

Dr. sc. Spahija Kozlić

"KRAJ" FILOZOFIJE KOD HEIDEGGERA

Sažetak

Kada je njemački filozof Martin Heidegger u spisu *Kraj filozofije i zadaća mišljenja* reaktualizirao starogrčki pojam *aletheia* i etimološki ga doveo u vezu sa uvriježenim definicijama istine u dvadesetom stoljeću izazvao je burne rasprave među filozofima u posljednjih pedesetak godina. Radi se o pitanju koje je u navedenom spisu hrabro postavio, a ono glasi: Da li je važnija istina ili ono što istinu omogućava?. Njime se zapravo želi dovesti u sumnju dominirajući scijentizam i sve prisutnije potiskivanje samog mišljenja, čemu na izvjestan način kumuje i karakter savremenog doba kao ere "radikalnog" vrijednosnog pluralizma. Govoriti o tom omogućavajućem znači promisliti pozicioniranje egzistencije u vremenima tehničko-tehnološkog potiskivanja čovjeka danas.

Ključne riječi: aletheia, istina, filozofija, scijentizam, socijalna zbilja.

Čini se najprikladnijim ovu raspravu otvoriti Heideggerovim stavom kako znanost ne misli čime je itekako uzburkao akademsku javnost svog vremena. Čujmo ovu „znanstvenu herezu“: „Povijesna znanost, primjerice, istražuje neko vremensko razdoblje u svakom mogućem pogledu, a ipak nikad ne istražuje što je povijest. Ona to uopće ne može znanstveno istražiti. Historijskim putem čovjek nikad neće pronaći što je povijest; kao što matematičar nikad na matematički način, tj. svojom znanošću, dakle naposljetku matematičkim formulama neće moći pokazati što je ono matematičko. Bit njihovih područja, povijest, umjetnost, pjesništvo, jezik, priroda, čovjek, bog – ostaje znanostima nedostupna. Ali znanosti bi ujedno nastavile zapadati u prazninu kad se ne bi kretale unutar tih područja. Bit spomenutih područja stvar je mišljenja. Utoliko znanosti kao znanosti nemaju pristupa toj stvari, mora se reći da one ne misle.”¹

Već je na tom predavanju Heidegger naslutio prigovore znanstvenika rekavši kako izrečeno može lako zazvučati „kao da mišljenje umišlja da je nadmoćno nad znanostima“. Kasnije je ovu svoju misao obrazložio i u televizijskom intervjuu Richardu Wisseru rekavši kako ta izjava znači da se sama znanost ne kreće u filozofiji, jer, fizika na primjer, svoje istraživanje provodi u okviru vremena, prostora i kretanja, ali ne objašnjava šta su to vrijeme, prostor i kretanje. Osim toga, metodama fizike nikako ne možemo odgovoriti na pitanje šta je to fizika, jer se o tome može samo filozofski misliti.

Ovdje se naravno ne radi o prigovoru koji bi eventualno unižavao status prirodnih znanosti, nego se radi o njihovom neupitnom znanstvenom karakteru, to jest usmjerenosti ka određenom objektu putem još određenijih metoda. One svoje ime nose s punim pravom, primjećuje Heidegger,

¹ Martin Heidegger, *Što se zove mišljenje?*, Naklada Breza, Zagreb, 2008., preveo Boris Perić, str. 67. Radi se o nepromijenjenom tekstu predavanja koji su pod istim naslovom održana u zimskom semestru 1951-1952. i u ljetnom semestru 1952. godine na Univerzitetu u Freiburgu.

jer znaju mnogo više od mišljenja, ali ova je manjkavost „samo“ u tome što ne odgovaraju na bit svoga područja, te zbog toga borave na jednoj strani.²

„Međutim, tamo gdje čovjek jednu stranu uopće više ne vidi kao jednu, drugu je također izgubio iz vida. Razlika između tih dviju strana, ono što leži između njih, time se zatrpava. Sve je poravnano na jednu razinu.“³

U spisima *Holzwege, Einführung in die Metaphysik, Vorträge und Aufsätze* i *Was heisst Denken?* on posebno potencira pitanje novovjekovne prirodne znanosti kao temelja novoga vijeka pa je u tom smislu novovjekovna metafizika u najbitnijem unaprijed odredila pojave putem pojmova kao što su znanost, mašinska tehnika, estetika, kultura i obezboženje. Tako se znanost pojavljuje, nasuprot grčkog pojma *episteme*, u vidu istraživanja koje unaprijed pravi matematički nacrt bića ali i pojam prirodnih zakona. Ovakav 'predračun' uslovljava opredmećenje bića u prirodi i ustanovljava vladavinu njihovog pred-stavljanja kao istine izvjesnosti u unaprijed stvorenoj slici svijeta čime sam svijet postaje vrstom slike.

Za razliku od starogrčkog iskustva koje o ljudskim produktima govori u formi raskrivanja, u modernoj je tehnici, na primjer, na sceni nešto sasvim drugo: ona nije samo korisna primjena znanosti a nije ni odvojiva od ostalih odnosa u svijetu. Kao oblik raskrivanja ona je izazivanje prirode kako bi ona obezbijedila što više zaliha materije i energije. Takav posao izazivanja obavlja čovjek, no načinom takvog razotkrivanja on ne raspolaže.

Naravno da je novovjekovna znanost, a posebno klasična fizika, prethodila ovakvom ishodu i sudbini tehnike (time i sudbini čovjeka), čime se tehnika postavlja kao opasnost (Gefahr). No, služeći se Hölderlinovim stihom „Tamo gdje je opasnost raste i ono spasonosno“ on uvažava notornu činjenicu da je korištenje aparata danas nezaobilazno. Međutim, pri tome vazda treba ostati 'otvoren za tajnu'.

Pitanje supripadnosti čovjeka i bitka u modernom tehničkom dobu za Heideggera je od suštinskog značaja, ono je posebno važno zbog toga što tvrdokorno polazimo jednostrano ili od čovjeka ili od bitka pri čemu zaboravljamo upravo taj odnos. Zato je nužan skok kojim ćemo se udaljiti iz uobičajene predodžbe o čovjeku kao *animal rationale* (koji je posebno aktueliziran u novovjekovnoj filozofiji), te time iskusiti tu supripadnost. „Dostaje, tako bi se moglo shvatiti, kako

² U manuskriptima koji su nastali između 1936. i 1938. godine Heidegger piše kako se znanosti trebaju razumijevati u novovjekovnom smislu i pravi razliku između znanosti i znanja, pa je znanost „izvedeno uređenje nekog znanja, tj. makinativni ustroj jednog okružja ispravnosti unutar nekog inače skrivenog i za znanost posve neupitnog područja neke istine“. Kako znanost nije znanje nego uređenje ispravnosti nekog područja objašnjavanja, one u pravilu iz novih svrha dobivaju poticaj „pomoću kojih istodobno same sebe mogu uvjeriti da im ništa ne prijete“. Međutim, on dalje tvrdi kako se njena „liberalna“ bit i „ideal objektivnosti“ dosta dobro slažu sa političkim usmjerenjima „i zato se sada kako od strane 'znanosti' tako i 'svjetonazora' jednodušno mora priznati da je govor o nekoj 'krizi' znanosti doista bio samo brbljanje“. Takav znanstveni konformizam u bitnom isključuje svaku preobrazbu znanja i istine, jer znanost radi na postizanju potpune nepotrebnosti znanja. „Skriveni cilj, kojemu hita sve to i drugo, a da o tome ni najmanje ne sluti niti može slutiti, stanje je potpune dosade (usp. predavanje 1929/30*) u okružju najvlastitijih postignuća koja jednoga dana sama više ne mogu sakriti karakter dosadnosti, ako tada postoji još neki ostatak snage znanja kako bi bar u tom stanju prestravio i raskrio samo to stanje i napuštenost bića od bitka koja u njemu zijeva.“

Uporediti: Martin Heidegger, *Prilozi filozofiji (O dogođaju)*, Naklada Breza, Zagreb, 2008., preveo Kiril Miladinov, str. 130. – 138. Radi se o Heideggerovim manuskriptima koji su nastali između 1936. i 1938. godine.

³ Martin Heidegger, *Što se zove mišljenje?*, Naklada Breza, Zagreb, 2008., preveo Boris Perić, str. 67

je bitak danas u tehničkom svijetu za nas prisutan. Ali, smijemo li mi baš tehnički svijet bez daljnjega jednačiti s bitkom?⁴

Ni u kom slučaju, kategoričan je Heidegger, bez obzira na to što se svijet često želi predočiti kao jedna cjelina uslovljena atomskom energijom, računskim planiranjem i automatizacijom. U najširem smislu tehničko se podrazumijeva kao plan skrojen od strane čovjeka ali ga time dovodi ga u nedoumicu: da li će biti sluga vlastitog plana ili njegov gospodar.

Vrijeme u kojem čovjek živi izaziva ga na kibernetičko planiranje i izračunavanje svega što je oko njega, u tom izazivanju se postavlja pitanje da li je samo izazivanje konstituens čovjekove čudi ili se radi o nagovoru tehničkog na planiranje i izračunljivost, te, ukoliko je tako, da li bi i bitak, time i sam čovjek, bio izazvan tom izračunljivošću da bude dio sveukupne skice. Ako jeste onda je i čovjek izračun i skica.

Radi se o događaju (Ereignis) koji se manifestira kao 'svojenje, stjecanje' i u kome se bitak i čovjek uzajamno stječu. Naime, dokle god atomsko doba mislimo kao prakticiranje mirnodopskog korištenja atomske energije mišljenje će 'zastati na pola puta' a tehnički svijet će se osiguravati u metafizičkoj prevlasti. Zato, podvlači Heidegger, trebamo napustiti mnijenje da je moguć iz-skok iz tehničkog svijeta, jer ono je isuviše fantastično da nije izvorno mišljenje, a izvorno mišljenje svakako mora gledati ono što nam se kao 'pririjek biti identiteta čovjeka i bitka približava'.

Zato taj skok o kome govori Heidegger traži mišljenje koje je drugačije od računajućeg (koje dominira modernom tehnikom i kibernetikom), mišljenje drugačije od isprazne zadivljenosti izračunavanjem hiljada relacija u jednoj sekundi i mišljenje koje nije nikakvo planiranje nego sposobno za vraćanje izvorima, jer „tek kada se misleći okrenemo ka već mišljenom, posvetit ćemo se onome što se još ima misliti“⁵.

U spisu *O humanizmu* on detaljnije govori o mišljenju koje nije akcija samo time što ono ima konkretni učinak, odnosno što ima svoju primjenu, jer čisto iskustvo mišljenja traži oslobađanje od njegove tehničke interpretacije. Takvo mišljenje kao *τέχνη* počinje preovladavati zapadnom tradicijom još od Platona i Aristotela iako se ono, za razliku od modernog doba vidi kroz *praxis* i *poiesis*, ali, bez obzira na to mišljenje samo po sebi nije praktično. Unutar tog tehničkog mišljenje se pokazuje u obliku *theoria* i spoznavanje kao teorijsko odnošenje zbiva se unutar pukog tehničkog izlaganja mišljenja.

„Otda je 'filozofija' u stalnoj nuždi da pred 'znanostima' opravdava svoju egzistenciju. Ona mnije da se to najsigurnije postiže time da se sama uzdigne u rang znanosti. No to je nastojanje napuštanje biti mišljenja. Filozofiju progoni strah da gubi na ugledu i značenju ako nije znanost.“⁶ Ovu vrlo ostru kritiku kako filozofije tako i znanosti Heidegger dodatno argumentira time da znanost na filozofiju gleda kao na neznanstvenu (time neutemeljenu sliku svijeta), a filozofija vrlo često traži egzaktnost u okrilju znanosti. Kažnjavanje filozofije za ovu kolebljivost je uslijedilo

⁴ Martin Heidegger, *Stav identiteta*, u: Kraj filozofije i zadaća mišljenja, Naprijed, Zagreb, 1996., preveo Josip Brkić, str. 292. Radi se o nepromijenjenom tekstu predavanja koje je održano 27. juna 1957. godine na Dan fakulteta o petstoljetnoj godišnjici Univerziteta u Freiburgu.

⁵ Ibidem, str. 296.

⁶ Martin Heidegger, *O humanizmu*, u: Kraj filozofije i zadaća mišljenja, Naprijed, Zagreb, 1996., preveo Josip Brkić, str. 154. Radi se o proširenom tekstu pisma koje je Heidegger napisao Jeanu Beaufretu u jesen 1946. godine.

još od sofista i Platona i to u vidu logike koja mišljenje prosuđuje prema 'njemu neprimjerenom mjerilu' čime je mišljenje više od dvije hiljade godina nasukano na suhom.

Strogost mišljenja, upozorava Heidegger, ne pokazuje se naprosto u tehničko-teorijskoj egzaktnosti i logičkoj vezi pojmova, nego u kazivanju koje „ostaje u čistom elementu bitka“ i prepušteno je raznovrsnosti njegovih dimenzija.

U modernom tehničkom dobu mišljenje, koje više nije u svojoj izvornosti, gubitak koji bilježi nastoji nadoknaditi time što traži validnost kao *τέχνη*, pa filozofija vremenom sve više postaje 'tehnikom razjašnjavanja iz najviših uzroka'. Razultat je taj da se filozofi samo *bave* filozofijom ali više *ne misle*. Diktatura tehničke i ine javnosti unaprijed donosi odluku o tome šta je svijetu i u svijetu razumljivo a šta se kao nerazumljivo odbacuje. U tom 'poslu' im vrlo često pomaže filozofija svedena na *τέχνη* razumijevanja.

Time nismo daleko od pitanja o humanizmu⁷ modernog tehničkog doba. Ako se humanizam nastoji razumjeti kao napor da čovjek bude slobodan (i u tome nalazi svoj ponos), onda je on različit, zavisno od toga kako se razumijeva sloboda i priroda čovjeka u povijesti. Tako su putevi ozbiljenja slobode vrlo različiti.

Sve dosadašnje vrste humanizma, od rimskog do savremenog, pretpostavljale su jednu samorazumljivost, a to je da je čovjek *animal rationale*, čime se čovjek kao biće definira naspram ostalih bića (biljke, životinje, bog), ali, upozorava Heidegger, čovjek je time nepovratno gurnut u područje animalitasa bez obzira što ga se ne poistovjećuje sa životinjom.

„U načelu stalno se pomišlja homo animalis, čak i onda kad se anima postavi kao animus sive mens, a ovi kasnije kao subjekt, kao osoba, kao duh. Takvo je postavljanje način metafizike. No time se podcjenjuje bit čovjeka i ne misli u svojem podrijetlu, koje bitno podrijetlo za povijesno čovječstvo stalno ostaje bitna budućnost. Metafizika misli čovjeka polazeći od animalitasa, a ne spram njegova humanitasa.“⁸

Samim tim, često se bit čovjeka nastoji fiziološki tražiti u ljudskom organizmu, međutim, to bi bilo isto kao kad bi atomsku energiju uzeli kao bit prirode, jer bit čovjeka ne leži u organizmu nego u njegovoj ek-sistenciji, smatra Heidegger.

Ek-sistencija pri tome nije existentia, jer je ek-sistencija 'iz-stajanje u istinu bitka' dok je existentia samo actualitas, zbiljnost koja nije mogućnost. Ostanemo li u actualitas-u dočekujemo bezavičajnost kao napuštanje bića od bitka i ona, to jest bezavičajnost, je zaborav bitka, te time istina bitka ostaje nemišljenom.

Tehnika je jedan način zaborava tog bitka i njena je sudbina bezavičajnost, jer se ne vraća izvornom *τέχνη*, nego samo potiče iz *τέχνη* kao jednog načina raskrivanja, odnosno očitovanja bića, pa se tako 'kao jedan lik istine' tehnika temelji u povijesti metafizike. Prirodna znanost i tehnika se na taj način manifestiraju kao dovršenje metafizike subjektiviteta kojem su kumovali Platon, Descartes i Leibniz, a njen je vrhunac u atomskoj eri kada znanost postaje potpuno

⁷ Heidegger pravi malu skicu pojma humanizma, očito potaknut Beaufretovim pitanjima egzistencije. Tako, smatra Heidegger, humanitas se prvi put spominje u vrijeme rimske imperije kada se pravi razlika između homo humanus i homo barbarus pri čemu je homo humanus slobodni građanin Rima "koji rimsku virtus povisuje i oplemenjuje 'utjelovljenjem' od Grka preuzete παιδεία". Na taj način se prvi put spominje humanizam. On je, na primjer, za Marxa čovječnost koja se nalazi u društvu kao 'prirodnoj' sredini za čovjeka, za kršćanstvo humanitas homo stoji naspram deitas-a, a u renesansi u suprotnosti spram homo deitasa.

⁸ Martin Heidegger, *O humanizmu*, u: Kraj filozofije i zadaća mišljenja, Naprijed, Zagreb, 1996., preveo Josip Brkić, str. 161.

obesmišljena. Prema svemu do sada rečenom može se izvesti zaključak da je za Heideggera prirodna znanost u svojim manifestacijama tehnika, jer su se rezultati novovjekovne prirodne znanosti dovršili u samoj tehnici. S druge strane, prirodna znanost je posljedica Platonove i Aristotelove tehnizacije, a tehnizacija je vidljiva u zahtjevu da filozofija tehniku razjašnjava na temelju prvih uzroka čime je bitak sveden na objekt, a tehnika prijeti izvornom bitku čovjeka. Samim time, bezavičajnošću i zaboravom bitka, tehnika ne može dati odgovor na pitanje o bitku, jer je tehnika obesmišljeno mišljenje svedeno na računajući um.

Ono što svakako treba podvući je da je Martin Heidegger zaslužan što je dijagnosticirao tehničku krizu duha, uočio Evropu ka središte te krize i ukazao na uzroke dekadencije u instrumentaliziranoj prirodnoj znanosti. Zahvaljujući takvoj tehnici mi još uvijek ne čujemo, „mi, kojima pod vladavinom tehnike, putem radija i filma, slabi sluh i vid. Konstelacija bitka je uskraćivanje svijeta kao napuštenosti stvari“⁹. Na taj način nećemo nikada moći postati dijelom onoga što će biti a da prije toga misaono ne iskusimo ono što jest. S te strane gledano, a imajući na umu po-stav kao opasnost u bitku, tehnikom nećemo moći zagospodariti, odnosno nećemo je nadvladati, upozorava Heidegger. Nije li to odveć pesimistična prognoza? Ne, ako se uzme u obzir zadaća budućeg mišljenja i drugačiji pristup tehnici. Ona, naime, neće nadvladati čovjeka, jer se bit tehnike „prebolijeva u svoju još skrivenu istinu“ tako što se prebolijevanje stječe nadolaskom nekog drugog usuda koji se ne može unaprijed predvidjeti u vidu nekog povijesnog procesa. „Da bi se bit tehnike preboljela, potreban je dakako čovjek. Ali, čovjek je ovdje potreban u svojoj biti, koja od/govara tom prebolijevanju. Prema tome, mora se bit čovjeka tek otvoriti spram biti tehnike, što je stjecajno nešto posve drugo negoli događaj, da ljudi afirmiraju i unapređuju tehniku i njezina sredstva.“¹⁰

Preduslov ovakvog otvaranja biti čovjeka, prema Heideggeru, je da se novovjekovni čovjek vrati „u zavičajnu širinu prostora svoje biti“ i to tako što će prije pitanja: što nam je činiti? promisliti i pitati u stvari: kako moramo misliti?. To je moguće učiniti putem jezika koji nam otvara put mišljenju, jer je on takva dimenzija mišljenja „unutar koje čovjekobit tek uopće može odgovarati bitku i njegovu nagovoru i u odgovaranju pripadati bitku“, pa je takvo prvobitno odgovaranje u stvari mišljenje u kojem je moguće prebolijevanje biti tehnike.

U opasnosti po-stave kao biti tehnike skriva se mogućnost nekog okreta koji je potreban prebolijevanju, okret kojim će istina biti bitka biti izvorno vraćena u biće. On se stječe, doduše, samo onda kada opasnost po-stave sama dođe na vidjelo. „Možda mi već stojimo u unaprijed bačenoj sjeni nadolaska tog okreta. Kada i kako se on usudno stječe, to nitko ne zna. A nije ni potrebno takvo što znati. Znanje takve vrste bilo bi čak najpogibelnije za čovjeka, jer njegova je bit, da bude čekalac, koji čeka bit bitka, misleno je čuvajući. Samo ako čovjek kao pastir bitka čeka istinu bitka, može on očekivati nadolazak usuda bitka, a da ne zapadne u puko htijenje znanja.“¹¹ Ovaj okret se događa nenadano i u njemu se rasvjetljuje prosvjetlina, bit bitka, a u slučaju moderne tehnike po-stava biva rasvjetljena kao opasnost, samim time i kao spasonosno.

⁹ Martin Heidegger, *Okret*, u: Kraj filozofije i zadaća mišljenja, Naprijed, Zagreb, 1996., preveo Josip Brkić, str. 259.

¹⁰ Ibidem, str. 252.-253.

¹¹ Ibidem, str. 254.

U jednom od ključnih spisa takozvane II. faze pod naslovom *Kraj filozofije i zadaća mišljenja* Heidegger otvara nova pitanja a time i upućuje na zadaću budućeg mišljenja. Spis je podijeljen u dva pitanja: kako je i koliko filozofija u sadašnjem razdoblju dovršena i koja zadaća ostaje mišljenju na kraju filozofije?.¹² On podsjeća kako se kraj filozofije ne treba razumijevati u negativnom smislu kao konačni prestanak ili propadanje, nego se u stvari radi o dovršenju metafizike, ali i to dovršenje ne treba gledati kao dolazak do savršenstva. Samu riječ 'kraj' treba čitati kao mjesto pa kraj filozofije jeste mjesto „u čemu se cjelina njezine povijesti sabire na svoju krajnju mogućnost“. Cjelokupna dosadašnja filozofija kao metafizika rezultat je Platonove filozofije u različitim formama, npr. Nietzsche svoju filozofiju zove obrnutim platonizmom, a Marxovim obratom metafizike dostignuta je krajnja mogućnost takve filozofije. Čak i pozitivizam kao najradikalniji protivnik metafizike govori Platonovim jezikom.

Takav kraj filozofije mislimo odveć usko ako pod tim podrazumijevamo razvitak nekih novih filozofija ali sa dosadašnjim stilom pri čemu se zaboravlja kako je još od stare Grčke vidljivo da se filozofija razvija u pravcu razvitka znanosti. „Razvitak znanosti istodobno je njihovo odvajanje od filozofije i formiranje njihove samostojnosti. Taj proces pripada dovršenju filozofije. On je danas na svim područjima bića u punom jeku. Razvoj toga procesa izgleda kao puko rastvaranje filozofije, a uistinu je upravo njezino dovršenje.“¹³

Tako je proces rastvaranja filozofije u posebne znanosti konačno dovršenje filozofije, jer je ona našla utočište u znanostima kibernetičkog, odnosno tehničkog tipa. To je vidljivo i u zahtjevu da se takva 'filozofija' tehnički ustroji a pitanja o modernoj tehnici koja smjeraju na otkrivanje njene biti postepeno nestaju tako što kategorije koje omeđavaju predmet filozofije postaju radne hipoteze.

Naravno, takozvane egzaktnе znanosti gotovo su u potpunosti preuzele ono što je filozofija nekad pokušavala a to je predočavanje 'ontologije različitih regiona bića (priroda, povijest, pravo, umjetnost)', a teorija, na koju se filozofija vazda pozivala, danas predstavlja supoziciju kategorija koja ima samo kibernetičku funkciju i poriče bilo kakav ontološki smisao, jer je na sceni računajuće mišljenje. „Kraj filozofije pokazuje se kao trijumf vođenog uređenja znanstveno-tehničkog svijeta i tome svijetu odgovarajućeg društvenog poretka. Kraj filozofije znači: početak svjetske civilizacije utemeljene u zapadno-europskom mišljenju.“¹⁴

Nakon ovakve sumorne slike rastvaranja savremene filozofije u tehnizirane znanosti Heidegger pita koja zadaća ostaje mišljenju na kraju filozofije?. Pitanje je intrigantno posebno ako se uzme u obzir da takvo mišljenje ne može biti ni metafizika ni znanost. Podrazumijeva se pri tome da civilizacija sutrašnjice nužno treba prevladati tehničko-znanstveno-industrijski karakter čovjekovog življenja posebno intenzivan od novovjekovlja do danas. Otvarajući pitanje o zadaći mišljenja trebamo prvo odrediti šta je predmet, odnosno stvar (Sache) filozofije. U slučaju filozofije kao metafizike stvar je bitak bića i njegova prisutnost u svijetu a od Hegela i Husserla naovamo subjektivitet.

¹² Ovaj Heideggerov spis je tekst predavanja koji je prvi put objavljen u zborniku "Kierkegaard vivant" aprila 1964. godine.

¹³ Martin Heidegger, *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, u: *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Naprijed, Zagreb, 1996., preveo Josip Brkić, str. 401.

¹⁴ Ibidem, str. 402.

Ipak, u igru tog nabačaja budućeg mišljenja Heidegger uvodi pojam 'prosvjetline' (Lichtung) kao otvorenosti koja omogućava neko osvajanje i pokazivanje, odnosno dopušta hod spekulativnog mišljenja do onoga što se misli¹⁵ i prosvjetlini kao prafenomenu ili prastvari treba posvetiti naročitu pažnju. To je posebno važno stoga što mišljenje ne smije ustuknuti pred pitanjem nije li prosvjetlina ono u čemu prostor i vrijeme „imaju svoje sabiruće zaklanjajuće mjesto“.

Svako ono mišljenje, podvlači Heidegger, koje ne slijedi poziv „k samoj stvari“ već je na putu u ono prosvjetline, bez obzira što filozofija o tome ne zna ništa. Ipak, on impulse govorenja o prosvjetlini nalazi u Parmenidovoj pjesmi *O prirodi*:

„al' sve treba da iskusiš:

i neskrivenosti, savršeno okrugloj,

mirujuće srce

i smrtnika mnijenja, u kojih ufanja

u neskriveno neima.“¹⁶

U ovom fragmentu se spominje riječ ἀλήθεια (neskrivenost), identična je sa savršenom kuglom i početak i kraj su joj u istom. Nju treba misliti kao prosvjetlinu, sugerira Heidegger, jer jamči bitak i samo mišljenje i njihovu supripadnost. Ali, postavlja se pitanje zašto se ἀλήθεια više ne prevodi riječju 'istina'. Jedini je odgovor na ovo pitanje da „ako se istina u baštinjenu 'naravnom' smislu razumije kao na biću zasnovano slaganje spoznaje s bićem, ali i, ako se istina izloži kao izvjesnost znanja o bitku, ne smije se ἀλήθεια neskrivenost u smislu prosvjetline izjednačavati s istinom“¹⁷, jer neskrivenost kao takva tek omogućava mogućnost istine, istina sama može biti ono što jest tek u elementu prosvjetline. ἀλήθεια kao prosvjetlina još nije istina ali da li je onda vrijednosno niža od istine? „To pitanje ostaje kao zadaća prepušteno mišljenju. A to mišljenje mora promisliti, da li ono to pitanje uopće može i postaviti, dokle god misli filozofski, tj. u strogom smislu metafizički, opitujući ono prisutno samo s obzirom na njegovu prisutnost.“¹⁸

Očito je da pitanje o neskrivenosti nije u potpunosti i pitanje o istini, a ova je konstatacija posebno važna u današnjoj eri tehničko-znanstvene racionalizacije, jer se takva civilizacija opravdava tehničkim efektima koji u konačnici ne garantiraju mogućnost ni racionalnog niti iracionalnog. Čovječanstvo danas izgleda da je spremno prihvatiti vlastitu ograničenost i da, s onu stranu nesavladivosti partikularnog znanja koje je u domenu znanosti, pronade zadovoljenje u rigidnom ovladavanju prirodom, pa čak i po cijenu da se osnaži vladavina čovjeka nad čovjekom.

¹⁵ Želeći napraviti razumljivu analogiju sa svakodnevnim svijetom on Lichtung poredi sa prosvjetlinom u šumi koja je suprotna onome što zovemo šikra ili gusta šuma. Prosvjetlina dolazi od glagola 'svijetliti', pa nešto osvjetliti znači osloboditi, olakšati, otvoriti, i tako dalje, a u slučaju šume prosvjetliti znači osloboditi je od drveća, iskrčiti. Prostor koji time nastaje jest prosvjetlina. No, upozorava Heidegger, termin 'svijetao' nikako ne treba poistovjećivati sa terminom 'jasan'. Prosvjetlina pri tome nije samo mjesto otvoreno za svjetlo i tamu, nego i za jeku, zvučanje i odzvonjavanje, za sve prisutno i odsutno.

¹⁶ Preuzeto iz: Martin Heidegger, *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, u: *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Naprijed, Zagreb, 1996., preveo Josip Brkić, str. 411. Prevod ovog fragmenta Slobodana Žunjića je ipak nešto drugačiji i on glasi:

„Ti treba sve da saznaš

od mene, i nepomično srce lepo-kruga istine

i mnjenja smrtnika, u kojima nije istinsko pouzdanje.“

Pogledati: *Fragmenti elejaca, Parmenid, Zenon, Melis*, BIGZ, Beograd, 1984., preveo Slobodan Žunjić, str. 68.

¹⁷ Martin Heidegger, *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, u: *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Naprijed, Zagreb, 1996., preveo Josip Brkić, str. 412.

¹⁸ Ibidem.

To je posebno uočljivo u posljedicama tehnike koje podstiču manipulaciju u zajednici, samim tim i u pojedinačnom životu čovjeka utičući na njegov rad, raspodjelu dnevnog vremena, porodicu... Možda, stoga, postoji mišljenje koje je izvornije od današnje tehnoracionalizacije, mišljenje koje je s onu stranu racionalnog i iracionalnog, ali i koje je trezvenije od tehničkog.

U traganju za odgovorima na ova pitanja prema Heideggeru je potreban 'odgoj za mišljenje' i znanje o tome šta je odgojenost a šta neodgojenost u mišljenju. U tom smislu on citira Aristotelov stav izrečen u Metafizici (1006a): „Neodgojenost je naime ne imati pogleda za ono, u odnosu na što je nužno tražiti dokaz, a u odnosu na što nije.“¹⁹ Uvjerenje o tome da će svjetskom poviješću sutrašnjice gospodariti znanost i tehnika nameće i logično pitanje da li planetarna tehnika zahtijeva i jedno globalno mišljenje u vidu vladavine nad filozofijom, umjetnošću, religijom...? Ovo pitanje postavlja i Kostas Axelos u djelu *Uvod u buduće mišljenje*, posebice u dijelovima knjige koji su naslovljeni sa *Svjetska povijest tehnike* i *Na putu k planetarnom mišljenju*.

Znanost i tehnika planetu vode ka radikalnom gospodarenju nad prirodom kako bi društvo zadovoljilo svoje prirodne ali i duhovne potrebe; radi se o epohi koja univerzalizira biće i tehnički ga preoblikuje i koju Axelos zove planetarnom. No, nije li takvo planetarno mišljenje po svojoj prirodi lutalačko?

Kod starih Grka ta planetarna bit počiva u lutanju kao putovanju, pustolovini na koju čovjeka nagoni sami *physis*, ali to lutanje nikako ne treba razumijevati kao zabludu ili besciljni put nego se ono treba uzimati kao otvorenost postojanja (Heidegger), to jest kao istovremenost otkrivanja i sakrivanja. Ta jedinstvenost bića i *physis*a skriva istinu u *logosu*, *poiesisu* i *praxisu* koju ljudi kroz povijest lutajući nastoje otkriti. Kod Grka su *techne* i *physis* u uskoj vezi i imaju zajedničko izvoriste, smatra Axelos, bez obzira što ta zagonetka konstantno ostaje neriješena.

Kasnije, sa nastupom monoteističkog svjetonazora, bitak bića se nastoji sagledati u vidu tvorca, boga ili „apsolutnog kovača planova“ koji *ex nihilo* stvara sve postojeće od prvog akta pa do apokalipse. Prema ovom nazoru sve što je materijalno, tjelesno i čuvstveno nužno je nadići jer je ono rezultat grijeha, pa zato nije čudo što „Zemlja postaje borbenim mjestom toga nacrt“.

Danas, nasuprot starogrčke simbioze bitka i *physis*a i skolastičkog planskog događanja, gotovo da nemamo istine koju su, kako to reče Friedrich Nietzsche, imali čak i skeptici. Izgubljen je smisao bitka, a „bitak postaje lutajuće-putujuće postojanje, i sve što jest postaje predmetom planske, planetarne tehnike koja snažno zahvaća u tu prazninu“²⁰. Prvi korak u tom cilju čini Descartes postavljanjem subjekta (*res cogitans*), kao gospodara nad cjelokupnom zbiljom (*res extensa*), čime metafizika svoje dovršenje nalazi u fizici kako bi se u novom vijeku metafizika kao fizika i fizika kao metafizika preobratile u tehniku što je uočljivo i u Kantovom utemeljenju transcendentnog *ja* koje konstituiraju predmete kao predmete iskustva, te u Hegelovom dijalektičkom razvoju duha, od logosa do apsolutnog duha.

S druge strane, Heidegger nastoji uvesti mišljenje koje će imati zadatak nadvladati metafiziku i ono se odvija u doba planetarne tehnike kao načina raskrivanja bitka. „Čisto i bistro,

¹⁹ Preuzeto iz: Martin Heidegger, *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, u: *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Naprijed, Zagreb, 1996., preveo Josip Brkić, str. 416.

²⁰ Kostas Axelos, *Uvod u buduće mišljenje. Na putu k planetarnom mišljenju*, Zagreb 1972., str. 74., preveo dr Franjo Zenko.

ravno i glatko, sve što jest i biva napravljeno pojavljuje se u nadolazećoj planetarnoj epohi; planirajuće, poravnavajuće, plansko, planetarno činjenje i stvaranje – od danas i sutra – podvrgava sebi svu zemlju: tehnika postaje udarom koji sve pokreće. Kroz tehniku se odvija svjetskopovijesna 'bit' povijesti svijeta i planetarno vladanje bitka nastajućeg bića u cjelini.²¹ No, njena se bit manifestira u vidu nereda, jer *logos* i *poiesis*, *poiesis* i *praxis*, *techne* i tehnika više ne emaniraju nikakav smisao i istina izostaje. Axelos se zato pita da li je spas moguć time što će se, kako on očekuje, razviti jedna 'harmonijsko-borbena sila' u vidu otvorenosti bitka bića u cjelini i to takva otvorenost koja više neće biti otvorenost na način bića nego prevashodno kao planetarni svjetski bitak, kao otvoreni svijet koji se neće pojavljivati u vremenu i prostoru bez cilja.

U *Uvodu u planetarno mišljenje*, u kome pokušava razraditi ideju svjetskog bitka lišenog besmisla, on iznosi uvjerenje da će tehnika u budućnosti nastojati preuzeti brigu za sve što jest, ona će biti pogonska snaga koja će sve uobličavati i obuhvatati cjelinu bića i to tako što će zahvatati „u svoje zupčanike mitove i religije, poeziju i literaturu, umjetnost i politiku, znanost i misao; vrtnjom njezinih zupčanika povezuje se proizvodnja i potrošnja“²².

Ona je kao stvaralačka i razotkrivajuća dominantna sila u trouglu *physisa*, *techne* i energije; ona je čak u funkciji mitskih likova, Prometeja i Ikara, jer se brine o jeziku, radu i ljubavi, borbi i igri; povezujući prirodu i povijest ona je 'konstelacija koja kuje i obuhvaća sve' i pod njom se odvija ljudska sudbina.

Odnos tehnike i humanizma ovim se sam po sebi nameće kao temeljno pitanje savremenog doba. Govoreći o tome Axelos pesimistično zaključuje kako je humanizam u sukobu sa tehnikom nemoćan zato što se oni uzajamno proizvode i zato što je tehnika rezultat humanizma; tehnika je postala gospodar prirode i povijesti čemu je prvobitno težio novovjekovni humanizam pa je time ovaj začarani krug zatvoren. „Sve govorcije o dominaciji tehnike su nesposobne da naslute kako su u toj dominaciji povezani genitiv subjektivni i genitiv objektivni i da je magični krug koji povezuje subjekte i objekte na neki način na putu da se razbije.“²³

Danas je na sceni jedna druga vrsta igre u čijem je središtu tehnika. Ona promiče stav da ne-humanističko razumijevanje tehnike nije istovremeno ahumanističko i u njemu čovjek ostaje netaknut, naravno ukoliko on ne potiskuje sebe kao biće. Kako onda odgovoriti na ovakav transhumani izazov tehnike, pita se Axelos smjerajući na dva moguća pravca u tom razmatranju: asketski i posesivni.

Razlog za to on vidi u tome da tehnika nije isključivo proizvodnja nego i posebna vrsta izazova, izazova za materiju, ali i život sam, jer zahvaljujući njoj čovjek stremlji ka planetarnom mišljenju koje otvara eru planifikacije²⁴ i kibernetičke društvene fiksacije. Ona u svojoj konačnici potencira plitkost kao sravnjavanje, ujednačavanje, poravnavanje. Tako planetarno mišljenje jest lutanje u ostvarenju totaliteta. Iako lutanje po sebi nije zabluda, u ovoj eri se zaboravlja starogrčko

²¹ Ibidem, str. 83.

²² Ibidem, str. 110.

²³ Ibidem, str. 111.

²⁴ Axelos prigovara intelektualcima da često ne znaju šta govore kada elaboriraju pojam planetarno. Kako bi to razjasnio on podsjeća da starogrčki pojam *πλανης* znači lutajući, *πλανητης* planet što najdirektnije upućuje na korelaciju između lutanja i planete koja se razumijevala kao nešto ravno i plitko.

trojstvo logičkog, etičkog i estetičkog, odnosno istinitog, dobrog i lijepog. To se da primijetiti i u tome da se danas sve više govori o nuklearnoj i informatičkoj eri, a da se pri tome njihov bitak ne imenuje, bitak kao da uzmiče, a tehnika postaje sve umješnija u postupcima manipuliranja kako u prirodu tako i u društvenim odnosima, uključujući i politiku i ekonomiju. One više nisu svodive na starogrčki pojam *polisa* i *oikosa*, ne ograničavaju se na jedan autonomni prostor, nego se prema njima ravna sve na planeti zemlji.

„Izgleda da sve ide i jest vođeno prema panhumanoj zajednici i da mi svi idemo i jesmo vođeni prema istom besciljnom cilju. Raspadanje starih i još 'aktuelnih' struktura, rastvaranje organizacija i organizama, institucija i oblika, dezintegracija superstruktura – raspadanje, rastvaranje i dezintegracija njihova smisla, jer njihov empirijski život još uvijek životari i pokazat će se sposobnim da preživi i da se požuri u obnovama – pridonose univerzalizaciji.“²⁵

Poravnavanje i plitkost bit će konstante planetarne politike. U okviru nje sve će biti predmetom organizacije, ono što se nekada razumijevalo sada će se računati; i radi se o nezaustavljivom brisanju distinkcije između mirovanja i kretanja, opuštenosti i uzbuđenja. Ona počiva na računskom razumu s težnjom da uspostavi vladavinu tehničkog s njenim vlastitim svjetonazorom, mobilizirajućim, konstruirajućim i panhumanim istovremeno. Ta je planetarna politika za Axelosa irealna, fantazmagorična, iluzorna i teatralna, ali je istovremeno i čovjekov usud, pa pitanje s početka i dalje je aktuelno: da li planetarni čovjek može biti u ritmu sa *physisom*, da li su i danas *logos* i *physis* jedinstvo ako planetarna tehnika sprečava svaki misaoni napor i ako ona teži svekolikom prisvajanju, time i bezgraničnoj moći.

Vratimo li se Heideggeru vidjet ćemo da on već u svom kapitalnom djelu *Bitak i vrijeme*, koje je ponegdje dobilo i epitet „biblije savremene filozofije“, na izvjestan način povukao razliku između čovjeka i subjekta, to jest između tu-bitka i subjekta s jedne strane i, s druge, bića i objekta, to jest svijeta i svekolikih objekata. Ako pođemo od toga, te ako subjekt podrazumijevamo kao nešto bezgranično, onda bi tu-bitak imao svoja prostorna i vremenska ograničenja, a on ih ima i s obzirom na svoju slobodu. Međutim, ta „ograničenost“ čovjeka kao tu-bitka jeste u biti *njegova* sloboda, odnosno egzistencijalna sloboda koja subjektu nije dana. Ako savremenog čovjeka iz ovakve hajdegerijanske perspektive onda slijedi da čovjek može postati subjektom, ali, s druge strane, subjekt ne može postati čovjekom.

Dakle, dok je subjekt klasična novovjekovna metafizička postavka, čovjek je sama pretpostavka metafizike, jer se samo iz tu-bitka može „roditi“ subjektivitet subjekta. Ovakvo razlučivanje kod Heideggera teži prevladavanju modernog u takozvano post-moderno ili post-metafizičko mišljenje koje poteže i pitanje odnosa između antropocentrizma i humanizma, izuzetno važno za ovu temu. Jer, dok je novovjekovna misao čovjeka identificirala sa subjektom a humanizam time poistovjećen sa antropocentrizmom, savremenim zahtjevom za dokidanjem antropocentrizma traži se i ukidanje klasično shvaćenog humanizma, te, na taj način „brisanje tradicionalne slike koja je bila stvorena o čovjeku“ (Foucault). Time i Foucault sugerira odricanje

²⁵ Kostas Axelos, *Uvod u buduće mišljenje. Na putu k planetarnom mišljenju*, Zagreb 1972., str. 163., preveo dr Franjo Zenko.

od apstraktnog humanizma, jer problemi odnosa čovjeka i svijeta, problem stvarnosti, umjetničkog stvaranja, sreće, i tako dalje, „ne zaslužuju biti teorijskim problemima“.

Svi ti zahtjevi su, smatra on, odsječeni od znanstvenog i tehničkog svijeta koji je, u biti, naš stvarni svijet, čime se dokinuće identiteta čovjeka i subjekta, odnosno antropocentričkog ega, nameće kao zadaća savremenog mišljenja. Heidegger sugerira da na svijet ne smijemo gledati kao na cjelinu bića, nego ga prevashodno razumijevati iz bitka-u-svijetu, odnosno kao egzistencijal, jer svijet nije sveukupnost stvari nego horizont u okviru kojeg stvari imaju svoje značenje. Svjetkost svijeta na ovaj način jest polje značenja unutarstvetskog bića koje ima dva modusa: modus upotrebljivosti ili priručnosti (*Zuhandenheit*) i modus predručnosti ili prisutnosti (*Vorhandenheit*). Putem ovog značenja svjetskosti svijeta mi nastojimo svijet razumjeti kao smislen ili, pak, besmislen; razumjeti svijet znači razumjeti u prvom redu biće u njegovom bitku, iz njegovog bitka, a smisao bitka prethodi smislu svijeta kao cjelini značenja.

Kao što je već rečeno, bit tehnike kod Heideggera nije ništa tehničko, ona je *Ge-stell*, postava ili naprava čime spomenuta bićevnost bića više nije samo predmetnost predmeta, kao što je to slučaj u novovjekovnoj paradigmi, nego, u stvari, raspoloživost raspoloživog u okviru kojeg stvar više nije na raspolaganju u vidu predmeta, nego se radi o raspoloživom kao postojbini čiji je podložnik ne više podloga u vidu antropocentričke paradigme čovjeka, nego subjekt u njegovom probitnom značenju, kao *sub-iectum*.

Iz ovakvog Heideggerovog stava moguće je podvući potenciranje čovjekove odgovornosti spram pradomovine čovjeka kao čovjeka kako bi se svijetu pustilo da bude svijet kao prostor slobode i „predmetne“ opuštenosti, jer nas ovladavanje svijetom, prisutno od novovjekovlja, ne opušta nego zatvara i koči, svijet kao svjetski zatvor. Zato je zadaća mišljenja na kraju filozofije ne obnova metafizike nego njeno prebolijevanje ili pregorijevanje, nije, dakle, moguća nikakva rekonstrukcija metafizike nakon njene samodisolucije.

Homo sapiens kao „metafizički“ čovjek nije još *homo humanus* jer se od modernog humanizma, odnosno novovjekovnog antropocentrizma i panantropizma treba što prije oprostiti. U tom smislu i Heidegger u svom *Pismu o humanizmu* naglašava kako „misliti istinu bitka istovremeno znači: misliti humanitas *homo humanus*. Priznaje se humanitas u službi istine bitka, ali bez humanizma u metafizičkom smislu“.

Prema Heideggerovom mišljenju čovjek ne raspolaže tehnikom ali ni tehnika nužno ne raspolaže čovjekom. Budući da je bit tehnike naprava, tehnika ne raspolaže ni samom sobom ni čovjekom, jer su i čovjek i tehnika „posrednici bitka“, tehnika je kostur „kuće bitka“, a opasnost koja se na prvi pogled vidi iz tehnike u stvari proizilazi iz samog bitka.

Literatura

1. Axelos, Kostas: *Uvod u buduće mišljenje. Na putu k planetarnom mišljenju*, Zagreb 1972, preveo dr Franjo Zenko,
2. *Fragmenti elejaca, Parmenid, Zenon, Melis*, BIGZ, Beograd, 1984, preveo Slobodan Žunjić,
3. Heidegger, Martin: *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb, 1985, preveo Hrvoje Šarinić,

4. Heidegger, Martin: *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Naprijed, Zagreb, 1996, preveo Josip Brkić,
5. Heidegger, Martin: *Prilozi filozofiji (O događaju)*, Naklada Breza, Zagreb, 2008, preveo Kiril Miladinov,
6. Heidegger, Martin: *Što se zove mišljenje?*, Naklada Breza, Zagreb, 2008, preveo Boris Perić

"THE END" OF PHILOSOPHY - MARTIN HEIDEGGER

Abstract

When German philosopher Martin Heidegger in the short essay *The End of Philosophy and the Task of Thinking* reactivated the old-fashioned concept of aletheia and etymologically linked it with the common definitions of truth in the twentieth century, he has provoked heated discussions among philosophers in the last fifty years. It is about the question that is bravely raised in this essay; what is more important - the truth or what the truth makes possible? In other words, Heidegger cast doubt on dominating scienticism and the overwhelming suppression of the critical thinking, which is the character of modern times as the era of "radical" value pluralism. To speak of what makes the truth possible means to consider the positioning of existence in times of technical-technological suppression of man today.

Keywords: aletheia, truth, philosophy, scienticism, social reality.