

Može li racionalnost biti iracionalna?

Martin Heidegger i kazivanje istine*

Ivan Kordić*

Sažetak

Martin Heidegger je jedan od onih mislilaca koji ono što jest pokušava misliti prije svega na fenomenološki način. Ono što jest treba se sa svoje strane pokazati kako jest. Pritom on ne ostaje izoliran u svom svijetu, nego konzultira misaonu prošlost, koja se artikulirala u filozofiji, odnosno u metafizici. On je promišlja »destruirajući« je u smislu iznalaženja njezinih korijena. Pritom je uvjeren da se ona u svom povijesnom hodu sve više udaljava od svojih grčkih početaka, zaboravlja istinski bitak i gubi se u mišljenju bića, što je u novom vijeku vodi prema apsolutiziranju čovjeka kao subjekta, kojemu sve postaje objekt spoznaje i djelovanja. Takvo mišljenje je podleglo i apsolutiziranju uma, gubljenju iz vida njegovih osjećaja i raspoloženja, vremenitosti i konačnosti pri razumijevanju čovjeka. Pritom se istina promatra isključivo kao slaganje čovjekova uma, njegova suda, sa stvari. A što je stvar, određuje sami taj um, koji se tako vrti u krugu i ne pušta da ono što jest doista bude ono što jest. Sve ovo dovelo je i do toga da se mišljenje pretvaralo u spoznajno–teorijske konstrukcije, u apsolutiziranje subjektivističkog objektiviranja na štetu uvijek mogućega drukčijeg kazivanja stvarne istine bitka. Stoga se ponekad čini da se taj logičko–filozofijski racionalizam iscrpljuje u istraživanju koliko je riba u stanju živjeti na suhome, pa se ne čini apsurdnim upitati se može li »racionalnost« ipak biti iracionalna — u smislu ideološkog apsolutiziranja onoga racionalnog.

Ključne riječi: um, metafizika, istina, razumijevanje, racionalizam, teorija, konstrukcije

1. Zapadni um i njegove granice

Blaise Pascal u »Mislama« iznosi svoje jedva osporivo uvjerenje: »Budući da su ljudi bili nesposobni nadvladati smrt, nevolju, neznanje, oni su se, da bi bili sretni,

* Ovdje je riječ o doradenom i bitno proširenom izlaganju održanom na Institutu za filozofiju 29. lipnja 2009. u okviru simpozija »Um i stvarnost«.

* Prof. dr. sc. Ivan Kordić, Institut za filozofiju, Zagreb. Adresa: Ulica grada Vukovara 54/4, 10000 Zagreb, Hrvatska. E-pošta: ivan.kordic1@zg.htnet.hr

složili da o tome ne misle.«¹ Suvremeni psiholozi i psihoanalitičari mogli bi možda u ovom kontekstu govoriti o potiskivanju iskustava i osjećaja, koje se, prema njima, za čovjekovu sreću, prema kojoj on uvijek na neki način teži, ne može smatrati pozitivnima. Pritom se nerijetko događa i da čovjek gradi iluzije, kule u oblacima i različite forme razbibrige da ne bi morao priznati ponekad surovu stvarnost, na koju Pascal lapidarno upozorava: »Mi bezbrižno jurimo u ponor, nakon što smo pred sobom izgradili nešto što nas priječi da ga vidimo.«² A ovo dolazi do izražaja i na filozofijsko–logičkoj, racionalnoj razini, na kojoj se potiskuje činjenica da istina o čovjeku i svijetu nije svodljiva na tradicionalno logičko–ontološko načelo protuslovnosti, na afirmaciju ili negaciju, da »protuslovlje nije znak pogrešnosti niti je neprotuslovnost znak istine«, kako tvrdi navedeni mislilac. Pritom on očito aludira na stalnu čovjekovu potrebu da prodre u smisao stvari i stvarnosti, i to tako da im postavlja granice i da ih fiksira svojim zakonima kao uvjetima mogućnosti spoznaje stvarnosti, što njegovo istinsko mišljenje, istinski duh teško ili nikako ne podnosi, budući da ti zakoni očito ne iscrpljuju njihov smisao: »U stvarima ne postoje nikakve granice: zakoni ih žele fiksirati, ali ih duh ne može podnijeti.«³ Čovjek naime ima potrebu sve spoznati i svime ovladati, a nije u stanju ni jedno ni drugo, pa onda upada u neprilike koje proizlaze iz potiskivanja stvarne stvarnosti i istine o njoj, protiv čega uvijek nanovo protestira njegovo istinsko mišljenje i njegov nemirni duh.

A Martin Heidegger je jedan od onih mislilaca koji je osobito snažno upozoravao na činjenicu da je čovjek ne samo racionalno biće nego i prije svega biće faktičnosti, biće osjećaja i raspoloženja, stanja na koja on u mnogočemu ne može utjecati, a još manje njima u potpunosti ovladati, ma koliko bio uvjeren u snagu i moć svoga mišljenja, svoga uma i svijesti, a koja su bitna za njegovo samorazumijevanje i za razumijevanje onoga što jest. Zaborav ove i ovakve stvarnosti nerijetko je imao i ima za posljedicu reduciranje čovjeka na njegovu racionalnost, a time i reduciranje njegova pristupa stvarnosti na racionalnu dimenziju, što često rezultira onemogućavanjem istinskog uvida u ono što čovjek jest i u ono što svijet jest, bez iluzornog scijentizma i bez pesimističnog nihilizma: »Ako je raspoloženje nešto što pripada čovjeku, što je 'u njemu', kao što mi kažemo, ili ga čovjek ima, i ako se ono ne može rasvijetliti pomoću svjesnosti i nesvjesnosti, onda mu se nika-ko nećemo približiti dokle god čovjeka uzimamo kao nešto što se od materijalnih stvari razlikuje po tome što ima svijest, kao životinja obdarena umom, animal rationale ili Ja s čistim doživljajima, koje je vezano za tijelo.« Ovo razumijevanje čovjeka kao živoga bića koje uz to ima i um, razum, vodilo je, prema Heideggeru, »do potpuno pogrešnog shvaćanja raspoloženja«, osjećaja kao bitnog, konstitutivnog elementa njegova istinskog samorazumijevanja i razumijevanja svijeta. Stoga je Heidegger uvjeren da je »buđenje raspoloženja i pokušaj da se približimo ovom čudesnom, na kraju usko povezano sa zahtjevom za potpunom promjenom našega

1 Blaise Pascal, *Gedanken*, izd. E. Wasmuth, Stuttgart, 1973, str. 71.

2 Isto, str. 72.

3 Isto, str. 73. I u daljnjem tekstu su navodi ispred jedne bilješke uzeti s u bilješki navedene stranice.

poimanja čovjeka⁴, poimanja koje će više odgovarati činjenicama, a ne bijegu od njih.

Očigledno je dakle da su opravdana ozbiljna razmišljanja o tome da ako um, ratio, označava samo logičku stranu duha, istinski a priori onoga emocionalnog u smislu Pascalove logike srca, kao i praktična sfera, postaju postupno skriveni i zaboravljeni, a pritom je skriveno i zaboravljeno i ono što čovjeka istinski čini čovjekom. Osobito je ta praktična sfera, samim tim što je dobila ime »praktički um« u svojoj izvornosti, koja se ne može reducirati na logiku,⁵ shvaćena pogrešno. To je razlog i tome što je i Nietzsche uvjeren da razum oslabljuje prirodne i nesvjesne snage osjetila, osjećaja, kao i ono što je na ovoj osnovi moguće: mitove, religiju, umjetnost, čak i filozofiju, koja je nemoguća bez fantazije.⁶ Zbog toga i Heidegger uvijek nanovo iznosi svoje uvjerenje da je prevođenje grčkog određenja čovjeka kao *zoon logon echon* u Senekinu latinsku definiciju *animal rationale*, koja ga promatra prije svega kao umom, razumom snabdjeveno, obdareno živo biće, sudbonosni nesporazum značajnih dometa, budući da je time utrt put uvjerenju da je navodnom sigurnom umskom spoznajom svijet kao takav spoznatljiv ili već spoznat, čime su zaboravljene i zapretane, zapravo potisnute, sve njegove tajne i zagonetke. Heidegger naime nastoji pokazati da Grci čovjeka ne vide kao živo biće, koje um posjeduje u smislu kršćanski prožete novovjekovne, od strane subjekta objektivirajuće filozofije, nego u smislu *physis = logos anthropon echon*, dakle u smislu uvjerenja da bitak, nadmoćna pojava onoga što jest, što se može razumjeti i kao *physis* i kao *logos*, utemeljuje čovječstvo. Bitak je pritom u bitnome i odnos prema čovjeku, a ne da se samo čovjek odnosi prema bitku. Tako se čovječstvo »zasniva u otvorenosti bitka bića«⁷. Čovjek naime kao biće svoje egzistiranje zahvaljuje bitku, bitak zapravo njime vlada, a ne da bi on, budući da je snabdjeven razumom i mišljenjem, mogao vladati i ovladati bićem i bitkom, što u sebi doista krije novovjekovno razumijevanje odnosa subjekta i objekta, subjektova objektiviranja svega onoga što jest.

Dakako, moguće je pitati se interpretira li Heidegger dovoljno autentično grčko mišljenje i njegove kasnije mijene. No nema dvojbe da je povijest zapadnog mišljenja obilježena naglašavanjem uma, razuma kao gotovo jedinoga izvora spoznaje, nečega jedino relevantnog kad je riječ o tome da se barem donekle shvati mišljenje i razumijevanje onoga što jest. Pa nakon što je taj razum definiran kao uvjet mogućnosti spoznaje stvarnosti i nakon što je on osobito prirodnoznanstvenim metodama u mnogočemu tu stvarnost i spoznao u njezinoj tehničkoj obračunljivosti i proračunljivosti, na osnovi koje je ostvaren prije nezamisliv tehnički raz-

4 Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30, 3. izd., Frankfurt a. M., 2004, str. 93.

5 Usp. Tobias Trappe, *Vernunft; Verstand*, u: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 11, Darmstadt, 2001, str. 850.

6 Usp. Friedrich Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* 3 (1873), KGW 3/2, str. 308.

7 M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, 3. izd., Tübingen, 1966, str. 134.

voj svijeta, sve više se stvarao i ostavljao dojam da čovjek svojim umom, svojim razumom može sve i da je sve u njegovim rukama. Takvo razumijevanje čovjeka, njegova uma i njegova svijeta jednostavno je i nedvojbeno osvojilo svijet i čini se da ono ni u kojem smislu nema alternative. A Heidegger i čovjeka i njegov um i njegov svijet želi promatrati i drukčije. Pritom misli da ih doista može vidjeti izvornije, istinskije, pa i univerzalnije ako se okrene razumijevanju i drugih ljudi i njihovih svjetova, drugih kultura i civilizacija, misaonih izvora i utemeljenja. U tom smislu poučan je i tekst koji je nastao godine 1953/54. povodom posjeta profesora Tezuke iz Tokija u Freiburgu, u kojem je riječ o razgovoru između pitatelja (Fragender), Heideggera, i Japanca (Japaner), Tezuke. Tu se nastoji tematizirati činjenica i problem zapadnog apsolutiziranja uma i (kroz analitičku filozofiju) semantičko–scijentističke dimenzije jezika, kao i zanemarivanje drugih mogućnosti i činjenica čovjekova odnosa prema svijetu i razumijevanja onoga što jest i što se kao takvo javlja.

Tako razmišljajući o činjenici da zapadno mišljenje poznaje osjetno i nadosjetno, te da to mišljenje na različite načine apsolutizira ili jedno ili drugo ili oboje, ali i o činjenici da razumijevanje stvarnosti ne jamči samo ono rečeno, nego da ima mnogo onoga što je nerečeno, što se ne može umom dohvatiti ni izreći, a jest i bitno je za razumijevanje onoga što jest, pri čemu postoje važne razlike između zapadnoga i istočnoga mišljenja, pitatelj izražava bojazan da jezik kojim govori s Japancem može razoriti mogućnost »da iskažu ono o čemu govore«, da se zapravo ne razumiju zbog toga što imaju drukčije poimanje i jezika i uma, a možda i zbog toga što i jedan i drugi nedovoljno snažno uvažavaju bit onoga što jest, koja nadilazi i jezik i um. Pritom Japanac tvrdi da zapadno poimanje »počiva na metafizičkoj razlici onoga osjetnoga i nadosjetnoga, ukoliko temeljni elementi, glas i pismo na jednoj, a značenje i smisao na drugoj strani, nose zgradu jezika«. Pitatelj nakon toga konstatira da je doista tako u europskoj predodžbi jezika i pita je li tako i u japanskoj, na što Japanac odgovara da se to jedva može reći, ali da ipak postoji veliko iskušenje da se pri mišljenju i govorenju u pomoć pozovu »europski načini predočavanja i njihovi pojmovi«, na što pitatelj uzvraća da se takvo nešto jača procesom koji on želi »nazvati potpunim europeiziranjem zemlje i čovjeka«. No Japanac, čini se, takvo nešto ne želi vidjeti kao opasnost, pogotovo zato što mnogi »u ovom procesu vide trijumfalni hod uma«, koji je »za vrijeme Francuske revolucije proglašen božanstvom«⁸. Gotovo neutralna Japančeva konstatacija ove činjenice budi pitateljev kritički odnos prema njoj. On je naime očito uvjeren da je na njoj izraslo apsolutiziranje uma i netolerantno odbacivanje svega i svakoga tko misli da se to apsolutiziranje iz više razloga ne može ni prihvatiti ni slijediti: »A i u idolopoklonstvu prema ovom božanstvu ide se tako daleko da se svako mišljenje, koje ovaj zahtjev uma odbacuje kao neizvoran, još samo može klevetati kao neumnost.«⁹ Japanac se ovom kritičnošću i skepticizmom ipak ne da smesti, po-

8 Isti, *Aus einem Gespräch von der Sprache*, u: *Unterwegs zur Sprache*, 7. izd., Pfullingen, 1982, str. 103.

9 Isto, str. 103–104.

gotovo jer mu za pravo daje neupitna vladavina europskog uma, koja se smatra »potvrđenom uspjesima racionalnosti, koje tehnički napredak predočava svakog trenutka«. No kritički pitatelj to činjenično stanje promatra kao zaslijepljenost koja toliko raste »da više nije moguće ni vidjeti kako europeiziranje čovjeka i zemlje nagrizi sve ono bitno u njegovim izvorima«, čak se i čini da ti izvori u potpunosti »presušuju«¹⁰. Promatranje svega kroz mogućnost razumske spoznaje, kao bitna karakteristika zapadne filozofije, prijeto dakle, prema Heideggeru, da presuše svi izvori istinskog pristupa onome bitnome i u čovjeku i u svijetu, pogotovo jer ta razumom opsjednuta filozofija počinje sve više dominirati cijelim svijetom, pa shodno tome prijeto i opasnost da on (ne samo Japan i Europa) ostane bez uvida u izvore, u temelje svoje biti. Heidegger inzistira na ovom uvjerenju i onda kad se čini da ga ni sam Japanac ne dijeli.

2. *Metafizika i zaborav istinske istine*

A da bi se izbjeglo, spriječilo potpuno presušivanje izvora autentičnog razumijevanja onoga što jest, potrebno je, prema Heideggeru, nadvladati dosadašnji način zapadnoga mišljenja, koji je svoje uobličenje našao u različitim varijacijama metafizike, koje se u mnogočemu razlikuju, ali im je zajedničko da su zaboravile ono bitno, bitak, pogotovo njegovu tajnovitu i zagonetnu dimenziju. Stoga on traži novo, drukčije mišljenje, koje doduše ne prezire, u potpunosti ne odbacuje metafiziku, ali i njoj i mišljenju kao takvom želi posredovati dublji uvid u bit i smisao i nje same, kako bi mogli biti stvoreni uvjeti da se shvati kako ona svojim mišljenjem u prošlosti nije bila niti je u modernom vremenu sposobna misliti bitak u njegovoj punini, što bi onda moglo potaknuti njezino nadvladavanje u smislu boljega razumijevanja i metafizike, i čovjeka, i istine bitka kao takvoga. Takvo mišljenje više se dakle ne zadovoljava metafizikom, kao što je Heidegger uočio mnogo prije svoga razgovora s Japancem, ali »ono ne misli ni protiv metafizike«, ono »ne čupa korijenje filozofije«, nego »joj kopa temelj i ore joj tlo«. Metafizika naime »ostaje ono prvo filozofije«, prva filozofija o onome što jest. No budući da ta filozofija ne dostiže ono »prvo mišljenja«, ono bitno što mišljenje treba misliti, ona treba biti »nadvladana u mišljenju na istinu bitka«, u mišljenju smisla bitka. Zahtjev metafizike da upravlja »odnosom prema 'bitku' i da mjerodavno određuje sav odnos prema biću kao takvom« odavno je naime, prema Heideggeru, postao neodrživ. Ipak, nadvladavanje metafizike ne odstranjuje metafiziku kao takvu. Jer dok je »čovjek animal rationale, on je animal metaphysicum«, dok se on razumije kao »razumno živo biće«, metafizika, kako je to tvrdio i Kant, »pripada naravi čovjeka«. Ono što Heidegger dakle želi nije dokidanje metafizike, nego pokušaj mišljenja koje bi se »moglo vratiti u temelj metafizike, potaknuti promjenu čovjekove biti, s kojom bi zajedno išlo i preobražavanje metafizike«. Drukčije bi mišljenje dakle moglo utjecati i na promjenu čovjekova samorazumijevanja i na promjenu

10 Isto, str. 104.

razumijevanja metafizike, i obrnuto. Stoga nadvladavanje metafizike znači zapravo »pomišljanje na sami bitak«¹¹, istinsko, autentično promišljanje onoga što stvarno jest. Metafizika dakle, koja u središte svoje pozornosti stavlja razum, nije suvišna, nego je nedostatna za razumijevanje stvarnosti kao takve. A to u modernom svijetu znanosti istinu bitka, istinu o onome što jest, gledaju prije svega pozitivistički, uronjene su svoj pozitivizam, pa stoga i nisu u stanju primijetiti svoje dublje korijene. Upravo zbog toga Heideggerovo promišljanje metafizike i njezina temelja želi uputiti na nužnost promišljanja bitka bića u njegovu temelju, to znači bitka bitka, koji nije ništa od onoga što je biće. A za to »ništa« ne može se reći da nije ništa, nego da je ono »Ništa«. Pritom on želi misliti, istaknuti njegovu identičnost s »Bitkom«, koji također nije »ništa«, nego nešto što nije ništa od bića i njegove biti. No budući da je ovdje doista riječ o misaonom sklopu, koji se vrlo lako može krivo razumjeti i koji može odvesti na u ovom kontekstu neprimjereni put promišljanja, Heidegger smatra potrebnim braniti se od stvarnoga i mogućega prigovora onih koji u njegovoj filozofiji vide nihilizam, tvrdeći: »A tko pak temeljni pravac pitanja o metafizici, polazište njegova puta, okolnost njegova razvijanja, krug znanosti, kojima je ono upućeno, nikad nije ozbiljno i u kontekstu promislio, mora nasjesti tvrdnji da se ovdje izlaže filozofija Ničega (u smislu negativnog nihilizma).« Ne radi se naime o ničemu, nego o nečemu što nije dostupno kao biće, a očito ipak jest, budući da biće upravo njemu, i to na jedan zagonetan način, ima zahvaliti činjenicu da jest i što jest.

Ako se dakle »Ništa« promatra kao identično s »Bitkom«, kao ništa od onoga što je biće, a bez njega bića nema, onda nije i ne može biti riječ o nihilizmu kao nijekanju smisla onoga što jest. Pa ipak, Heidegger je uvjeren da se i u ovom kontekstu može govoriti o nihilizmu, iako s drugom i drukčijom konotacijom. I to ne zbog toga što bi čovjek bio nesklon dubljem mišljenju od onoga što nudi mišljenje bića ili bića kao bića, nego zato što nesporazumi oko metafizike, znanosti i filozofije proizlaze iz zaborava bitka, koji ipak nije stvar nekoga nadoknativog propusta, neke popravljive pogreške, nego su oni stvar povijesti bitka, oni spadaju u pojave »koje osvjetljuju naš povijesni hod: mi se s cijelim stanjem krećemo unutar zone nihilizma, pod pretpostavkom, dakako, da bit nihilizma počiva u zaboravu bitka«¹². Nihilizam se ovdje dakle razumijeva kao zaborav bitka, kao zaborav koji nije jednostavno uočljiv, budući da čovjek najredovitije misli biće i njegove strukture, a sebi nerijetko umišlja da na apsolutan način misli bitak, pri čemu redovito zaboravlja činjenicu da se bitak, ono što jest, istovremeno i otkriva i skriva. A zaborav ove činjenice na osobit način, prema Heideggeru, dolazi do izražaja u novovjekovnom isticanju znanja i svijesti, pri čemu se zaboravlja ono što se ne može znati i što ne može biti predmet svijesti. Tako je, prema njemu, istovremenu neskrivenost (*aletheia*) i skrivenost bitka istinski vidio samo Heraklit, dok je kasnija povijest bitka »povijest intenziviranja zaborava bitka«, bitka i njegove istine kao neskrivenosti i skrivenosti. I što više pada u zaborav ta i takva istina bitka, time se

11 Isti, *Was ist Metaphysik?*, 12. izd., Frankfurt a. M., 1981, str. 9.

za Heideggera jasnije »ističe znanje, svijest«. Pritom ne samo da se bit i smisao onoga što jest, smisao bitka, zaboravlja, nego i sam »bitak uzmiče«. A i to »uzmicanje ostaje skriveno«, budući da je čovjek okrenut samo sebi i biću, kojim želi ovladati, pa uzmicanje bitka i ne zamjećuje. Uostalom, u onom Heraklitovu »*kryptesthai*« je, prema Heideggeru, »po prvi i po zadnji put izgovoreno ono, što je uzmicanje«¹³. Uzmicanje je naime skrivanje bitka samoga i onda kad je čovjek otvoren prema njemu, a pogotovo kad je on prema njemu zatvoren i okrenut samo prema biću i njegovim strukturama, koje naziva kategorijama, a koje su proizvod njegova uma, njegove svijesti, kao i iz nje i na osnovi nje stečenoga znanja.

Aletheia, neskrivenost za Heideggera je dakle grčka riječ za istinu, koja u sebi sadržava i neskrivenost, objavljenost, očitost, prisutnost, ali i skrivenost, neobjavljenost, neočitost, neprisutnost i nepristupačnost. Tako je istina, koliko god bila jasna i sigurna, u isto vrijeme i nejasna i nesigurna, i to upravo zbog toga što proizlazi i iz svoje skrivenosti, a to znači iz zagonetnosti i tajnovitosti onoga što jest. Ovo značenje istine od prvih početaka grčkoga mišljenja postupno je zaboravljano, a na njegovo je mjestu stupila istina u značenju sigurnog slaganja čovjekova uma, *logosa*, intelekta, svijesti, govora, iskaza, suda, spoznaje sa stvari, s bićem, s onim što je njihov predmet. Pri tom zaboravu neskrivenost kao čistina, kao mjesto objave onoga što jest, što se pokazuje, više i nije istina, nego zapravo uvjet istine. No uvriježeno poimanje istine kao slaganja suda i stvari, od njegovih prvih početaka do danas, uvjetovanost te i takve istine ne primjećuje ni kao činjenicu ni kao nedostatak u traganju za njom. Tako se, prema Heideggeru, ta istina, koja se »razumije u tradicionalnom 'prirodnom' smislu kao u biću pokazano slaganje spoznaje s bićem, ali i, ukoliko se istina tumači kao sigurnost znanja o bitku« ne može identificirati s istinom u smislu neskrivenosti. Neskrivenost sa svojom skrivenošću naime tek jamči mogućnost tako shvaćene istine. Stoga se u Heideggerovu načinu razmišljanja i može reći da »istina sama, isto tako kao i bitak i mišljenje, može samo u elementu čistine biti ono što jest«, da se svaki govor o istini kao evidenciji, sigurnosti spoznaje, »svaka vrsta verifikacije istine (...) kreće na području vladajuće čistine«¹⁴, proizlazi iz njezine ovakve ili onakve neskrivenosti prožete skrivenošću. Pojednostavljeno rečeno: iskazna istina temelji se na istini kao neskrivenosti. Stoga se i ispravnost iskaza, suda, »temelji u neskrivenosti«. Pa ako se istina pokuša razumjeti u svojoj biti, onda se može reći da ona »nema svoje mjesto u iskazu, nego je iskaz udomaćen u 'istini'«¹⁵. Pritom je za istinsko razumijevanje istine važna otvorenost i sloboda za ono bitno, koje se događa budući da »sloboda za ono bitno dokida okove *puke ispravnosti* i njezine vladavine«, pa tako ono »is-

12 Isti, *Zur Seinsfrage*, u: Wegmarken, 2. izd., Frankfurt a. M., 1978, str. 415.

13 Isti, *Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag »Zeit und Sein«*, u: Zur Sache des Denkens, 2. izd., Tübingen, 1976, str. 56.

14 Isti, *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, u: isto, str. 76.

15 Isti, *Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens*, GA 88, Frankfurt a. M., 2008, str. 191.

pravno nikad nije ono istinito«, nego ono istinito »postavlja temelj za mogućnost i pravo i granice ispravnosti«¹⁶.

3. *Istinsko razumijevanje i teorijske konstrukcije*

Dublji pristup istini moguć je pak, prema Heideggeru, prije svega ako se uvaži da je čovjek povijesni tubitak, da on u sebi i u svom uvijek novom i aktualnom okruženju nije samo racionalno nego uvijek i osjećajno biće, kao i da se kao takav često nalazi i u nevolji, tjeskobi koja izostaje jer je se ne primjećuje, potiskuje, izbjegava uvid u nju. Osim toga čovjek živi u svojim često puta izmišljenim, virtualnim svjetovima i saznanjima, koja to baš i nisu. I upravo ovo izostajanje, neprimjećivanje onoga što jest i kako jest ugrožava ga na više načina, što bi mislećega čovjeka trebalo potaknuti »da postigne onu osnovu i onu dimenziju za čovjeka unutar koje će on opet susresti takvo nešto kao što je tajna njegova tubitka«, barem donekle odškrinuti tajnu svoga postojanja kao tajnu. A da se današnji čovjek tome opire i čvrsto drži svojih idola, svojih vlastitih tvorevina, prema Heideggeru je posljedica njegove umišljene sigurnosti. On naime živi u svojim samorazumljivostima, koje to zapravo i nisu. Stoga mu je potreban netko tko mu »može utjerati strah«¹⁷, tjeskobu, i to u smislu poljuljavanja, dovođenja u pitanje sigurnosti njegovih samorazumljivosti, koje kao da mu zatvaraju oči i pred brutalnim činjenicama koje sam proizvodi. Heidegger krajem dvadesetih godina prošlog stoljeća navodi i svoj utisak kako strašni događaji, kao što je bio Prvi svjetski rat, na ljudima nisu ostavili nikakve tragove, nisu ih naveli na ozbiljno i duboko razmišljanje o tome zašto se nešto dogodilo i događa, kao i da se tehnika koju je čovjek izgradio sve više okreće protiv njega samoga. On to jednostavno ne primjećuje, budući da se ne otvara prema bitku, onome što istinski jest, nego si umišlja da ga ima u svom posjedu, pod svojim nadzorom i pod svojom vladavinom. Nažalost, Heidegger je kasnije bio svjedok i strašnijih događanja od onih iz rata o kojem govori, a ni sam u početku nije dovoljno jasno uviđao opasnost onoga što je sa sobom nosio i donio nacionalsocijalizam. Teško je vjerovati da bi bio zadovoljan i stanjem suvremenoga globalnog svijeta, u kojemu čovjek postaje predmetom i vojnog, i tehničkog, i ideološko-konzumističkog i medijskog terora, u kojemu su mogući i Irak i Gruzija, i Vukovar i Srebrenica, u kojemu se ratovi vode gotovo pred kamerama, a očito je sve manje onih koji se nad time zgražaju, kojima netko »može utjerati strah« u kosti u toj mjeri da bi se čovjek konačno počeo ozbiljno pitati o smislu onoga što jest, o smislu bitka i tubitka, o smislu svijeta kao takvoga.

No unatoč mnogim jasnim i uvjerljivim promišljanjima i uvidima ne može se osporiti da Heideggerovo mišljenje i njegov jezik za običnog čovjeka i njegov razum nerijetko zvuče nejasno, tajanstveno, daleko od svijeta i svakodnevice, prije svega kada čovjeka razumijeva kao tubitak kojemu je u njegovu bitku stalo do bit-

16 Isto, str. 198.

17 Isti, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, str. 255.

ka, a koji se u njegovu misaonom obzoru promatra kao »Ništa«. Jer uobičajeno mišljenje i razmišljanje, obični razum, naviknut na relaciju subjekt–objekt i na objektivnost subjektivne spoznaje, »Ništa« promatra kao nešto prisutno, gotovo pri ručno, kao objekt, pa stoga zaključuje kako Heidegger govori o tome da je čovjek »prisutan u Ničemu«, da on zapravo i nije ništa, te da je u nihilističko–pesimističkom smislu sve ništavno i besmisleno, da je čovjek kao tubitak smješten u »Ničemu«. No kritičari kod Heideggera uvijek previdaju činjenicu da za njega ono »Ništa« nije nešto prisutno, neki makar i misaoni predmet, »da smještenost u Ništa nije nikakvo prisutno svojstvo tubitka u odnosu na neko drugo prisutno, nego da je ona temeljni način kako tu–bitak kao takav ovremenuje svoju mogućnost–bivovanja«¹⁸. On naime želi naglasiti da čovjek kao tubitak, kao mjesto objave i pojave bitka, svoju mogućnost bivovanja, postojanja, drukčije ovremenjuje, doživljava, iskušava od čovjeka običnog razuma i razumskog rezoniranja, drukčije i od znanstvenog promišljanja stvarnosti. Ovakav razum često ostaje na površini stvarnosti i mišljenja. Tako i za znanost govor o »Ništa« uvijek znači »užas i besmisao«. To je tako i zbog toga što se previđa da u filozofiji i pjesništvu »vlada bitna nadmoć duha u odnosu prema svoj pukoj znanosti«. I u pjesništvu i u istinskom mišljenju se naime, prema Heideggeru, »uvijek ostavlja toliko prostora za svijet, da u njima svaka stvar, stablo, kuća, pjev ptice potpuno gubi svoju običnost«¹⁹. Stoga se i može očekivati da čovjek kao tubitak u svojoj neobičnosti više dođe do izražaja ako se otvori mišljenju i pjesništvu, nego ako bude predmet znanosti, koja ga želi definirati kao nešto prisutno, što je nerijetko navada i filozofije, koja ga promatra isključivo kao animal rationale. A i čovjek i svijet i bitak nešto su daleko dublje, izvornije i divljenja vrjednije nego što to može izmjeriti i premjeriti bilo koja ljudska misao. Ozbiljan mislilac i pjesnik tu jednostavno mucaju i zastajkuju, oni vide i osjećaju da je ono što znaju sićušno u odnosu prema onome što ne znaju, pred njima se otvara obzor onoga »Ništa«, koji je u odnosu na ono što je nešto, što poznaju, neizmjeran. Stoga ni Heideggerov govor o »Ništa« ne zaziva nihilizam, nego ga zapravo niječe, otvarajući se prema onome što ne zna kao prema nečemu vrijednom, zadivljujućem, zagonetnom i tajnovitom, prema nečemu što nije besmisleno, nego možda jako smisleno, u filozofijskom, umjetničkom, religioznom ili nekom drugom smislu.

U ovom kontekstu se onda može razumjeti i Heideggerova teza da je zahtjevima za mišljenjem onoga »Ništa« i pozitivistički shvaćena logika s njezinim apsolutiziranim pravilima stavljena u pitanje. A ona se naime tek onda može shvatiti u svojoj relevantnosti, koja ne može biti apsolutna, ako se shvati da je »Ništa izvor nijekanja, ne obrnuto«. No ako je time »u polju pitanja o Ništa i o Bitku slomljena moć razuma«, onda postaje očitim da se tu »odlučuje i sudbina vladavine 'logike' unutar filozofije«, kao i da se »ideja 'logike' sama raspada u vrtlogu jednoga izvornijeg pitanja«²⁰. Logička operacija nijekanja tada nije samo nijekanje nasuprot

18 Isto, str. 433.

19 Isti, *Einführung in die Metaphysik*, str. 20.

20 Isti, *Was ist Metaphysik?*, str. 37.

tvrđenju nego i izraz naslućivanja granica logike, pa i njezina kraja na nekim razinama mišljenja onoga što očito jest, a logički nije dohvatljivo i shvatljivo. Ima naime u mišljenju i u stvarnosti mnogo toga što je »nelogično«, ali se ne može reći da nije, da je ništavno, ili barem nevažno. Čovjek i njegova »logika« ne mogu razumjeti i spoznati sve ono što jest i što se nudi; stvarnost je daleko dublja nego što to može zahvatiti logika i s njom povezano subjektivno objektiviranje i gotovo matematičko izračunavanje onoga što jest, izvan čega kao da ništa drugo ne postoji. Tako se izvjesna »sumnja protiv 'logike'«, koju zapravo, prema Heideggeru, potiče »njezino dosljedno izopačivanje« u obliku logistike, »proizlazi iz znanja o onome mišljenju koje svoj izvor nalazi u iskustvu istine bitka, a ne u promatranju predmetnosti bića«²¹, u promatranju istine kao neskrivenosti, a ne kao subjektom objektivirane predmetnosti.

Ovo razmišljanje iz Heideggerova frajburškoga nastupnog predavanja »Što je metafizika« ima ozbiljne naznake skeptičnosti prema znanosti u kontekstu skeptičnosti prema apsolutiziranju i empirističkom pozitiviranju logike, pri čemu njegova skepsa prema metafizici još nije u potpunosti izražena niti je dobila oblik mišljenja bivstveno–povijesnog događanja. Znanost, prema njemu, nerijetko želi žrtvovati, zanemariti »Ništa«, a ne primjećuje da svoju egzistenciju upravo može zahvaliti tome »Ništa«. Trezvenost znanosti postaje smiješna i neozbiljna ako sebe apsolutizira i smatra nadmoćnom prema svim drugim oblicima ljudskoga tubitka. Ona dakako »ima svoju jednostavnost i oštrinu u tome što se na poseban način odnosi prema samome biću«, ali »i jedino prema njemu«²². Ono »Ništa« ona bi nerijetko htjela žrtvovati, no tek njegovim propitivanjem postaje očito da je znanstveni tubitak moguć samo ako se »smjesti u Ništa«, da znanost tek onda »samo biće može učiniti predmetom istraživanja«. Heidegger ovdje još uvijek razmišlja o novom utemeljenju metafizike, za razliku od njezina kasnijeg napuštanja, »nadvladavanja«, pa je još uvijek uvjeren da znanost samo iz nje može zadobiti svoju dubinu istraživanja istine, prirode i povijesti: »Samo ako znanost egzistira iz metafizike, ona uvijek nanovo može zadobiti svoju bitnu zadaću, koja se ne sastoji u prikupljanju i posredovanju saznanja, nego u uvijek novom događanju otvaranja cijelog prostora istine prirode i povijesti.« Ozbiljna znanost uvažava dakle svoje granice i naslućuje svoj izvor iz onoga što ona nije, iz bitka koji se na razini bića čini kao da nije ništa, a zapravo je ono što je izvor i mjesto smisla i bića i bitka u njihovoj vremenitosti i konačnosti.

Heidegger dakle ne niječe važnost znanosti i strogosti njezine spoznaje. No prema njemu, ona mora znati da ta strogost nije nadmoćna metafizičkoj, odnosno filozofijskoj mogućnosti nesigurnosti i zablude, budući da filozofija istražuje pitanja bitka kao takvog, izvora svega u njegovoj tajnovitosti i zagonetnosti, dok znanost svoju strogost i egzaktnost može pokazivati na dohvatljivom i dostupnom biću. Metafizika je naime »temeljno događanje u tubitku«. Njezina se istina, stvarnost, nalazi u »ponornom temelju«; ona u sebi, u svom najbližem susjedstvu »ima

21 Isto, str. 48.

22 Isto, str. 40.

mogućnost zablude koja stalno vreba«. Zbog toga »nikakva strogost znanosti ne doseže ozbiljnost metafizike«; ona je nešto drugo u odnosu na znanost, ona se »nikada ne može mjeriti prema mjerilu ideje znanosti«²³. Metafizika naime upozorava na ozbiljnost koja nadilazi svaku dohvatljivu znanstvenu spoznaju. Ona svoje mogućnosti i spoznaje tek naslućuje iz ponora nesigurnosti, iz kojega proizlazi i sve ono što može biti predmet čovjekove spoznaje, iz ponora koji mu često izmiče upravo zbog svoje neuhvatljivosti i nedohvatljivosti. A ozbiljnost i strogost te nesigurnosti daleko nadilazi sigurnost i strogost znanstvene spoznaje, budući da je ona stalna otvorenost, »ponornost« za ono novo, drukčije, neočekivano, vremenito, za »Ništa« koje je zapravo istinski bitak.

Ova nesigurnost nije dakle nesigurnost koja proizlazi iz pitanja realizma i idealizma o realnosti ili nerealnosti izvanjskoga svijeta, gdje se realnost ne pretpostavlja kao samorazumljiva činjenica izvornog čovjekova tubitka, koji samoga sebe zahvaljuje bitku, nego se spoznajno–teorijski nastoji osigurati prisutnost unutarnjeg svijeta, kako bi se dokazalo postojanje izvanjskoga. No prema Heideggeru, takav problem se pokazuje »kao nemoguć, ne zato što on u konsekvenciji vodi prema nerješivim aporijama, nego zato što samo biće, koje u ovom problemu stoji kao tema, takvo postavljanje pitanja odbacuje«. Ne treba naime dokazivati postojanje izvanjskoga svijeta, nego treba »pokazivati zašto tubitak kao bitak–u–svijetu posjeduje tendenciju da 'izvanjski svijet' najprije 'spoznajno–teorijski' pokopa u ništavnost, da bi ga tek onda dokazima pustio da uskrsne«. Heidegger razlog vidi u neautentičnom razumijevanju tubitka, »u propalosti tubitka i time motiviranog premještanja primarnog razumijevanja bitka u bitak kao postojanje«, premještanja razumijevanja bitka iz stalne otvorenosti prema njemu u njegovo fiksiranje i u smislu subjektivnog objektiviranja. Ovo »kritičko« pitanje naime »kao prije svega i jedino sigurno postojeće nalazi ono puko 'unutarnje'«. A nakon »razaranja izvornog fenomena bitka–u–svijetu, na temelju preostalog ostatka, izoliranoga subjekta, provodi se spajanje sa 'svijetom'«²⁴. Spoznajno–teorijski se dokazuje ono što ne treba dokazivati, stvaraju se nepostojeći problemi, da bi se onda oni »kritički« riješili na zadovoljstvo subjekta, a da se pritom ne vidi cjelina tubitka kao bitka–u–svijetu i bitka kao bitka u cjelini, a to znači i u njegovoj zagonetnosti, »ništavnosti« kao otvorenosti za bitak kao »Ništa«.

A tvrdoglavost tradicionalnih spoznajnih teorija, prema Heideggeru, očituje se osobito u tome što su one ne samo »općenito konstrukcijske, nego su to također i upravo u predtematskom izboru onoga za što prave konstrukciju, tj. teorijskog opažaja i spoznaje«. One naime o onome što hoće znati unaprijed, a priori, »znaju« ono bitno, umjesto da mu dopuste da se samo pokaže. Stoga nije čudno što ta tvrdoglavost prije svega »pušta da se pokazani fenomeni najprije pojave kao neobično strani«, tako strani da ih samo »konstrukcija« može privesti blizini, spoznaji. Prije se dakle izgradi gledište s kojega se gleda, a onda se gleda ono što se želi spoznati u svome značenju. A prema Heideggeru, potreban je obrnut postupak.

23 Isto, str. 41.

24 Isti, *Sein und Zeit*, 17. izd., Tübingen, 1993, str. 206.

Značenje je naime »razumljivo samo iz u njemu postojeće otkrivenosti, iz koje ono što se susreće u svom susretanju dobiva značenje i tako nadire u prisutnost«²⁵. Jer ono strano je još stranije nego što je inače strano ako ga se pokuša razumjeti unaprijed smišljenim spoznajno–teorijskim, metodičko–konstrukcijskim pristupom, umjesto da ga se susreće u njegovoj pojavnoj, stvarnoj, fenomenološkoj, iskustvenoj prisutnosti, bez obzira o čemu je riječ, da ga se pusti da se od sebe pokaže onakvim kakvo jest. Tek nakon toga se može ograničiti njegovu značenjsku poziciju, možda i na osnovi neke teorije spoznaje ili teorije znanosti. Tada je mnogo manja opasnost da se fenomeni promatraju s pozicije konstrukcija, ideologija i dogmi, koje se udaljavaju od onoga što istinski jest.

4. Teorija bez prakse ili stvarno kazivanje istine

Spoznajno–teorijskim konstrukcijama je dakle ono što stoji u bliskom smislenom obzoru iz ovoga obzora moguće udaljiti, učiniti još stranijim nego što jest. Kao strano može se konstruirati čak i nešto što i nije tako strano, umjesto da ga se pokušava razumjeti kao ono što je u izvjesnom smislu poznato, ali s uvidom da ta poznatost upravo kao poznatost u sebi nužno krije nepoznatost, stranost. Jer upravo ono poznato posebno se intenzivno pokazuje i kao zagonetno. Konstruirana spoznaja može biti samo potiskivanje potrebe za spoznajnom otvorenošću, koja u sebi krije svijest o uronjenosti znanja u neznanje, što nije odustajanje od spoznavanja, nego njegovo realistično, fenomenološko produblјivanje. Intenzivno promatranje onoga što je tu, što je prisutno, ne poziva dakle najprije na konstruiranje, nego na otkrivanje stvarnosti u njezinoj poznatosti i u njezinoj nepoznatosti, pri čemu je moguće trajno otkrivanje novoga, drukčijega, zadivljujućega, začuđujućega, zagonetnoga, za što suvremena, tehnički i gospodarski tako efektivna konstruktivističko–formalistička i empirističko–pozitivistička metoda očito nema sluha, zbog čega nerijetko i jest tako površna, banalna i otuđena od čovjeka i njegova smisla u njegovu svijetu, od stvarnosti koja ga okružuje. A istinska bliskost stvarnosti upravo zbog te svoje bliskosti u sebi krije i mogućnost iznenadnosti onoga drukčijeg, uvijek nanovo poticajnoga iskustva, onoga što zapravo ono što jest čini i lijepim i neljepim, i bliskim i prijetećim, budući da se »u onom najbližemu prisutnosti svijeta može pojaviti takvo nešto kao što je ono 'strano'; ono je ne–blisko, 'ono stoji na putu', 'neprikladno je', 'mučno je', 'smeta', 'nezgodno', zbunjuje«. A ova mogućnost leži »u nediferenciranoj samorazumlјivosti bliskosti onog svakodnevnoga tu«²⁶, u samorazumlјivosti, koja baš i nije tako samorazumlјiva. Ako naime samorazumlјivost nije otvorena za nerazumlјivost, iznenadnost, otvorenost za drugo i drukčije, ona gubi dimenziju istinske samorazumlјivosti, koja u sebi nužno krije i druge, drukčije, nove mogućnosti onoga što jest.

25 Isti, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, GA 63, 2. izd., Frankfurt a. M., 1995, str. 96.

26 Isto, str. 100.

Ovaj pristup onome što jest bitno odstupa od istine iskaza i njegove umske dimenzije zbog toga što je više praktičan, a manje teoretičan. Ovdje se naime mišljenje bitka nalazi u svjetlu koje tek omogućuje teoriju, ono je ono mišljenje koje iz bitka dolazi do riječi, do jezika i njegova izričaja, koji je kuća bitka. Ovdje mišljenje kao djelovanje nadilazi svaku akcionistički shvaćenu praksu, koja je opsjednuta postizanjem rezultata. Ono nadilazi i razmišljanje o tome »u kojem odnosu stoji mišljenje bitka prema teorijskom i praktičnom ponašanju«, budući da razmišlja »o svjetlu u kojem se tek može zadržavati i kretati gledanje kao teorija«. Takvo mišljenje razmišlja o bitku tako što svoje kazivanje o njemu »smješta u jezik kao kućište egzistencije«, pa je ono i djelovanje, »koje ujedno nadilazi svu praksu«. Ono naime pušta bitak da se pokaže, a ne da to pokazivanje iznuđuje, da bitku čini nasilje, kao što to nerijetko čini novovjekovna filozofija svijesti; dopušta da se bitak pokaže u jeziku čovjekove egzistencije, a to znači njegove upućenosti na bitak i upućenosti bitka na njega, na tubitak kao mjesto objave bitka kao takvoga, onoga što doista jest. Ta objava događa se dakle kroz jezik, budući da mišljenje »u svom kazivanju do riječi dovodi samo neizrečenu riječ bitka«, koji je pak »uvijek na putu« prema riječi. Tako se jezik događa, »biva na onaj tajnoviti i ipak uvijek prožimajući način«²⁷; njegovo događanje nije nešto što bi bilo jednostavno »uhvatljivo«, teorijski ili praktički mjerljivo; ono bitak i kazuje i djelatno pokazuje na tajanstven, ali ipak dovoljno jasan način.

Jezik se dakle događa tako što odgovara potrebi bitka da se u njemu izriče. A budući da bitak nije nešto fiksirano, nego je vremenito, događajuće, povijesno, i jezik i bitak događaju se jednostavno, nečujno, neprisilno i neusiljeno. Stoga je jezik mjesto jednostavne objave bitka, a ne njegova fiksiranog iskaza nakon ustanovljivanja slaganja bitka, stvari, sa subjektom, sa čovjekom i s njegovim umom. Dakako, ovaj način razmišljanja neuobičajen je i do sada nepoznat. On kao da ne daje i ne želi dati nikakve rezultate, nego samo želi dopustiti da se ono što jest jednostavno pokaže onakvim kakvo jest, te da jezik to izrekne bez teorijskih i praktičnih predrasuda i fiksacija. A upravo ova jednostavnost mišljenja bitka, prema Heideggeru, modernog čovjeka odbija od njega, čini ga neprepoznatljivim, budući da »mi tražimo mišljenje, koje pod imenom 'filozofija' ima svoj ugled u povijesti svijeta, u obliku neobičnoga, što je pristupačno samo upućenima«. Osim toga, »mi sebi mišljenje predstavljamo na način znanstvene spoznaje i njezinih istraživačkih poduhvata« i time zaboravljamo da »čin mišljenja nije ni teoretičan ni praktičan, niti je on sveza obaju načina ponašanja«. Možda se može reći još jednostavnije: mišljenje koje se naziva filozofijom nerijetko je komplicirano i udaljeno od onoga što jest, u njemu je zaboravljen bitak i njegovo kazivanje, koje je zapravo vrlo jednostavno. Stoga je Heidegger i uvjeren da je to kazivanje, izricanje — možda prikladnija pjesnička riječ, čini mu se da »još uvijek vrijedi ona jedva promišljena Aristotelova riječ u njegovoj Poetici da je pjesništvo istinitije od istraživanja bića«²⁸. Istinsko mišljenje bitka očito je dakle u svojoj jednostavnosti neprepoznat-

27 Isti, *Über den Humanismus*, 8. izd., Frankfurt a. M., 1981, str. 51.

28 Isto, str. 53.

ljivo i zbog toga što čovjek kao da ne vjeruje u njegovu jednostavnost, pa se od njega udaljava stvarajući svoje misaone tvorevine, misleći da je pritom riječ o bitku.

Stoga se filozofija, prema Heideggeru, više i ne treba zvati tim imenom. Istinsko buduće mišljenje treba naime biti izvornije nego što je to bio dominantni, možda i jedini zapadni oblik mišljenja, metafizika; ono treba biti jednostavno i privremeno kazivanje onoga što jest, makar se činilo da je previše metaforično, da je više pjesništvo nego filozofija u tradicionalnom smislu. Ono naime »ne može više, kako Hegel traži, odložiti ime 'ljubav prema mudrosti' i samu mudrost smatrati nastalom u obliku apsolutnog znanja«, budući da je ono »na silasku u siromaštvo njegove privremene biti« da »sabire jezik u jednostavno kazivanje«, jezik koji je »jezik bitka, kao što su oblaci oblaci neba«, u koji to mišljenje »svojim kazivanjem ucrtava neznatne brazde«, koje su »još neznatnije nego brazda koju seljak polaganim korakom vuče kroz polje«²⁹. U takvom mišljenju sam bitak u jeziku dolazi do riječi; ono ne želi nadvladavati i nadilaziti metafiziku penjući se na sve više i više horizonte, koji se gube iz čovjekova vidokruga, zbog čega je on na neki način prisiljen izmišljati nove horizonte i sebi umišljati da jesu, nego se želi vratiti, sići u blizinu čovjekova egzistiranja, »u blizinu onoga najbližega«. No budući da je čovjek previše zalutao u subjektivnost i njezino objektiviranje, ovo silaženje je »teže i opasnije od uspinjanja«, ono »vodi u siromaštvo ek-sistencije onoga homo humanus«³⁰, u kojem se »napušta područje onog homo animalis metafizike«, čija vladavina je zapravo »posredni i dalekosežni temelj zaslijepljenosti i samovolje onoga što se označava kao biologizam, ali i onoga što je poznato pod imenom pragmatizam«. Stoga misliti istinu bitka znači »misliti humanitas onoga homo humanus«, humanost koja je »u službi istine bitka«, a ne »humanizma u metafizičkom smislu«³¹.

5. *Racionalizam kao riba na suhome*

Ovakvo čovjekovo egzistiranje nije dakle samo njegovo biološko postojanje i racionalno–iskazno spoznavanje i življenje, što onda sugerira i njegovo dualističko poimanje u smislu živoga bića koje ima razum, nego je ono istinsko razumijevanje odnosa čovjeka kao tubitka i bitka koji se njemu i u njemu objavljuje, jedinstveno postojanje čovjeka u njegovoj čovječnosti, koja nije humanizam u smislu metafizike ili metafizičke ideologije, u smislu opsjednutosti racionalnom spoznajom kao jedinim mogućim odnosom prema stvarnosti. Dakako, ovdje se ne radi o stavljanju u pitanje ili čak nijekanju racionalne spoznaje, pogotovo ne njezinih prirodnoznanstvenih implikacija. Dapače, ovim se racionalna spoznaja želi zaštititi od njezine apsolutizacije, a time i od njezina izokretanja u iracionalnu vjeru u domete

29 Isto, str. 54.

30 Isto, str. 42.

31 Isto, str. 43.

ljudskog uma, koja i ne primjećuje zastrašujuće mogućnosti njegove zlorabe. Uostalom, teško je previdjeti da je i samo prosvjetiteljstvo, koje se u ime uma tisućljećima okretalo protiv mitologije i praznovjerja, u međuvremenu počelo promatrati um kao mitološku veličinu, tako da, prema Maxu Horkheimeru, umski pojam »samoodržanja« prijeti da prijeđe u pojam »samorazaranja«³², a instrumentaliziranjem znanosti misao je »kao puko sredstvo« stupila »u službu onoga postojećega«³³. Tako um služi »kao opći alat, koji je sposoban za izradu svih drugih alata, kruto usmjeren prema cilju, sudbonosno kao točno proračunato rukovanje u materijalnoj proizvodnji, čiji rezultat za čovjeka izmiče svakom uvidu«³⁴.

Tamo dakle gdje se smatra da je na djelu istinsko mišljenje, istinski um, nerijetko se pokazuje da je zapravo na djelu njegovo izumiranje, otuđenje prije svega od sebe samoga. To je osobito slučaj, prema Heideggeru, u tehničkom tumačenju svijeta, gdje se gubi bitak kao istinski element mišljenja, što nije prisutno samo u suvremenom svijetu nego općenito u svijetu od njegovih početaka, budući da je »logika« još »od vremena sofistike i Platona počinjuće sankcioniranje ovoga tumačenja«³⁵. Tu se mišljenje »prosuduje prema jednoj njemu neprimjerenoj mjeri«, njegovo prosuđivanje slično je »postupku koji pokušava biti i sposobnost ribe procjenjivati prema tome koliko je ona u stanju živjeti na suhome«, zbog čega mišljenje već dugo, čak i predugo »sjedi na suhome«. A nastojanje da se mišljenje ponovno stavi u svoj element, da misli bitak, ono što bitno jest, nerijetko se naziva »iracionalizmom«³⁶. No Heidegger je uvjeren da je stalno pozivanje na ono logičko, koje želi pobuditi uvjerenje da se netko »upušta u mišljenje«, zapravo znak da se on »ustvari odriče mišljenja«³⁷. Stoga se pita čemu služe svi ti opširni »sustavi logike, kad se oni, čak i ne znajući što rade, unaprijed odriču zadaće da se barem najprije pitaju o biti *logosa*«, o smislu bitka. A zapravo bi se to odricanje moglo nazvati iracionalizmom, koji »kao odricanje od ratia neprepoznato i neosporno vlada u obrani 'logike', koja vjeruje da može izbjeći promišljanje *logosa* i na njemu utemeljene biti ratia«³⁸.

Naime upravo istinsko promišljanje *logosa* vodi, prema Heideggeru, do uvida, koji je mnogo dublji i obuhvatniji od onoga što sugerira definicija čovjeka kao razumnoga živog bića, kao animal rationale. A ta tradicionalna definicija njegovim mišljenjem ne dobiva neki puki dodatak »onoga egzistencijalnog«, nego se njezin smisao mijenja »izvornije i zbog toga u biti bitnije«, i što se tiče razumijevanja i čovjeka i njegova uma, i bitka i njegova smisla, i bića kao bića, dakako i logike kao takve. Ta definicija nije doduše pogrešna, ali je nedostatna, budući da nedovoljno pogađa srž čovjeka i njegove biti. A ta bit razumljiva je u najvećoj mogućoj mjeri

32 Max Horkheimer, *Zum Begriff der Vernunft*, GS 7, Frankfurt a. M., 1985, str. 26.

33 Isti, *Dialektik der Aufklärung*, GS 5, Frankfurt a. M., 1987, str. 17.

34 Isto, str. 53.

35 M. Heidegger, *Über den Humanismus*, str. 6.

36 Isto, str. 7.

37 Isto, str. 38.

38 Isto, str. 39.

samo iz njegova odnosa prema bitku i odnosa bitka prema njemu, dakle iz relacije u kojoj se i on i bitak pokazuju u svojoj fenomenološkoj izvornosti, činjeničnosti, u kojoj se stvarnost pokazuje onakvom kakva jest, a ne onakvom kakvom je čovjek, zatvoren u svoj subjekt, u sebe samoga, zamišlja. Pritom se onda vrlo brzo pokazuje ono zagonetno, činjenica da se čovjek nalazi »u bačenosti«, da je »bačen«, a to znači da je on »kao ek–sistirajući protubačaj bitka utoliko više nego animal rationale, ukoliko je on upravo manje u odnosu prema čovjeku, koji se poima iz subjektivnosti«. On je »više« zato što sebe zahvaljuje bitku, a »manje« nego sam sebi umišlja da svojom subjektivnošću određuje i vlada svom objektivnošću, svime što jest. On tako »nije gospodar bića«, nego je »pastir bitka«. Pritom ovim »degradiranjem«, ovim »manje« ustvari »ništa ne gubi, nego dobiva time što dolazi u istinu bitka«, dobiva »siromaštvo pastira«³⁹, što je ustvari izraz njegova dostojanstva, budući da ga je sam bitak pozvao »da čuva njegovu istinu«, pri čemu je taj poziv »bacanje, iz kojega potječe bačenost tubitka«. Stoga je zapravo bit čovjeka kao bića istinska povijest bitka, njegov se »bitak kao ek–sistencija sastoji u tome da on stanuje u blizini bitka«, pa je tako »susjed bitka«⁴⁰. On je dakle upućen na bitak, ali je i bitak upućen na njega, u njemu se on kao takav objavljuje, čovjek je jedino biće koje ga razumijeva. Čovjek je dakle kao ek–sistirajući protubačaj biće koje ne može biti zatvoreno, jer on, iako je u sebi, egzistira, nadilazi se uranjajući u ono izvan sebe, u prostor i vrijeme, u svijet, u odnos prema drugim ljudima. Ništa od toga on sam ne stvara, nego mu je sve darovano, dato, bačeno, kako Heidegger svojim pomalo »čudnim« izričajem tvrdi, pa se on na neki način nalazi u bačenosti. Stoga on ne može vladati bitkom, još manje ga može stvarati, kao što to sugerira novovjekovno subjektivističko–objektivističko mišljenje, nije mu gospodar, nego samo ima privilegij da živi, da jest, da stanuje u blizini bitka i s bitkom, s onim što jest i kako jest, ne vladajući njime, nego ga čuvajući, odnoseći se sa zahvalnošću i s poštovanjem prema činjenici da jest, da je dio povijesti bitka, da drugi jesu i da sve drugo jest. Čovjek je na neki način u blizini bitka i bitak je u njegovoj blizini; bitak je otvoren za čovjeka, čovjek je otvoren za bitak; oni su jedno i različito, zajedno i odvojeno. U ovom je mišljenju dakle jednostavno riječ o fenomenološkom uvažavanju tajne postojanja, koju nije moguće znanstveno, spoznajno, iskazno i logički bez ostatka razumjeti i izreći, kao što to ponekad sebi umišlja racionalističko–pozitivistički usmjereno mišljenje.

Heidegger je svjestan i činjenice da je njegovo razumijevanje čovjeka, njegovih spoznajnih i inih mogućnosti za mnoge samo »tipično hajdegerovanje«, kako mu se mnogi rugaju, samovoljno interpretiranje onoga što jest, pa tako i čovjeka. No on se stalno i ustrajno pita koja je interpretacija istinita: ona koja preuzima tradicionalno gledište razumijevanja, koja se zapravo inercijom obnavlja i nudi kao nešto samorazumljivo ili ona »koja uobičajeno gledište stavlja temeljito u pitanje, budući da bi ipak moglo biti i stvarno je tako da to gledište uopće ne upućuje na *ono* što bi trebalo vidjeti«. On priznaje da je njegovo mišljenje neka vrsta »skoka«,

39 Isto, str. 32.

40 Isto, str. 33.

nešto doista neuobičajeno. No uvjeren je da jednostavno drukčije ne ide, ako se barem donekle želi razumjeti čovjeka i svijet u njihovoj zagonetnosti. Tu nije riječ o nekoj samovolji ili težnji prema izgradnji nekakvog sustava, nego o nevolji »povijesnog tubitka«⁴¹, koji se ne može i ne treba fiksirati, koji u svojoj konačnosti, vremenitosti i nestalnosti ne dopušta da ga se uokviri i predstavi kao neki predmet, objekt bilo koga ili bilo čega, a pogotovo ne mišljenja.

Can Rationality be Irrational?

Martin Heidegger and Speaking the Truth

Ivan Kordić*

Summary

Martin Heidegger is one of those thinkers who attempts to reflect on that which is (being) in a phenomenological way. That which is (being) should manifest itself as it is. In so doing, Heidegger does not remain isolated in his own world, instead he consults ideas from past ages as articulated in philosophy, that is, in metaphysics. He reflects upon metaphysics by »destroying« it in the sense that he fathoms its roots. He is convinced thereby that, in its historical walk, metaphysics has become increasingly estranged from its Greek beginnings, it has forgotten the true nature of being and is now lost in reflection upon the being. In the modern era this deviation has resulted in the absolutization of man as the subject to whom all things have become mere objects of cognition and activity. This manner of thinking has led to the absolutization of reason, and at the same time to a failure to perceive emotion and mood, temporality and finiteness in understanding the human being. Truth is thus seen exclusively as the correspondence between the mind (judgement) and matter. Since the nature of matter is determined by the mind itself, the mind revolves in a circle and does not permit that which is to actually be what it is. Finally, intellectual reflection has mutated into cognitive–theoretical constructions and into the absolutization of subjectivistic objectivization at the expense of the ever–present possibility of expressing differently the real truth of being. Therefore it sometimes seems that such logical–philosophical rationalism exhausts itself in investigating how long a fish is able to live on dry land. Consequently, it does not seem absurd to ask oneself whether »rationality« might yet be irrational (irrational in the sense of an ideological absolutization of the rational).

Key words: mind, metaphysics, truth, understanding, rationalism, theory, constructions

41 Isti, *Einführung in die Metaphysik*, str. 134.

* Prof. dr. sc. Ivan Kordić, Institute of Philosophy, Zagreb. Address: Ulica grada Vukovara 54/4, 10000 Zagreb, Croatia. E–mail: ivan.kordic1@zg.htnet.hr