



Simic, Z. (2008), „Heidegger and the Conceptual  
Technicism Technology”,  
*Media dialogues / Medijski dijalozi*, Vol. 1, No. 3, pp. 7-30.

Esej (Essay)

dr ŽELJKO SIMIĆ, redovni profesor  
FMMVP, Beograd, Srbija

### **HEIDEGGER AND THE CONCEPTUAL TECHNICISM TECHNOLOGY**

**Abstract:** Although Heidegger, in none of his papers have dealt with the conceptual technology of technicism, created on the epochal predomination of ratio-centrism and science as practical affirmation of the newly created epistemological reality, nor, in accordance with the ideals of logical consistency, in his later works, did he see the technique problem as one of the key links, which, in synergy with the others, make the special chain of the crisis of modernism, responsible for what this great philosopher called the “oblivion of being”. The technique in Heidegger’s speculations is not only one in the series of events that have lead to the process maintaining the said forgetfulness, or, moreover, accelerates and encourages it: it, the technique, is discussed in Heidegger’s papers as the referential meeting place of all other topics which, in relation to each other, gain their status in the effort to define being. Heidegger searches for the essence of technique in the accord of its outcomes with the found condition of the given, implying the key hypothesis for its understanding - that it means “disclosure”. According to the Heidegger’s integral insight, the essence of technique, nevertheless, is nothing technical;

*thus the final settlement with it must be performed in the area immanent to it, on one side, but also in the one nearly opposite to it – in art, on the other.*

**Key words:** *technicism, technology, existing, oblivion of being, disclosure of being, freedom*

## HAJDEGER I IDEJNA TEHNOLOGIJA TEHNICIZMA

**Apstrakt:** *Iako se idejnom tehnologijom tehnicizma, nastalom na epohalnoj predominaciji raciocentrizma i nauci kao prakseološkoj afirmaciji novonastalog epistemološkog realiteta, Hajdeger ni u jednom spisu nije bavio sistemski, niti u skladu sa idealima logičke konzistentnosti, u svojim kasnim radovima on je problem tehnike sagledavao kao jednu od ključnih karika, koje, u sadejstvu sa drugim, ulančavaju prostor krize savremeništva, odgovorne za ono što je ovaj veliki mislilac nazivao „zaboravom suštine bivstvujućeg“. Tehnika u Hajdegerovim spekulacijama nije samo jedno u nizu pojava koje su dovele do procesa koji pomenuti zaborav održava, ili, štaviše, ubrzava i podstiče: ona, tehnika, u Hajdegerovim se radovima razmatra kao referentno susretište svih drugih tema u odnosu na koje ostale dobijaju odlučujući status u pregnuću razobličavanja bitka. Hajdeger suštinu tehnike traži u saglasju njenih učinaka sa zatečenim stanjem prirodnih datosti, što kao nužnu pretpostavku za njeno razumevanje nameće istinu da ona znači – razotkrivanje. Prema Hajdegerovom integralističkom uvidu, suština tehnike, ipak, nije ništa tehničko, zbog čega se odlučan razračun s njom mora izvesti u oblasti koja joj je imanentna, s jedne strane, ali i u onoj koja joj je gotovo oprečna – u umetnosti, s druge.*

**Ključne reči:** *Tehnicizam, tehnologija, bivstvujuće, zaborav bitka, razotkrivanje bitka, sloboda.*

Tematsko težište pozne Hajdegerove filozofije predstavlja središte naših filozofskih istraživanja o zaleđu čovekovog epohalnog udesa. Naime, u esejima objavljivanim posle Drugog sv. rata, a koji su prvobitno iznošeni mahom u vidu predavanja, Hajdeger sve odlučnije proziva tehničko uređenje modernog sveta i naučno mišljenje kao odgovorne za ono što je od samog početka bilo osnovni kritički ton osude sadržane u njegovoj filozofiji: zaborav suštine bivstvujućeg (odnosno, kako je kod nas već odomaćeno u kroatiziranim varijantama prevoda, *zaborav bitka*). Pri tom nipošto ne treba da zavara odsustvo sintetičke forme, odnosno naizgledna esejistička „rasutost“ tema i naslovâ: svi zajedno oni predstavljaju dovoljno homogen sklop, neku vrstu mozaika u kojem između naslovnih predmeta postoje veoma brojne i, naravno, tanane veze i uzajamna upućivanja iz kojih se može sagledati jedinstven napor – nešto poput skidanja fragmenata vela pomenutog „zaborava bitka“, ili bar ukazivanja na proces

kojim se taj zaborav održava. U tom smislu problem tehnike iskrsava kao takoreći vezivni motiv, što nipošto nije slučajno. Tehnika nije samo jedna među temama, već, kao što ćemo videti, referentna žiža svih drugih, u odnosu na koju ostale dobijaju mesto i status u poduhvatu razobličavanja bitka. Već je ova činjenica izuzetno indikativna: razmatrati, na primer, suštinu građenja i stanovanja, poezije, logosa, ili humanizma, pojmove sudbine ili slike sveta – sve to s neprestanim aluzijama koje upozoravaju na prisustvo tehnike ne čak ni u blizini, već u samom jezgru značenja svake od ispitivanih pojava, bez sumnje mora biti opravdano značajnim razlogom! Tako, neke od najpreciznijih i najprodornijih formulacija o suštini tehnike Hajdeger iznosi usred eseja koji nasi naziv „Čemu pesnici?“ (u zbirci *Šumski putevi*). Zbog svega ovoga, praćenje Hajdegerove filozofije počecemo od problema tehnike i potom se hronološki kretati unazad do „egzistencijalističkih“ tema *Bitka* [bića] i *vremena*, pokazujući time zbog čega su Hajdegerovi uvidi verovatno najrelevantniji oslonac u ovom našem radu: u njima se najjasnije sagledava koliko je najdublji egzistencijalni doživljaj modernog čoveka dislociran sa verodostojnog pravca „strujanja“ evidencijâ o izvornom postojanju, i to preferencijalnim prožimanjem i veštačkim prehranjivanjem kojim ga zaposeda polip tehničkog instrumentarija i onog što smo nazvali tehniciziranom „laicističkom filozofijom“ u njemu.

Premda se nismo izričito odredili prema tome šta tehnika zapravo jeste, iz naslova se može lako razabrati da i mi, kao i Hajdeger, nismo prevashodno mislili na predmetno-tehnološku stranu tehničkog „univerzuma“ (premda bi, jasno, bez tog planetarnog artificijelnog „zdanja“ i operativne podrške i bazična misaona „armatura“ bila neodrživa), već na najdalje evoluiranu liniju raciocentričke misli koja je svojevrsnom disperzivnom simboličkom (medijskom i robno-instrumentalnom) artikulacijom, kao i masovno usvajanom produkcijom stereotipiziranih sudova, u potpunosti preuzela ulogu tumača stvarnosti. Hajdeger takođe odlučno svoje razmišljanje određuje kao traganje za tim, kantovski rečeno, kategorijalno „instaliranim“ prisustvom tehnike, tvrdeći da „suština tehnike nije apsolutno ništa tehničko. Zato nikad ne opažamo svoj odnos prema suštini tehnike dokle god zamišljamo samo ono-tehničko i samo se njime bavimo, dokle god se njime zadovoljavamo ili ga se klonimo. Svuda smo prikovani za tehniku i lišeni slobode, bilo da je strasno afirmišemo ili negiramo. Najgore smo ipak izloženi tehnicima kad je posmatramo kao nešto neutralno; jer ta predstava, koja se danas rado prihvata, onemogućuje nam da vidimo suštinu tehnike“.<sup>1</sup>

Budući da se pribiranje specifične građe za temu našeg rada upravo temelji na budnosti za percepcije doživljajâ stvarnosti, ne treba prevideti da u gornjem citatu Hajdeger kratko naznačuje upravo jedan takav doživljaj: reči *prikovanost*, *lišenost slobode*, ali i najgora opasnost koja počiva u tzv. *neutralnosti*, pa naposletku i prateća rasprostranjenost „te predstave“ o neutralnosti tehnike – sve su to ovlašna ali precizna diferenciranja jednog homogenog doživljaja. Osim toga, treba obratiti pažnju u koliko

---

<sup>1</sup> Hajdeger, s. 6.

se ova šturost – jer kasni Hajdeger hita da se pozabavi *suštinom i konstitucionalnom anatomijom izvora pretnje* a ne objektom nad kojim se pretnja izvršava i stanjem u kojem se on nalazi unutar pratećeg polja – kao *način dopunjavanja* razlikuje od pomnosti analize sličnog, ako čak ne i istovetnog egzistencijalnog stanja izloženosti *nejasnoj pretnji* npr. u 40. fragmentu *Bitka i vremena*, „Temeljno čuvstvovanje tjeskobe kao jedna osobita dokučenost tubitka“!<sup>2</sup> Ovo je potrebno istaći zbog priznanja postojanosti Hajdegerove intuicije i potpunosti obuhvatanja problema. Naime, neophodno je odmah uvideti da se paralelno sa prodiranjem u suštinu tehnike odvija i distanciranje od onoga što bismo (terminologijom ovog rada) mogli nazvati Hajdegerovim obolom onaj varijanti raciocentričke samousredsređenosti subjekta koja je ostala trajno obeležje francuskog egzistencijalizma. Na šta pri tom mislimo najsažetije je pokazao sâm Hajdeger. U tekstu koji se po mnogo čemu može smatrati prekretničkim – u „Pismu o humanizmu“ (odgovor Žanu Bofreu na pitanje „Kako reći 'humanizam' vratiti značenje“, iz 1946. godine) – Hajdeger, odlučno povlačeći suštinsku razliku između sebe i Sartra, istovremeno povlači i demarkacionu liniju s obzirom na takoreći genetske sličnosti na koje navode koreni njegovih ranijih i kasnijih polazišta. On se, dakle, odlučno distancira od Sartra koji (u eseju *Egzistencijalizam je humanizam*) zastupa stav: „*précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes* [Mi smo upravo u situaciji kada postoje samo ljudi]. Umesto toga, a na osnovu *Bivstvovanja i vremena*, (smatra Hajdeger) trebalo bi reći: *précisément nous sommes sur un plan où il y principalement l'être* [Mi smo upravo u situaciji kada načelno postoji bivstvovanje].“<sup>3</sup> Ovde, naravno, nije reč o tome da li fizički postoje samo ljudi, nego da li je za razumevanje suštine čoveštva potrebno uključiti širi plan (ili dublji, ako postoji) nego što je to fokusiranost na činjenice i iskustva izvedene isključivo iz uvidâ (makar i pomno dubokih) u supstrat egzistencijalno-psiholoških evidencija (kao Sartr). U Sar-

---

<sup>2</sup> Tu čitamo: „Pred-čim tjeskobe potpuno je neodređeno. Ta neodređenost ne ostavlja samo faktički neodlučenim – koje unutarstvjsko biće prijeti, nego kazuje, da unutarstvjsko biće uopće nije 'relevantno'. Ništa od onoga što je unutar svijeta pri ruci i što postoji ne fungira kao ono pred čim tjeskoba zebe... Otuda tjeskoba i ne vidi neko određeno 'ovdje' i 'ondje' odakle se približava Ugrožavajuće. Što Ugrožava nije *nigdje*, to karakterizira Pred-čim tjeskobe. Ona 'ne zna' što je to pred čim zebe... Prijeteće se stoga i ne može približavati iz nekog određenog smjera unutar blizine, ono je već 'tu' – pa ipak *nigdje*, tako je blizu i stješnjava i presjeca dah – pa ipak *nigdje*... Što stješnjava, to nije ovo ili ono, ali ni svo Postojeće skupa kao suma, nego je to *moгуćnosti* Priručnoga uopće, to jest, sam svijet.“ Heidegger, 1985, s. 212.

Ako se ima u vidu da u analizi značenja ove „stešnjujuće“ „Priručnosti“ (fr. 22) Hajdeger insistira na karakteru opkoljavajuće *blizine* koja pre svega pripada *priboru*, jasno je koliko se blizu nalazimo docnijem prepoznavanju tehnike kao onome što organizuje „Priručnost“, odnosno nametanjem svoje neophodnosti sobom prožima elementarnu prostornost: „Mjesto i različitost mjesta ne valja tumačiti kao Gdje neke proizvoljne nazočnosti stvari. Mjesto jest uvijek jedno određeno 'Ondje' i 'Tu' *spadanja* nekog pribora.“ (Isto, s. 116.) Kada nekoliko stranica kasnije (s. 118) Hajdeger stigne do takve suštine „stešnjujućeg“ Priručnoga koja se sastoji u *karakteru neupadljive poznatosti* koja zapravo ostvaruje čovekovu *zavisnost* od Priručnim definisanog „mesta“ (jer, „*prostor* je razmravljen u mjesta“) – gotovo da izvesno možemo govoriti samo o terminološkim razlikama u odnosu na problem koji u kasnim delima zahvata razmatrajući dejstvo suštine tehnike, *ali iz ugla ontološke prirode tehničkog, a ne iz ugla subjekta*. Dakle, kontinuitet Hajdegerove filozofske preokupacije je sasvim očigledan.

<sup>3</sup> Hajdeger, 2003, s. 297

trovom stavu razgovetno odzvanja dekartovski odjek podrazumevanja čoveka kao „gospodara bivstvujućeg“, u kojem Hajdeger prepoznaje kobnu zabludu i fundamentalnu opasnost. Umesto toga on sugerije razvijanje jednog nadređenog plana koji u sebe uključuje i čovekovu egzistencijalnost, ali njome nije obuhvaćen, budući da je ona samo podređeni, iako jedinstveni – videćemo kako – modalitet. Ovde snažno dolazi do izražaja Hajdegerovo odupiranje Dekartovoj tradiciji divinizacije umnosti: rekli bismo – sasvim poput Paskala, i on insistira na tome da težište bića nipošto ne može biti *ratio* niti racionalno mišljenje, odnosno da je neophodno (možda u poslednji čas s obzirom na posledice) organizovati svetsko postojanje sa uvažavanjem istine da *osnovni bivstveni status čovekov nijeg gospodarenje nego posredovanje*. Posredovanje čega? Upravo u tome je suština Hajdegerove poruke: postoji nešto na osnovu čega sve *jeste*, pa i čovek, ali jedino je na čoveku moć da svesno taj „bitak“, odnosno suštinu svega bivstvujućeg u koji je čovek „bačen“ kao i sve ostalo bivstvujuće, održava u jasnosti i razgovetnosti za koju Hajdeger – tražeći termin koji bi upućivao na aktivnost omogućenu posredovanjem – koristi reč „svetljenje“. Prema tome, osovina istinskog razumevanja čoveka može se napipati samo odustajanjem od raciometričke ideologije „gospodarenja“, i podvrgavanjem uvidu da se čovek zapravo obreće u svojoj izvornoj funkciji samo da se ponaša kao „pastir bivstovanja“. Odnosno, Hajdegerovim rečima:

„Međutim, čovekova suština sastoji se u tome da je on više od pukog čoveka ukoliko se puki čovek predstavlja kao umno živo biće. To 'više' ne sme tu da se shvati aditivno, kao da tradicionalna definicija [čovek kao *animal rationale*, naša dopuna] čoveka ostaje, doduše, osnovna, samo što se proširuje dodatkom egzistencijskog. 'Više' znači: izvornije, i zato u suštini suštinskije. Ali tu se pojavljuje zagonетка: čovek je bačen. To znači: kao ek-sistirajući protivbačaj bivstovanja, čovek je više od *animal-a rationale* utoliko što je upravo manje od čoveka *shvaćenog na temelju subjektivnosti* [naš kurziv]. Čovek nije gospodar bivstvujućeg. Čovek je pastir bivstovanja. U tom 'manje' čovek ništa ne gubi, već dobija tako što dospeva u istinu bivstovanja. On dobija suštinsko siromaštvo pastira, čije se dostojanstvo sastoji u tome da bude od samoga bivstovanja pozvan na čuvanje istine bivstovanja. Taj zov dolazi kao bačaj iz kojeg potiče bačenost tubivstovanja. U svojoj bivstovnoistorijskoj suštini čovek je bivstvujuće čije se bivstovanje kao ek-sistencija sastoji u tome da ono, to bivstvujuće, stanuje u blizini bivstovanja. Čovek je sused bivstovanju.“<sup>4</sup>

Vraćajući se razmatranju suštine tehnike, možemo konstatovati da već sada imamo dovoljno elemenata za tvrdnju koja neposredno ulazi u skup otkrivenosti onoga što *nedostaje* u doživljaju stvarnosti modernog čoveka: poimanje suštine delovanja tehnike nije moguće bez prožimanja saznanjem da je suština čoveka u tome da bude „pastir bivstovanja“. Ova povezanost je odsudna: Hajdegerova preokupiranost problemom tehnike *morala* je doći *tek onda* kada je u njemu sazrelo uviđanje da čovek ne

---

<sup>4</sup> Hajdeger, 2003, s. 304.

može misliti svoju suštinu iz ma kojih, makar i sopstveno-egzistentnih ali u krajnjoj liniji racionalno referisanih datosti, nego da tu suštinu dobija neizravno, preko preuzimanja uloge posrednika oglašavanja, odnosno osvešćivanja (za šta služi privilegija imanja jezika) suštine svega bivstvujućeg. Na kraju krajeva, ono najbitnije i nije čovek, nego ta suština (bitak), ali, opet, odnos između čoveka i bitka je odnos neraskidive uzajamne upućenosti – *što se zapravo otkriva kao pra-uzor svakog drugog odnosa*. O kakvoj je upućenosti reč? Može se reći da je bitak bivstvovanja zapravo ono što čovek iskušava kao sopstvenu ontološku *istinu i smisao* – koje možemo tumačiti kao *stanja biti-u istini i smislu* – a što se (kako posredno sledi i iz *Bitka i vremena*) može smatrati čovekovim *poreklom*, u značenju temeljnog bivstvenog opravdanja. Ne treba naglašavati koliko je ovo značenje porekla obavezujuće, jer ono nije dato u temporalnom, odnosno istorijskom smislu, nego u izvorno-formativnom. Ako je čovekovo poreklo zadano u funkciji (svetljenja bitka“, onda je ono tek sekundarno objašnjivo i samoodgovorno kao *egzistentno*, a primarno u funkciji aktuelizacije *esencijalnosti*, što bi, dosledno promišljeno i primenjeno, moralo imati potpuno drugačije konsekvence po razvitak civilizacije. Ovo što smo upravo napisali zapravo je i tumačenje onog odricanja što ga Hajdeger odlučno izriče povodom Sartrovog stava da egzistencija prethodi esenciji. (Istovremeno se, međutim, unošenjem momenta odgovornosti aktuelizacije bitka ono ne manje odlučno podvaja od teološko-metafizički nastrojenog esencijalizma.) Naravno, Hajdeger je svestan da je veoma teško predočiti ovo temeljno iskustvo *drugačijeg prioriteta* raciocentrički orijentisanom jedinki (i njenom jeziku primerenom racionalnom opredmećivanju), te je zato primoran da faktički svaki put iznova najpre ukazuje i razobličuje ove prethodne raciocentričke uslovljenosti, što čini kritički se fokusirajući, rekli bismo, uglavnom na tri napadne tačke (zapravo modaliteta ispoljavanja raciocenttrizma): bilo na racionalitet po sebi<sup>5</sup>, bilo na zablude dekartovskog poimanja „sveta“<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Hajdegerova pozna kritika racionalnosti je veoma osobena, premda i logična s obzirom na njegovu originalnu poziciju govorenja ne iz čoveka nego iz bitka. Do izvesnog stepena ona je na Huserlovom tragu utoliko što dekartovskoj tradiciji, koja čoveka definiše kao *ratio animalis*, zamera svrstavanje čoveka „kao jedno bivstvujuće unutar drugih bivstvujućih“. Međutim, tamo gde Huserl zahteva jedinstvenost i neuporedivost čoveka shvaćenog kao transcendentalni subjekt, Hajdeger i dalje vidi samo najradikalnije zaoštavanje unutar iste zablude – u ovom slučaju obezbeđivanje apsolutne dominacije *unutar sfere bivstvujućeg*, čime se i dalje ostaje u najdubljem zaboravljanju ili zametanju istine da je *čovekov položaj u odnosu na suštinu ili bitak bivstvovanja ono što ga izdvaja*: „Ali mora nam biti jasno i to da, postupajući tako, mi čoveka konačno potiskujemo u suštinsku oblast *animalitas*-a, čak i onda kada ga ne izjednačujemo sa životinjom, nego mu pripisujemo specifičnu razliku. U principu mi uvek mislimo *homo animalis*, čak i onda kad je *anima* postavljena kao *animus sive mens*, a ovi opet, kasnije, kao subjekt, osoba ili duh.“ (*Isto*, str. 287.) Dakle, i u raciocentризmu se uporno, i čak najopasnije zbog tananosti zavaravanja, istrajava u tome da je suština naknadno dobijena iz jednog ili drugog (ovde umnog-ljudskog) aspekta bivstvujućih datosti koje su po svojoj tako shvaćenoj ontološkoj prirodi sve varijante animalnog života. Tome nasuprot Hajdeger suprotstavlja svoju tezu da činjenici svakog, pa i racionalnog postojanja *prethodi* mogućnost da nešto *uopšte jeste*, a da čoveka treba posmatrati kao *jedino* stvorenje koje je „oslovljeno“ – ili, rekli bismo, „ovlašćeno“ – iz suštine bivstvujućeg: „Stajanje u rasvetljenju na čistini bivstvovanja ja nazivam čovekovom ek-sistencijom.“ (*Isto*, str. 288.) Naposletku, raciocentризam u krajnjoj tehničkoj primeni zapravo nateruje prirodu da u simulaciju potpune poslušnosti izgubi nevinost izvorne datosti, te da se ne samo čovek, nego celokupni

ili na kontroverzne posledice naučnog mišljenja<sup>7</sup>. (Sva ova tri izuzetno značajna kritička pravca izložili smo, zbog lakšeg praćenja glavnog toka razmatranja, u fusnotama,

---

spoljni svet spusti u nivo organizacije zaborava suštine. „Čak je moguće da priroda u (onoj svojoj strani) koju okreće čovekovom tehničkom ovladavanju krije upravo svoju suštinu.“ (Isto.)

<sup>6</sup> Hajdegerova temeljna kritika Dekartovog poimanja sveta kao „protežne supstance“ (*res extensa*) datira još iz *Bitka i vremena* (fr. 19–21). Nama je ona značajna posebno stoga što rasvetljava upravo onaj domen raciocentrizma preko kojeg je ostvaren preokret u dominaciju „tehničko-laicističkog“ mišljenja – ne, dakle, sofisticirano insistiranje na privilegovanosti subjekta, nego posredna evidencija opravdanosti raciocentričkog trijumfalizma preko prepariranja objekalnog sveta. U najkraćem, Hajdeger prati kako se Dekartovo razjašnjavanje suštine *res extensa* veoma brzo obustavlja i zadovoljava na utvrđivanju da je poslednja ontološka kategorija koja utemeljuje „protežni svet“ zapravo *nepotrebna supstancijalnost*, pri čemu „pod supstancom ne možemo razumjeti drugo do neko biće koje *jest* takvo da, zato *da bude*, ne treba neko drugo biće... (Dakle) bitak neke 'supstance' karakteriziran je nepotrebitošću. Ono što u svojem bitku naprosto nije potrebno nekog drugog bića, to u pravom smislu udovoljava ideji supstance.“ (*Bitak i vrijeme*, str. 104) Jasno, ovime se zapravo selektivnim izdvajanjem jedne karakteristike prevodi srednjevekovno poimanja Boga, pri čemu Hajdeger bez sumnje ispravno primećuje da se – bez obzira što Dekart *ukupnost* protežne supstance smatra jednom (uz, znamo, *res cogitans*) od dve „nepotrebite“ supstance budući da se ukupnost stvorenog sveta podvodi pod savršenstvo Božje kreacije – ovime čitav objektni svet takoreći *sekundarno*, odnosno u *mnoštvenosti singularnih odnosa*, namah prećutno definiše kao onaj domen postojanja koga karakteriše zahtevanost *održavanja*, jer ipak: „Sva bića koja nisu bog, potrebna su izrade, u najširem smislu, i održavanja. Izrada u Priručno, odnosno nepotrebno izrade, tvore horizont unutar kojega biva razumljiv 'bitak'.“ (Isto, str. 105) Ovde sada zaista postaje upadljiva činjenica odsustva daljeg razmatranja (kod Dekarta i njegovih nastavljača) suštine te supstancijalnosti, odnosno načina na koji se protežna supstanca u svojoj ukupnosti zamišlja kao opstojiva bez „održavanja“. „Ovo izbegavanje kazuje da *Descartes* ostavlja nerazmotrenim smisao bitka uključen u ideji supstancijalnosti i karakter 'općenitosti' njegovog značenja... Ne samo što *Descartes* uopće izbegava ontološko pitanje o supstancijalnosti, nego izričito naglašava, da je supstanca kao takva, to će reći njena supstancijalnost, sama za sebe a priori po sebi nepristupačna.“ (Isto, str. 106) Ako dobro shvatamo Hajdegerovu intenciju, ovo kartezijansko „izbegavanje“ uopšte nije slučajno, jer teži da na račun oslabljivanja ili tobožnjeg podrazumevanja znanja o onome što *jeste*, osnaži poziciju onoga što *može pristupiti* onome što *jeste* – a to je matematičko saznavanje. „Matematička spoznaja vrijedi kao ona vrsta shvaćanja bića kojoj može biti u svako vrijeme izvjesno da je zasigurno u posjedu bitka bića shvaćenog u njoj.“ (Isto, str. 108) Time se postiže potkrepljivanje neke vrste „inauguracionog“ statusa u pogledu saznavanja suštine koje preuzima racionalno-matematičko mišljenje, i sadržaj Hajdegerov oštre osude se faktički može bezostatno protegnuti sve do modernog tehničkog „diktata“ (štaviše, ona sada zvuči najprimerenije): „Tako iz jedne određene ideje bitka, koja leži skrivena u pojmu supstancijalnosti, i iz ideje jedne spoznaje koja *ovako* spoznaje, biva 'svijetu' njegov bitak tako reći diktiran. *Descartes* ne dâ da mu vrstu bitka bića iznosi samo ono, nego on, na temelju jedne ideje bitka (bitak = stalna postojnost), nerazotkrite u pogledu svojeg porijekla, nelegitimirane u pogledu svoje pravovaljanosti, takoreći propisuje svijetu njegov 'pravi' bitak... *Descartes* tako filozofski izričito provodi prespajanje postignuća tradicionalne ontologije na novovijeku matematičku fiziku i njezine transcendentale temelje.“ (Isto, str. 108–109)

<sup>7</sup> U jednom od svojih etimološki najfundiranijih eseja, „Nauka i razmišljanje“, Hajdeger polazi od definicije „Nauka je teorija stvarnog“, i potom u sukcesivnim koracima demonstrira preinačenje značenja koje su pojmovi „stvarnost“ i „teorija“ pretrpeli od antičkih korenâ do modernog doba. Aristotelovo značenje „energije“ i „entelehije“ kao fundamentalnih svojstava *stvarnog*, koje potencira činjenicu *neskrivenosti* odnosno, kako Hajdeger kaže, „držanje sebe u dovršenju (to jest u dovršenju svog prisustvovanja)“ počev od Rimljana dolazi do pomeranja u pravcu *izvođenja* odnosno *delanja*, odnosno unošenja elementa sukcesivne vremenitosti uzroka i posledice, a stvarno poprima značenje *ono-izdejstvovano* koje „kao ono-posledično pokazuje se kao stvar koja se ispostavlja u činjenju, a to sada znači: u izvršenju, u radu. Ono što je u činu takvog činjenja posledično jeste nešto *činjeničko*. Reč 'činjenički' danas se koristi u smislu jamčenja i

iako ćemo se kratko na njih pozivati. Ovde bi, međutim, bar trebalo istaći da se u bilansu sve tri kritike dotiču problema tehnike kao konsolidujućeg uvira.) Tek tada se ukazuje mogućnost da – oštro poričući vrednost raciocentrički shvaćenom „humanizmu“ – i sam ponudi drugačije značenje ovog pojma: „To je humanizam koji čovekovu čovečnost misli polazeći od blizine bivstvovanja. Ali to je u isto vreme humanizam u kojem je na kocku stavljen ne čovek već čovekova istorijska suština u svom *poreklu iz istine bivstvovanja*.“<sup>8</sup> Štaviše, jedna od presudnih posledica novog „smeštaja“ čoveka u svetu, za čije je sagledavanje kod kasnog Hajdegera potpuno poreknuta legitimnost motrišta iz ma kog aspekta, moći ili atributa unutar ljudske egzistencije, jeste i radikaln preokret u poimanju karaktera stvarnosti *sveta* (u fusnoti posvećenoj kritici Dekartovog shvatanja sveta kao *res extensa* videli smo kako je kritički pripremljen ovaj stav), pa zatim čak i uopšte dotadašnje smislenosti održavanja značenjskog statusa odnosa subjekta i objekta. Jer, postavka Hajdegerove svojevrstne *integralnosti* sveta je utoliko originalna što ne predstavlja odjek teološke preetabliranosti i obavezivanja integrativnim činom kreacije jednom-zauvek-stvorenog, nego se integralnost čak može smatrati obavezom „subjekta“ (!) budući da je on zadan poslanjem rasvetljavanja bitka. Ovo, naravno, na efektan način sasvim obesmišljava klasičnu dekartovsku podelu između subjekta i objekta, jer „čovek nikad nije pre svega čovek s ove strane sveta kao subjekt, svejedno da li se subjekt shvata kao ja ili kao mi. Takođe, on nikad nije najpre samo subjekt koji, doduše, uvek dovodi u vezu sa sobom i objekte, tako da njegova suština

---

znači isto što i 'izvesno', 'jamačno' („Nauka i razmišljanje“, u: *Predavanja i rasprave*, str. 37.) Tako „stvarnosno“ postaje ono-što-je-činjenično-izvesno, a činjenično je ono-što-je-dovedeno-u-osiguran-položaj, odnosno ono što je *pred-metnuto*. Suština modernog shvatanja stvarnosti jeste, dakle, predmetnost, odnosno prinuda saznanog opredmećivanja.

Pojam „teorije“, pak, u svom izvornom grčkom značenju opozita *bios praktikos*-a odnosno života posvećenog delanju i proizvodnji, znači „način života nekoga ko gleda čisto sijanje onog što je prisutno“ (*Isto*, str. 38) što bi, u Hajdegerovom sažimanju, značilo *čuvalačko posmatranje istine*. Promena ponovo dolazi dospevanjem u rimsko mišljenje koje „teoriju“ prevodi u *contemplari* koje potiče iz iskustva sasvim drugačijeg od iskustva sadržanog u „teoriji“ – jer *contemplari* u sebi sadrži *templum* koje u glagolskom obliku znači seći, odeliti a u latinskom imeničkom isprva znači „sektor izdvojen na nebu i na zemlji, stožernu tačku, oblast neba određenu prema kretanju sunca“. Tako se preko odeljujućeg *contemplari* javlja momenat *razdvajalačkog, delilačkog gledanja*. „Karakteristika izdvojenog, uplićućeg postupanja prema onom što treba da se uočava postaje obavezujuća u saznanju.“ (*Isto*, str. 40) A kada se spoje ovako shvaćeni stvarnost i teorija, dobija se moderna nauka, koju Hajdeger sugestivno sintetizuje iz prethodnih razmatranja:

„Tom predmetnom vladanju prisustvovanja odgovara nauka utoliko što sa svoje strane, kao teorija, izaziva ono-stvarno, težeći naročito njegovoj predmetnosti. *Nauka 'pritešnjuje' ono-stvarno*. Ona ga nagoni da se svaki put prikaže kao tkanje, to jest u *preglednim nizovima datih uzroka*. Tako ono-stvarno, u svojim nizovima, postaje pratljivo i pregledno. Ono-stvarno obezbeđuje se u njegovoj predmetnosti. Odatle proističu oblasti predmetâ, oblasti koje naučno obrađivanje može da sledi.“ (*Isto*, str. 41, naš kurziv) Odavde nije teško pratiti kuda smeru Hajdeger ukazivanjem na ontološku revoluciju koju donosi *popredmećivanje* koje zapravo preuređuje i priprema izdvojene sektore bivstvujućeg koji su podvrgnuti zahtevu racionalne preglednosti. Put vodi ka *tehnicima*. „Pri tom, ovaj naziv (tehnika) obuhvata sve oblasti bivstvujućeg, koje *pripremaju* celinu bivstvujućeg: popredmećenu prirodu, stvari kulture, vođenu politiku i nadgrađene ideale.“ („Prevladavanje metafizike“, u: *Predavanja i rasprave*, str. 61, naš kurziv)

<sup>8</sup> „Pismo o humanizmu“, s. 304.



leži u odnosu subjekt-objekt. Pre će biti da čovek ponajpre u svojoj suštini ek-sistira u pravcu *otvorenosti bivstvovanja*.“<sup>9</sup>

Sada nam je bez sumnje jasnije koliko su različiti tematski aspekti Hajdegerovog mišljenja međusobno spregnuti te se i ne mogu izolovano razmatrati, a gornja ulaznja u osnovne linije njegove kritike bila su neophodna da bi se učinilo prohodnijim ono što Hajdeger smatra ponovnim nalaženjem „kontinenta“ izvornog mišljenja. Već dosadašnje pokazane međuzavisnosti jasno sugerišu da se suština tehnike ukazuje tek iz ugla pronadženosti suštine čoveštva – što striktno znači da se oslovljavanja dejstva tehnike odvijaju u onim terminološkim referencama za čije je značenje neopodno poznavanje preokreta u poimanju bitka ljudskosti uopšte.

Na koji način?

Najpre, i najvažnije, ne samo za prihvatanje, već i za elementarno praćenje Hajdegerovog toka mišljenja neophodno je usvojiti dve pretpostavke, koje obe proishode iz gore izloženog preokreta u poimanju položaja čoveka u odnosu na bitak. Prva je *neprestano podrazumevanje da čovekovo istorijsko stanje predstavlja zaborav bitka*. Ovo, pak, u praktičnom ogledanju znači da je Hajdegerova diskurzivna (pa i šire, kao prakseološka sugestija, ali ona se daleko ređe nalazi u Hajdegerovom delu) strategija uvek takva da predstavlja nešto poput skidanja *slojeva zaborava*, ili takoreći mrena sa čistog vida ili ispravnog uvida. Zatečeno stanje uvek predstavlja akumulaciju izvitoperenja izvornosti, i to takvu koja nije stihijna, nego predstavlja sve stabilniju uzurpaciju – iako faktički do kraja neizvodljivu – epicentrične suštine bivstvovanja čovekovim subjektivitetom. Sa ovom je strategijom najtešnje povezano Hajdegerovo, zasigurno opravdano, oslanjanje na grčku misao kao ne samo izvornosti najbliže tumačenje relacija čoveka sa stvarnoću, već i kao na bazu urizničenih iskustava i pojmova na kojima se diže zapadna kultura, te i njegov sistematski napor da se iz etimoloških korenova grčkih nosećih filozofskih pojmova, i značenjske diskrepancije kojom se oni predstavljaju u modernoj upotrebi, prodre do bivstvene devijacije koja je tu diskrepancu proizvela. Ovu strategiju ističemo zato što u njoj vidimo nešto mnogo više od onog značenjskog domena koji će kasnije (sa gotovo popularnom prihvaćenošću) pokrivati tzv. hermeneutička metoda, i još mnogo više od „narativnog diskursa“ (inače su najznačajniji branioci oba termina – Gadamer i Derida – najdublje prožeti Hajdegerovim nasleđem, prvi kao najverniji nastavljajući, drugi kao najlucidniji epigon s kritičkim otklonom). Po nama, pravi se značaj strategije odupiranja zaboravu bitka ni približno ne može sagledati iz isključive smeštenosti u filozofsku tradiciju, nego ponajviše iz takoreći „proizvodnog“ središta one intelektualne sile koja je u modernitetu najodgovornija za zaborav ne samo „bitka“, nego čak i jasnih *potreba* humanosti. Naravno, reč je o tehničko-tehnološkoj supremaciji sada već nužno shvaćenoj kao posednik personaliteta i autonomnosti kroz aktivnosti ogromne većine populacije koji deluju kao njeni zavisnici. Utoliko je Hajdeger, ma koliko „težak“ za shvatanje, po nama mislilac

---

<sup>9</sup> Isto, s. 310.

iz samog rasnog (neartikulisanog) „tkiva“ čije zaražene uzorke upoređujemo sa onim što sa mnogo opravdanosti smatra zdravim izvornikom. Ovim je ujedno još očiglednija međuzavisnost poimanja tehnike i čovekovog odnosa prema bitku.

Tek sa svim ovim na umu možemo kao razumljiv i opravdan pratiti put kojim Hajdeger suštinu tehnike kao vrste delovanja bazično traži u korespondenciji njenih učinaka (dakle njene instrumentalnosti) sa zatečenim stanjem prirodnih datosti, i u analogiji sa vrstom delovanja kojom sama priroda izvodi forme svoje pojavnosti iz zajedničkog supstrata (bitka). Utoliko se kao prva neosporna stanica na putu razumevanja suštine tehnike predstavljene kao sredstvo ili ono-delujuće, ukazuje istina da ona znači *razotkrivanje*. Ovaj pojam je – kao što smo videli na primeru čovekove misije raz-otkrivanja bitka – možda i ključni korenski pojam Hajdegerove filozofije kome se neprestano vraća, a zapravo je jedan od modernih prevoda grčke reči *aletheia* (aleteja) koja je (sudeći i po Hajdegerovim višestrukim analizama iste) pogađala kompleks značenja *istine-prozirnosti-neskrivenosti*. „Na razotkrivanju počiva mogućnost svakog stvaralačkog rada.“<sup>10</sup> Pri tom, razotkrivanje je samo ista pojava osobene, rekli bismo, „raz-vidne“ (učiniti vidnim) transfiguracije – samo viđene iz ugla bitka – koju pokriva i pojam *pro-izvođenja* kao čina izvođenja u (formalnu) vidnost *onoga što je suštinom bitka već dato ali kao još-ne-prisutno*; proizvođenje (kao raz-otkrivanje) je ujedno i pojam koji je zajednički svim oblicima stvaranja. Ovo pro-izvođenje, međutim, u relacionom smislu prema ciljevima postupka treba shvatiti u njegovom izvornom smislu koje čuva grčka reč *poiesis*. „Svako pobuđivanje, za ono što uvek iz ne-prisutnog prelazi i nadire u prisustvovanje, jeste *poiesis*, jeste pro-iz-vođenje. Sve je u tome da pro-iz-vođenje mislimo u svoj njegovoj širini i istovremeno onako kako su ga mislili Grci.“<sup>11</sup> Kako su, dakle, *poiesis* mislili Grci, i posebno kako s obzirom na izvorno značenje reči „tehnika“ sadržane u grčkom *techne*?

*Poiesis* onoga što nema u sebi samom sadržano agens iz-vođenja (kao što ga ima cvete da iz-sebe procvetava) je pro-iz-vođenje kojeg izvršava, ili kojim upravlja najšire shvaćeno *znanje*, za koje Aristotel koristi dva razlikujuća termina s obzirom na ono što razotkrivaju i kako razotkrivaju: *epistemis* i *techne*, koji nas ovde zanima. U najkraćem, *techne* razotkriva ono što se ne pro-iz-vodi samo po sebi i što još ne leži pred nama, što zato može da izgleda i da ispadne čas ovako čas onako, *ali uvek s obzirom na unapred sagledanu i gotovu stvar*. Dakle, kao što tvrdi Hajdeger, ono što je kod *techne* najvažnije ni u kom slučaju ne leži u *manipulaciji ili instrumentarijumu*, ne u pravljenju i postupanju i ne u upotrebi sredstava, već u pomenutom razotkrivanju. Kao razotkrivanje, a ne kao *izgrađivanje*, *techne* je pro-iz-vođenje. Ovo sada možemo izložiti kao definiciju:

---

<sup>10</sup> „Pitanje o tehnici“, s. 14.

<sup>11</sup> *Isto*, s. 13.

„Tehnika je način razotkrivanja. Tehnika prebiva u oblasti gde se dešavaju razotkrivanja i neskrivenost, gde se dešava *altheia*, istina.“<sup>12</sup>

Tako sada imamo izvorni reper. S obzirom na ono što će dalje biti rečeno o preinačenju koje donosi moderna tehnika, možemo ga bliže rastumačiti ovako: „tehnika“ (pro-iz-vodeće razotkrivanje istine) koja polazi iz mišljenja bitka, zapravo ljudsku delatnost podređuje služenju ili ispunjavanju „znanja“ kojim se omogućuje neprestanost ili kontinuitet davanja svojstva prisutnosti onome što je skriveno u bitku. Ovo podređivanje, naravno, nipošto ne mora kolidirati sa praktičnom svrhom unapređivanja opstanka ili obogaćivanja ukupnosti „opstajućeg“: reč je makar i samo o tome da je „u-prisutnjavanje“ svakako delimično sinonimno sa plodnošću u svakom domenu. Količina pro-izvedenog ničim nije aficirana ni limitirana, budući da je bivstvovanje izvorno nepresušno – jer se upravo bitak održava „svetljenjem“. U odnosu na ovu izvornu postavku tehnike, Hajdeger uspešno pronalazi jednu svima modernotehničkim poduhvatima zajedničku krucijalnu preinaku. Sledeće reči ponovo možemo posmatrati kao polaznu definiciju:

„Razotkrivanje koje vlada u modernoj tehnici jeste izazivanje što od prirode traži da isporuči energiju koja se kao takva može izvaditi i akumulirati.“<sup>13</sup>

Zaista, moramo primetiti kako sada naprasno izgledaju moćno dve-tri obične reči kojima se ne samo sasvim razgovetno preokreće značenje, nego i još sugestivnije *dočarava* potpuno izmenjena (preko razornog rušenja stare) dinamika odnosa učestvujućih činilaca! Čovek, sada, organizujući tehničko potpomaganje, zapravo *traži*, a priroda je dužna da slepo i obespravljeno-pasivno *isporučuje* traženo. Odjednom više nema bitka koje se razotkriva sve novim izvođenjima u prisutnost – odista, *bitak je potpuno nestao sa horizonta, umesto njega je priroda shvaćena kao supstrat, kao puko poprište paralelnih beskorenih bivstvovanjâ*. Tako negdašnja zemljoradnja, koja je nakon polaganja semena *uz negu pro-izvođenja* i nadziranja useva prepuštala snagama rasta da donesu prinos, sada postala prehrambena industrija. Od vazduha se traži da isporuči azot, od tla da isporuči rude, od rude da isporuči uran, od urana da isporuči atomsku energiju o čijoj će docnijoj nameni suvereno odlučivati čovek, pri čemu je osnovni kriterijum odlučivanja poznat: sticanje najveće „koristi“ pri najmanjem ulaganju. Primeri su svuda unaokolo, ali je Hajdegerov sa rekom Rajnom i hidrocentralom zaista efekatan. Rajna je faktički „uzidana“ u svrhu centrale. Ono što ona jeste kao reka, *isporučilac* hidrauličnog pritiska, ona je zahvaljujući suštini centrale. Lako se može ići i dalje: „Ali Rajna, odgovoriće nam se, ipak ostaje reka pejzaža. Da, ali kako? Ne drugačije nego kao objekt ispostavljen na razgledanje grupi turista koju je tamo ispostavila turistička industrija.“<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> *Isto*, s. 15.

<sup>13</sup> „Pitanje o tehnici“, s. 16.

<sup>14</sup> *Isto*, s. 17.

Pre nego što pređemo na analizu izmenjenog ontološkog položaja *onoga koji potražuje* i kontekstualizacije u njegovom bivstvenom registru *onoga što je dužno da mu se isporučuje* (to jest svega ostalog), treba sa Hajdegerom konstatovati da je modernom tehnikom suštinski ukinut smisao pro-izvođenja (on je nestao sa progonom ultimativne svrhe razotkrivanja radi njega samog, odnosno, na kraju krajeva, zadovoljenja koje se sastoji u umnožavanju prisutnosti *kao načinom opštenja sa bitkom* – pri čemu se suštinska razotkrivajuća misija čovekova ne može preinačiti, ali se u čoveku uspostavlja zaborav na nju). Na njegovo značenjsko mesto stupila je moć *izazivanja*, čiji ishod, naravno, nije više pomoć obistinjenju bitka, nego ono što Hajdeger naziva po-stavljenjem (*Ge-stellt*), odnosno, rekli bismo, trajno održavanje jednog posebnog statusa svekolikog bivstvujućeg koje od strane čoveka biva tako postavljeno da stoji u stanju *raspoloživosti*, spremne *ispostavljenosti*, *gotovosti* (jer ono što je dato kao po-stavlje ostaje u stanju potpune statusne podatnosti i gotovosti za račun onoga što ga je po-stavilo). Svi ovi atributi već podrazumevaju to da je preko naučnog mišljenja „istina“ o stvarnosti već postulirana kao *predmetnost* i proračunljivost – i ovde se možemo pozvati na gornju fusnotu koja razmatra odnos „nauke i mišljenja“ – to jest, na primer, „tako-postavljena priroda ispostavlja se zato što fizika, i to već kao čista teorija, od prirode traži da se predstavlja kao unapred izračunljiv skup sila.“<sup>15</sup> No u ovom se po-stavljanju (nakon već izvedenog opredmećivanja) kao poslednji diferencijalni momenat pokazuje još nešto presudnije: ono što je dovedeno u status ispostavljive raspoloživosti, što je svedeno na puku potencijalno dalje razvodivu akumulaciju, gubi čak i statičnu autonomnost predmeta, i u odnosu prema čoveku postaje tek računski izvediva jednačina *stanja*. Otuda, „suština moderne tehnike izvodi čoveka na put onog razotkrivanja kojim ono-stvarno svuda, više ili manje očigledno, postaje *stanje*.“<sup>16</sup>

Razmislimo načas o ovoj bez sumnje istinitoj tvrdnji: da je čovek preko tehnike već sviknut da objekte spoljnog sveta tretira kao organizovane u *stanja*, budući da su uređeni po liniji spremnosti na isporučivanje prema *nečijem* potraživanju. Naime, to u krajnjoj liniji ne znači ništa drugo nego da se za čoveka objekti pojavljuju kao prolazno-preobrazive replike njegovih vlastitih želja i potraživanja! Govorimo, naravno, o temeljnom doživljaju stvarnosti u kojem poslednju reč – odnosno onu koja usmerava ulaganja i definiše domen presudnih očekivanja – uvek ima interpretacija samopotvrđivanja, to jest ono što se kroz opštenje probija kao potvrda slike realizovanog identiteta. To onda znači da se temelj identiteta traži u mogućnosti da se spoljni svet posmatra kao spektar nadohvatnih gotovosti, obrađenih kao tačno preslikavanja stanja-potrebitosti u stanja-utaženja. (Videćemo uskoro kako u drugom eseju Hajdeger upravo prati ovu liniju zaključivanja, govoreći da je svet postuliran ne više kao pro-izvođenje iz bitka, nego kao samo-sprovođenje čoveka.) Sve ovo moramo zapamtiti jer predstavlja značajne tvrdnje o mogućnom bazičnom ustrojnom konceptu moderne psihe. Ali značaj Hajdegerove koncepcije seže i dalje. Ako, naime, tehnika danas pro-

---

<sup>15</sup> *Isto*, s. 21.

<sup>16</sup> „Pitanje o tehnici“, s. 23.

jektuje stvarnost u obliku univerzuma stanja spremnih isporučivanja – kao replicirane korespodente čije je osnovno svojstvo trenutno odzivanje na originale potraživanja – i ako se, shodno tome, *takva* stvarnost fundamentalno preuzima kao takoreći prehranjujuća senka identiteta – onda neminovno sledi da i čovek postaje *neprestano obnavljani skup stanja sopstvenih potraživanja*. Rečeno terminima analitičke psihologije, u tom slučaju slika Selfa (kao bilansni susret ega i svih objektnih relacija) postaje zatrpna sopstvenim multiplikacijama kroz neprestano emitovana potraživanja. Sâm Hajdeger to ovako sagledava: „Opasnost nam se pokazuje u dva vida. Čim se ono-neskriveno više ne tiče čoveka ni kao predmet, već isključivo kao stanje, i čovek je unutar bespredmetnosti još samo ispostavljač stanja – tada čovek ide samom ivicom provalije, to jest onuda gde njega samog treba smatrati još samo stanjem. Međutim, upravo tako ugroženi čovek pravi se da je gospodar sveta. Time se širi iluzija da sve što se sreće postoji samo ukoliko je čovekovo delo. Iz nje nastaje poslednji varljiv privid: čini nam se da čovek svuda sreće još samo sebe samog.“<sup>17</sup>

Sve rečeno mogli bismo sažeti u jednu tvrdnju: stvarnost postaje shvaćena i tretirana kao čovekova dispozicija. Ovo nipošto ne bi bilo ostvarljivo da nema tehnike. Iluzija koju tehnika pruža jeste da se čovek oslanja na sopstvenu utazujuću tvorevinu koja (u njegovo ime) projektuje svet kao njegovu poslušnu Drugost (primetimo: odavno više nije reč o mašinskom posredovanju između čoveka i prirode, dakle o oslanjanju na mašine kao na još-uvek most do privođenja prirode „poslušnosti“, već o tome da je zapravo *prirodnost smenjena tehnikom*). Otuda se čini da je metafora kojom Hajdeger karakteriše moderno iskustvo sveta izvanredno primerena: čovek je postao ontološki *bezavičajan*, i podnošljivost ove ontološke bezavičajnosti je omogućena, videli smo, supstituisanjem pitanja o identitetu smenom neprestano utazivanih stanja potraživanja – a ova zamena je, po Hajdegeru, terminalna faza *zaborava bitka*. Iako teško da se igde u Hajdegerovom opusu može naći kao noseći pojam *falsifikata* (on je kao idealno eksplikativna tekovina uveden u poslednje dve-tri decenije dominacije postmodernizma), kako bismo drugačije okarakterisali ono što počiva na programskom zaboravu istine – takvom zaboravu u kome se istinitost zamenjuje *izvesnošću* koja, opet, u suštini nije ništa drugo do vid čovekove samoprojeksijske (raciocentrička merila izvesnosti pronalaze ono što će ih podržati)? „U svojoj suštini, tehnika je bivstvenoistorijska sudbina istine bivstvovanja koja (istina) počiva u zaboravu“<sup>18</sup>, kaže Hajdeger, ali na drugom mestu njegovo rastumačivanje konkretnije zadire u unutarljudska raseljenja – onda kada ustvrđuje da modernog čoveka u potpunosti obeležava volja za voljom, odnosno *htenje kao demonstracija bezuslovne uspešnosti sopstvenog htenja*. Mi, sa svoje strane, možemo dodati da je ovo antropološki osnov onoga što predstavlja ontološki falsifikat: za stvaranje i održivost falsifikata su potrebni namera i ma kako usmerena jasna svest zašto se želi falsifikovati, a čovek prihvata ovu falsifikaciju (zaborav bitka) stoga što mu tehnikom omogućava da oko sebe posvuda vidi čak ne ni utazjenja

---

<sup>17</sup> *Isto*, s. 25.

<sup>18</sup> „Pimo o humanizmu“, s. 302.

(hedonizam) nego, sasvim realistično, *sopstvena htenja*. Sve je oko nas takvo da ga možemo i smemo hteti, i taj je falsifikat neodoljivo privlačan jer verifikaciji koju sobom nosi više ništa ne stoji na putu. „Htenje o kojem ovde govorimo jeste sebe-sprovođenje čija je namera već postavila svet kao celinu ispostavljenih (proizvodljivih) predmeta... Prema tome, i ljudsko htenje može biti na način sebe-sprovođenja samo tako da ono unapred sve, a da ga i ne pregleda, nasilno uvlači u svoju oblast. Za to htenje, sve – unapred i stoga ubuduće – nezadrživo postaje materijal sebe-sprovodećeg ispostavljanja (proizvođenja). Zemlja i njena atmosfera postaju sirovina. Čovek postaje ljudski materijal koji se određuje za pretpostavljene ciljeve. Neuslovljeno ustanovljavanje bezuslovnog sebe-sprovođenja namernog ispostavljanja (proizvođenja) sveta u stanje ljudskog naređenja jeste proces koji proističe iz skrivene suštine tehnike.“<sup>19</sup>

Čini se da je Hajdeger zaista rasvetlio dinamiku koja se odvija u najdubljim slojevima nečeg što bismo – kao do Hajdegera možda čak nepropitanu formativnu silu – moglo nazvati *bivstvenim nagonom*. Izraz je, odmah recimo, naš i lišen je velikih pretenzija, to jest njime i nemamo drugu nameru nego da ponudimo jednu opisno-zbirnu naznaku nečega *autonomnog* što bi trebalo da je protivteža koju sobom utrnjuje i supstituiše dejstvo *suštine tehnike*. Jer, šta je logičnije od toga da *novum* moderne tehnike, na kojem tako podrobno s pravom insistira Hajdeger, uspeva da se etablira kao neprimećen zato što sobom evocira (ali samo da bi ga paralisao i smenio) dejstvo jednog nepoznatog, pozitivnog, izvornog analogona<sup>20</sup>. U svakom slučaju, hipotetičkim postuliranjem barem objedinjujuće-pervertiranog evociranja nekog izvornog dejstva koje takoreći „u negativu“ izvodi tehnika, a koje Hajdeger proniče u njegovoj izvornosti, najlakše je objasniti lakoću sa kojom ovaj mislilac jednu za drugom razobličava sistem i strategije obmana u kojima obitava moderni čovek. Tako „atomska bomba, o kojoj se mnogo govori, kao posebna naprava za ubijanje, nije ono-smrtonosno. Ono što čoveku već odavno pretilo smrću, i to smrću njegove suštine, jeste bezuslovnost pukog htenja u smislu namernog sebe-sprovođenja u svemu. Ono što čoveka ugrožava u njegovoj suštini jeste na-volji-zasnovano mnjenje da čovek miroljubivim oslobađanjem, preoblikovanjem, pohranjivanjem i usmeravanjem prirodnih energija može čovečnost učiniti za svakog podnošljivom i u celini srećnom. Ali mir te miroljubivosti samo je u svom-trajanju-neosujećeni nespokoj pomame odlučnog samopouzdanog sebe-

---

<sup>19</sup> Hajdeger, 2000, s. 2. Naš kurziv.

<sup>20</sup> Ovo naše zapažanje, međutim, uopšte nije bez utemeljenja. Štaviše, svedočeci o uvažavanju paskalovske tradicije, u istom eseju Hajdeger čak nedvosmisleno priziva Paskalovu „logiku srca“ kao domen u kojem se ostvaruje protivteža bilansima kritikovanih manevara tehničkog ispostavljanja. Tako: „... Paskal otkriva logiku srca nasuprot logici računalačkog uma. Unutrašnjost i nevidljivost prostora srca nisu samo unutrašnjije od unutrašnjosti računalačkog predstavljanja, pa stoga i nevidljivije, već one u isto vreme sežu dalje nego oblast samo ispostavljenih (proizvodljivih) predmeta. Tek u nevidljivoj i najdubljij unutrašnjosti srca čovek je sklon onom što treba voleti: sklon je svojim precima, svojim umrlima, svojoj deci, svojim potomcima. Sve to pripada najširem krugu, koji se sada pokazuje kao sfera prezencije celokupnog, neokrnljenog povlačenja (celokupnog, neokrnljenog primanja).“ „Čemu pesnici?“ u: *Šumski putevi*, s. 240.

sprovedenja.“<sup>21</sup> Dakle, eto objašnjenja za dijabolične bilanse koji se nikako ne slažu sa „humanističkim“ naporima svih vrsta! Odavde nije daleko ni razumevanje zašto se upravo u globalnom umrežavanju u demokratski poredak upravo danas svet nalazi najbliže ivici samouništenja. Mišljenje „iz bitka“ ovu činjenicu postavlja u pravu perspektivu znanjem da „ono što čoveka ugrožava u njegovoj suštini jeste mnjenje da tehničko ispostavljanje (proizvodnja) dovodi svet u red, dok upravo to uređivanje utapa svako *ordo*, to jest svaki rang, u jednoobraznost ispostavljanja (proizvodnje) i tako unapred uništava oblast mogućeg porekla ranga i priznanja iz bivstvovanja“<sup>22</sup>.

Tako stižemo i do prvog Hajdegerovog pogleda na socijalno ustrojstvo moderne zapadne civilizacije: on ne propušta priliku da u tehnicizmu *kao organizovanom načinu življenja* prepozna suštinsko bivstvovanje po diktatu i konsenzualno prezentovanoj *zapovesti* – jer u identitet koji se potvrđuje neograničenim prisustvom voljnih omogućenosti neminovno je ugrađeno prihvatanje principa organizovane kontrole. Otuda „nije tek totalnost htenja opasnost, već sâmo htenje u obliku sebe-sprovedenja unutar sveta koji je dopušten samo kao volja. Na-osnovu-te-volje-hteno htenje već se odlučilo za bezuslovno naređenje. Tom odlukom ono je već isporučeno totalnoj organizaciji.“<sup>23</sup> Najzad, svakako da je bilo neminovno da i Hajdeger na svoj način dospe do prepoznavanja onoga što smo nazvali „laicističkom filozofijom“ utkanom u posvudašnje upotrebno obraćanje tehnike. No njega ipak prevashodno zanima degenerativni učinak koji ova neodoljiva „laicistička filozofija“ izvodi u krilu „čistih“ naukâ – ovo, naravno, stoga što je on prvenstveno zainteresovan za prikaz glavnih aktera odgovornih za celokupnost scene „zaborava bitka“ odnosno suštine bivstvovanja. U tom smislu, dakle, „sama tehnika sprečava svako iskustvo suštine tehnike. Jer, potpuno se uobličavajući, tehnika razvija u naukama neku vrstu znanja kojem je uskraćeno da ikada prodre u oblast suštine tehnike, a kamoli da razmisli o poreklu njene suštine.“<sup>24</sup>

Za naš je rad posebno zanimljivo da i Hajdeger ovde dospeva do tačke u kojoj mu za zaokruženje prikaza tehnicističke korupcije bivstva počinje nedostajati jedna *personalna* instanca koja raspolaže normativnošću pristanka. Jer, ako se i čini nesumnjivo da do preokreta u tehnicističku organizaciju stvarnosti dolazi onda kada intenzitet i sveobuhvatnost apsorbovanja prirodnog sveta tehničkim crpljenjem pređu u realno ostvarljivu isključivost odnosa „isporučivanja zahteva“ i njihovog ispunjenja – postavlja se pitanje da li je ovakva prilika za neograničeni ekspanzionizam volje dovoljno objašnjenje lakoće sa kojom se čitav projekat prihvata? Drugim rečima, da li se može čak i radikalnije od samog Ničea ići njegovim tragom i ustvrditi kako je neodoljivost principa volje toliko nadmoćna da se njenim okorišćenjem dosad nepoznatnim okolnostima – u kojima se pruža prilika da kapacitet voljnosti postane nepotrošiv usled realne mogućnosti da *volja do u beskraj potražuje prilike za sopstveni položaj potraži-*

---

<sup>21</sup> *Isto*, s. 230.

<sup>22</sup> *Isto*, s. 2.

<sup>23</sup> *Isto*.

<sup>24</sup> „Čemu pesnici?“ s. 231.

telja – može sasvim objasniti ekskluzivitet modernog sveta, Hajdeger nipošto nije bio zagovornik ovakvog shvatanja, već i zbog toga što mu je bilo jasno da se razlozi vekovne raciometričke dominacije ne mogu tako jednostavno na kraju svesti na neku vrstu duge pripreme za napokon krajnje efektivno pražnjenje bazično iracionalnog motiva. Tako on umesno zaključuje da privlačnost projekta organizacije stvarnosti kao pružanja prilike demonstracije „volje za volju“ uopšte ne mora isključivati sav onaj interesni kapital koji omogućava raciometriizam nedodirljivog subjekta. Stoga on nudi tezu sasvim blisku onoj koju smo u toku rada izneli – da se raciometrička tradicija naposljetku najzaštićenije pribira u *svesti*, koju treba shvatiti kao instancu poslednje afirmacije, takvu koja je, međutim, u potpunosti prožeta nasleđem istorijske hiperetrofije subjektiviteta da baštini sve njegove pretenzije i prerogative. Utoliko se svest nameće kao ona (neobična) personalna instanca čija je neobičnost u tome da iz nje zapravo mogu biti isključeni svi personalni momenti a da pojedinac to i ne primeti, odnosno bukvalno *da ne bude svestan*, naprosto zato što je za svest shvaćenu i održavanu kao kristalizacija subjektiviteta bitno da bude ispunjena i da provodi raciometrički sadržaj, a ne da taj sadržaj bude personalizovan. Jednostavno rečeno, pojedinac nije svestan otuda što je negova svest već zauzeta. Otuda se s jednakim pravom može reći i da je voljnost podvrgnuta *onome što svest uopšte od ciljeva voljnosti može primiti*, ili da je svest podvrgnuta volji utoliko što u nju, skrećući je, uliva svoj jedino prihvatljivi modalitet personaliteta. Ovo je svejedno, budući da je jedino važno da u bilansu volja svakako potražuje sebe u onoj orijentaciji i radijusu koje kao gratifikaciju može prepoznati svest. Otuda u jednoj za nas veoma značajnoj elaboraciji Hajdeger kaže: „Volja je u sebi već ispunjavanje težnje, odnosno ostvarivanje cilja. Pri tom je cilj suštinski, na eksplicitno nameran i svestan način, postavljen u pojmu, a što znači: on je postavljen kao nešto što je na uopšten način predstavljeno. *Volji pripada svest. Volja za volju je najviša i bezuslovna svest računskog samoobezbeđenja računa*. Zato njoj pripada svestrano, stalno, bezuslovno istraživanje sredstava, razlogâ, prepreka; pripada joj izračunato menjanje ciljeva i igranje njima; obmana i manevar; inkvizitornost shodno kojoj je volja za volju prema sebi samoj još nepoverljiva i uzdržana i ni na šta drugo ne misli nego na obezbeđenje sebe kao same moći.“<sup>25</sup> Ovde se, dakle, kazuje da moderna svest posreduje u obezbeđivanju računske građe kojom se održava njena „računska“, to jest trajna matematičko-logička inficiranost koja je definiše. Sve dovde je sasvim očekivano. Hajdeger, međutim, ovde izgleda da unosi jednu iznenadnu novinu u tumačenje čija će se svrsishodnost uskoro pokazati. Naime, on zapravo sugerise postojanje svesti kao vezivne sponse koja slobodno preuzima ničeanski ekspanzionizam volje za moć i bezbedno ga raspiruje, budući da ga može preusmeriti u tehnički objektivitet, u ostvarljivost realiteta kao sve novih dokaza da volja može sve hteti. Ovime se, zapravo, volja istovremeno sa neslućenom snagom podstiče i zauzdava, budući da joj svest u sadejstvu sa tehničkim realitetom dozira polje u kojem se može neprestano investirati nalazeći sebe samu. (Hajdegerova formulacija je zaista lucidna: „Volja za volju

---

<sup>25</sup> „Prevladavanje metafizike“, u: *Predavanja i rasprave*, s. 68. Naš kurziv.



opovrgava svaki cilj po sebi i ciljeve dopušta samo kao sredstva koja joj omogućuju da namerno samu sebe savlađuje u igri i da za tu igru priprema odgovarajuće polje.<sup>26)</sup> Ono što je, naime, ovde presudno, jeste da se u takvom „objektivnom“ svetu volja u stvari ponovo sreće sa čvrsto struktusiranim subjektivitetom kojeg svojim falsifikovanjem prirodnog sveta obezbeđuje tehnika. Ovime se, naposljetku, postiže nešto epohalno: s jedne strane, nikada slobodniji i nesputaniji protok pune iracionalnosti volje kao najintenzivnija odlika personaliteta, a, s druge, bezbedno preuzimanje tih nesputanih voljnih „pulzija“ u tehnicizovanu pseudostvarnost koju čvrsto nadgleda raciocentrički subjektivitet u kojem svi participiraju. Tako dospevamo do sledeće, i čini se do krajnjih korena i konsekvenci nedovoljno proučene Hajdegerove sentence:

„Tehnika kao najviša forma racionalne svesti (shvaćene tehnički) i odsustvo razmišljanja kao organizovana, samoj sebi nerazumljiva nemoć da se uspostavi odnos s onim što je vredno pitanja, pripadaju jedno drugom: oni su jedno te isto.“<sup>27</sup>

Ovde se nesumnjivo nalazimo na kapiji ulaska u korpus onoga što Hajdeger smatra da katastrofično kobno nedostaje modernom čoveku. Ali, pogledajmo načas u tu „kapiju“: u njoj sve vri od aporijâ, ali upravo ta činjenica nama uliva poverenje. Zašto? Zato što takva kakva je ova sentenca-kapija predstavlja savršen, veran, otisak kompletnog *apsurda*. Manje bismo verovali Hajdegeru da se nije usudio da jezgro „kompenzatorne“ strane svoje filozofije sažme u formu priznanja i artikulacije *apsurda*. Kako to da zajedno idu „najviša forma racionalne svesti“ i „odsustvo razmišljanja“? Zar racionalno ne znači pro-mišljeno? Otkuda je moguće da se svojstvo organizovanosti u humanom domenu povezuje sa odsustvom razmišljanja: zar se može organizovati bez mišljenja? Ali, Hajdeger tvrdi da je upravo „odsustvo razmišljanja“ – organizovano! Kako se može organizovati ono što je samom sebi nerazumljivo, makar to bila i „sopstvena nemoć“ – kada se čini da organizovanost podrazumeva razumevanje? Kako je moguće da sve ovo zapravo „pripada jedno drugom“, tako da dvoje predstavljaju „jedno te isto“ – zar pripadnost ipak ne podrazumeva nekakvu prethodnu razliku? Ili se ipak misli da pripadajući jedno drugom ovi „uzajamno pripadajući entiteti“ u stvari jesu isto *u nečem trećem*?

Šta znači ovaj aporetični niz koji tvori apsurdni iskaz? Pođimo redom.

Svakako da ovde postoji terminološka diskrepanca kojoj postoje bar dva značajna uzroka. Prvi se sastoji u tome da Hajdeger, bez obzira na to koliko bio sklon kovanicama opisno-ontološkog tipa, očigledno ne želi da poistoveti raciocentričku spekulaciju sa mišljenjem, i da tako olako ustupi osnovni filozofski domen pogrešnom definisanju. Ovo je, zapravo, veoma indikativno: Hajdeger ne nalazi za potrebno da u nazivu koji se odnosi na „mišljenje“ ovo bliže određuje u odnosu na bitak, kao što na primer čini s čovekom uopšte i njegovom egzistencijom (tu-bitak, tu-bivstvovanje): jasno je da je za njega mišljenje istog ranga kao sâm bitak, i da stoga ne može postojati

---

<sup>26</sup> „Prevladavanje metafizike“, u: *Predavanja i rasprave*, s. 69.

<sup>27</sup> *Isto*, s. 67.

dostupna neka dublja ontološka instanca iz koje bi se mogao sagledati odnos mišljenja i bitka. No ovim već prestupamo u drugi razlog, a on se tiče Hajdegerovog uverenja da suština bivstvovanja mora ne tek korespondirati, nego *isključivo fundirati* mišljenje, inače ono što se podrazumeva pod mišljenjem zapravo nije mišljenje već ga samo, da tako kažemo, simulira. Ali, šta je onda to što nije mišljenje (jer nije fundirano suštinom bivstvovanja), a što tako očigledno efikasno sazda zapadnu civilizaciju? Hajdeger nema dileme niti respekta: to je *racionalna svest*, čija je najviša i završna forma upravo *tehnika*. Ovo je veoma odlučno, veoma strogo, pa ni sâm Hajdeger neće se striktno držati ove dinstinkcije kada, radi lakšeg izlaganja, bude govorio o varijantama „filozofskog mišljenja“ koje omašuju u prepoznavanju svojih korena koji su uronjeni u bitak<sup>28</sup>.

Da li je moguće da je ovde reč o pukom poigravanju pojmovima, o insistiranju na promeni koju ne opravdava različit referentni sadržaj? Bilo bi odviše lako da je ovo istina, i čini se da je Hajdeger sasvim u pravu kada „orbis“ refleksije modernog čoveka naziva racionalnom svešću i želi da ga razlikuje od (verodostojnog) mišljenja. Uostalom, već smo gore razmatrali složenu igru u čijem ishodu može doći do toga da ova „racionalna svest“ uopšte nikada ne posumnja da zapravo – ne misli: ona je zabavljena stvarnošću organizovanom kao poligon beskonačnih proračunavanja, i neprestano vitalno održavana u naponu impulsima htenja kojima tehnika obezbeđuje idealno ispunjenje „volje za volju“. No, svakako da ćemo i o ovoj „racionalnoj svesti“ saznati ponajviše čim shvatimo šta je to po čemu ona *nije* mišljenje – odnosno šta je to što mišljenje čini autentičnim.

Ako su mišljenje i bitak (suština bivstvjućeg) za čoveka nerazlučivo upućeni jedno na drugo i takoreći istosuštni, onda je jasno da bi se odgovor na pitanje šta je mišljenje namah ukazao kada bi se moglo utvrditi šta je taj bitak. Nažalost, ovo se čini nemogućim ne samo stoga što Hajdeger odlučno tvrdi da živimo u stvarnosti koju presudno karakteriše „zaborav bitka“, već i zato što se čini da prateći Hajdegerova uputstva upadamo u bezizlaznu aporiju: za verodostojno mišljenje potrebno je da imamo na raspolaganju znanje o bitku na koje se takvo mišljenje odnosi, ali da bismo takav bitak imali pred sobom on bi morao biti najpre prisutan u mišljenju! Ipak, situacija nije takva kakvom izgleda na prvi pogled, jer Hajdeger tvrdi da je *bitak uvek uz nas*, da počiva nepropitan u svakoj refleksiji kao razumsko-svesnoj investiciji, *samo što ta njegova temeljna prisutnost ne biva uzeta kao osnov mislenog procesa*. Štaviše, Hajdeger tvrdi da se ova prisutnost može detektovati čak i u jeziku, gde figurira kao pretpostavka bivanja svega pojedinačno bivstvjućeg kao onog što *jeste*. Štaviše, ako ispravno sagledamo ono što nam svekoliko pojedinačno bivstvjuće otvara kao svoju apri-

---

<sup>28</sup> Ili, na primer, kada piše: „Kraj filozofije ispoljava se kao trijumf upravljivog uređenja naučno-tehničkog sveta i društvenog poretka primerenog tom svetu. Kraj filozofije znači početak svetske civilizacije čiji je temelj zapadnoevropsko mišljenje.“ (Martin Hajdeger, „O stvari mišljenja“, u: *O stvari mišljenja*, Beograd, 1998, str. 66). Ali čak i ovde treba primetiti da se „zapadnoevropsko mišljenje“ zapravo eficientno određuje kao upravljivo uređenje naučno-tehničkog sveta. Ovo sasvim dovoljno govori o kakvom je „mišljenju“ reč.

ornu i neopozivu saznavnu pristupačnost, doći ćemo do saznanja da se ona završava samo na izvesnosti da ono *jeste*: sve što *neosporno* znamo (naravno uloživši sopstvenu egzistentnost kao zalogu naspramne neospornosti) o ma čemu objektnom, a što takoreći spontano baca senku na osnovu našeg saznanja, je samo činjenica da ono *jeste*. Hajdeger to formuliše sa osvrtom na sadržaj koji ostaje nedostupan: „Bivstvjuće nam *uskraćuje* sebe do one jedne i naizgled najobičnije odlike koju najpre dotičemo kada o bivstvjućem možemo reći još samo da ono *jeste*.“<sup>29</sup> Ako bi trebalo da jednom rečenicom okarakterišemo filozofiju kasnog Hajdegera, onda bi to svakako bilo: pokušaj mišljenja o onome što *jeste*.

Šta je to što Hajdeger uspeva da otkrije i da potom prenese o tom *jeste*? Ako pobliže razmotrimo – to je veoma malo, i rekli bismo da se mahom svodi na pokušaj približavanja, pa čak i ubeđivanja, da je upitanost o *jeste* zapravo najvažniji ali i prvotni (što znači izvorni) zadatak filozofije. Upadljivo je, međutim, da se Hajdegerov napor – vidljiv u iznalaženju faktički opisnih termina kojima će pokazati način *prisustva* ali i egzistentnosti tog *jeste* (pri čemu je i prisutnost data sa čulnim referencama prostornosti, svetlosti itd.) – svodi na sugerisanje neophodnosti jedne vrste osobenog *doživljaja* u kojem vizuelizacija igra jednako važnu ulogu koliko i misao. Štaviše, za slučaj prigovora ovakvoj tvrdnji, možemo reći da svaka upotreba podrške metaforičkog karaktera ispitivanom pojmu neminovno aludira na moć *doživljaja* – onoliko koliko je deskripcija poziv na učešće u prizoru. Svakako, veoma je indikativno da i sâm Hajdeger biva prinuđen da povremeno sadržaj nedostajućeg mišljenja definiše kao način *iskušavanja* bitka (paskalovska tradicija). U tom smislu, dakle, Hajdeger poseže za grčkom reči koja je po njemu na izvoru mišljenja označavala *način postojanja tog jeste*, a za čije značenje – upravo stoga što je *jeste* prestalo da nam se obraća kao autonomni fundament – mi više nemamo ekvivalent budući da je njena stvarna funkcija upućivanja odavno izgubljena. Sa tom reči smo se već sreli, to je *aletheia*, ali sada ne kao nosilac modernizovanog značenja *istine* (koja je, videli smo, zaista redom relativizovana pa i devalvirana sve dok nije izjednačena sa izvesnošću shvaćene *činjenično*)<sup>30</sup> nego dovedene u njeno najuže konkretno značenje sa kojim napokon – ako već dosad nismo – otkrivamo koliko je naš jezik beznadežno korumpiran navikom „predmetnog“ mišljenja: jer, ovo značenje *aletheie* je *neskrivenost*, što je svojstvo koje mi očigledno mislimo isključivo iz srozane sfere načina figuriranja predmetnih *objekata*, a ne apstraktne suštine. Pogledajmo sada, i potom razmotrimo neminovne teškoće sa kojima se u recepciji susreće, Hajdegerov pokušaj, usudili bismo se da kažemo, pre svega *rekonstruisanja* *doživljajnog* polja („iskušavanja“) u kojem se pre svega treba „nastaniti“ kako bi se zahvatilo u značenje tajanstvene grčke reči koja govori o suštini: „Nes-

---

<sup>29</sup> Hajdeger, 2000. s. 37. Naš kurziv.

<sup>30</sup> *Aletheia*, neskrivenost u smislu čistine, ne može da se izjednači s istinom. Pre *aletheia*, neskrivenost mišljena kao čistina, prvo jemči mogućnost istine. Jere, sama istina, baš kao i bivstvovanje i mišljenje, može samo u elementu čistine da bude ono što *jeste*. Evidencija, izvesnost na svakom stepenu, svaka vrsta verifikacije *veritas*-a već se s *veritas*-om kreću u oblasti vladajuće čistine.“ „O stvari mišljenja“, u: *O stvari mišljenja*, Beograd, 1998 str. 75.

krivenost otvara pre svega put kojim mišljenje ide i saznaje jedno: da prisustvovanje prisustvuje. Čistina otvara put prisutnosti i omogućuje prisustvovanje same prisutnosti. *Aletheia*, neskrivenost, moramo da mislimo kao čistinu koja prvo jemči bivstvovanje i mišljenje, jemči njihovo prisustvovanje jedno prema drugom i jedno za drugo. Mirno srce čistine jeste mesto tišine koje omogućuje da jedno drugom pripadaju bivstvovanje i mišljenje, to jest prisutnost i razabiranje.“<sup>31</sup>

Podsetimo se: ovde tragamo za onim što *nedostajući* modernom čoveku učestvuje u određivanju njegovog bivstvenog sklopa, a Hajdeger tvrdi da je to nedostajuće zapravo autentično mišljenje – pa, shodno tome, i bez obzira koliko sâm Hajdeger insistirao da je njegova filozofija samo *priprema* za pravo mišljenje, mi ne možemo drugo nego da njegove iskaze posmatramo kao bar najpribližniju evokaciju tog nedostajućeg mišljenja. Ovde nastaju teškoće, jer pogledajmo – kakvo je to Hajdegerovo mišljenje, komponovano po uzoru na verno verodostojno? Ono je pre svega upadljivo *imaginativno*, budući da na ključnim tačkama otkrivanja svog problemskog referisanja apeluje na čulnu kompleksivnost. Tako *neskrivenost*, budući relacionalna odredba, nužno zahteva bliže određenje, i prelazi u *priziv* „čistine“. Ovakav izbor, međutim, nije proizvoljan: njegova „logika“, međutim, ne potiče iz racionalno-refleksivnog obrasca, već pre iz poetičkog. Naime, neskrivenost i čistina *jedno za drugim* već u predstavi tvore novi kvalitet, odnosno novu, čvršću, određeniju i bogatiju sugestiju iskustva. Već ovde se jasno nazire da ono što gotovo doslovno do gnušanja dovodi najoštrije Hajdegerove kritičare, one iz redova logičkog pozitivizma<sup>32</sup> – a to je odsustvo pojmovne strogosti lišene viška značenja (ili, prosto rečeno i drugačije postavljeno: prisustvo *trabunjanja*) – ne može važiti ukoliko prihvatimo da Hajdegera obavezuje polazna pretpostavka o zaboravu bitka, a taj zaborav nije racionalno-memorijski, nego celokupno-bivstveni te traži *reformulaciju načina doživljaja stvarnosti i postojanja*. Otuda on ne može stati ni sa spojem neskrivenosti i čistine, te mu pridodaje nove atribucije, sve sa očiglednom namerom *dočaravanja* koliko samog predmeta mišljenja, toliko možda i više onoga što smatra jedino preostalom mogućnom orijentacijom mišljenja. Tako saznajemo da je neskrivenost bliska – elementu: „Neskrivenost je u neku ruku element u kojem postoje bivstvovanje, mišljenje i njihovo pripadanje jedno drugom. Na početku filozofije pominje se *aletheia*, ali se kasnije o njoj kao takvoj nije posebno mislilo. Jer, od Aristotela pa naovamo zadatak filozofije kao metafizike bio je da o bivstvujućem kao takvom misli ontoteološki.“<sup>33</sup> Element ovde verovatno znači nešto poput vode, zemlje, vazduha – dakle bazični medij, očigledno vezivnog tipa, budući da kao finalno svojstvo ima moć da drži u amalgamu pripadanja jedno drugom bivstvovanje (u dru-

---

<sup>31</sup> *Isto*, s. 74.

<sup>32</sup> Tako, na primer, u prikazu filozofije XX veka, u nekoliko pasusa posvećenih Hajdegeru, Alfred Ejer stiže da iznese sledeće ocene: „Ispoljavajući začuđujuće neznanje, ili upuštajući se u beskrupulozno iskrivljavanje grčke etimologije... Hajdeger vidi da govoriti o ništavilu kao da je ono nešto jedinstveno znači prkositi logici, ali pouka koju on izvlači glasi 'utoliko gore po logiku... Ovo se postiže ne rasuđivanjem nego operisanjem raznim afektivnim stavovima.“ *Filozofija u dvadesetom vijeku*, ss. 271–272.

<sup>33</sup> „O stvari mišljenja“, u: *O stvari mišljenja*, s. 75.

gom prevodu – bitak) i mišljenje. Dalje se u apelovanju na napor distingviranja ne može ići: od nas se traži moć da imaginiramo „u neku ruku“ novi element, pri čemu je putokazna pomoć koju nam Hajdeger u tom naporu pruža u svom vitalnom delu sve deskriptivnija: on će nam u navodu koji sledi zapravo pokazati *gde* treba tražiti (imaginacijom smestiti) taj novi element, pa zatim nas i nemilosrdno baciti u novi paradoks kojim zahteva da u dočaravanje neophodno uključimo – kao ukroćen i doprinosići – dosadašnji naš doživljaj Ničega: „Pa ipak, izvan bivstvjućeg, ali ne i daleko od njega, već pred njim, dešava se još nešto. Usred bivstvjućeg u celini nalazi se otvoreno mesto. Postoji čistina. Ona je, ako o njoj mislimo polazeći od bivstvjućeg, bivstvjućija od bivstvjućeg. Ta otvorena sredina nije stoga okružena bivstvjućim, nego sama svetleća sredina okružuje kao Ništa (!), koji mi jedva poznajemo, sve bivstvjuće.“<sup>34</sup> Da li je bar sada ovo uključivanje Ništavila u kompleks kojim dočaravamo bitak onoga *jeste* – neskrivena čistina usred bivstvjućeg koja ga svojim svetljenjem razvedljuje da bude oči-gledno *jeste* – da li je, dakle, bar ovo uključivanje Ništa preterano i izlišno? Ponovo ne možemo mirne duše odgovoriti potvrdno. Jer, budući da *jeste* omogućava da bude svekoliko Nešto, to onda znači da se prizivanje Ništa odnosi na proveru mogućnosti opozita odnosno negacije polaznog *jeste* – a to znači mogućnost da aksiom bude *nije*. Hajdeger isključuje tu mogućnost: *jeste* – *jeste sve*, i baš zato je bitak, suština, i samo u tom bitku-suštini svega bivstvjućeg nema mesta za nije. *Upravo zato što ne raspoložemo iskustvom te suštine mi spekuliramo sa idejom o Nije*, te paradoksalno ispada da se mi suštini koja *jeste* najviše približavamo paralisani neznanjem sručenim u hipotetičko *nije*. *Upravo zato se mora odrediti status* te neutemeljene spekulacije s obzirom na *jeste* – i eto, Hajdeger sugerise da o njoj u pravom kontekstu valja misliti kao o svetlosti koju (skriven od pogleda ali ne i od dejstva) baca suštinski izvor bitka, odnosno *jeste*. Zatečeni i uplašeni neviđenjem izvora, mi tu neobjašnjivo opkoljujuću svetlost oslovljavamo proizvoljnom pseudopojmovnom izlučevinom straha – rečju Ništa.

Tri su osnovna pitanja, kako mi vidimo, koja se ovde otvaraju: prvo je – koliko je sve ovo potrebno, koliko predstavlja kvazipoetizovanu zbrku kazivanja o neizrecivom; drugo je – u kakvom je odnosu s izloženim filozofska tradicija iz čijeg ugla ipak prilazi Hajdeger i čiji receptivni registar definiše modernog čoveka; treće je – postoji li ma kakva i ma gde (delatno-oblasno posmatrano) evidencija koja omogućava bližu iskustvenu potvrdu rečenog.

## ZAKLJUČAK

Ne može se reći da Hajdeger nije bio svestan teškoće prikaza, i da nije predvideo karakteristične prigovore. Ali ih on vešto preokreće u potvrdu svog sopstvenog prava na kritičku upitanost o stvarnoj utemeljenosti onih koji mu prebacuju proizvolj-

---

<sup>34</sup> „Izvor umetničkog dela“, u: *Šumski putevi*, Beograd, 2000. s. 37.

nost. Jer, uostalom, upravo je manjkavost racionalizma ishodila njegovim učenjem o nedostajanju izvornog mišljenja o *jeste*. On kaže: „Nije li, međutim, sve to [misleći na svoje izlaganje] mistika lišena temelja ili čak loša mitologija, u svakom slučaju pogubni iracionalizam, poricanje razuma? Odgovaram pitanjem: šta znači *ratio*, *nous*, *poete*, razabiranje? Šta znače osnov i princip i čak princip svih principa (Huserl)?... Dokle god ne bude jasno šta su *ratio* i racionalnost, ni priča o iracionalizmu neće imati osnova. Tehničko-naučna racionalizacija, koja danas vlada, opravdava se, doduše, svakog dana i sa sve većom neočekivanošću kroz svoj jedva još sagledljiv efekt. Ali taj efekt ništa ne kaže o onom što prvo jemči mogućnost racionalnosti i iracionalnosti. Efekt dokazuje ispravnost tehničko-naučne racionalizacije. Da li se, međutim, u onom što se može dokazati iscrpljuje očiglednost onog što jeste? Da li ostajući pri onom što se može dokazati ne zatvaramo put sebi k onom što jeste?“<sup>35</sup> Naravno, ovo znači da racionalnost lako dokazuje sopstvenu primenljivost, ali tek nakon što prethodno podrazumeva da je efektivnost – kao odnos razlike između unesenog i dobijenog – po sebi ono što može predstavljati isključivu relevantnost zanimanja s obzirom na činjenicu i ustrojstvo bivstvovanja. Oslušnimo kako zvuči pitanje: da li je Hajdegerovo zanimanje iracionalno? Čini se da zaista odjednom pojam iracionalnosti zvuči isprazno – a ovo nesumnjivo najpre zato što se Hajdegerovo polazište u *jeste* ipak čvrsto drži u jeziku, a zatim i stoga što, rekli bismo, fundamentalna nesigurnost bivstvovanja neprestano derogira poverenje u postamentarni dignitet racionalnosti (i ovde se jasno prepoznaje da se sigurnost sa kojom se kasni Hajdeger upućuje u pitanje o *jeste*, zapravo snažno oslanja na prethodnu detaljnu „egzistencijalnu“ analizu čoveka kao tu-bivstvovanja iz perioda *Bitka i vremena*). Nesigurnost bivstvovanja je poput usisnog polja pred kojim se slamaju i labave sve racionalne konstrukcije – a Hajdeger je još od svog najslavnijeg dela pokušao da činjenicu ne-sigurnosti pretvori u pozitiv mišljenja. Štaviše, ako se odista središte potraži s obzirom na iskustveni totalitet bivstvovanja, a ne s obzirom na apriornu raciometričku odluku o „mislećem subjektu“ kao isključivom radijusu prihvatljivih evidencija o realnosti, tada se lako može učiniti i da diskreditujući naboj prisutan u oznaci „iracionalnosti“, prelazi na stranu jednodimenzionalnog racionaliteta. Utoliko, dosledno braneci mišljenje kako ga on poima, Hajdeger nikad ne propušta priliku da kritičarima uzvratu ukazivanjem na globalno-preteće efekte racionaliteta u tehničkoj metamorfozi kao na resurs sve većeg iracionaliteta u modernoj civilizaciji. Možda postoji mišljenje koje je trezvenije od nezaustavljive besomučnosti racionalizacije i od zanosnosti kibernetike. Verovatno je upravo taj zanos najiracionalniji. Možda postoji mišljenje izvan pravljenja razlike između 'racionalan' i 'iracionalan', mišljenje koje je još trezvenije od naučne tehnike, trezvenije i zato gurnuto u stranu, mišljenje koje je bez efekta ali koje ima svoju sopstvenu nužnost.“<sup>36</sup>

Što se tiče položaja pitanja o bitku u kontinuitetu filozofske refleksije, Hajdegerov manevar se često sastoji u sugestivnom dokazivanju da uglavnom celokupnu

---

<sup>35</sup> „O stvari mišljenja“, s. 77–78.

<sup>36</sup> „O stvari mišljenja“, s. 78.

zapadnu filozofiju treba posmatrati zapravo kao milenijumski *diskontinuitet* koji se potvrđuje distorzijom i rasapom temeljnih pojmova koji, gubeći svoje izvorno iskustveno (bivstvenoprožimajuće) ukorenjenje i postajući po inerciji plen raciocentričke („proračunske“) misli, ostaju poput obesnaženih relikata. Ovi pojmovi otuda bezuspešno pipaju za realnoiskustvenim sadržajem, bivaju osuđeni da jednom postanu meta razorne pozitivističke kritike. Upravo takvo zatečeno stanje (prisutnosti pojmova čiji se značaj prepoznaje ali koji su plen obesnažujuće relativizacije unutar ograničenih interpretativnih pristupa) po Hajdegeru upućuje na izostanak jednog temeljnog i obuhvatajućeg značenjskog okvira koji je nekada ove pojmove ujedno držao u čvrstom poretku ali i fokusirao na striktno pripadajuće iskustvo („iskušavanje“) koje smo u međuvremenu izgubili. Utoliko se valjanost dostignuća moderne filozofije mora pre sagledavati u kategorijama bliskosti *upućivanja* na izgubljeni značenjski zavičaj nego u izlišnim pokušajima da se vrednuju različitim poimanjima „istinitosti“ koja su, kako smo videli, i sâma tek odjeci izvornoistinitog poretka. „Mišljenje mora posebnu pažnju da obraća na stvar koja se ovde naziva čistinom... Na isti način kao i spekulativno-dijalektičko mišljenje, izvorna intuicija i njena evidencija ostaju upućene na već vladajuću otvorenost, na čistinu... Celokupno filozofsko mišljenje koje izričito ili neizričito sledi poziv 'k samoj stvari', već je na svom putu, sa svojim metodom, pušteno u slobodni prostor čistine. Ali filozofija ništa ne zna o čistini. Doduše, filozofija govori o svetlosti uma, ali ne obraća pažnju na čistinu bivstvovanja. *Lumen naturale*, svetlost uma, samo osvetljava otvorenost. Istina, *lumen naturale* odnosi se na čistinu, ali je ne stvara – pre mu je ona potrebna da bi osvetlio ono što je u čistini prisutno.“<sup>37</sup>

Poslednje pitanje koje se nameće s obzirom na Hajdegerove pretenzije jeste ono o mogućnostima potkrepljenja. Ono čak može biti logički utemeljeno ukoliko samog Hajdegera shvatimo kao nekog ko sebe predstavlja kao *posrednika* barem do svesti o tom zaboravu, ako možda i ne kao vodiča (što nije isključeno) do sećanja na bitak: odakle, dakle, Hajdegeru prilazi iskustvo koje je s obzirom na tajnu zaboravljenog bitka dovoljno bar potencijalno-inicijatičko? Odgovor ne samo da je sasvim eksplicitan, već i u Hajdegerovom kasnom opusu zauzima najviše mesta, što je s obzirom na važnost pitanja (i ukoliko se pokaže da je odgovor tačan) zaista opravdano: *umetnost* je to *iskustveno područje* u kojem dobijamo naznake, ili čak neku vrstu „modela“, onoga kako izgleda strukturisanost bivstvovanja u kojem čistina ili neskrivenost održavaju svoju formativnu prisutnost sve do ravni percipata, odnosno, iz drugog ugla, u kojem čak i percepcija biva zahvaćena raskidanjem shematizovanih osa bivstvovanja i *otvaranjem* prema iskušanom „čudu“ doživljaja da nešto *jeste*. Ono što doprinosi ozbiljnosti Hajdegerovog izlaganja nesumnjivo je i često izlaganje u sinkopi problema umetničkog dela u odnosu na „pitanje o tehnicu“, čime se kritička argumentacija u odnosu na jedno smenjuje sa afirmativnom druge, čime se, ako ništa drugo, održava napetost osnovne orijentacije koja je, *s obzirom na bitak*, zajednička. Tako je veoma indikativno da se rasprava „Pitanje o tehnicu“ završava ovim rečima: „Buduću

---

<sup>37</sup> „O stvari mišljenja“, ss. 72–73.

da suština tehnike nije ništa tehničko, suštinsko razmišljanje o tehnici i odlučan razračun s njom moraju se izvesti u oblasti koja je, s jedne strane, srodna sa suštinom tehnike, a s druge, temeljno se od nje razlikuje. Umetnost je takva jedna oblast. Naravno, samo onda kad se umetničko razmišljanje, sa svoje strane, ne zatvara prema onoj konstelaciji istine o kojoj mi *pitamo*... Što više pomoću pitanja razmišljamo o suštini tehnike, to tajanstvenija biva suština umetnosti.“<sup>38</sup>

#### REFERENCES (Literatura)

- Ayer, A. J. (1990), *Filozofija u dvadesetom vijeku*, Svjetlost, Sarajevo.
- Carnap, R. (2003), *The Logical Structure of the World and Pseudoproblems in Philosophy*, Open Court Publishing Company, Illinois.
- Hajdeger, M. (1998), *O stvari mišljenja*, Plato, Beograd.
- Hajdeger, M. (1999), *Predavanja i rasprave*, Plato, Beograd,.
- Hajdeger, M. (2003), *Putni znakovi*, Plato, Beograd.
- Hajdeger, Martin: *Šumski putevi*, Plato, Beograd, 2000.
- Heidegger, M. (1985), *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb.
- Huserl, E. (1967), *Filozofija kao stroga nauka*, Kultura, Beograd,.
- Huserl, E. (1972), *Kartezijanske meditacije*, Zagreb.
- Huserl, E. (1991), *Kriza evropskih nauka i transcendentalna fenomenologija*, Dečje novine, Gornji Milanovac.

---

<sup>38</sup> „Pitanje o tehnici“, u: *Predavanja i rasprave*, s. 32.