

## **Ontoteologija i postmetafizičko mišljenje**

---

**Goran Gretić**

Odjel za povijest filozofije  
Centra za povijesne znanosti  
Sveučilišta u Zagrebu

UDK 058 – 19  
Primljeno:  
5. srpnja 1983.

Metafizičko pitanje o bitku javlja se u dva pravca, no oni su i bitno zajednički. Jedanput metafizičko pitanje glasi: čija bit je određenost koja je svojstvena svakom biću, ako se ono po toj biti razlikuje od nebića, nebitka. A zatim pita, što to jest po čemu je biće bivstvujuće, a ne da je nebivstvujuće. Kao prvo on pita o bitku kao vlastitoj određenosti bića, a kao drugo o bitku kao temelju po kojem biće uopće jest. U kasnijoj terminologiji prvi način pitanja zadobiva ime ontologija, a drugi metafizika. Međutim, lako je uvidjeti da su ontologija i metafizika u biti jedno te isto, odnosno upravo određenost po kojoj se razlikuje biće od nebića, dakle temelj bića. Od Platona i Aristotela taj temelj bića posve je izjednačen s onim božanskim i time je metafizika istodobno teologijska, što međutim nema ništa zajedničkog s istinama vjerovanja koje naučava crkva. Tako se može razumjeti da je Kant mogao konačno tvrditi da cijela metafizika na koncu vodi k pitanju: ima li Boga? U tom Bogu traži se bitak koji je temelj za cjelinu bića. Ali to konačno vrhunsko i metafizičko pitanje »ima li Boga« već kao pitanje nosi u sebi mogućnost njegova nijekanja, dakle mogućnost ateističke metafizike što je postalo zbiljnost u Marxovoj filozofiji o nebivstvujućem bogu, bog kao puki *ens rationis*, i u Nietzscheovom *Poslanstvu o smrti boga*.

U povijesti metafizike dan je niz odgovora na ta temeljna pitanja i u namjeri osnovne orijentacije dat ćemo elementarni prikaz grčkog početka metafizike kod Platona i Aristotela i njen svršni lik u Hegelovom mišljenju. Dakle, u različitosti početka i svršno-

sti, kraja metafizike, treba spoznati jedinstvo i identičnost metafizički označenog pitanja o bitku i time zadobiti tlo za razlikovanje pitanja o bitku s obzirom na njegovo postmetafizičko obilježje.

Aristotel određuje bitak bića kao što je poznato kao *ἐνέργεια* odnosno zbiljnost. To je značajna odluka, jer »zbiljnost« ostaje mjerodavno određenje bitka do Hegela i Nietzschea. No, da bi se biće moglo odrediti s obzirom na svoj bitak ono mora biti već nekako pristupačno, otvoreno. Očito i prema Aristotelu biće je primarno pristupačno, otvoreno kao *ὑποκείμενον* subjektu, a *ὑποκείμενον* u iskustvu grčkog mišljenja znači prisutnost. *ὑποκείμενον* to je biće kako se ono samo od sebe nadaže i to tako da se samo od sebe daje na vidjelo, u svojoj prisutnosti ono je samo od sebe, sebe-pokazivanje. Grčka riječ za biće *τὰ ὄντα* dakle cjelina onog što jest, skriva u sebi to iskustvo. A kakvo je bilo grčko iskustvo svjedoče sinonimi za *τὰ ὄντα*. Naime, za *τὰ ὄντα* može se reći *τὰ φαινόμενα* fenomeni, a to znači ono što je u svojoj prisutnosti sebe-pokazujuće. No Grci su biće nazivali i jednim drugim sinonimom *τὰ ἀληθεια* to jest ono neprikriveno. Dakako, teško je razumjeti to iskustvo, jer primjerice u našem modernom jeziku ono što su Grci razumijevali kao fenomen upravo je fenomen u modernom smislu. Grčki »fenomen« je, naime, sama stvar, stvar-po-sebi. Tu se vidi prava provalija između Aristotela i Kanta i mora se uvidjeti kako je nužno čuvati se olake retrospektivne interpretacije grčke filozofije.<sup>1</sup> Razlika između Aristotela i Kanta može se svesti na jednostavnu formulu. Za Grke stvari se pojavljuju i one jesu u tom pojavljivanju, no za Kanta stvari se pojavljuju za mene kao subjekta koji si predstavlja, i to na taj način da odnošenje naspram predstavljajućeg subjekta određuje način na koji stvari kao stvari jesu. Između Aristotela i Kanta dogodilo se nešto odlučujuće, naime, biće je postalo predmet predstavljajućeg subjekta. Prisutnost sebe-pokazivanja bića sastoji se sada u njegovoj predstavljivosti pred i za predstavljajući subjekt.

Međutim, pojavljujuća prisutnost stvari je u novovjekovnom mišljenju uvijek posredovana preko predstavljajućeg subjekta. Pojam posredovanja je centralni pojam Hegelove filozofije, a taj pojam može se razumjeti samo ako se zna struktura svijesti, ako je definitivno razrađena u klasičnom idealizmu. To će ovdje biti samo naznačeno da bi se razlika između grčke i novovjekovne metafizike mogla potpuno razumjeti. Svijest je za Hegela uvijek samo svijest i to primjereno Descartesovom stavu po kojem je

[1] Usp. M. F. Burnyeat, *Idealism and Greek Philosophy*, u: *The Philosophical Review*, XCI, No. 1 (January 1982.)

*cogitare*, mišljenje uvijek *ego cogito*, mišljenje svjesno samog sebe i to na taj način da ja, sopstvo bitno pripada mišljenju, čak, štoviše, čini temeljno određenje mišljenja. No ako je svijest uvijek samosvijest tada je predmet svijesti, dakle prezentno biće, uvijek posredovano samosviješću i može se pojmiti samo na temelju te posredovanosti sa samosviješću tj. biti dano, prezentno. Obratno, samosvijest je uvijek svijest nečeg, svijest od nje nekog različitog predmeta. Dakle, isto tako i samosvijest je subjekt uvijek posredovan preko predmeta, objekta. S toga temeljnog stajališta Hegel interpretira grčku filozofiju kao puko objektivnu, kao filozofiju koja je jedino mislila misao objektivnosti, ali još ne i povratno odnošenje objektivnosti na subjekt. Ona je po njemu nerefleksivna tj. u njoj još nije mišljeno posredovanje iz kojeg se tek konstituirala objektivnost kao takva i subjektivnost. Ako su Grci mislili nereflektirano jedino misao objektivnosti, dakle, ako su dali samo objektivna određenja bitka, njihovo mišljenje označeno je jednim još-ne, jednom nedostatnošću. Takvom interpretacijom Hegel se definitivno zatvara prema grčkom iskustvu bića kao fenomena, kao onog što je prisutno samo od sebe i kao-sebe-pokazivajuće. Doduše, Hegel kaže da su Grci imali iskustvo neposrednog i to bi možda moglo izgledati kao genuino shvaćanje grčkog mišljenja. No ta kvalifikacija sadrži za Hegela nešto negativno, naime, neposredno znači uvijek jedno još-ne, odnosno nedostatak iskustva posredovanja subjektivnosti i objektivnosti.<sup>2</sup> Međutim, osnovno je pitanje kako se uopće može objasniti da je u iskustvu Grka biće bilo fenomen, odnosno, kako se uopće može shvatiti to izjednačavanje bitka i fenomena. Odgovor glasi da samo onda kada je bit bitka određena onim što su Grci zvali *ἀλήθεια* neprikrivenost, otvorenost biće će biti moguće kao fenomen. Tada je, dakako, biće bivajuće kao nešto otvoreno, očevidno, kao ono što se samo od sebe pokazuje. *Ἀλήθεια* je isto tako i grčka riječ za istinu i iz toga se može zaključiti da je za njihovo iskustvo bit istine bila neprikrivenost pa su biće koje stoji u neprikrivenosti zvali ono istinito. Time postaje, doduše tek sasvim elementarno, ipak jasno zašto su Grci mogli sinonimno upotrebljavati riječi biće *τὰ ὄντα*, istinito *τὰ ἀληθῆ* i fenomen *τὰ φαινόμενα*. Grci su očito *pripadali* prvotno i elementarno na takav način otvorenosti bitka da im se cjelina bitka otvarala u svojoj fenomenalnosti kao ono što se samo-od-sebe-samo-pokazuje, i koje je stoga trebalo shvatiti da bi se održalo u svijetu. Grci su dakle na taj način *pripadali ἀλήθεια* da su se naprosto u okviru nje bavili bićem kao fenomenom, njihovo mišljenje bilo je zaokupljeno prekomjernošću sebe-pokazujuće-prisutnosti, bit-

[2] Usp. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Frankfurt 1971.

kom, a ne samo bićem koje se tu i tamo pojavljuje i nestaje. Njihovo mišljenje bilo je zaokupljeno bitkom koje je označeno prekomjernošću prisutnosti, prezentnosti bez bilo kakve neprisutnosti, odsutnosti. S druge strane Grci nisu mislili o *ἀλήθεια* kao *ἀλήθεια* tj. o neprikrivenosti s obzirom na njenu prikrivenost. Dakako, bilo je nužno misliti o prikrivenosti kao takvoj no oni to nisu mogli jer su bili u potpunosti zaokupljeni fenomenalnošću fenomena. Sama *ἀλήθεια* ta otvorenost bitka pojavljivala im se na dvostruk način, u dva ograničena lika. Jedanput kao *νοεῖν*, mišljenje i drugi put kao *λόγος*, odnosno kao prikaz dane stvari u onome što i kako ona jest. To znači da se *ἀλήθεια* ta neprikrivenost bitka nalazi u grčkom mišljenju uvijek i samo u odnosu, da se iskazuje i pojavljuje u odnosu k *νοεῖν*, k mišljenju i u odnosu k *λόγος*, k iskazu, ali ne ona sama, ne kao neprikrivenost već uvijek u odnosu prema *νοῦς*, umu, duhu i k *λόγος*, k iskazu. Tu je i porijeklo našeg situiranja istine primarno k mišljenju i iskazu. Cijeli taj sklop i odlučujući odgovor na metafizičko pitanje o bitku može se razjasniti na Platonovim odgovorima. Platonov odgovor na pitanje o bitku glasi da je bitak *εἶδος* ili ideja. '*ἰδέα* po najprije znači sasvim jednostavno vid kroz koji se vidi, to jest očituje, ono jedinstveno za mnogostrukost pojedinačno danog. Dakle, to je vid koji pokazuje jedinstvenu bit mnogostrukosti pojedinačnog pa bi se to moglo prevesti i kao »bitni vid«. Time je jedino ideja sama prisutnost na taj način da nije određena bilo kakvom odsutnošću, ona je čista prisutna prisutnost, čista fenomenalnost, nepomoćeno sebe-pokazivanje. Ideja pokazuje upravo naspram pojedinačnog prekomjernost prisutnosti ako je ona prisutna prisutnost, dok je ono pojedinačno ovdje i sada, a također i onda kad je prisutno već na neki način suodređeno odsutnošću, ako se neprestance mijenja i preobražava, i zato ideja čini bitak pojedinačnog. Zato i Platon naziva ideju još *ὄντος ὄν* i u tom izrazu javlja se bitak *ὄν* dva puta, a to znači da je u stalnoj prisutnosti ono prisutno, dakle čista sama prisutnost, onaj izvanredni fenomen među svim drugim fenomenima. Međutim, ideja nije proizvod našeg shvaćanja stvari već je taj vid, uvid, izgled stvari koji one daju same od sebe, čisti fenomen kao stalna prisutnost njega samog i kao neprestano sebe-pokazivanje. Platon izražava razliku između ideje i onog pojedinačnog također izrazima *εἶδος* i *εἶδωλον* i tada je *εἶδος* sama ideja, a *εἶδωλον* ono pojedinačno. Ali tako da je *εἶδωλον* jedna vrsta tj. način *εἶδος*, jer primjerice pojedinačna kuća ima također izgled bitka kuće, dakako jednostrano i suodređeno odsutnošću. Prema tome Platon razlikuje između *εἶδος* kuće koja pokazuje čistu bit kuće kao takve, čisti fenomen kuće i pojedinačne kuće koja isto tako pokazuje bitak kuće, također neki fenomen, dakle neko biće. Što zna-

či bitak kao fenomen može se lijepo ilustrirati primjerom kuće na jezeru i njenom slikom u jezeru. Tada imamo tri kuće: 1. sam *εἶδος*; 2. pojedinačni izgled kuće, kuća kao ono pojedinačno; 3. još jedanput njeno oslikavanje u vodi. Prema Platonu odnos ideje i *εἶδωλον* odgovara odnosu pojedinačne kuće i njene slike u vodi. Međutim, slika kuće u vodi također daje izgled kuće, vidljivost prisutnosti u kojoj kuća jest na vlastiti način. No ta je kuća još udaljenija od *εἶδος* kuće nego pojedinačna kuća i to dvojako: pojedinačna kuća sadrži u sebi mnogostrukost načina pojavljivanja, jer nam se različito prikazuje ovisno o našem mjestu promatranja. Slika u vodi naprotiv prikazuje samo jedan od mnogobrojnih načina pojavljivanja. I drugo, taj izgled kuće pokazuje se u stvarnom elementu vode koja se lako pokreće tako da taj izgled počinje izmicati ili čak potpuno nestaje. No, tu se zapravo radi o tome da tvar u kojoj se pokazuje, prikazuje *εἶδος* nije ono što nosi *εἶδος* već njegovo lomljenje, umanjeње. Dakle, tvar iz koje se sastoji pojedinačna kuća predstavlja lomljenje, pomućenje *εἶδος*, a to znači da je po Platonu tvar ono manje bitka, manje fenomenalnosti, otvorenosti, jer je suodređena odsutnošću. Zato i pojedinačna kuća predstavlja rezultat tog prelamanja ideje kroz tvar i stoga je samo puki *εἶδωλον*. Samo je ideja čisti fenomen i kao takva izlazi iz vidokruga onog uobičajenog i poznatog, ona je ono što začuđuje i što pobuđuje na pitanje što jest to prisutno, ta čista prisutnost. A kako ideja čini bitak bića tako konzekventno, iz pitanja o biti ideje izrasta temeljno metafizičko pitanje, naime, što čini bitak bića uopće. Usput se može primijetiti da se Platonova filozofija zapravo uopće ne sastoji u postavljanju ideja, u tzv. idealizmu, već u postavljanju pitanja o biti ideja.

Međutim Heideggerovo pitanje, pitanje postmetafizičkog mišljenja je drukčije.<sup>3</sup> Ono je prvi put odlučujuće postavljeno u knjizi *Bitak i vrijeme* i to je kao što je poznato pitanje o smislu bitka. Zato se kao prvo i postavlja pitanje otkud proizlazi i na što se oslanja razumijevanje bitka. Međutim, po Heideggeru bitak se oduvijek nekako razumijevao i to tako da to razumijevanje bitka pripada biti samog bitka. To je već znala i tradicionalna metafizika pa i po Platonu i Aristotelu je *ὄν*, bitak, *πρωτον νοητόν* to jest pri svakom mišljenju nečeg ono već mišljeno, i ono uvijek mišljeno da bismo uopće mogli nešto misliti, jer ako mi nešto možemo misliti tada to mislimo kao nešto što na bilo koji način jest. Dakle, bitak se oduvijek nekako misli tj. uvijek ga se nekako razumijeva. Primjerice Toma Akvinski kaže da je *ens qua ens* neki *ens intellectum*, odnosno bitak je nešto što je u razumu oduvijek ne-

[3] Usp. Schulz, W., *Über den philosophie-geschichtlichen Ort M. Heideggers*, u: *Philosophische Rundschau* 1 (1953/4)

kako razumljeno. Bez tog razumijevanja bitka ostaje cjelina bića, po onome što ono jest i po čemu jest, zatvorena. Zato se i postavlja pitanje što je to što održava razumijevanje bitka, a to je istodobno pitanje o smislu bitka. U knjizi *Bitak i vrijeme* Heidegger je nazvao metodu postmetafizičkog mišljenja destrukcija, no termin destrukcija treba razumjeti iz *destruere* što znači razlaganje, a ne razaranje i uništenje. Metodu destrukcije razumjeti kao razaranje i uništenje tradicije velik je nesporazum i potpuno krivo tumačenje.

Da bi se bitak mogao metafizički interpretirati na različite načine i u raznim povijesnim epohama on je već kao i sam bitak morao biti nekako razumljen, jer kako bi inače mogao biti interpretiran kao ideja, *ἐνέργεια*, sistem znanja, kao vječno vraćanje istog itd. Te različite interpretacije bitka koje je u svom povijesnom tijeku izgradila metafizika naslagane su jedna na drugu i tako su prikrile prvotni smisao bitka u korist različitih interpretacija bitka. Iz toga se nadaje metoda destrukcije u Heideggerovu smislu. Metoda destrukcije smjera prema otkrivanju prvotnog smisla bitka, spram onog kako je bitak oduvijek bio razumljen ili podrazumijevan u svim vrstama metafizičkih interpretacija.<sup>4</sup>

Zato se za Heideggera ponajprije postavlja pitanje koji je to prvobitni smisao bitka. Kratak osvrt na filozofiju Platona dao je jednoznačan odgovor: prvotni smisao bitka je prisutnost, prezentnost, odnosno, određenje smisla bitka je u prisutnosti. Iz toga slijedi da bitak ima strog, čvrsto uokviren i određen smisao i nije prazan i neodređen pojam. Ali u »prisutnosti« je iskazana sadašnjost, prezentnost tj. ono prisutno je uvijek sadašnje, prezentno. Ono odsutno je nešto ne-više ili još-ne-sadašnje. To znači da se u određenju bitka kao prisutnosti tj. sadašnjosti iskazuje jedan vremenski moment. I to primorava mišljenje koje smjera pitanju o smislu bitka k pitanju, k izričitom postavljanju pitanja, o odnosu bitka i vremena. To je jedno potpuno novo pitanje koje u okviru metafizike nikad nije bilo postavljeno. Štoviše, bitak je uvijek i kontinuirano bio shvaćen kao prisutnost, iako samo razumijevanje bitka kao prisutnosti nije bilo nikad predmet promišljanja.

Preko metode destrukcije može se spoznati da je smisao bitka u prisutnosti tj. sadašnjosti, a sadašnjost je modus vremena. Otud slijedi da je ono otkuda (porijeklo) razumijevanja bitka, da je mjesto porijekla razumijevanja bitka nekako situirano u vremenu. Prema tome treba postaviti pitanje o odnosu bitka i vremena i, to je nužna posljedica metode destrukcije. Time je post-

[4] Usp. W. Marx, *Heidegger und die Tradition*, Stuttgart 1961.

metafizičko pitanje o bitku usmjereno k određenju smisla bitka iz vremena.

Dakako, sad se odmah postavlja pitanje kako je uopće moguće neko nemetafizičko mišljenje vremena koje bi dalo pristup smislu bitka iz vremena. Heideggerova teza glasi da je to jedino moguće preko analize vremenitosti ljudskog opstanka, tubitka, odnosno da se ta vremenitost ne može pojmiti pomoću pojma vremena izgrađenog u metafizici. Dakle, pitanje glasi o kakvom se to vremenu zapravo radi i kako se uopće može misliti vrijeme iz kojeg bitak zadobiva svoj određujući smisao.<sup>5</sup>

U razvoju metafizike dan je na različite načine pojam biti vremena, a za Heideggera je jedino pitanje daje li taj metafizički pojam vremena uvid u vrijeme iz kojeg se nadaže određenost bitka kao prisutnost. Zato je nužno pokazati da metafizička predstava biti vremena ne daje mogućnost uvida u takav pojam vremena, dapače, pojam vremena izgrađen u metafizici sprečava svaki uvid takve vrste.

Aristotel je u IV knjizi *Fizike* dao temeljnu i mjerodavnu interpretaciju pojma vremena za cjelokupno mišljenje tradicije. No, pitanje o odnosu bitka i vremenu ne može se oslanjati na Aristotelovu analizu vremena, jer Aristotel interpretira vrijeme polazeći od sasvim određene grčke interpretacije bitka, bitka kao prisutnosti. A ta interpretacija bitka kao prisutnosti već je utemeljena u jednom vremenskom određenju. S obzirom na vrijeme Aristotel postavlja metafizičko-ontologijsko pitanje: što jest vrijeme, ako jest? Ili, što je bitak vremena, naime da ono jest, a ne da nije. Pri tom Aristotel ne uzima u obzir da bitak vremena koje on iskazuje već na prikriven način u sebi sadrži vrijeme. Naime, bitak kao prisutnost, sadašnjost, ako je bitak već unaprijed određen prisutnošću tj. sadašnjošću. I sva metafizika do Hegela i Nietzschea slijedi u tome Aristotela uvijek određujući vrijeme kao neko biće u okružju vladajuće interpretacije bitka. A zapravo, sve su te interpretacije povijesne preobrazbe bitka označenog kao prisutnost, odnosno, u tom određenju već leži jedno vremensko određenje. Primjerice, za Kanta je biće bivajuće kao predmet ljudske spoznaje. No, već i oznaka »predmet« sadrži određeno shvaćanje stvari, naime, biću kao takvom pripada ono »pred« tj. ono što nam je dano u osjetilnoj afekciji, a to su sadržaji osjetilnih zorova i ono »metnuto« tj. stavljeno i stalno. Opstojeće je opstojeće tj. bivajuće kao ono stalno prisutno za spoznajući subjekt. U horizontu te interpretacije bitka određuje Kant vrijeme kao kontinuirajući tijek onog »sada« što je ono

[5] Usp. W. Richardson, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, Den Haag 1967.

stalno, jer Kant kaže da vrijeme ne prolazi, naime nikada nije ne-vrijeme. Vrijeme je, dakle, nešto stalno, postojano prisutno i to čini njegov bitak. Tu se vrijeme očito shvaća kao nešto što dolazi od bitka pojmljenog kao prisutnost. Zato i vrijeme konstituira predmet kao postojani predmet spoznaje. Vrijeme je ono stalno njegovih vlastitih promjena, jer uvijek je neko »sada« i nikad nije »ne-sada«, ali tako da je to »sada« uvijek neko drugo. Iz toga zato i slijedi da je metafizički pojam vremena sa svoje strane već određen bitkom kao prisutnošću i sadašnjošću. I to zato jer bitak ima svoj određujući smisao kao sadašnjost, sadašnjost čini bitak vremena. Sadašnjost vremena je ono »sada« tj. ono »sada« je istinito opstojeće vremena jer je sadašnje. Prema takvom shvaćanju prošlost i budućnost aficirani su nedostatnošću bitka, oni su ne-više tj. još-ne bivajuće, i to zato jer je bitak uopće pa stoga i bitak vremena određen sadašnjošću. Prema tome je shvaćanje da ono »sada« čini istiniti bitak vremena samo posljedica shvaćanja bitka uopće kao prisutnosti i sadašnjosti.

Ako je metafizički pojam vremena posljedica metafizičkog razumijevanja bitka uopće tada se od njega ne može dospjeti do rasvjetljavanja vremenite određenosti samog bitka. To znači da se u okviru postmetafizičkog mišljenja o vremenu više ne može pitati na metafizičko-ontologijski način u obliku pitanja: što je vrijeme, jer takvo pitanje implicira shvaćanje vremena kao nekog bića čiji bitak treba tek odrediti.

Za postmetafizičko mišljenje postavlja se upravo kao zadaća određenje i iznošenje na vidjelo tog metafizičko-ontologijskog poimanja vremena iz horizonta bitka shvaćenog kao prisutnosti. Heideggerovo djelo *Bitak i vrijeme* nije dakle pokušaj sistema filozofije već predstavlja put kojemu je cilj određenje bitka iz horizonta vremena. U objavljenom dijelu *Bitak i vrijeme* taj cilj nije dosegnut, međutim dosegnuta je vremenska interpretacija bitka ljudskog tubitka, opstanka. Dana je vremenska interpretacija njegova bitka međutim ne i smisao bitka uopće, bitka kao bitka.<sup>6</sup>

Heideggerov termin za biće koje smo mi, u razlici spram ne-ljudskih bića, glasi tubitak. Čovjek kao biće tj. tubitak odlikuje se time da stoji u odnosu prema vlastitom bitku, i zatim da se taj tubitak izričito ili neizričito u svom bitku razumije kao u mogućnosti samog sebe. Njemu je njegov vlastiti bitak otvoren, odnosno tubitak jest način bitka koji se razumijevajuće odnosi naspram samog sebe, a to Heidegger označava imenom egzistencija. Dakle, egzistencija je ovdje način bitka čovjeka, a ne univerzalno ontologijski termin kao u metafizici. U djelu *Bitak i vrije-*

[6] Usp. M. Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*. Heidelberg 1964.



me Heidegger razlikuje dva značenja termina tubitak: prvo, to je termin za ljudsko biće, to označava način bitka tog bića, jer je tada akcent na onom bitak tj. na kako našeg bitka. Naime, čovjek je na način da je sam ono »tu«, ono otvoreno, da je prvotno u to postavljen da drži tu otvorenost i da je izdrži. U Heideggerovoj terminologiji »egzistirati« znači bitak na način sebe-razumijevanja u svom bitku, a razumijevanje koje je primjereno svakoj egzistenciji zove se egzistencijalno razumijevanje i ono je svojstveno svakom čovjeku kao čovjeku. Nasuprot tome je tumačenje i određenje onog što je egzistencija kao takva, tj. određenje momenata koji konstituiraju način bitka čovjeka, stvar filozofijskog razumijevanja tj. egzistencijalnog razumijevanja. Zato i Heidegger govori o »egzistencijalnoj analitici«. Momenti koji konstituiraju egzistenciju kao takvu, načini bitka čovjeka, nazivaju se egzistencijalije. Egzistencijalna analitika je dakle tumačenje onog što jest egzistencija, čovjeko-bitak, no ona je u krajnjoj liniji omogućena i motivirana svakom čovjeku kao čovjeku svojstvenim egzistencijalnim razumijevanjem bitka. Jer samo zato što čovjek kao čovjek po svom bitku posjeduje razumijevanje bitka uopće, i to tako da mu se radi o tom bitku, da je u brizi za njega, može još razjasniti i rasvijetliti ono što čini egzistencijalnost egzistencije, bit egzistencije. Dakle, cilj je analitike pronaći jedinstven temelj raznovrsnih konstitutivnih momenata egzistencije, a kao zakon jedinstva tih bitnih momenata, raznovrsnih egzistencijalija koje konstituiraju bitak čovjeka pokazat će se vremenitost.

Egzistencija je određen način bitka, ljudskog bitka, ali ne i jedini način bitka. Potpuno objašnjenje biti egzistencije, egzistencijalnosti, moguće je stoga samo u svjetlu ideje smisla bitka uopće. Tako se na još jedan način vidi kako pitanje o smislu bitka dosljedno izrasta iz same ljudske egzistencije.

Vremenitost tubitka ispostavlja se kao jedinstven temelj cjeline tubitka i, zatim se vremenitost pokazuje kao smisao brige, kao smisao bitka tubitka. Drukčije rečeno, vremenitost je ontologijski smisao brige, a »briga« je termin za bitak tubitka kao jedinstvo i cjelina njegovih strukturalnih momenata.

Za tumačenje vremenitosti kao horizonta razumijevanja tubitka Heidegger uzima autentičnu egzistenciju, nasuprot neautentičnoj, a koja je određena kao samoponašanje k svom bitku kao mogućnosti, bitak kao mogući-bitak, dakle kao vlastiti samobitak. Po Heideggeru vlastiti samobitak je moguć ako je tubitak po svom bitku tako ustrojen da može dospjeti do svojih vlastitih mogućnosti i, ako te svoje vlastite mogućnosti drži otvorenim. To držanje otvorenim nadolazećih mogućnosti samog sebe je bu-

dućnost, otvorena dimenzija u okviru koje tubitak može preuzeti svoje vlastite, autentične mogućnosti. Autentičnog samobitka uopće ne bi bilo kad tubitak po svom ustrojstvu ne bi bio po-budućnosti, dan kao budućnost iz koje prihvaća mogućnosti kao mogućnosti. Ali tubitak egzistira ako se on kao biće vraća na sebe, na biće koje on već jest. I to već-biti drži se otvorenim kao bilost za razliku od onog prošlog kao ne-više-bića, jer, dakako, biće na koje se tubitak vraća iz budućnosti nije prošlo već to biće upravo jest kao tubitak. To je ono za što je tubitak odgovoran, što mora preuzeti, i s time se identificirati. Zahvaćanje samog sebe kao autentična egzistencije jest istodobno odlučno vraćanje na onu najautentičniju bilost, na ono kako se tubitak oduvijek nalazio. Bilost je ona dimenzija u okviru koje se tubitak može vratiti sam sebi. To je ono na što se tubitak kao egzistirajuće-buduće može vratiti, kao ono biće koje on sam oduvijek jest.

Međutim tubitak se uvijek nalazi u određenom položaju prema ostalim bićima, ili, tubitak je uvijek u nekoj situaciji. Ali to bivanje među bićima moguće je samo u sadašnjosti onog prisutnog tj. samo na osnovi sadašnjosti koja drži tubitak otvoren za ono prisutno, susreće se tubitak s bićima. Sadašnjost tubitka prema prisutnom uvijek je određena preko bilosti i budućnosti, jer način kako čovjek zahvaća svoje mogućnosti određuje način njegova ponašanja prema onom sadašnjem. Prema tome, budućnost u povezanosti s bilosti nadaje tek tako nešto kao sadašnjost, pri čemu je sadašnjost jedan prvotni i vlastiti karakter vremena, ali tek jedinstvo budućnosti i bilosti podaje sadašnjosti sadašnjost. Bilost-sadašnjosti budućnosti čini vremenitost i ona se otkriva kao smisao brige, kao ono »naspram čega« samonabačaja tubitka, odnosno kao ono čemu tubitak mora zahvaliti razumijevanje svog vlastitog bitka. Ovdje je nužno naglasiti da je tu vremenitost termin za sadržaj smisla brige kao bitka tubitka u njegovu jedinstvu i cjelini.

To znači da se u ovom kontekstu moraju otkloniti metafizička značenja pojma vremena kao i njegove filijacije: pojmovi subjektivnog i objektivnog vremena, imanentnog i transcendentnog vremena koji su svi metafizičkog porijekla. Tu se još jednom vidi da je Heideggerovo mišljenje, koje je u fazi djela *Bitak i vrijeme* označeno prijelazom od metafizičkog k postmetafizičkom mišljenju, neprestance u traženju adekvatnog jezika za nove uvidaje fenomena, odnosno to mišljenje traži mogućnosti jezičkog odvajanja od metafizičke tradicije i to, dakako, čini posebnu teškoću jezičkog, terminologijskog zahvaćanja fenomena u postmetafizičkom mišljenju.

Zajednička crta triju modusa vremena budućnosti, bilosti i sa-

dašnjosti je ekstatičnost. Naime Heidegger naziva vremenitost *ἐκστατικόν* tj. biti-izvan-sebe na sebi samom. Ekstatični karakter vremenitosti drži tubitak u budućnosti, bilosti i u otvorenom odnosu k onom prisutnom. *Ἐκστατικόν* ne znači izići-iz-sebe iz imanencije svijesti k nekom svijesti transcendentnom predmetu, isto tako ekstatično ne znači izići-iz-sebe u sebi bivajućeg duha u drugorbitak predmetnog opstanka kao kod Hegela. Ono *ἐκ* u *ἐκστατικόν* ili *ἐκστασις* znači kao prvo razdvojenost budućnosti, bilosti i sadašnjosti, a ta razdvojenost prvotno podaje područje osvjetljavanja bitka. A *στάσις* u *ἐκ-στασις* znači tubitak-stoji-u tom području osvjetljavanja vremena, stajati-u jest istrajavanje tog područja osvjetljavanja, izdržati ono »tu«. No, treba naglasiti da se u djelu *Bitak i vrijeme* to otvoreno — svjetlina koja tek nadaje razdvojenost bilosti, budućnosti i sadašnjosti — interpretira u granicama egzistencijalne ontologije tubitka, dakle od otvorenosti tubitka i kao ona sama. Još se ne misli otvorenost tubitka za njegov vlastiti bitak iz otvaranja samog bitka, a to čini smisao onog odlučujućeg zaokreta koji Heidegger označava imenom »obrat«. Ono što Heidegger naziva »obrat« jest zaokret od otvorenosti tubitka za njegov vlastiti bitak k otvaranju bitka uopće i to na taj način da se otvorenost tubitka za njegov vlastiti bitak temelji u otvaranju samog bitka.

Dakle, bitak čovjeka jest u ekstatičnoj vremenitosti kao stajati-u onome »tu«, u svome »tu«. Tek tim određenjem dana je svršena bit onog što Heidegger naziva egzistencija. Ta egzistencijalno-ekstatička bit čovjeka je istodobno temelj čovjekove moći predstavljanja bića i mogućnosti svijesti o tom predstavljanju bića, dakle i samosvijesti. Zato po Heideggeru samosvijest kao bit čovjeka označava na metafizički način u samoj metafizici još nepromišljenu egzistencijalnu-ontologijsku bit čovjeka. Zato i vrijeme u okviru postmetafizičkog mišljenja nije neko već unaprijed u sebe zatvoreno biće koje onda istupa iz sebe da bi se ekspliciralo kao budućnost bilost i sadašnjost, već se samo vrijeme vremeniti tj. otvara jedinstvu triju ekstaza. U egzistencijalnoj vremenitosti budućnost ima izvjesnu prednost, ali egzistencijalna vremenitost ne nastaje kao slijed ekstaza: prvo budućnost, pa zatim bilost i sadašnjost, već se vrijeme otvara u svoje tri dimenzije u jednako-prvotnosti sve tri ekstaze. Svaka ekstaza ima nešto prvobitno s izvjesnom prednošću budućnosti, ali ne tako da bi se druge dvije ekstaze mogle deducirati iz budućnosti.

I na kraju, vrijeme kao vremenitost tubitka je konačno tj. horizontalno ograničeno. Konačnost vlastitog vremena, vremenitosti tubitka ne znači prestanak u vremenu ili prestanak samog vremena već znači karakter same cjeline vremena i, dakako,

prvenstveno budućnosti, naravno egzistencijalno-ontologijski shvaćeno. Tubitak je bačen u svijet čim jest, tj. čim je čovjek rođen, i time određen najizvjesnijom mogućnošću, naime ne-više-opstanka, to nije samo puko nepostojanje već samozatvaranje onog »tu« i utoliko ne-biti-više-tu. To je oduzimanje mogućnosti i kraj prihvaćanja, primanja u sebe mogućnosti samog sebe tj. samozatvaranje prema području osvjetljavanja vremena. To znači ne samo prihvaćanje konačnosti u egzistenciju već dapače da čovjek egzistira kao konačan. Konačna budućnost konstituira smisao bitka tubitka i zato potpuno i bitno određenje egzistencije glasi: stajati-u otvorenosti svog bitka, to čini smisao; izdržati, istrajati u tome stajati-u, to je briga; istrajati, izdržati do onog krajnjeg to je bitak k smrti. Iz uvida u vremenitost tubitka rađa se tek uvidanje povijesnosti kao temeljnog ustrojstva tubitka. Heideggerova teza stoga glasi da ljudski tubitak nije vremenski određen zato jer stoji u povijesti već obratno on egzistira povijesno jer je po temelju svog bitka vremenit.<sup>7</sup>

Dakle, u obzoru vremenitosti mora se pronaći neko događanje koje određuje ljudsku egzistenciju kao povijesnu i to na taj način da povijesnost nije ništa drugo negoli konkretno određenje vremenitosti. Dakle, tu se radi o egzistencijalno-ontologijskom pojmu povijesti kao bitnom ustrojstvu čovjeka. Uvid u povijesnost egzistencije moguć je dakako jedino s obzirom na vlastitu egzistenciju koja je određena kao samonabačaj vlastitih mogućnosti, kao odlučno prihvaćanje bića, opstojnosti, a kao takav je tubitak sam sebi izručen. Tako odlučno egzistirajući tubitak je primjenljiv za sve situacije u kojima neprikriveno i neiznakaženo susreće ono prisutno.<sup>8</sup>

Za egzistencijalnu analitiku neizbježno se postavlja pitanje otkuda tubitak stvara tj. uzima mogućnosti nabačaja samog sebe. Neponovljiva mogućnost smrti skriva doduše za tubitak vlastitost egzistencije i egzistencijalno ontologijski može se reći da je vlastita smrt najviša instanca bitka slobodnog tubitka, međutim, baš smrt znači zatvaranje svih mogućnosti uopće kao dokidanje onog »tu«, kao kraj vremena tubitka. Isto tako potpuno je isključeno da vlastita egzistencija te svoje mogućnosti stvara iz onog ništa kao primjerice kršćanski stvoritelj. No, kako je samonabačaj prema vlastitim mogućnostima uvijek istodobno vraćanje na ono faktično prisutno, »tu«, na ono već-jest izgleda da je prihvaćanje faktičnosti uopće ono što tubitku daje horizont vlastitih mogućnosti. Fakticitet kao temeljni karakter tubitka znači da

[7] *Usp. F. Wiplinger, Wahrheit und Geschichtlichkeit*, Freiburg 1961.

[8] *Usp. vrlo radikalnu i oštroumnu kritiku Heideggerovih teza u E. Tugendhat, Selbstwusstse-in und Selbstbestimmung*, Frankfurt 1979.

mu je sam tubitak izručen, izručen na način već-bitka u svijetu kao faktično subivstvovanje s drugima. Zato je prihvaćanje samog sebe u svom fakticitetu nabačaj mogućnosti s obzirom na koji se tubitak razumije. Dakle, on doista stvara mogućnosti iz onog što je u nabačenosti već dano, ali tako da je to tubitku dano tek zahvaćeno u razumijevajućem nabačaju, tek time je dovedeno do otvorenosti. Vraćanje sebi je samopredanje i to samopredanje onog još prikrivenog, doduše danih ali prikrivenih mogućnosti koje se tek razumijevajućim nabačajem dovode do otvorenosti. Heidegger to naziva predanje nasljeđa, a nasljeđe je ono su-predano, ono oduvijek-već-dano. Na takav način se počinje odvijati temeljno kretanje povijesti tubitka.

Vlastita egzistencija je samopredanje nekog nasljeđa ali to je istodobno vjernost svojoj vlastitoj povijesti. Sloboda k smrti dopušta da tubitak zahvati najvlastitije mogućnosti iz već danog, iz bezbrojnih mogućnosti u ono jedinstveno samoizabrane sudbine. Sudbina je ono događanje u kojem tubitak slobodan k smrti samog sebe predaje u neke već dane mogućnosti, ali tako da te mogućnosti tek u samonabačaju dospijevaju na vidjelo. Samopredanje je otvaranje prikrivenih ali već danih mogućnosti u koje je bačen tubitak. Zato i sudbina nije nikad neka izvanjska sila već je sudbina sam tubitak. A to samopredanje vlastitim mogućnostima u otvarajućem samonabačaju čini bit konačne slobode tubitka tj. konačna sloboda i sudbina su isto. U konačnoj slobodi su, kako kaže Heidegger, isprepleteni nadmoć i nemoć čovjeka; nadmoć jer je tubitak u stanju samog sebe izabrati u njemu danim mogućnostima, preko samonabačaja bez obzira na sve okolnosti i slučajnosti; nemoć jer ne stoji do njega i njegove volje koje su to vlastite mogućnosti u koje je on bačen, jer je izložen slučajnostima, sretnim i užasnim i na taj način stavljen na kocku. To je cijena koju tubitak mora platiti za svoju slobodu.

No, taj je sudbonosni tubitak bitno određen subitkom, dakle povijesno događanje uvijek je sudogađanje, usud tj. događanje u zajednici, u zajednici nekog naroda, kulturnoj zajednici, zajednici naroda. U tom kontekstu Heidegger interpretira bit naroda egzistencijalno-ontologijski, odnosno, ako se od Grka u otvorenosti za bitak uviđa bit duha, Heidegger interpretira bit naroda kao duh, a nikad biologijsko-rasistički.<sup>9</sup>

Sudbonosni usud tubitka, odnosno subitka, tj. generacija, daje napetost u kojoj se oni nužno nalaze, jer su svakoj generaciji dane vlastite mogućnosti koje ona treba razviti. I tek taj sudbonos-

[9] Usp. H. Marcuse: *Schritten I, Frühe Aufsätze*, Frankfurt 1978. U tim vrlo interesantnim raspravama nalaze se do danas vjerojatno najbolji pokušaji recepcije i produktivne kritike Heideggera s marksističkog stajališta.

ni usud generacija čini punoću događanja tubitka i njegovu potpunu bit i istinitu povijesnost.

Kad je odnos vremenitosti i povijesnosti ovako protumačen nije teško uvidjeti da se povijesnost tubitka doista temelji u ekstatičkoj vremenitosti, tj. da je njena konkretizacija. Jer jedino biće koje je slobodno za svoju smrt, koje se može vratiti na svoje faktično »tu« i koje je u svome bitku određeno budućnošću i bilošću može prema njemu samom danim mogućnostima preuzeti svoju faktičnost i biti sadašnjost. Vremenitost tek čini mogućim sudbinu i usud koji su tubitak. I ako egzistencija izričito zna porijeklo svojih vlastitih mogućnosti, naspram kojih se tubitak otvara, tada je egzistencija ponavljanje baštinjenih egzistencijalnih mogućnosti. Samonabačaj je tada izričito, u znanju izvršeno predanje bivših mogućnosti tubitka, tj. eksplicitni povratak povijesnim mogućnostima. Važno je naglasiti da ponavljajuće samopredanje bivših mogućnosti ne ozbiljuje još jedanput nešto već jedanput postojeće, to nikad nije ponavljanje prošlog ili vezanje sadašnjosti na prošlo i prevladano. Ponavljanje izrasta iz vlastitog samonabačaja, koji je otvaranje onog prikrivenog mogućnosti koje još nisu došle do izražaja. Ponavljanje, dapače, čini bjelodanim mogućnosti koje su prikrivene u nekad zbiljskom, odnosno ponavljanje je uvijek bitno preobraženje.

Stoga je i postmetafizičko mišljenje ponavljanje povijesnog početka filozofije u smislu preobraženja ukoliko je njen početak kao nepromišljen u svojoj biti ostao prikrivena mogućnost cjelokupne povijesti metafizike, no koja je bila pohranjena u metafizici a sada dolazi do svoje otvorenosti u postmetafizičkom mišljenju. Zato je postmetafizičko ponavljanje nešto različito od onoga što H. G. Gadamer naziva povijesno-djelotvorna promišljanja koja istražuju ono prošlo, ako još djeluje na sadašnjost. Ponavljanje sebenabačaja tubitka određuje način našeg ponašanja prema onom sadašnjem i to na način preoblikovanja i preobraženja.<sup>10</sup>

Analiza vremenitosti tubitka daje mišljenju instrument koji ga osposobljava za zahvaćanje vremenite određenosti smisla bitka, objelodanjenje vremena kao horizonta razumijevanja bitka uopće, a to znači otvoriti i odrediti prostor u okviru kojeg se može misliti i izreći bitak kao prisutnost. Heidegger u *Bitku i vremenu* slijedi slijedeća metodologijska razmišljanja: neporeciva je činjenica da je razumijevanje bitka bitno određenje čovjeka. Zato ljudsko biće određeno razumijevanjem bitka čini polazište tih analiza. Kad bi uspjelo dostatno rasvijetliti bit čovjeka tada bi se istodobno moralo razjasniti razumijevanje bitka koje konstitu-

[10] Vidi poseban dodatak

ira njegovo biće s obzirom da to razumijevanje pripada njemu i čini njegovo biće. A kako k razumijevanju bitka implicitno pripada smisao bitka mora se i na taj način, preko isticanja biti čovjeka, također razjasniti i smisao bitka uopće. Ali ta Heideggerova razmatranja ostaju nedovršena, jer se tek u svjetlu razjašnjenog smisla bitka uopće može dostatno odrediti također bitak čovjeka. To znači da se u objavljenom dijelu *Bitak i vrijeme* tek priprema put k određenju smisla bitka iz vremena i, zato ta razmatranja ostaju nedovršena. No, kako se nije ozbiljno uzela misao vodilja *Bitka i vremena*, naime određenje smisla bitka uopće, i zatim kako se nije vidjela nedovršenost i intencija djela *Bitak i vrijeme* nastala je iz tog dvostrukog krivog razumijevanja pogrešna interpretacija *Bitka i vremena* kao nepotpune filozofijske antropologije ili egzistencijalne filozofije.<sup>11</sup>

Završno se može zaključiti slijedeće s obzirom na pokušaj postmetafizičkog mišljenja u djelu *Bitak i vrijeme* i novim nužnim putovima mišljenja koji iz toga slijede. Mišljenje koje pita o smislu bitka mora nužno postaviti pitanje odnosa bitka i vremena. No tu se ne radi o vremenu metafizičkog pojma vremena, jer od njega ne vodi nikakav put k vremenu gdje se bitak očituje kao prisutnost. Potrebno je dakle nemetafizičko mišljenje vremena i to je omogućeno analizom vremenitosti tubitka kao njegovog smisla-bitka. Razotkrivanje vremenitosti kao smisla-bitka tubitka dosegnuto je u djelu *Bitak i vrijeme* ali ne i razotkrivanje vremena kao horizonta bitka uopće.

Time se za buduću vrijeme postmetafizičkog mišljenja otkriva slijedeća perspektiva: bitni karakter vremenitosti tubitka je u ekstazi, u otkrivanju tubitka u neprikrivenosti njegova bitka. Ovdje postaje jasno da se postmetafizičko mišljenje istodobno vraća natrag počecima metafizičkog mišljenja, naime u ono što to mišljenje nije promislilo, a što tek uopće omogućuje fenomenalnost fenomena. Dakle, nepromišljeni početak dolazi kao zadaća i budućnost postmetafizičkog mišljenja i to je postupak koji ostaje neobjašnjiv pomoću metafizičkog pojma vremena. Ekstatička vremenitost je odnošenje tubitka k samoj *ἀλήθεια*, k očitosti, očitovanju bitka.

Sada se može reći, međutim ne samo s obzirom na stajalište djela *Bitak i vrijeme*, da ako je ekstatična vremenitost odnošenje tubitka k *ἀλήθεια*, k očitovanju bitka tada je isto tako shvatljivo i nužno da vrijeme nije uvijek samo sukcesija onog »sada«, već doista čini horizont samog razumijevanja bitka. Kad je dosegnut taj uvid, tada se temeljno mijenja značenje povijesti metafizike

[11] Usp. W. Janke, *Existenzphilosophie*, Berlin 1982.

tj. ona prestaje biti puki historijski slijed historijskih učenja. Pokazuje se da povijesno različita razotkrivanja bitka stoje u bitnom odnosu prema onome što otkrivaju. Različita tumačenja bitka određena su vrstom i načinom dotičnog otkrivanja bitka. Različite epohe metafizike mogu se pojmiti kao sukcesivno otkrivanje prvotnog smisla bitka i to tako da se ta različita povijesna razotkrivanja istodobno ujedinjaju u jedno temeljno određenje: bitak kao prisutnost. Povijest metafizike se tada prikazuje pomoću povijesnih mijena tog jednog smisla bitka, naime bitak određen vremenom kao prisutnost, odnosno bitak koji je iz vremena dospio u otvorenost samog sebe. Ili, drukčije izraženo, usud bitka je način bića kao prisutnost, tu je bitak skupljen na taj način da upravo svi načini razotkrivanja bitka, tj. povijesni načini razotkrivanja filozofije ostaju skupljeni u jednom temeljnom određenju: prisutnost kao usud bitka. Epohe povijesti metafizike mogu se pojmiti na manifestaciji usuda bitka kao onog jednog i istog: bitak kao prisutnost. I pri tome se taj usud i *ἀλήθεια*, odnosno što dotični bitak »dosuđuje« u neku određenu određenost suzdržava. *ἀλήθεια* ne nastupa u metafizici u očitost, otvorenost mišljenja i izričaja već se sama povlači u prikrivenost. I to čini prikrivenost neprikrivenosti bitka. U povijesti prikrivanja tog određujućeg temelja bitka može se slijediti mišljenje kao povijest samog bitka, a ne uvijek samo kao određenost bića. Mišljenje postaje slobodno za mišljenje bitka kao bitka i postaje mišljenje povijesti bitka.<sup>12</sup>

Međutim što se tiče knjige *Bitak i vrijeme* može se ustvrditi da ne postoji nikakav neposredan put od vremenitosti tubitka k vremenu kao horizontu razumijevanja bitka uopće. Doduše, Heidegger je, onoliko koliko nam je o tome poznato, u neobjavljenom dijelu *Bitka i vremena* koji je već bio koncipiran, taj problem pokušao riješiti na slijedeći način (a to je već zapravo i najavljeno u objavljenom dijelu *Bitka i vremena*). Naime, treba pronaći modus vremena ekstatične vremenitosti tubitka koji ne otvara samo tubitku njegov vlastiti bitak već smisao bitka uopće. Metafizičkom terminologijom taj se pokušaj može i ovako izraziti: s obzirom na svoj egzistencijalno ekstatički karakter tubitak je opstojeći u transcendenciji, a to znači da ie tubitak samog sebe i sva ostala bića već unaprijed transcendirao ukoliko on već unaprijed stoji u otvorenosti bitka i iz te se transcendencije vraća na samog sebe kao biće i na svako drugo pojedinačno kao biće. Heidegger je pokušao, i to je dano u raspravi *Vom Wesen des Grundes*, utemeljiti otvaranje bitka uopće u transcendenciji, u

[12] Usp. K. H. Volkman – Schluck, *Einführung in das philosophische Denken*, Frankfurt 1965.



transcendenciji mišljenja. Takav pokušaj svakako se sam nadaje iz egzistencijalne analitike, ali on ne vodi željenom cilju.

Tu se postavlja pitanje kako je moguće da iz otvorenosti vlastitog bitka proizide otvorenost ostalih bića, odnosno kako može egzistencijalna otvorenost za vlastiti bitak otvoriti mnogostruke načine bitka ostalih bića? Drukčije rečeno kako se uopće može utemeljiti smisao bitka u transcendenciji tubitka? Ili, nije li stvar upravo obratna tj. ne temelji li se otvorenost tubitka za bitak u otvorenosti samog bitka. Tim pitanjem približavamo se postupku koji je Heidegger nazvao »obrat«. Egzistencijalna analitika pokazuje se kao nedostatna i kao nešto što treba prevladati, jer se ne ukazuje nikakav izravni slijed njenog puta k određenju smisla bitka uopće. Time se najavljuje mijena u postmetafizičkom mišljenju i, ona se izražava i u promjeni jezičkog sustava zadaće koja se postavlja pred postmetafizičko mišljenje.

U djelu *Bitak i vrijeme* zadaća glasi: određenje smisla bitka, pri čemu je »smisao« određen kao »iz čega i kamo« razumijevajućeg nabačaja bitka, a to »iz čega i kamo« tek uopće omogućava takav otvarajući nabačaj bitka.<sup>13</sup> Zato su i oba izraza »smisao« i »nabačaj« bili izloženi nespornim primjerice kao da je samo smisao tubitka čovjeka nabačen što bi značilo da je nabačaj preoblikovanje svijeta, bića u svijetu od strane čovjeka kao onog koji sam podaje smisao. U takvoj interpretaciji nabačaj ima strukturu ljudske subjektivnosti. Takav povrat egzistencijalno-ontologijskog nabačaja iz *Bitka i vremena* u subjektivnost, dakle u metafiziku napravio je Sartre u svojoj filozofiji pod nazivom egzistencijalizam. To je međutim temeljno drukčije stajalište mišljenja od Heideggerovog, no koje, dakako zaslužuje puni respekt. Da bi izbjegao takve nesporazume nakon *Bitka i vremena* Heidegger upotrebljava umjesto termina »smisao bitka« »istinu bitka« ali »istina« grčki mišljena kao razotkrivanje bitka i poslije »svjetlina bitka«. Međutim promjena jezičkog sustava upućuje na mijenu u samom mišljenju. Pomicanje akcenta od otvorenosti tubitka za bitak na otvaranje samog bitka nije ništa drugo već cijeli smisao tzv. obrata preko kojeg se mišljenja odlučno priklanja pitanju bitka tj. svojoj prvotnoj i kontinuiranoj zadaći. Pomoću egzistencijalne analitike Heidegger je dospio do mišljenja nemeafizičkog bića vremena i ono doduše otvara smisao bitka tubitka, ali još ne smisao bitka uopće, ne daje smisao bitka sveg bića različitog od tubitka npr. prirode, odnosno smisao bitka uopće ne može se utemeljiti u transcendenciji tubitka. Dakle, postmetafizičko mišljenje mora krenuti putem koji vodi od vremenitosti

[13] Usp. H. Hüni, *Rekonstruktion des Fragens*, Köln 1973. (disertacija)

tubitka k vremenu kao horizontu bitka uopće.<sup>14</sup>

Zaključno možemo ustvrditi da je kao prvo Heideggerovo pitanje o smislu bitka proizašlo nužno i dosljedno iz metode destrukcije metafizike i, utoliko je postmetafizičko mišljenje nužno posredovano metafizičkom tradicijom. Međutim, postmetafizičko mišljenje nije ni filozofijska antropologija niti egzistencijalna filozofija, to je Heidegger izričito odbacio. I drugo, Heidegger tradicionalnu metafiziku označava kao onto-teo-logiju, a njegovo mišljenje upravo pokušava razbiti tu onto-teo-logijsku strukturu mišljenja i to uvidom u diferenciju bitka i bića tj. ontologijskog i ontičkog.

Zato je nužno samo u osnovnim crtama naznačiti Heideggerovo poimanje metafizike kao ontoteologije. Prema Heideggeru bitni sustav metafizike počiva u jedinstvu bića, kao onog općenitog i onog najvišeg. Zato su ontologija i teologija »logije« jer istražuju i utemeljuju biće kao takvo i u cijelosti. Kad je bitak mišljen kao temelj tada taj temelj mora biti predstavljen kao prvi temelj *πρώτη ἀρχή*, kao uzrok, kao *causa sui* i time je zadohoven metafizički pojam boga. Metafizika mora promišljati o bogu i utoliko je teologijska. Bilo bi međutim nesmotreno tvrditi da je metafizika teologija, jer je ontologija, ili obratno; tu se radi o jedinstvu onog o čemu pita i misli ontologija i teologija, a to je biće kao takvo, kao ono opće i prvo i zatim biće kao takvo u onom najvišem i posljednjem. Kad metafizika pita o biću s obzirom na temelj koji je zajednički svakom biću tada je ona ontologija, a kad metafizika misli o biću s obzirom na ono najviše što utemeljuje svako biće tada je teologija.<sup>15</sup> Time Heidegger objašnjava vrlo teško pitanje, naime, kako dolazi bog u filozofiju. I kao prvo navodi da *θεόλογος, θεολογία* označava mističko-pjesnički govor o bogovima bez bilo kakvog odnošenja na neko vjersko učenje ili crkvenu doktrinu. Međutim, bog se u filozofiji naziva *causa sui* i to se nužno pokazuje iz promišljanja biti diferencije bitka i bića, diferencije koja čini temelj sustava metafizike. Dakle, tu se radi o postupku pronalaženja temelja kroz bitak i o utemeljenju samog tog temelja, ali pri tom i to utemeljenje samo zahtijeva tj. potrebuje uzročnika u »najprvobitnijoj stvari«. I da bi odlučno jasno izrazio razliku između filozofijskog pojma boga i boga religije objave Heidegger kaže: »Pred *causa sui* čovjek ne može ni iz srama pasti na koljena niti može pred tim bogom muzicirati i plesati.«<sup>16</sup>

[14] Usp. O. Pugliese, *Vermittlung und Kehre*, Freiburg/München 1965.

[15] Usp. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957.

[16] Usp. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, str. 64; usp. također W. Weischedel: *Der Gott*

Sad nije teško uvidjeti temeljnu razliku između metafizike kao ontoteologije i smjera pitanja postmetafizičkog mišljenja. Heideggerovo mišljenje također pita o bitku ali s obzirom na njegovu diferenciju naspram bića i još više o diferenciji kao diferenciji. U kasnom radu *Identität und Differenz* Heidegger naziva takav pokušaj mišljenja »korak unatrag« i to je samo druga oznaka za već razmatrane pokušaje postmetafizičkog mišljenja za povratak iz metafizike u bit metafizike.

Zato se, kao što je već rečeno, u toj promjeni zadaće mišljenja uopće odvija i promjena jezika, govora postmetafizičkog mišljenja. Tako je »smisao bitka« zamijenjen terminom »istina bitka« no i taj je termin izazvao različite nesporazume, jer se pod istim shvaćala ispravnost suda o bitku. Heidegger zato i taj termin nadomješta kovanicom »svjetlina bitka«, dakle složenicom koja se ne javlja u okviru metafizičke tradicije. Međutim i ta oznaka se pokazuje kao nedovoljno jednoznačna jer se »svjetlina bitka« odmah izjednačavala sa svjetlom i, time se dovodila u vezu s metafizikom svjetla, a to je bilo ponovno vraćanje u metafizičko mišljenje. Konačno, Heidegger odabire termin događaj *Er-eignis*, dakako potpuno nepoznat u metafizici i, njime i jezički definitivno fiksira odvajanje postmetafizičkog mišljenja od metafizičke tradicije.

Diferencija tj. razdvojenost bitka i bića ponajprije znači održanje distance između jednog i drugog, neki međuprostor između bitka i bića koji ne samo da odvaja jedno od drugog već ih i spaja u smislu odnošenja. Tako primjerice prostor međusobno povezuje dvije stvari ali tako da ih u razdvajanju istodobno spaja. Tako je i biće uvijek određeno bitkom ako uopće jest. Dakle, misao ontologijske diferencije uvijek uključuje u sebe međusobno odnošenje bitka i bića. Kad se u metafizici misli biće s obzirom na bitak tada se metafizika kreće u razlikovanju s jedne strane bića i s druge strane bitka. Ta diferencija, to razlikovanje bitka i bića, nije tema metafizike već naprotiv ta diferencija tek omogućuje i nosi metafizičko pitanje o biću naspram bitka. Zato se može reći da je diferencija bitka i bića uvjet mogućnosti metafizike, odnosno ontologijska diferencija se pokazuje kao bit metafizike u smislu onog što omogućuje metafiziku, naime, određenje bića s obzirom na bitak. Samu ontologijsku diferenciju metafizika nikad nije postavila kao temu svog mišljenja, dakle ono što je kao takvu omogućuje, i to zato jer njeno temeljno pitanje glasi: što jest biće ako uopće jest, tj. što je biće s obzirom na svoj bitak. Inače bi metafizičko pitanje, aplicirano na ontologijsku dife-

renciju, svelo samu diferenciju na neko biće odnosno ona više ne bi bila diferencija bitka i bića.

Međutim, otkad je Heidegger to pitanje izričito postavio u djelu *Bitak i vrijeme*, taj odnos zadobiva i neobičan obrat, naime bitak je različit od bića, odnosno bitak nije nakakvo biće a to znači da bitak nije nešto opstojeće. Ovdje opet na poseban način izlazi na vidjelo razlika između metafizičkog i postmetafizičkog mišljenja. Oboje misle bitak, besmisleno je reći da metafizika ne misli bitak kad je to njezin jedini predmet, ali oni ga misle na različit način. Metafizika misli bitak u njegovu odnosu prema biću i kao njegovo određenje, tj. bitak kao temelj bića kao takvog. Postmetafizičko mišljenje misli kao prvo bitak kao takav, bitak u razlici naspram sveg bića, dakle kao nešto što nije neko biće i što je stoga neopstojeće. Prema tome osebujna teza postmetafizičkog mišljenja glasi: bitak je ništa. I koliko god ta teza bila osebujna ona zapravo nije tako neobična kao što izgleda na prvi pogled. Dapače, ta teza je skoro potpuno istim riječima već izrečena u metafizičkom mišljenju i to na njegovu vrhuncu u filozofiji Hegela. Na početku *Znanosti logike* Hegel kaže: »Čisti bitak i čisto ništa su dakle isto«.

Ovdje se svakako postavlja pitanje nije li ono što se smatra osebujnim postmetafizičkog mišljenja već teza koja je postavljena i promišljena u okviru metafizičkog mišljenja, odnosno nije li ta Hegelova rečenica već izraz za ontologijsku diferenciju bitka i bića. S obzirom da se ponekad susreću stajališta koja to potvrđuju nužno je to ukratko, u osnovnim elementima, prikazati i odrediti filozofijsko mjesto u okviru Hegelove filozofije gdje se pojavljuje rečenica o identičnosti bitka i bića.

Ta rečenica nalazi se u *Logici* koja je istodobno znanost, a u Hegelovoj terminologiji znanost znači razvoj nekog znanja koje samo sebe zna kao znanje i to ne pomoću formalnog akta refleksije na samog sebe već se to znanje zna kao bit predmeta. Biće je opstojeće u svojoj svijesti na taj način da ta svijest samu sebe zna kao svijest, a to znači da se tu radi o onom što Hegel naziva apsolutno znanje. *Znanost logike* je razvoj tog apsolutnog znanja u cjelini njegovih određenja koja istodobno čine cjelinu određenja bitka, a ona su opet sjedinjena kao ujedinjujuća cjelina u apsolutnoj ideji. Prema tome apsolutno znanje je horizont, mjesto gdje se pojavljuje teza o identičnosti bitka i ništa.

Hegel određuje bitak kao ono neodređeno i neposredno, a to znači da apsolutno znanje kao prvo zna samo sebe u tome da jest. (Dakako, Hegel poznaje i obuhvatnije značenje riječi »bitak« kad kaže da je apsolutna ideja u kojoj dolazi do svršenosti i potpunosti apsolutnog znanja sam bitak). Zato se može reći da je

s obzirom na znanje, koje je uvijek posredovanje, bitak jest ono neposredno i zatim s obzirom na znanje koje je uvijek određeno, određenost onog nešto što jest, taj je bitak ono neodređeno. Zato je ono prvo, kao što apsolutno znanje zna samog sebe, ta neposrednost i neodređenost, istodobno krajnja suprotnost samog apsolutnog znanja. I tako je apsolutno znanje ono što uistinu jest tako je njegova krajnja suprotnost neko »ništa«, ali tako da kao moment samoootuđenja znanja pripada apsolutnom znanju. Iz tog samoootuđenja ono se vraća samom sebi i tek tako, prolazeći kroz krajnje samoootuđenje samog sebe, jest istinito kod sebe. To znači da je ono »ništa« pojmljeno i određeno kod Hegela s pozicije znanja kao onog apsolutnog, odnosno kod Hegela u svršenom stadiju metafizike sam bitak je ono »ništa« i to u modusu suprotnosti drugobitka samog sebe, neposredno i neodređeno i zatim kao ništa-bitak apsolutnog. Hegelova rečenica ne cilja na ontologijsku diferenciju, već je sama ontologijska teza, odnosno ta teza je nošena i omogućena upravo ontologijskom diferencijom. Jer cijela *Znanost logike* je skup ontologijskih rečenica, dakle rečenica koje se odnose na bitak, a ne na diferenciju bitka i bića i to iskazano i prikazano u formi spekulativne dijalektike. Hegel je jedanput označio *Logiku*, da bi pojasnio njen smisao, kao prikaz boga kako on jest u svojem vječnom biću prije stvaranja prirode i konačnog duha. To plastično pojašnjenje lijepo prikazuje karakter *Logike*, a što ono točno iskazuje može se ilustrirati podsjećajući na Platonovog *Timeja*.

U dijalogu *Timej* Platon pokazuje da božanski *Nous* stvara svijet i to preko ideja koje su njegovi zorovi, a ne preko stvaranja iz ničeg u smislu kršćansko-židovske ideje stvaranja, već iz kaosa, odnosno iz povezanosti i rastrzanosti postojanja i propadanja. Misli boga prije stvaranja svijeta i konačnog duha kod Hegela dijalektički su razvoj cjeline kategorija, totaliteta svih određenja bitka. To je smisao Hegelove *Logike* i utoliko je usporedba s Platonovim bogom sasvim adekvatna. On dijalektički razvija cjelinu određenja bitka u njegovom jedinstvu koje se naziva apsolutna ideja, a stvaranje svijeta sastoji se po Hegelu u tome da ta apsolutna ideja tj. sam bitak u totalitetu svojih određenja zadobiva predmetnu opstojnost, odnosno utemeljuje bića tako da apsolutna ideja prelazi u ono drugo same sebe, istupa iz sebe. Naime, ona dolazi u razdvojenost prostora i vremena da bi u tome drugom same sebe tek sama sebe našla i spoznala. Zato se može ustvrditi da se Hegelova teza o identičnosti bitka i bića kreće na jednoj strani ontologijske diferencije, na strani bitka koji je kao totalitet svih određenja bića apsolutni temelj sveg bića, temelj svijeta. To znači da diferencija kao diferencija uopće ne dolazi i

ne može doći u Hegelov vidokrug, jer on misli bitak kao ono apsolutno koje je u sebi dokinulo svaku diferenciju.

Heidegger je problem onog »ništa« u postmetafizičkom značenju postavio u svojoj raspravi *Was ist Metaphysik*.<sup>17</sup> Tu se jasno vidi da je njegovo polazište od samog početka različito od Hegelovog. Heidegger ne plazi od znanja-bitka znanja kao apsolutnog već od tubitka, bitka onog »tu« koje je čovjek. Prema tome je u postmetafizičkom mišljenju tubitak ono mjesto ili polazište s kojeg se govori o identičnosti bitka i ništa. Tu se »ništa« misli iz tubitka koji razumijeva bitak kao ono drugo naspram sveg bića. Zato se i ono ništa-bitak, ono »ništa«, bitak misli iz ontologijske diferencije. Heideggerova teza o identičnosti bitka i ništa ne stoji ni na strani bića, tu se ne radi o razlikama između bića, niti na strani bitka tj. kao da se radi o kategorijalnim razlikovanjima bitka kao u Hegelovoj *Logici*.

Međutim ta diferencija je uvjet mogućnosti svake metafizike s obzirom da se metafizika kreće od bitka k biću ili obratno od bića k bitku. To je primjerice prijelaz od *Logike* k *Realnoj filozofiji* kod Hegela kao prijelaz od bitka kao apsolutnog temelja svega bića k biću koje je u tom temelju utemeljno, a to znači da metafizika u svom kretanju prolazi diferenciju od bitka k biću bez da promišlja diferenciju kao takvu. Međutim, za Heideggera se iz vidokruga ontologijske diferencije bitak kao takav pokazuje kao ono drugo naspram sveg bića, kao neopstojeće, kao ništa, ali ipak ne kao potpuno ništa, ne kao odsutnost uopće i potpuno. Jer radi se ipak o bitku, o onome što biće određuje k onome što ono jest, a to se sad pojavljuje kao ono »ništa«. I zato to kako bitak jest, biva, nije puka suprotnost k biću, puka odsutnost od bića, već dapače neko bitno »nešto«. Sad se postavlja pitanje kako se može kvalificirati to bitno »nešto«. »Ništa« koje je bitak može se kvalificirati samo svojim vlastitim bitnim načinom i Heidegger to označava u svom djelu *Was ist Metaphysik* kao »ništenje«. Prema tome bitak je ništeće »ništa« u razlici prema svim bićima. (To »uništenje« (*nichten*) i u njemačkom jeziku zvuči vrlo neobično, mada je gramatički potpuno ispravno i Heidegger objašnjava tu upotrebu na primjerima riječi *ver-bieten* i *ver-nichten*, *verbieten* je negativno, a *bieten* pozitivno. Na žalost to etimologijsko objašnjenje neprevedivo je na hrvatski jezik). Da »ništa« »ništi« znači da se način bića »ništa« sastoji u tome da se ono otklanja od bića, da je na udaljenosti od njega i time daje biću prostor da ono uopće jest. Dakle, to davanje prostora biću omogućuje tek

[17] Usp. J. Wahl, *Vers la fin de l'ontologie*, Etude sur L'Introduction dans la métaphysique par Heidegger. Paris 1956.

da biće jest bivstvujuće. Ovdje se već nazire da to »ništa« ni u kojem slučaju nije jednostavno nijekanje bića već suprotno. To »ništa« u svom ništenju daje biću otvorenost, očitost njega samog kao bića, jer bitak i jest ono što pušta da biće jest kao biće. No ovdje je nužno istaći razliku između »ništa« kao karakterističke bitka i nijekanja tj. negacije. U okviru metafizičkog mišljenja izrađena su najmanje dva temeljna načina onog »ništa«, to su negacija i privacija. Jednostavna negacija znači puko nijekanje i izražava nebitak nečega tj. puka negacija izražava s obzirom na neko biće da ono ne egzistira, a s obzirom na cjelinu bića totalnu odsutnost bića uopće. Negacija u smislu privacije međutim znači postojanje izvjesne nedostatnosti na bitku tj. privacija znači nedostatnost nečeg. Iz toga proizlazi da se ono »ništa« postmetafizičkog mišljenja ne može tumačiti ni kao negacija niti kao privacija. Odnosno, kao prvo, bitak nije neko biće, bitak je ne-opstojeće ali zato ne i puka odsutnost bića, već jest drukčiji nego biće. Drugo, bitak nije neka kategorija niti također cjelokupnost svih kategorija i stoga određenost bića i s njim identičan. U »ništa« se tek razotkriva svojstvenost bitka kao ono drukčije, a određenost tog drukčijeg je »ništenje« i ono se, dakako ne javlja ni u jednoj kategoriji. Tako shvaćen bitak razlikuje se od svake kategorije kako su one dane u metafizičkoj tradiciji i kod Hegela predstavljene u dijalektičkom totalitetu. U tome »ništenju« izražena je određena aktivnost kroz koju tek biće jest opstojeće, odnosno ništeće »ništa« je bitan način bitka, dakle onog što određuje biće kao takvo. To »ništenje« se određuje samo kao davanje prostora za biće, naime za biće koje postaje očito, otvoreno, na vidjelu. A s obzirom da je bitak »ništeće« »ništa« on podaje biću njegovu otvorenost, očitost, njegovo pro-izlaženje kao bića. Međutim pri takvom promatranju podavanja-pro-izlaženja moraju se isključiti sva ontičko-kauzalna značenja kao da je bitak ipak neko biće iz kojeg može nešto proizići. Iz perspektive cjelokupne metafizičke tradicije svakako je potpuno nemoguća predstava da ono »ništa« podaruje biće, ono opstojeće kao takvo, a nemogućnost te predstave utemeljena je u poimanju bitka kao određenost bića, dakle uvijek samo u njegovu odnošenju prema biću a ne iz diferencije kao diferencije.<sup>18</sup>

Ta se diferencija u Hegelovom mišljenju, kao što je pokazano uopće ne može misliti, jer stvar Hegelovog mišljenja je ono apsolutno, a to apsolutno je apsolutni identitet koji je u sebi dokinuo svaku diferenciju. Zato i ta dva jezički skoro istovjetna iskaza dvojice mislilaca čine najveću moguću udaljenost, odnosno ta je suprotnost beskonačna, jer se sadržajno značenje tih rečenica ne

[18] Usp. A. Rosales, *Transzendenz und Differenz*, Den Haag 1970.

poklapa ni u jednoj točki. Stoga se one ne mogu ni u kakvoj formi dijalektičkog posredovanja izjednačiti, jer sva dijalektička posredovanja ostaju već na strani apsolutnog. Dakle, tvrditi da se radi o istovjetnom značenju u obje rečenice znači stvarati veliku misaonu pomutnju.<sup>19</sup>

Međutim, gotovo potpuna jezička istovjetnost tih dviju rečenica ponovo nas vraća na problem jezika u okviru postmetafizičkog mišljenja. Naime, pitanje glasi: u kojoj je mjeri moguće upotrebljavati iste riječi, termine, u metafizičkom i postmetafizičkom mišljenju? Odnosno postoji li mogućnost da metafizički jezik postane jezik nemetafizičkog mišljenja pri zadržavanju temeljnih riječi, termina metafizike. To je moguće jedino ako se ti temeljni termini, riječi mišljenja, pojave u svjetlu nekog drukčijeg značenja. Ali kako su temeljne riječi mišljenja jezična artikulacija shvaćanja bitka oni se mogu pojaviti u svjetlu nekog drugog značenja kad se sam bitak, dakle ono što je njime zahvaćeno, ne pojavljuje uvijek kao određenje bitka bića već kad se bitak kao bitak manifestira u svojoj vlastitoj biti. Ta manifestacija samog bitka započinje kada se tubitak otkriva kao po svom bitku određen razumijevanjem bitka, jer u razumijevanju bitka je bitak kao bitak, bitak u svom vlastitom smislu, bilo kako i na bilo koji način očit. U okviru postmetafizičkog mišljenja razotkriva se ono »ništeće« »ništa« kao ono što podaje prostor za moguće opstojanje bića. To »ništa« stoji u bitnom odnosu prema čovjeku i to na taj način da pripada biti čovjeka, jer je čovjek u svojem tubitku mjesto ontologijske diferencije, a on i to potvrđuje svojim tubitkom.

[19] Usp. Jan van der Meulen, *Heidegger und Hegel oder Widerstreit und Widerspruch*, Meisenheim/Glan 1959.

[20] Ovdje je neophodno osvrnuti se na članak M. Kangrge: »Fundamentalna ontologija i vrijeće«, objavljen u časopisu *Delo* 1972., br. 10. Inače, izgleda da je taj članak dio još neobjavljene knjige M. Kangrge (sudeći po intervjuu u časopisu »Theoria« 1 – 2. 1972) pod kurioznim naslovom *Etika ili revolucija*.

U članku M. Kangrge obrađuju se djelomično potpuno ista problematika Heideggerove filozofije kao i u ovom radu. Zato je i nužno osvrnuti se na raspravu M. Kangrge. No, to isto tako s druge strane oslobada autora od potrebe za opširnijom diskusijom stajališta M. Kangrge, jer je upravo moj cijeli rad dakako, nehotimično, kritika teza M. Kangrge, odnosno ovdje to mogu još samo eksplicitno izreći, naime smatram interpretaciju Heideggerova mišljenja od strane M. Kangrge u potpunosti pogrešnom, a ta potpuno nerazumljiva, neutemeljena, i stranputična interpretacija zasniva se na zaprepašujućem nerazumijevanju Heideggerova mišljenja pa i filozofijske tradicije s jedne strane i, dogmatsko-marksističkom pristupu filozofijskim problemima s druge strane. No, ipak istaknuo bih samo par najmarkantnijih i revolucionarnih teza M. Kangrge. Svakako, na prvo mjesto treba istaći Kangrginu tvrdnju da Heidegger ne vidi i ne poznaje i ne shvaća razliku između historijskog i povijesnog tj. povijesnosti i to između ostalog zato, kako se M. Kangrga lijepe plastično izražava, jer nije prošao kupku klasičnog idealizma. (On ju je po svemu sudeći ipak prošao, naime takav se dojam može steći kada se makar prelista tridesetak njegovih knjiga koje su do sada objavljene, no pretpostavljam da M. Kangrga smatra tu kupku nedovoljno temeljitom pa i zato nije zadobio bitno razumijevanje). I zatim nas M. Kangrga obavještava da je pojam povijesnosti originalan Hegelov doprinos koji je dakako K. Marx u potpunosti pojmovno razradio a



zatim osobito dalje produktivno razvio G. Lukács, doduše nešto malo od toga razumio je i rani Marcuse.

Očito da postoje neka uzvišena stajališta s kojih se povijest filozofije odnosno povijest ovog važnog filozofijskog pojma može i ovako promatrati, međutim to je pogrešno tj. netočno. Svakako je točno da je Hegel uveo u filozofiju pojam povijesnosti, međutim taj pojam kod Hegela nema nikakvo centralno filozofijsko-sistematsko mjesto u njegovoj filozofiji. Taj pojam Hegel dakle još ne upotrebljava za filozofijsko označavanje biti same povijesti odnosno kao način njenog bitka ili način bitka čovjeka u smislu povijesnog, znajućeg egzistiranja, dakle ne u smislu kako mi *danas* upotrebljavamo taj pojam. Taj pojam zatim ne poznaju ni Marx, Nietzsche, Burchardt itd, oni svakako znaju razliku između historije i povijesti ali upravo ne ono što mi *danas* poimamo pod povijesnošću. Taj pojam zatim od Hegela preuzimaju njegovi biografi Rosenkranz i Haym, no vjerojatno bez daljnjeg većeg utjecaja. Međutim, pojmovno-najvažnije mjesto nastanka toga pojma je filozofijski dijalog između W. Diltheya i grofa Yorcka. Tu pojam povijesnosti, i to samo u pojedinim fazama Diltheyeva razvoja, zadobija sistematsko-centralno mjesto. Ali tek u dvadesetom stoljeću taj pojam zadobija puno filozofijsko značenje i to 1927. Heideggerovom knjigom *Bitak i vrijeme* i zatim kod Jaspersa 1931. u djelu *Duhovna situacija našeg doba*. Dakle, tek Heideggerovim djelom *Bitak i vrijeme* tj. u prvoj fazi njegova filozofiranja zadobijen je puni filozofijski smisao pojma povijesnosti, odnosno tek je Heideggerovim mišljenjem za suvremenu filozofijsku svijest oblikovan *današnji* smisao toga pojma. Prema tome, kad danas, interpretirajući Hegela i Marxa, pojmu povijesnosti dajemo centralno mjesto tada su to heideggerijanske interpretacije. Tako primjerice M. Kangrga afirmativno citira Marcuseov rad o Hegelovoj ontologiji, gdje je Hegelova filozofija interpretirana s aspekta povijesnosti, no pri tome valja podsjetiti odnosno jasno reći da je ta knjiga bila habilitacioni rad Heideggerovog učenika. Dakle, dopadalo se to M. Kangrgi ili ne, pojam povijesnosti u njegovom suvremenom filozofijskom značenju zadobijen je Heideggerovim filozofijskim uvidima i njegovim izvanrednim interpretacijama filozofijske tradicije. Ova tvrdnja nije nikakvo moje posebno mišljenje već u suvremenoj filozofiji opće priznat Heideggerov doprinos, a koji se osim toga dade vrlo lako verificirati. (To svakako ne isključuje da takvi priznati filozofi, a posebice stručnjaci za Heideggera kao K. H. Haag i A. Schmidt, koje M. Kangrga rado citira, misle drugačije).

Pokazajući *principijelnu ograničenost Heideggerovog građanskog stajališta* M. Kangrga posebno citira mislioca povijesnosti, par excellence, G. Lukácsa tj. njegovu knjigu *Povijest i klasna svijest*. On dapače kaže da se bez Lukácsseve rečenice: »Samo onaj koji je pozvan i voljan da uspostavlja budućnost, može vidjeti konkretnu istinu sadašnjosti«, (Delo, strana 9) uopće ne može misliti marksizam. Doista, izrazito je teško uvidjeti, a to se čitatelju neprestance događa čitajući Kangrgina tumačenja i analize, što je u toj trivijalnoj rečenici tako grandiozno impresioniralo M. Kangrgu. Kad se ta rečenica pročita čovjeku dolaze kojekakve asocijacije, primjerice o onima pozvanima, zvanima, samozvanima, nezvanima, opozvanima, ponovno pozvanima itd. i to sve skupa ima sigurno mnogo dialektičkog čara jedino ostaje nejasna povezanost te grandiozne rečenice s Marxovim filozofijskim nacrtom biti čovjeka i društva. No, ne bili htio »aspravljati s M. Kangrgom o Lukácsu, ali je ipak zbilja nerazumljivo da M. Kangrga neprestance citira knjigu *Povijest i klasna svijest* koje se Lukács javno odrekao kao zablude i to nikad nije opovrgnuo.

Naprotiv, bilo bi sasvim shvatljivo da je citirano Lukácssevo djelo *Razaranje uma* u koje se i eksplicitno govori o Heideggeru, a koje Lukács nikad nije opovrgao. A tamo se govori onim posebno suptilnim i distingviranim filozofijskim jezikom o Heideggeru, a M. Kangrga upotrebljava vrlo sličan, kao ciničnom građanskom intelektualcu koji je slika i prilika tj. odraz i izraz dekadencije građanskog društva, pa je i zato, sasvim razumljivo, njegov duhovni horizont povijesno bitno ograničen.

Zatim, M. Kangrga u cijelom radu neprestance inzistira na tezi da je Heideggerova filozofija metafizičko-ontologijska pozicija, a to je opet argumentirano čitavim nizom Heideggerovih nespoisobnosti da uvidi i spozna, bitnim i manje bitnim principijelnim ograničenostima njegovog mišljenja itd. Primjerice problema odnosa svijesti i samosvijesti, odnosa budućnosti, sadašnjosti i prošlosti tj. Heideggerove teze o ekstatičnosti vremena, značenja problema smrti i dakako, u pozadini toga je temeljno neshvaćanje razlike između historije i povijesnosti. Tvrditi ovako apodiktično da je Heideggerovo mišljenje čista metafizika i ontologija, a pri tome su to negativne kvalifikacije, zapravo je nonsense i groteskno. Naime, fundamentalna oznaka Heideggerovog mišljenja je destrukcija i prevladavanje metafizike a koje se odvijalo u različitim vidovima u različitim fazama njegovog razvoja. Sam Heidegger je dovoljno dvojio u pogledu uspjelosti vlastitih pokušaja ali mi smo tek njegovim misaonim pokušajima zadobili ideju, pojam prevladavanja metafizi, e i ontologije, odnosno kako se on sam izrazio ontotheologije. Prema tome, to je genuina intencija njegova mišljenja i stoga je svaki govor o tome, suvisao ili nesuvisao, utemeljen na njegovim filozofijskim uvidima.

Način polemike M. Kangrga s Heideggerom može se paradigmatično ilustrirati na Kangrginoj analizi Heideggerove teze o ekstatičnosti kao biti vremena. Kao što je poznato Heideggerov misaoni pokušaj (i on je uvijek naglašavao da se kod njega radi o misaonim pokušajima, a ne o filo-

zofiji M. Heideggera) prevladavanja tradicionalnog pojma vremena, utemeljenog po Aristotelu i održanog do Hegela i Nietzschea, dat je koncepcijom o ekstatičnosti vremena. Tome su posvećene stotine i stotine stranice teksta, minucioznih analiza vremena u tradiciji, kako bi se kao prvo pokazao kontinuitet Aristotelovih određenja, i zatim pokušala otvoriti mogućnost, preko analize vremenitosti tubitka prevladavanje te tradicije čije je utemeljenje po Heideggeru u filozofiji prirode. Po M. Kangrgi Heideggerova teza bila bi suvisla kad bi ekstatičnost bila »ekskluzivni trenutak« koji »iskače iz ... horizontale svakidašnjice«, zatim morao bi »vrištati' u svojoj snažnoj vertikali poput 'vatrometa'« pa onda »'raskopavati' sve okoštalo... »'vulgarno' historijsko, samoniklo itd. itd.«. Međutim, kako se sve to uopće ne događa Heidegger nam zapravo po M. Kangrgi nudi »obične splećine« odnosno »mlaku« juhu prije spavanja«. A po M. Kangrgi tako nešto nazvati ekstazom je dakako skandalon u filozofiji, naime pod ekstazom si M. Kangrga ipak prije može »'izmaštati' jedan ljubavni čin, u kojem se 'sve ruši' da se 'sve praši'«. (Delo, str. 13). O Heideggerovoj interpretaciji pojma vremena dosta je raspravljano i ona je često iz različitih vidokruga osporavana, primjerice posebno njegova interpretacija Hegela po kojoj i Hegel u potpunosti pripada tradiciji tumačenja vremena iz filozofije prirode. Međutim, ovakav način kritike je svakako sasvim osebujan i originalan doprinos suvremenoj filozofiji iz naših krajeva. Jedino doista sumnjam da takav način doprinosi promicanju *normalnog filozofijskog obrazovanja kod nas*.

## Summary

### *Goran Gretić/ Ontotheology and Post-Metaphysical Thought*

The metaphysical question of Being first queries about Being as its own determination of the being, an ontological question, and then of Being as the foundation of the being, which is a truly metaphysical question. This is a single question, however, of the determination of the difference between the being and the non-being, i.e. the foundation of the being. Theology in the philosophical sense is merely a question of the supreme being as such and it is therefore justified to speak of the ontotheological structure of metaphysics.

The question Heidegger raises in the first phase of his thought is: what is the meaning of Being and he tries to extract that meaning from the temporal structure of Being-here (Dasein), i.e. man. This is the determinate attempt at deserting the metaphysical tradition which is radically expressed in the second phase of his thought in consideration of the question of Being itself. The answer to the question of Being is reached with a new definition of the relationship between Time and Being, and it is given in what Heidegger terms the »event« (Ereignis). This is also the fundamental meaning of the so-called »turn« (Kehre) in Martin Heidegger's thought and the beginning of the attempt at post-metaphysical consideration of Being.