njegove filozofije. U tim je raspravljajima riječ o konkretnoj državi jer, kako kaže Heidegger, radi se o “državi koja je nastala u borbi”, a ta država “treba postojati sljedećih 50 i 100 godina” (Heidegger – Wolff, 1934/1935: 1). Stoga je, po Heideggeru, prvo neophodno spoznati što je to temelj države, odnosno valja uvidjeti kako je temelj države duh, odnosno, kako kaže Heidegger, “duh je nošen od čovjeka. A ljudi moraju biti odgajani” (*ibidem*). Prema tome, tu se radi o zadaći i problemu odgoja čovjeka, dapače duha koji je temelj države, a taj se odgoj odnosi na sasvim određenu svrhu, naime na tadašnju državu, onu iz godine 1935. U Heideggerovim predavanjima iz iste godine pod naslovom “Sein und Wahrheit” (“Bitak i istina”) duh nije određen kao nešto što je povezano s umom ili razumom, već kao: “dah, trudovi, pokretač i zalaganje” (Heidegger, 2001: 7), odnosno tako određen duh je nešto što pokreće i zahvaća narod. Stoga ovdje ponajprije valja ustanoviti kako u ovakvim Heideggerovim određenjima pojma duha nije lako uvidjeti neku zajedničkost s Hegelom, a koju on implicitno neprestano postulira. Osim toga čini se da je seminar imao za cilj dati nacrt nekog osebujnog “političkog odgoja”, što će Heidegger kasnije i izričito potvrditi.³

Kao prvo, Heidegger objašnjava zašto se seminar bavi baš Hegelom: “Stoga promišljanje Hegelova filozofiranja o državi valja izjednačiti s promišljanjem temeljnih stavova i temeljnih usmjerenja zapadnjačkog mišljenja o državi općenito” (Heidegger – Wolff, 1934/1935: 3), dok u istovremenim predavanjima pod naslovom “Sein und Wahrheit” kaže: “Hegel – u raspravi s njim zadobivamo cjelinu raspoloženja i cjelinu osvješćenja našeg povijesnog trenutka, cjelinu naše zapadnjačke povijesti tubitka i naloga našeg naroda u njoj” (Heidegger, 2001: 17). Zatim odmah

² Internacionalna rasprava o ta dva seminaru započeta je vrlo radikalnom kritikom odnosa Heideggerova mišljenja i nacionalsocijalizma u: Faye, 2005.

³ Informativni prikaz duhovno-političke situacije i razvoja Heideggerova mišljenja do 1945, kao i prvi prikaz diskusija, ali i nedostatno tumačenje ova dva seminaru, dan je u: Zaborowski, 2010.

dodaje kako se Hegelovo mišljenje o državi neposredno odnosi, pozitivno i negativno, na mišljenje K. Marxa i liberalizam.

Nakon toga Heidegger navodi nekoliko podataka iz Hegelove biografije, što je zasigurno bilo potrebno za studente početnih semestara, te između ostalog kaže: “Kada je Hegel napustio Heidelberg, u svome oproštajnom pismu dao je do znanja kako u Berlin ne ide s filozofijskim namjerama, već s političkim; filozofija države je zgotovljena. On se nada političkoj djelotvornosti, puko dociranje više ga ne zadovoljava” (Heidegger – Wolff, 1934/1935: 19). Heidegger upućuje na Hegelovo pismo senatu univerziteta u Heidelbergu od 21. travnja 1818. (usp. Hegel, 1969: 182). Za svakog tko je upoznat s Hegelovom biografijom i intelektualnim habitusom to je svakako iznenađujuća tvrdnja. I doista, kada se pogledaju ta Hegelova pisma, u njima takvo što uopće ne stoji, pa se samo može spekulirati što bi mogao biti smisao takve netočne tvrdnje.

Heidegger zatim razjašnjava neke od osnovnih pojmova Hegelove filozofije općenito, te posebno filozofije prava, a sve to u širokom filozofijsko-povijesnom kontekstu metafizičke tradicije. U okviru tih sasvim apstraktnih i općenitih razmatranja on kaže: “Naša država zasigurno za 60 godina neće više biti nošena od vođe, ali što će onda biti, stoji do nas. Zato moramo filozofirati” (Heidegger – Wolff, 1934/1935: 11).

Doista je vrlo neočekivano čuti takvo što od Heideggera, jer tu se u liku egzistencijalno-političke odluke zadaća mišljenja određuje i izjednačava s održanjem tadašnje države, i to posebno kad ona ostane bez tadašnjeg vođe.

Heidegger se zatim nešto opširnije bavi jednim od središnjih pojmova Hegelove filozofije, naime pojmom priznanja, pokazujući kako kod Hegela iz toga središnjeg pojma (prvotno razvijenog u Hegelovoj *Fenomenologiji duha*) nastaje pojam prava. Ukratko ukazuje na imanentnu povezanost pojmova priznanja, prava i slobode te kako iz tih povijesno višestruko posredovanih odnošenja dolazi do ozbiljenja pojma priznanja u državi. Nakon tih objašnjenja zaključuje da u “državi narod dolazi samom sebi, pretpostavljeno je da je država = država naroda” (*ibidem*, 23). Takav je zaključak jedan od tipičnih u ovom seminaru o Hegelu. Naime, prvi bi se dio mogao prihvatiti kao neka vrsta objašnjenja Hegelovih stavova, dok je drugi dio već Heideggerova interpretacija. I onda Heidegger, kritički interpretirajući Hegelove stavove, dodaje kako se kod Hegela još radi o “općim i praznim određenjima” (*ibidem*) te da će se ubrzo pokazati što to zapravo znači.

Zatim Heidegger prelazi na interpretaciju znamenitog § 258 Hegelove *Filozofije prava*, odnosno Hegelova stava da je država ono po sebi i za sebe umno. Po Heideggeru, kod Hegela se radi o tome da se država kao ono po sebi, putem znanja same sebe, ozbiljuje kao ono umno, tj. država se zna kao ono umno u smislu da to “sebe-znanje čini navlastiti bitak države” (*ibidem*, 36).

Kao što je poznato, § 258 Hegelove *Filozofije prava* jedan je od najvažnijih paragrafa jer je u njemu na izvanredno koncizan način prikazano dijalektičko i povijesno posredovanje volje i slobode, samosvijesti i uma, interesa pojedinca i zajedničke volje, drugim riječima, tu Hegel kritički prorađuje cjelokupnu metafizičku tradiciju od Platona i Aristotela do Rousseaua, Kanta i Fichtea. Sam Hegel to ovako izražava: “Umnost postoji... uopće u jedinstvu općenitosti i pojedinačnosti... u jedinstvu objektivne slobode, tj. opće supstancijalne volje i subjektivne slobode kao individualnog znanja i njegove volje... u postupanju koje sebe određuje prema zamišljenim, tj. općim zakonima i načelima” (Hegel, 1964: 205).

Međutim, iz cjeline svih tih povijesno složenih i višestruko posredovanih određenja, a kao neku vrstu zaključka toga paragrafa Heidegger opetovano insistira na tome da Hegelov pojam umnosti države zapravo znači: “ono svjesno ozbiljenje države zbiljsko je u političkom uvjerenju ili patriotizmu...” (Heidegger – Wolff, 1934/1935: 36). Neosporno je Hegel u tome kontekstu govorio i o političkom uvjerenju i patriotizmu, ali to nikako ne može biti ono bitno § 258. Tako na primjer sam Hegel pojmove uvjerenja i patriotizma karakterizira ovako: “Političko uvjerenje, patriotizam uopće, kao izvjesnost koja je istinita (puka subjektivna izvjesnost ne proizlazi iz istine, pa je samo mnijenje), te htijenje koje je postalo navikom...” (Hegel, 1964: 214).⁴

Heidegger nakon toga u općim crtama tumači izabrane temeljne pojmove poglavlja “Država” u Hegelovoj *Filozofiji prava*, pri čemu se osnovni i stalni motiv njegovih kratkih tumačenja može sažeti kao postojano insistiranje na stajalištu da država nije ništa drugo do duh jednog naroda, te da se jedino iz duha naroda može spoznati bit države. Međutim, kao što smo naveli, Heideggerov je pojam duha određen egzistencijalno-ontologijski, te je stoga prilično različit od Hegelova povijesno-metafizički utemeljenog pojma “objektivnog duha”, zato se i može reći da se tu samo prividno radi o tumačenju Hegela, a više o Heideggerovim vlastitim stajalištima.

Sljedeća je tema o kojoj Heidegger nešto opširnije raspravlja “princip moderne države”, a tu se radi o razvoju osobnosti, subjektivne slobode, odnosno dolazi se do pitanja liberalizma i njegova duhovno-metafizičkog određenja. Prema Heideggeru, formalni princip određenja liberalizma može se izraziti formulom: “sloboda je temeljno određenje pojedinca kao pojedinca”, stoga je “liberalizam način i vrsta moga odnošenja k slobodi” (Heidegger – Wolff, 1934/1935: 42). Heidegger zatim razlaže kako se kod Hegela sloboda ne može odrediti od strane pojedinačne subjektivnosti, već se mora spoznati iz biti duha, a pritom upravo u pojmu duha, koji priznaje pojedinačnost, dolazi do dokidanja liberalizma. Heidegger zaključuje kako kod Hegela dolazi do prevladavanja liberalizma, i to na način da se “istina

⁴ O odnosu ustava i uvjerenja usp. Siep, 1992.

koja leži u liberalizmu dokida i uvlači u jedan prvotni temelj” (*ibidem*). Međutim, Hegel upravo u § 258 izričito navodi što je to “vječni i nužni bitak duha”, naime bitak duha iskazuje se kao supstancijalno jedinstvo volje i individualne slobode, kao subjektivno znanje i volja koji slijede svoje posebne svrhe, pa se njegovo djelovanje odvija, određuje po općim zakonima i načelima. Ovdje jasno izlazi na vidjelo kako Hegelov pojam države obuhvaća određenja supstancijalnosti i subjektivnosti, kao i umnosti i zbiljnosti ćudorednosti, a to između ostalog i čini posebnost i prijepornost njegove kasne političke filozofije. A kada se ozbiljno promisli Hegelova teza o jedinstvu općeg i pojedinačnog, tj. objektivne i subjektivne slobode volje, tada postaje sasvim razumljiva njegova kritika liberalizma. Liberalizam se po njemu iskazuje kao redukcija zbiljski slobodne volje na individualnu pojedinačnu volju, a iz toga onda nužno dolazi do ustrojstva države prema shemi apstraktnog privatnog prava, što je za Hegela bilo u potpunosti neprihvatljivo.

Međutim, upravo s obzirom na ranije navedeno Heideggerovo određenje biti duha vrlo je teško uvidjeti što bi bio taj “prvotni temelj” koji Heidegger spominje, a koji kao takav ne postoji kod Hegela.

Kao što je poznato, liberalizam je za Heideggera bio, doduše u prilično neodređenom značenju, jedan od glavnih duhovno-metafizičkih protivnika, uostalom, kao i za mnoge njemu srodne mislioce te epohe, te bi se u vezi s tim pitanjem moglo ustanoviti njegovo posebno duhovno srodstvo s Carlom Schmittom. Svakako je vrlo važno naglasiti da je u tadašnjim raspravama u Njemačkoj liberalizam često bio općenito izjednačavan s prosvjetiteljstvom, na primjer posebno kod M. Schelera, koji je utjecao i na Heideggera.

Heideggerov pregled, u osnovnim crtama, glavnih pojmova iz poglavlja “Država” Hegelove *Filozofije prava* može se ocijeniti kao više-manje korektno referiranje (sa znatnim oslanjanjem na R. Kronera) osnovnih Hegelovih stajališta. Ukratko, Hegelova je filozofija države prikazana kao bit zapadnjačkog metafizičko-filozofijskog poimanja države, dapače, kao jedino relevantno filozofijsko shvaćanje države. To se, naglašava Heidegger, može posebno dobro vidjeti na povijesno složenom odnosu pojedinačnog i općeg, i taj se odnos uspostavlja preko pojedinačnog s jedne strane i zajednice s druge strane, pa se zatim postavlja njihovo zajedništvo. Prema Heideggeru, to je u suvremenoj znanosti zadaća sociologije, koja se posebno bavi određenjem individuuma i oblicima zajednice. Dok tome nasuprot, “Hegel za sve to postavlja duhovno zbiljnu povijesnost. Iz same te duhovne zbiljnosti razvija on ono pojedinačno, kao i odnošenje k općem ne sociologijski, nego metafizički, tj. metafizički povijesno” (*ibidem*, 43).

Nakon takvog ustanovljavanja metafizičko-povijesnog značenja i jedinstvenosti Hegelove filozofije Heidegger postavlja pitanje: “Ali kakvo je današnje shvaćanje države? Rečeno je da je Hegel umro 1933; nasuprot tome, on je tek započeo

živjeti” (*ibidem*). To je svakako zaprepašujuća tvrdnja, jer još od R. Hayma pa sve do K. Poppera, Hegelovih najžešćih kritičara, nitko nije tako otvoreno svrstao Hegelovo mišljenje uz totalitarizam ili nacionalsocijalistički totalitarizam. Međutim tu skandaloznu tvrdnju valja razmotriti iz još jedne perspektive i povijesnog konteksta, naime tu se isto tako radi i o Heideggerovu osporavanju, njemu očito važnih, stajališta Carla Schmitta. Jer ta teza potječe originalno od C. Schmitta (Schmitt, 1933), koji je Hegela smatrao autentičnim predstavnikom pruske državotvornosti. I upravo je prema C. Schmittu ta pruska državotvorna misao prevladana i dokinuta novim nacionalsocijalističkim pokretom i ustrojstvom države utemeljene na principu vođe. To je inače bilo i mišljenje vodećih ideologa nacionalsocijalizma, na primjer A. Rosenberga (Rosenberg, 1933). Zanimljivo je još spomenuti kako je C. Schmitt u svome posljednjem intervjuu držao Hegela utemeljiteljem osebujno njemačke “treće religije”, koja se razlikovala kako od katolicizma tako i od protestantizma (Lanchester, 2005). Doduše, takva puka rezoniranja, kako bi rekao Hegel, samo pokazuju da je Schmitt u filozofiji bio diletant, a takvim ga je i držao Heidegger. Dakle, za razliku od C. Schmitta Heidegger je smatrao da je nacionalsocijalistička država vođe zapravo istinito ozbiljenje Hegelove ideje države, kako će to obrazlagati u seminaru “O biti i pojmu prirode, povijesti i države” iz 1933/1934.

Dalje u tekstu Heidegger sasvim otvoreno govori o tada suvremenoj nacionalsocijalističkoj državi te postavlja pitanje: “Mi govorimo o totalnoj državi... Što je politički ‘totalna država’? Kako je u njoj na primjer ustrojen univerzitet? Odnos države i univerziteta prije je bio takav da ga je država uzdržavala, a on je išao svojim putovima. Kako je to sada?” (Heidegger – Wolff, 1934/1935: 43). Zatim dodaje da na ta pitanja nećemo dobiti zadovoljavajuće odgovore “bez bitnih promišljanja metafizičke vrste”, te opetovano tvrdi kako rasprava s Hegelovim poimanjem države predstavlja bitno uvježbavanje metafizičkog promišljanja države. Ali i dodaje kako je “naše novo bavljenje državom izvan sociologijskog postavljanja pitanja, iako uvijek ponovno zapada u sociologiju” (*ibidem*).

Povodom gore navedenog citata valja još jednom spomenuti pravnika Carla Schmitta koji je, kako je očito iz sadržaja ovih dvaju seminara, u to vrijeme imao vrlo velik utjecaj na Heideggera u pitanjima državno-pravnih i političko-pravnih sadržaja. Heidegger je, po svemu sudeći, bio u nekom posebnom konkurentskom odnosu s C. Schmittom, i to, čini se, upravo s obzirom na tumačenje pravog smisla i istine nacionalsocijalističkog pokreta, mada je inače surađivao s njim, na primjer u vezi s ustrojstvom pravnih fakulteta i uspostavljanjem novog “njemačkog prava”. Pritom su Schmittov decizionizam, pravni voluntarizam i iracionalistička kritika neokantovskih pravnih teorija i općenito prosvjetiteljske državno-pravne tradicije imali paradigmatičko značenje za ono vrijeme.

Heidegger zatim interpretira § 267 Hegelove *Filozofije prava*, citirajući ga samo djelomično, a taj paragraf glasi: “Nužnost u idealitetu je razvoj ideje unutar nje

same; ona je kao subjektivni supstancijalitet političko uvjerenje, a kao objektivni, za razliku od onog, organizam države, prava politička država i njezin ustav” (Hegel, 1964: 214). U “Dodatku” § 267 to se ovako objašnjava: “Jedinstvo sebe znajuće i hoteće slobode kao prvo je nužnost. Supstancijalno je ovdje kao subjektivna egzistencija individua; drugi je način nužnosti kao organizam, to jest duh je proces u samome sebi, u sebi postavlja razlikovanja, preko kojih on čini svoj kružni tok” (Hegel, 1970: 413). Heidegger se sada pita što znači ono “političko” kod Hegela i postoji li država koja nije politička; potom navodi različite tipove država kod Hegela, izvanjske države, države nužde, razumske države, duhovne države, i dolazi do zaključka: “Hegel zahvaća pojam države u jednom širem smislu, a koji se ne poklapa s političkim. Politička država je više država, ona je navlastita državna država” (Heidegger – Wolff, 1934/1935: 43). A kao objašnjenje dodaje: “Za određenje biti političkoga najvažniji je povratak biti države” (*ibidem*, 44). Moglo bi se reći da o Hegelu nismo saznali baš previše, jer se ovdje očito i ne radi o nekoj specifičnoj interpretaciji Hegela ili razradi njegovih stajališta. Istovremeno se mora reći da iz Hegelova citata nije teško uvidjeti što je za njega politička država. S druge strane, očito je da se ovdje opet radi o neimenovanoj polemici s C. Schmittom i njegovim shvaćanjem pojma političko.

Kao što je rečeno, da bi se zahvatila bit političkoga, mora se prije svega odrediti bit države, a što je bit zajednice u okviru zapadnjačke tradicije, prema Heideggeru, poznato nam je još od Homera (*Odiseja*, VI. knjiga). Naime već je tamo bila zadobivena predodžba, ideja kako se nešto, neki prostor može zahvatiti i označiti kao navlastita sredina i područje opstanka, i to u liku zida, kuće, oltara, bogova, obradivog zemljišta, ili, “ta sredina je zapravo svetište i trg na kojima se odvijaju okupljanja, to je navlastito određujuća sredina povijesnog opstanka nekog naroda, nekog plemena; to je ono gdje se odvija život, to je sredina na koju se sve odnosi, pritom se radi o njezinoj zaštiti kao samopotvrđivanju” (*ibidem*). Drugim riječima, prema Heideggeru, samopotvrđivanje je bit opstanka, tubitka, a iz tih se određenja mora pojmiti bit političkoga.

Na ovome mjestu ponovno započinje Heideggerova sada izričita rasprava s Carlom Schmittom, koja je implicitno bila stalno prisutna.⁵

Heidegger zatim ističe kako se u novije doba pojavio pojam “odnos prijatelj-neprijatelj”, a koji bi trebao označiti bit političkoga. Ali, tvrdi Heidegger, taj odnos “prijatelj-neprijatelj” pretpostavlja pojam samopotvrđivanja, te je on stoga samo jedna od bitnih posljedica onog političkog, dapače, taj odnos prijatelj-neprijatelj

⁵ Zanimljivo je navesti da upravo iz toga vremena potječe jedno Heideggerovo pismo C. Schmittu koje ima naslov “Ovdje je, nažalost, jako beznadno”, a u kojem Heidegger izražava zadovoljstvo što Schmitt, govoreći o Heraklitu, nije zaboravio razmotriti pojam basileusa! (Usp. Heidegger, 2000: 156).

postoji samo tamo gdje postoji samopotvrđivanje. A onda Heidegger tako shvaćeno samopotvrđivanje određuje kao “shvaćanje povijesnog bitka naroda i same države” (*ibidem*, 49). Drugim riječima, bit Heideggerove kritike Schmitta može se sažeti na ovaj način: odnos prijatelj-neprijatelj pripada državi, ali sam taj odnos nije ono političko kao takvo.

Nakon tih opaski o C. Schmittu Heidegger se vraća pitanju o ideji i biti države i onog političkog kod Hegela, i to tumačenjem § 259 *Filozofije prava*. Daje sažet prikaz ideje države, kratko tumačeći Hegelovu shematsku podjelu, te o odjeljku C § 259 *Filozofije prava* kaže: “Ideja je države ozbiljena u procesu svjetske povijesti, u prolaženju kroz pojedinačne stupnjeve. Država je ono pokrećuće u događanju naroda, ukoliko država nije ništa drugo nego duh naroda. Tek se otuda mora pojmiti bit države” (*ibidem*, 41).

Međutim, Hegelov odjeljak C § 259 *Filozofije prava* glasi: “ona je opća ideja kao rod i apsolutna moć spram individualnih država, duh koji sebi u procesu svjetske povijesti daje svoju zbiljnost” (Hegel, 1964: 209). Zbiljnost države i konkretnu slobodu novovjekovnog subjekta Hegel dodatno objašnjava u § 260, u “Dodatku”, i to ovako precizira: “Ideja države u novije doba ima tu navlastitost da država nije ozbiljenje slobode prema subjektivnom nahodanju, već prema pojmu volje, tj. prema svojoj općenitosti i božanstvenosti... Ono opće dakle mora biti djelatno, ali se na drugoj strani subjektivnost treba potpuno i životno razviti” (*ibidem*, 407). Drugim riječima, država je prema Hegelu “zbiljnost čudoredne ideje”, a to znači da se država mora shvatiti kao samo-ozbiljenje ideje čudorednosti u smislu najvišeg “prava”. Država je stoga za Hegela jedinstvo države prava i države moći, tj. država je područje zbiljnosti slobodne volje, odnosno tu je dana njezina vlastita opstojnost u liku prava, a to se pravo mora provesti, ostvariti. Posebno valja naglasiti da je u Hegelovoj teoriji države moć podvrgnuta pravu, pa kod njega ne može biti govora ni o kakvom neograničenom pravu moći u smislu bilo kojih kasnijih ideologija moći, jer kod Hegela se radi o ideji prava, a pravo mora sadržavati moć prisile da bi se moglo ozbiljiti. To su dostignuća Kantove filozofije prava na koja se Hegel neposredno nastavlja. Zato i Hegel može reći, u § 258, da je država “apsolutna nepokretna samosvrha”, a “samosvrha” ideje države znači da je ona “po sebi i za sebe ono umno”, što opet znači da se ta ideja različito ozbiljuje u tijeku povijesnih događanja. Valja naglasiti da Hegel u pitanju prava stalno naglašava razliku između prirode i duha, jer duh nije neposredno pravo, već to postaje tek u momentu kada se subjektivni duh razvio do pojma slobodne volje, stoga je pravo “carstvo ozbiljene slobode”, odnosno pravo pripada sferi objektivnog duha. Očito se Hegel ovdje jednoznačno nastavlja na novovjekovnu tradiciju povezivanja prava i slobode, od Rousseaua, Kanta i Fichtea, a pritom je posebno važna povezanost slobode i volje, jer temelj prava nije sloboda uopće, već sloboda volje. To je posebno jasno i za

buduće zahvaćanje tih odnošenja mjerodavno razrađeno kod Kanta, koji pokazuje kako je sloboda jedino svojstvo volje koja samu sebe određuje, odnosno tu nastaje specifično povezivanje slobode volje i prava, a koje je i za Hegela bilo mjerodavno. Isto tako valja ukazati na § 29 *Filozofije prava* u kojem Hegel pokazuje na koji način proizlazi da je pojam prava “carstvo ozbiljene slobode”, odnosno svako “opstojeće” ukoliko je opstojeće neke slobodne volje istovremeno je prikaz “slobode kao ideje”, a time je i primjer “prava” (Hegel, 1964: 47). Tu se osim toga vidi kako Hegel široko i obuhvatno zahvaća pojam prava. Heidegger svoja razmatranja nastavlja jednom neobičnom tvrdnjom, naime: “Mi vidimo kod Hegela da je za njega bit države = sloboda, ovdje se prvi put metafizički uzdiže pojam političkoga” (Heidegger – Wolff, 1934/1935: 45).

Iz prethodno rečenog vidljivo je kako se Hegel nastavlja na novovjekovnu tradiciju povezivanja volje, slobode, prava, odnosno kako je uspostavljen jedan bitan su-odnos između države i slobode. Međutim, taj odnos predstavlja niz složenih dijalektičkih posredovanja, ili kako kaže Hegel “... duh nije sebi objektivn i zbiljski samo kao ova nužnost i kao carstvo pojave, nego kao njihov idealitet i kao ono njihovo unutarnje...” (Hegel, 1964: 214). Upravo iz tih razloga zvuči Heideggerova izjava “bit države = sloboda”, u kontekstu u kojem je izrečena, kao patetična i puka tvrdnja, te moguće da ima više neki propagandistički karakter.

Heidegger dalje ovako objašnjava bit političkoga kod Hegela: ono političko javlja se u različitim metafizičkim formama općenitosti, odnosno kod toga se radi o sjedinjenju različitih likova pojedinačnosti i općenitosti; kao temeljne likove Hegel navodi obitelj i korporaciju, odnosno obitelj i građansko društvo koji čine temelj države. Tu Heidegger s pravom naglašava da već građansko društvo predstavlja određenu pred-formu političke države, jer se već u toj izvanjskoj državi razvio određeni stupanj slobode. Drugačije rečeno, kod Hegela se radi o različitostima koje se moraju pojmiti iz vlastitog jedinstva, te Heidegger zaključuje: “Država je objektivni duh, svjetski duh je navlastiti temelj obitelji i građanskog duha” (Heidegger – Wolff, 1934/1935: 45). Prema tome, za Heideggera se na koncu pokazuje da je ono političko kod Hegela rezultat sjedinjenja različitih elemenata ustrojstva države, pojedinačnog i općeg, odnosno radi se o povijesnom događanju, i to na način sjedinjenja određenih sistemskih i povijesnih likova, kao i razvojnih stupnjeva, i to je ono što čini političko.

Svakako valja spomenuti da se u ovom dijelu seminara Heidegger stalno kratkim napomenama kritički osvrće na Marxovo shvaćanje Hegela.

U drugom seminaru, pod naslovom “O biti i pojmu prirode, povijesti i države” (zimski semestar 1933/1934) Heidegger razrađuje svoje stajalište prema kojem je s Hegelom dosegnut metafizičko-spekulativni vrhunac zapadnjačkog poimanja države, dapače, i njezino ozbiljenje. U tom se seminaru, ali sada izričito Heideggerovom

terminologijom i pojmovljem, nastavlja raspravljati o biti države, o biti aktualne države, odnosno države koja je već bitno promišljena kod Hegela.⁶

U njemu Heidegger započinje raspravljati o državi tako što govori o “državi” koja je “način bitka u kojem čovjek jest” (Heidegger, 2009: 70), pri čemu se radi o prvotnom i bitnom zahvaćanju pojma države, a ne samo o nekom, bilo kojem, povijesnom liku države. Međutim, istovremeno s tim uvidom u bit države isto tako valja i spoznati što je to navlastita politika, a ona se po Heideggeru iskazuje kao “temeljni karakter u povijesti filozofirajućeg čovjeka te kao bitak u kojem se razvija država” (*ibidem*, 72). Iz toga onda slijedi da je država “istiniti način bitka naroda”, ili narod je “biće države, njezina supstancija i noseći temelj” (*ibidem*). Narod se nadalje određuje kao “plemenska zajednica i rasa”, tj. nacija, ili kao “pod zajedničkom sudbinom izrastao i u okviru jedne države izražen način bitka” (*ibidem*, 73).

Drugim riječima, za Heideggera je “bitak države dan u političkom bitku čovjeka, koji kao narod nosi tu državu” (*ibidem*), te su stoga razumijevanje i znanje biti države i naroda nešto što je nužno za svakog čovjeka. Iz toga onda slijedi da takvo znanje, pojmovi i spoznaja pripadaju “političkom odgoju”, a to je put koji vodi do našeg “vlastitog političkog bitka”. Tu se za Heideggera očito radi o nacrtu jednog sveobuhvatnog državnog političkog odgoja (a to je kontekst u kojem valja promisliti i njegov znameniti Rektorski govor); međutim posjedovanje navedenih znanja ne znači istovremeno da svatko može politički djelovati, biti državnik ili vođa. Taj pojmovni sklop Heidegger objašnjava ovako: “... podrijetlo svakog državnog djelovanja i vođenja nije dano u znanju, već u bitku. Svaki vođa je vođa, te mora prema razrađenoj formi svoga bitka, biti vođa i razumjeti, promišljati i izraditi u životnom razvoju svoga vlastitoga bića, ono što ujedno jest i narod i država” (*ibidem*). Kao što se vidi, Heidegger odustaje od platoničke tradicije utemeljenja bitka vladara u znanju, te oprečno naglašava da sam vođa ne treba biti politički odgajan zato što u sebi zahvaća bitak naroda. No zato mora biti odgajano narodno mnoštvo koje ima odgovornost za državu, dapače, jer “na našoj budnosti, spremnosti i životu počiva država” (*ibidem*, 74). Dakle, zahtijeva se egzistencijalna odgovornost, spremnost i odlučnost svakog pojedinca za dotičnu političku zajednicu, jer vrsta našeg bitka određuje bitak naše države. Uz to, naglašava Heidegger, za stabilnu državu neophodna je politička tradicija i odgoj političkog plemstva, te još dodaje da je to navodno propustilo učiniti Drugo njemačko carstvo, ali ne bi smjelo i Treće carstvo. Stoga sada i pojedinac i, naravno, sama filozofija imaju sasvim specifičnu zadaću, naime da se “u promišljanju dođe do znanja o narodu i državi te o vlastitoj odgovornosti” (*ibidem*). U protivnom, i pojedinci i narodi mogu promašiti svoju sudbinu, odnosno: “Narod koji odbija državu, koji je bez-državni, još nije dosegnuo sabiranje svoga bića; još mu nedostaje sabranost i snaga k obveznosti naspram svoje narodnosne sudbine” (*ibidem*).

⁶ Usp. izvanrednu studiju o tome Heideggerovu seminaru: Heinz, 2009: 93-110.

Stoga je očito da država koja hoće biti stabilna i zrela mora biti utemeljena u bitku naroda, tj. “narod, biće ima jedan na znanju utemeljen odnos prema svome bitku, prema državi” (*ibidem*, 76).

Prema tome, prvenstvenom se zadaćom mišljenja pokazuje spoznaja povezanosti dvaju sasvim osebnih odnosa; s jedne strane imamo odnos narod-država, a s druge odnos bića i bitka. U tome se promišljanju nude dva puta: prvi je sasvim općenit, naime radi se o općim određenjima i razlikovanjima između bića i bitka, dok drugi put kreće od “naše” države i naroda te zatim dolazi do pitanja o državi i narodu uopće.

Rezultat Heideggerova promišljanja prvog, općenitog puta jest: kao što je biće, čovjek, svjesno svoga čovjeko-bitka, u ponašanju i brizi za njega, tako ima i ono bivajuće, u liku naroda, neko putem znanja utemeljeno odnošenje prema svojoj državi, odnosno “narod, ono bivajuće koje u svojem bitku ozbiljuje državu, zna o državi, brine se za nju i hoće je” (*ibidem*). I kao što svaki čovjek hoće živjeti, brinući se i voleći svoj opstanak u svijetu, isto tako “narod hoće i voli državu, kao svoj način i vrstu, biti narod... narod je ovladan nagonom, erosom za državu” (*ibidem*). A budući da je eros nešto izvanredno ljudsko, onda je to isto tako i ta volja za državu. Tu Heidegger govori o nagonu ili erosu naroda za državu, međutim taj eros kao nešto izvanredno ljudsko nema na sebi ništa biologijsko, te se stoga ne može usporediti s voljom za državu kod termita ili pčela, jer je život, *zoe*, kod životinja bitno različit od života čovjeka. Stoga se i “ljubav, želje i volja naroda za državu” (*ibidem*) očituju kao briga oko biti i forme države, a ustav je bitni izraz kojim narod daje smisao svoga bitka. Ali, kaže Heidegger, “ustav nije racionalni ugovor, pravni poredak, politička logika...” (što po Hegelu upravo jest!), već su “ustav i pravo, naša odluka za državu, ono što mi držimo faktičkim svjedočanstvom naše povijesne, narodnosne zadaće...” (*ibidem*). Nasuprot tome, o pojmu ustava Hegel kaže: “Ustav je uman ukoliko država svoju djelotvornost u sebi razlikuje i određuje po prirodi pojma, i to tako da je svaka od tih vlasti sama u sebi totalitet time što u sebi djelotvorno ima i sadržava druge momente, te što oni, budući da izražavaju razliku pojma, ostaju upravo u svom idealitetu i sačinjavaju samo individualnu cjelinu.” Zatim, govoreći o brbljanju o ustavu, dodaje: “Nije čudo da je to imalo za posljedicu... da su umnim ljudima postale odvratne riječi um, prosvijećenost, pravo itd., kao i ustav i sloboda... No čovjek se može... nadati... da postaje općenitijim uvjerenje da filozofska spoznaja takvih predmeta ne može proizići iz rezoniranja, iz svrha, razloga i koristi, a još mnogo manje iz čudi, ljubavi i oduševljenja, nego samo iz pojma...” (Hegel, 1964: 227, 228).⁷

⁷ Kao krajnju opreku Heideggerovim stavovima prema patriotizmu i ustavu vrlo je instruktivno navesti stajališta njegova kolege, vršnjaka i znamenitog teoretičara prava Juliusa Ebbinghausa iz 1946. On prvo ustvrđuje da kod Nijemaca stvarno postoji nesretan poriv da se izjednačavaju

Ali u aktualnom povijesnom trenutku i filozofija zadobiva specifičnu ulogu, te Heidegger kaže: “naša je zadaća u ovome povijesnom trenutku jasna izradba i preoblikovanje mišljenja o državi” (Heidegger, 2009: 77), odnosno u ovome “povijesnom trenutku” zadaća je filozofije promišljati “sudbinu” njemačkog carstva. Heidegger to precizira pa kaže da svaki čovjek i svaka žena moraju naučiti da njihov pojedinačni život odlučuje o sudbini naroda i države, pa makar to znanje bilo “potmulo i nejasno”!⁸

Nama se pak čini da takav Heideggerov zahtjev nikako nije u skladu sa “zapadnjačkom tradicijom poimanja države”, tj. s njezinim vrhuncem, Hegelom, kako to i prethodni Hegelov citat bjelodano potvrđuje. Dapače, on je u opreci sa svakim na umnim principima zasnovanim ustrojstvom političke zajednice, a koja je utemeljena na slobodi i ravnopravnosti građana, od Platona i Aristotela do Rousseaua i Kanta.

Međutim, prema Heideggeru, takvom znanju, pa makar potmulom i nejasnom, pripada vezanost na poredak države, jer “poredak je način bitka čovjeka i naroda” (*ibidem*), te je taj poredak nešto “duhovno-ljudsko, tj. istovremeno i dobrovoljno”, odnosno takav se poredak temelji na “međuljudskim odnošenjima gospodstva i službovanja” (*ibidem*). Objašnjavajući taj pojmovni sklop, Heidegger se poslužio pomalo ekscentričnom analogijom (i tu bi se mogao pokazati utjecaj C. Schmitta), tvrdeći kako je današnji poredak, dakle onaj iz 1934, sličan srednjovjekovnom poretku života, a koji je bio nošen “slobodnom i čistom voljom k sljedbeništvu i vodstvu, tj. k borbi i vjernosti” (*ibidem*). No da se pri ocjeni toga tako uzornog srednjovjekovnog stanja i njegova aktualnog oživljavanja ne bi zapalo u kojekakve vulgarne plitkounnosti, mora se u jednom “istinitom i bitnom odgovoru” uvidjeti da gospodstvo nije moć, porobljavanje, ropstvo i prisila, već da se radi o bitnoj službi na zajedničkoj zadaći, a to znači “tamo gdje se vođa i vođeni zajednički povežu u sudbini i u borbi za ozbiljenje jedne ideje, izrasta istiniti poredak” (*ibidem*). Dakle, kada se jedan narod uzdigne da takvog istinitog poretka, tada izlazi na vidjelo što znači, kako kaže Heidegger, “duhovna nadmoć i sloboda”, naime ona djeluje iz

obveze spram zajednice općenito s obveznošću da se svaka konkretna povijesna država smatra i drži za voljenu domovinu. Jer, nastavlja Ebbinghaus, ono što treba voljeti, čemu treba biti odan, to je samo jedna posebna ideja domovine, u smislu ideje istinite Njemačke, a koja nije ništa drugo do “sjedinenje Nijemaca ukoliko je ono u skladu s pravima čovjeka. Jedino kada jedan narod svoje djelovanje za zajedničku stvar ograniči na uvjete da te stvari budu u suglasnosti s tom idejom, može njegov patriotizam biti u suglasnosti s onim što patriotizam znači za pripadnike drugih naroda – jer to je upravo čarobna snaga ideje prava, naime da može dovesti ljude u nužnu i nerazorivu zajednicu u svim izvanjskim djelovanjima njihove samovolje” (Ebbinghaus, 1986: 153).

⁸ Teško je ne primijetiti da nas povijest itekako poučava kako je za boljitak svake nacije ipak puno bolje i zdravije imati *clare et distincte* uvide o sebi i svojoj državi!

“duboke predaje svih snaga na narod, na državu, kao najstroža stega, kao zalaganje, ustrajnost, usamljenost i ljubav”. U takvom su poretku slobode “egzistencija i nadmoć vođe utopljene u bitak, u dušu naroda”, pa se na taj način narod povezuje u “izvornosti i strasti” k svojoj zadaći. I, dakako, kada narod nasluti tu predanost vođe, dat će se on rado voditi u borbu, te će “htjeti i voljeti borbu” i iskazat će vjernost i spremnost na žrtvu. U tome sudbonosnom zbivanju u svakom se trenutku iznova “vođa i narod uže povezuju” da bi izradili, dosegнули “bit svoje države i svoga bitka” (*ibidem*).

Čini mi se da bi za Heideggerovo mišljenje to moglo biti sistematsko mjesto njegova prevladavanja liberalizma, i to u momentu kada se poredak slobode odredi kao “egzistencija i nadmoć vođe utopljene u bitak”. Dakako, time se Heidegger nalazi u bitnoj opreci spram Hegelova suprotstavljanja liberalizmu.

Dapače, tu će, prema Heideggeru, doći do razdvajanja dviju sila koje ugrožavaju to jedinstvo vlastite države i njezina bitka, naime smrti i vraga, tj. prolaznosti i otpadanja od vlastite biti, te će njima suprotstaviti “svoj smisljeni povijesni bitak i volju” (*ibidem*).

Heidegger pritom izričito upozorava da se njegova opća razmatranja problema države nikako ne bi trebala povezati s koncepcijama države 17. i 18. st., na primjer s Rousseauom, ali se ne ograđuje od Kanta, mada se njegov prigovor mora odnositi i na Kanta. Naime, u tim se shvaćanjima države ne radi o zahvaćanju onog političkog kao temeljnog karaktera egzistencije zapadnjačkog čovjeka, kao nečega što je nastalo iz filozofije, već se u tim teorijama radi o nečem sasvim vulgarnom, naime o “pukom svrhovitom savezu u službi razvoja ličnosti u liberalnom smislu” (*ibidem*, 79).

Ovdje svakako valja napomenuti da takav ekstremni egzistencijalno-ontologijski decizionizam bitno ugrožava temeljne zasade i postignuća tradicije zapadnjačkog poimanja političkoga, i utoliko su takvi stavovi doista nešto post-metafizičko.

Druga mogućnost promatranja odnosa države i bitka polazi od naroda i države, a kako je država kao bitak naroda očito nešto povijesno, postavlja se pitanje povijesnog karaktera naroda. Kao prvo, Heidegger je tu istaknuo da bitku naroda, kao i ljudskom bitku, pripada njegov bitni i navlastiti prostor, tj. “svaki narod ima njemu pripadajući prostor” (*ibidem*, 81), pa stoga samoj biti i načinu bitka nekog naroda pripadaju “odnošenje spram prostora, tj. ovladavanje prostorom i biti-označen prostorom” (*ibidem*).

U tome kontekstu Heidegger kaže: “povijest nas uči da nomadi nisu samo označeni beznadnošću pustinje i stepe, već da, dapače, iza sebe ostavljaju pustinju, a gdje se prije nalazilo plodno i kultivirano zemljište” (*ibidem*, 82). Dakle, pustinjski nomadi predstavljaju opasnost opustošenja kultiviranih srednjoeuropskih prostora.

Zatim navodi da je za narod nužno ovladavanje tlom i prostorom, ali i njegovo rasprostiranje u daljinu, a to je promet, tj. za “konkretni način djelovanja i za oblikovanje naroda u prostoru” neophodni su “ukotvljenost u tlu i promet” (*ibidem*); treba li reći da je ovdje termin “promet” samo eufemizam za motorizirano napredovanje.

Ponovno se javlja pitanje države i njezina prostora, a prema Heideggeru, neposredno je jasno da država kao takva ne može biti nikakva “duhovna konstrukcija, ili suma pravnih stavova, ili ustav” (*ibidem*, 81) (a kao što smo vidjeli, ona po Hegelu to upravo jest), jer je država zapravo “prostor u tlu ukotvljenog naroda”, te izraz “njegove volje za djelovanjem u daljinu, u prometu, u moći” (*ibidem*). Odnosno, kako Heidegger posebno naglašava, o državi se može govoriti kada se “ukotvljenosti u tlo” doda i volja za širenjem, ili “općenito govoreći prometom” (*ibidem*). U konvencionalnoj terminologiji to se inače izražava na ovaj način: iz biti i smisla države nužno slijedi proširenje njezina prostora, a to je volja za proširenjem moći, općenito govoreći ekspanzija! I Heidegger to izričito i odlučno izražava, doduše, u terminologiji i pojmovlju fundamentalne ontologije, te kaže: povezano s pojmom zavičaja, a koji nije isto što i država, upravo se za Nijemce javlja ovaj problem: Nijemci koji žive izvan njemačke države, carstva, imaju njemački zavičaj, ali ne i državu Nijemaca, te su u stalnoj opasnosti da izgube svoj vlastiti način bitka, stoga je neophodno da prostor države obuhvati cijeli prostor naroda, narodno tlo, zavičaj koji se vraća u granice carstva. Ti su Heideggerovi stavovi, nažalost, neprijeporno istovjetni s ideologijskim stajalištima tadašnjeg režima.

Iz toga osebujnog odnosa među-pripadanja naroda i tla izrasta zatim i specifično znanje nekog naroda o prirodi njegova prostora, tj. tu narod iskušava kako mu se, na bitni način, razotkriva priroda. O tome Heidegger kaže: “Nekom slavenskom narodu otvorit će se priroda našeg njemačkog prostora sigurno sasvim drugačije nego nama, a semitskim nomadima možda se neće uopće nikada otvoriti” (*ibidem*, 82). Semitski su narodi, naravno, Židovi, dakle ovdje je očito da Heidegger ne zastupa nikakav uobičajeni vulgarni biologijski rasizam, već njegovo opravdanje ideologije “krvi i tla” kao i antisemitizma ima egzistencijalno-ontologijsko utemeljenje. Heidegger zatim daje objašnjenje toga osebujnog uvida, tj. znanja koje omogućava otkrivanje biti vlastite prirode-prostora, naime takvo znanje proizlazi iz “utopljenosti i postavljenosti u narodu”, međutim “to izvorno sudjelovanje na znanju naroda ne može se naučiti, u najboljem slučaju može se probuditi iz drijemeža” (*ibidem*).

Heidegger zatim raspravlja o odnosu naroda i države, a narod i država ne mogu biti dvije razdvojene zbiljnosti, već je država izvanredni oblik bitka naroda, međutim pritom ostaje otvoreno pitanje može li narod ipak postojati u nekome preddržavnom stanju. Odnosno izgleda da narod u svome bitku ipak nije bezuvjetno

vezan na državu, utoliko bi čak mogao biti trajniji od države, ali, kaže Heidegger, to se ne bi smjelo krivo shvatiti, mada se ipak “narodnosni bitak i državni bitak u određenom smislu mogu razdvajati” (*ibidem*, 83). Na to se opet nastavlja pitanje o biti naroda, koje je iznova povezano s određenim državnim bitkom, tj. tu se radi o političkom aspektu tih odnošenja. Heidegger je tu očito prilično oprezan u formulacijama tih političkih aspekata. Drugim riječima, pojam naroda ne može se nikada jasno razdvojiti od državotvorne svijesti, a to isto važi i za pojam države, koji mora biti u određenim odnošenjima prema narodnosnom bitku. Stoga takva “političko-filozofijska pitanja... ukazuju na diferenciju naroda i države kao bića i bitka” (*ibidem*).

Sljedeći je problem za Heideggera pitanje određenja volje; volja je određena kao težnja i zauzimanje, ona se odnosi na nešto određeno, usmjerena je k nekom cilju, i to uvijek povezujući putove i sredstva. To je očito Heideggerov sažetak Kantovih određenja volje, te on zaključuje: “Volja zahvaća položaj, cijelu puninu vremena, u njoj djeluje KAIROS koji zahtijeva odlučnost i djelovanje” (*ibidem*, 84). Heidegger posebno naglašava kako su za dostatno određenje volje neophodni “spoznaja cilja djelovanja i ulog – skok u izvršenju – zajedno, k tome još dolazi i izdržati, a koje uzrokuje razvitak kod onog koji se zalaže” (*ibidem*, 86).

Tome još treba dodati i voljno određeno djelovanje, pa Heidegger upozorava kako to Kant naziva PRAXIS, koji se razlikuje kao tehničko-praktičko i moralno-praktično djelovanje. Poseban problem nastaje kada se volja kao djelovanje usmjerava na cijelu grupu, a u cilju poticanja određenog djelovanja i ponašanja, jer tada nastaje voljna-zajednica; to znači sljedeće: “ono što djelujući hoće, jest htjeti-bitikod-drugog” (*ibidem*, 85). Heidegger dodaje da takvo djelovanje Kant naziva moralno-praktičnim, moralnim jer se odnosi na čovjeka, a koji je po svojoj biti slobodan, tj. moralan.

Posebnu pažnju Heidegger posvećuje složenom i važnom odnosu između volje naroda i pojedinca. Naime volja naroda nikada ne može biti slobodna u smislu slobode pojedinca, jer volja naroda nije zbir pojedinačnih volja, već je to “cjelina izvorne navlastitosti” (*ibidem*), i vođa ima posla upravo s takvom posebnom građevinom, a ne s pojedincima. Heidegger nadalje ustvrđuje kako je pitanje “voljne svijesti zajednice” problem svih demokracija, te da se to pitanje može plodotvorno razriješiti tek kada su “volja vođe i volja naroda spoznate u svojoj bitnosti” (*ibidem*). Kao objašnjenje dodaje: “za danas važi da temeljni odnos našeg zajedničkog bitka valja udesiti na tu zbiljnost naroda i vođe” (*ibidem*).

Odmah upada u oči kako Heidegger preko Kantovih određenja volje dolazi, takoreći bez prijelaza, do vlastitih egzistencijalno-ontologijskih određenja volje. Sada je volja određena kao ona koja “zahtijeva odlučnost i djelovanje” i “skok u izvršenju”, pa sve do “volje vođe i volje naroda”. Time Heidegger stvara opasan privid

da se tu radi o misaonom i sadržajnom kontinuitetu između Kantovih i njegovih određenja odnosa volje pojedinca, naroda i vođe.

S druge strane, nije lagano vidjeti na koji bi način ti stavovi mogli biti na bilo koji način suglasni s Hegelom, koji o odnosu opće volje, državne volje i jedne posebne pojedinačne volje iscrpno raspravlja u § 279 *Filozofije prava*, te u “Dodatku” kaže: “Samosvijest u to doba (u antičkoj Ateni, op. a.) nije bila dospjela do apstrakcije subjektivnosti, nije došla do toga da o onome što treba odlučiti mora biti izrečeno ‘ja hoću’ od čovjeka samog. To ‘ja hoću’ čini veliku razliku između starog i modernog svijeta, te zato mora u velikoj zgradi države imati svoju navlastitu egzistenciju” (Hegel, 1970: 449). To je bilo, između ostaloga, i Hegelovo opravdanje uloge monarha u konstitucionalnoj monarhiji, ali ta se ideja monarha doista ni na koji način ne može povezati s navedenim Heideggerovim stajalištima o ulozi i značenju vođe. Heidegger zatim obrazlaže kako se volja i uvjerenje mogu provesti na dva načina: 1. putem govora i, 2. putem čina; te nas podsjeća kako je već kod Grka govor bio spoznat kao moćno političko sredstvo, dok se danas ta “nesvjesna spoznaja moći govora” izražava u Hitlerovim govorima! Međutim, djelatna se volja najbolje potvrđuje činom: “Veliki činitelj i djelujući istovremeno je ‘moćnik’, ‘vladalac’, čiji se tubitak i volja određuju putem ‘uvjerenja’, tj. putem spoznaje i priznanja vođe, kao nadmoćno vladajuće volje” (Heidegger, 2009: 86).

I taj Heideggerov citat može poslužiti kao vrlo dobar primjer načelne filozofijske različitosti Heideggerovih i Hegelovih shvaćanja uloge i značenja velikih ličnosti u povijesti (za Hegela usp. §§ 344 i 348 *Filozofije prava*).

Zatim se Heidegger bavi problemom praktičkog ozbiljenja, provođenja te volje, te naglašava da se ne radi o prisili, već o “buđenju istog htijenja”, istih ciljeva, zalaganja i izvršenja, a “provođenje te volje u tome smislu proizvodi preobrazbu čovjeka spram stupnja veličine djelatne volje” (*ibidem*, 87). I, dakako, tu se ne smije raditi o nečijem trenutačnom oportunističkom, već o “odluci pojedinca”, tj. “kvalitativnoj vrijednosti pojedinačne odluke”. Ovdje opet izlazi na vidjelo kako Heidegger inkorporira temeljne pojmove fundamentalne ontologije iz svojeg *Bitka i vremena* u ono što sam naziva “zahtjevom suvremenog političkog odgoja”, a to je “stvarenje novog temeljnog držanja voljnog karaktera” (*ibidem*). To se zbiva na način da “volja vođe preobrazuje druge k sljedbeništvu, iz kojega izvire zajednica” (*ibidem*), i pritom se ne može raditi samo o pukoj pokornosti i prisili naspram institucija, već o žrtvovanju i službi.

Heidegger ističe još jednu posebnu i izvanrednu formu provođenja, ozbiljenja te volje, a to je odgoj, kojem pripada i školski odgoj, kao odgoj za znanje, a to “u osnovi nije ništa drugo već provođenje volje vođe, i državne, tj. narodnosne volje” (*ibidem*). Dakle, tu se radi o Heideggerovu tekstu koji on izriče na sveučilišnom se-

minaru, i to u svojstvu rektora; a to bi ujedno mogao biti odgovor na retoričko pitanje o aktualnom položaju univerziteta iz prethodnog seminara!⁹

Seminar Heidegger zaključuje tvrdnjom da je država “najzbiljskija zbiljnost” koja u jednom novom i “izvornom smislu daje novi smisao cjelini bitka”, te se stoga i “najviše ozbiljenje ljudskog bitka događa u državi” (*ibidem*, 88).

Međutim, usprkos tim prividno hegelijanskim formulacijama Heidegger nas nikako ne ostavlja u dvojbi što on zapravo konkretno-povijesno misli, jer seminar završava izričitom tvrdnjom: “Država vođe – kako je danas imamo – znači svršenost povijesnog razvoja, ozbiljenje naroda u vođi. Pruska država, kako je bila savršeno izgrađena pod vodstvom pruskog plemstva, pred-oblik je današnje” (*ibidem*).

U *Bitku i vremenu* to je ipak glasilo bitno drugačije.

LITERATURA

- Ebbinghaus, J., 1986: *Gesammelte Schriften*, 1, Bouvier, Bonn.
- Faye, E., 2005: *L'introduction du nazisme dans la philosophie, Autour des séminaires inédits de 1933-1935*, Albin Michel, Paris.
- Heidegger-Jahrbuch* 4, 2009, K. Alber/München.
- Heidegger-Jahrbuch* 5, 2009, K. Alber/München.
- Heidegger, M. – E. Wolff, 1934/1935: “Hegel über den Staat”, u: *Deutsche Literaturarchiv Marbach*, ur. W. Hallwachs.
- Heidegger, M., 2009: Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat, u: *Heidegger-Jahrbuch* 4, K. Alber, München.
- Heidegger, M., 2000: Reden und anderen Zeugnisse eines Lebensweges, *Gesamtausgabe*, 16, Klostermann, Frankfurt.
- Heidegger, M., 2001: *Sein und Wahrheit*, Klostermann, Frankfurt.
- Heinz, M., 2009: Narod i vođa: istraživanja Heideggerova seminara o biti i pojmu prirode, povijesti i države (1933/1934), *Anali Hrvatskog politološkog društva 2009*, 6: 93-112.
- Hegel, G. W. F., 1964: *Filozofija prava*, V. Masleša, Sarajevo.
- Hegel, G. W. F., 1969: *Briefe, II*, Meiner, Hamburg.

⁹ Najnoviji dokumenti o Heideggerovu djelovanju i ponašanju u doba nacionalsocijalizma nalaze se u: *Heidegger-Jahrbuch* 4, Dokumente, 2009; a o stanju znanstvenih istraživanja o tome pitanju svjedoči *Heidegger-Jahrbuch* 5, Interpretationen, 2009.

- Hegel, G. W. F., 1970: *Philosophie des Rechts*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Lanchester, F., 2005: Pravnik suočen sa samim sobom (razgovor s Karlom Šmitom), *Nova srpska politička misao* (12) 1-4: 19-38.
- Rosenberg, A., 1933: *Der Mythos der 20. Jahrhunderts*, München.
- Siep, L., 1992: *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*, Frankfurt.
- Schmitt, C., 1933: *Staat, Bewegung, Volk*, Hamburg.
- Zaborowski, W., 2010: Eine Frage von Irre und Schuld, u: *M. Heidegger und der Nationalsozialismus*, Fischer, Frankfurt.

Goran Gretić

POLITICAL INSTRUMENTALISATION OF PHILOSOPHY
IN HEIDEGGER'S INTERPRETATION OF HEGEL.
DEFENCE OF HEGEL

Summary

The author discusses Heidegger's seminars "On the Essence and Concept of Nature, History and State" (1933/1934) and "Hegel on the State" (1934/1935). The only recently published seminars shed a particular light on the relation between Heidegger's thought and National Socialism. This article primarily investigates Heidegger's interpretation of Hegel's definition of the concept, role and task of the state. The author shows that Heidegger's interpretation is in fact an attempt to justify, through arbitrary interpretation of Hegel, his own interpretation and justification of the national-socialist state and its leader as the pinnacle of the Western philosophical understanding of the state.

Keywords: state, state-nation, state-Being, nation-being, constitution, patriotism, the political

Kontakt: **Goran Gretić**, Fakultet političkih znanosti, Lepušićeva 6, 10000 Zagreb.
E-mail: ggretic@fpzg.hr