

Das Eigene als das Fremde. Andeutungen zum menschengerechten Pluralismus

Kordić, Ivan

Source / Izvornik: **Disputatio philosophica : International Journal on Philosophy and Religion, 2007, 9, 63 - 83**

Journal article, Published version

Rad u časopisu, Objavljena verzija rada (izdavačev PDF)

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:261:150026>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-11-23**



Repository / Repozitorij:

[Repository of the Institute of Philosophy](#)

Je li čovjek izguran iz istine?

Heideggerov zaborav bitka i Boga

Ivan Kordić*

Sažetak

Martin Heidegger uvijek nanovo promišlja svoje iskustvo, za koje tvrdi da ga je stekao na fenomenološki način; tvrdi i da zapadno mišljenje ustrajava u svom zaboravu bitka, koji novovjekovnog, a time i suvremenog čovjeka, sprječava da misli ono što je bitno. Za njega je taj čovjek izguran iz istine bitka, budući da ga ne nastoji iskusiti iz njegove istine, nego iz istine bića ili iz bića kao takvoga. On se jednostavno izgubio u biću umjesto da se u svom tubitku otvori prema bitku kao bitku, te time i sebe samoga sa svojim svijetom i bitak iskusi u njihovoj tajnovitosti i u njihovoj međusobnoj pripadnosti. A novovjekovni subjektivizam doveo je i do toga da je istina na ekstreman način postala ispravnost, da isključivo ovisi o čovjeku i da je reducirana na empirističko–pozitivističko iskustvo. Pritom iz čovjekove moći raspolaganja bježi i bitak i Bog, čiju je smrt najavio Nietzsche, što ga je srušilo u nihilizam i beznadnost. Izlaz iz ovoga stanja Heidegger vidi u mišljenju koje se ohrabruje na skok iz zaborava bitka i otvara se bitku koji u čovjekovu tubitku ovremenjuje svoju objavu. Ovo mišljenje želi misliti iz prvoga grčkog početka, da bi od ovog početka napravilo most prema jednom novom, drugom mišljenju, koje bi bilo u stanju djelotvorno opozvati i smrt Boga, te iz novoga iskustva tajne bitka, čovjeka i Boga crpiti novu nadu, nadu koja se ne bi temeljila na umišljenoj spoznaji nego na otvorenosti koja stalno propituje i traga.

Ključne riječi: čovjek, istina, bitak, tubitak, Bog, Božja smrt, nihilizam, metafizika, tehnika, ponor, mistika.

1. Izguranost iz istine bitka

Pitanje o čovjeku i njegovoj čovječnosti osobito se snažno i gotovo panično postavljalo nakon zbunjujućih i zastrašujućih iskustava svjetskih ratova, ali i nakon brojnih kasnijih ratova, ekoloških katastrofa, iskustva gladi i siromaštva, kao što se postavlja i u vrijeme aktualne nesigurnosti, nepreglednosti i nepredvidivosti života u globalnom svijetu, u kojemu se širi osjećaj straha i beznada. A sve to se u novovjekovnim i suvremenim projektima i projektantima prosvjetiteljskog i znan-

* Doc. dr. sc. Ivan Kordić, Institut za filozofiju Zagreb. Adresa: Ulica grada Vukovara 54/4, 10 000 Zagreb, Hrvatska. E-mail: ivan.kordic1@zg.htnet.hr

stvenog optimizma smatralo nemogućim, budući da se čvrsto vjerovalo kako će znanost jednoga dana riješiti sve čovjekove probleme i nedoumice, i znanstvene, i moralne, i egzistencijalne.

Tako je i Martin Heidegger nakon Drugoga svjetskog rata smatrao svojom misaonom i moralnom obvezom postaviti pitanje o uzrocima onoga što se dogodilo. I to ne samo zbog grižnje savjesti, budući da ni on nije na vrijeme shvatio što nacionalsocijalizam jest i u što će se izroditi, a ni samo zbog katastrofalne beznadnosti njegova naroda i domovine nakon svega što su nanijeli i drugima i sebi nego i zbog povijesno aktualne nužnosti propitivanja misaonih, moralnih i religioznih temelja na kojima počiva jedna civilizacija, koja se nerijetko, ponekad i s pravom, hvali visokim dometima čovjekova uma i njegova djela, a često mora konstatirati svoju radikalnu neumnost i iz nje proizišlu nedjelatnost i nedjelotvornost u dobru i zastrašujuću efikasnost u zlu. On to ne čini na neosporiv način, ali svakako na način koji obećava nove obzore i uvide u ono što jest, što može i što treba biti. Tako je on godine 1946. pokušao odgovoriti na pitanje francuskog filozofa Jeana Beaufretea, koji ga je pitao što misli o načinu na koji se riječi *humanizam* može vratiti smisao, jer je on očito razoren u ratnim događanjima. Heidegger odgovara tvrdnjom da je već u Beaufreteovu pitanju sadržano priznanje »da je ova riječ izgubila smisao«¹. No za njega taj smisao nije izgubljen tek u grozotama rata. Rat je zapravo samo pokazatelj njegova gubitka, koji svoje korijene vuče do u daleka stoljeća, čak i tisućljeća zaborava bitka, zaborava onoga što jest i kako jest. A taj zaborav se osobito očituje i u shvaćanju biti humanizma na subjektivističko–racionalistički način, koji sve dimenzije bitka reducira na čovjeka i njegovu spoznaju, na subjekt za koji je sve ostalo objekt, nešto što stoji pod njegovim nadzorom i njemu na raspolaganje, što posebno dolazi do izražaja u novovjekovnim i suvremenim varijacijama metafizike, koja osobito tvrdoglavo onemogućuje pitanje o istini bitka i us-trajava na njegovu zaboravu. Ona čovjeka jednostavno prepušta njemu samome, stavlja ga u središte koje samo sebe utemeljuje i iz samoga sebe osvjetljava. Time je čovjek u svojoj biti izgubljen, a humanizam lišen svoga istinskog sadržaja.²

Izgubljenost i promašenost čovjeka i njegova samorazumijevanja za Heideggera se očituje i u tome što se stalno postavlja pitanje o biti čovjeka, ali se u isto vrijeme smatra da na to pitanje postoji odgovor. Čovjek je izgubio svoju zagonetnost i tajnovitost, svoju otvorenost za drugo i drukčije, za dublje i autentičnije razumijevanje svega onoga što jest, pa tako i samoga sebe. Ovdje su na osobit način zakazala filozofijsko–antropologijska i teologijska promišljanja. Tu se zapravo pitanja ozbiljno i ne postavljaju. Kao da se traži samo potvrda već gotovih predodžbi, sudova i predrasuda. Tako se osobito u kršćanskoj antropologiji jednostavno smatra da je čovjek u posjedu odgovora koji je tako siguran da se zapravo više niti želi, niti može, niti treba, niti smije pitati.³ U tako umišljenoj sigurnosti zapravo mu je skriveno, nedostupno i nepristupačno ono što jest; on je utonuo u zaborav bitka,

1 M. Heidegger, *Über den Humanismus*, 8. izd., Frankfurt, 1981, 35.

2 Usp. J. B. Lotz, *Martin Heidegger und Thomas von Aquin*, Pfullingen, 1975, 15.

3 Usp. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, 3. izd., Tübingen, 1966, 109.

u zaborav istine bitka koja nije samo stvar sigurne, stvarne ili umišljene racionalne spoznaje, nego prije svega razumijevanja koje duboko nadilazi puko spoznavanje samo na razini logičkih i znanstvenih konstrukcija. A pri takvom zaboravu istine bitka i pri osiromašenju svoga odnosa prema njemu čovjek ne nalazi ni prikladan izričaj, govor o onome što jest, budući da nije dovoljno svjestan činjenice da taj govor treba proizlaziti »iz suglasnosti s bitkom«⁴, koja bi mu mogla otvoriti nove mogućnosti uvida i u govor i u bitak. No budući da antropologija misli kako jasno zna što je čovjek, više ne mora pitati ni što je on ni tko je on, pogotovo ne u kontekstu bitka kao takvog. Ona nerijetko u svojoj esencijalističkoj jednostranosti gubi iz vida čovjekovu egzistencijalnu dimenziju, koja sugerira svu nestalnost, otvorenost, relativnost i konačnost njegova življenja, samorazumijevanja i razumijevanja svijeta. A drukčijim propitivanjem čovjeka i njegove egzistencijalne otvorenosti ona bi kao takva bila dovedena u pitanje. Možda bi pritom morala priznati i potrebu za vlastitim nadvladavanjem, pa i samodokidanjem. Zbog toga ona, prema Heideggeru, promiče i ostvaruje »osiguranje samosigurnosti subjekta«⁵, kako se zapravo samorazumijeva i gotovo cijelo novovjekovno mišljenje, koje se u svojoj samosigurnosti gotovo samoizolira, iako mu se čini da ovladava svime.

U ovoj ovako shvaćenoj antropološko–novovjekovnoj samosigurnosti čovjek, prema Heideggeru, više nije u stanju ni iskusiti ni shvatiti svoju bezzavičajnost i nesigurnost, koja mu bitno pripada, a to znači da nije u stanju ni tražiti ni nalaziti istinu bitka, onoga što ga čini onim što jest. On naime smatra da ju je već našao. A ovo se osobito, ponekad i tragično, očitivalo u različitim ideološkim okorjelostima dvadesetoga stoljeća. Tako je i njemu uskoro nakon njegove nacionalsocijalističke faze postalo očito da nacionalizam ne može i neće pomoći otkrivanju istine bitka, i to prije svega zbog toga što je on, gledano metafizički, antropologizam i kao takav subjektivizam, ma koliko mu se činilo da je ukorijenjen u narodu i domovini, u nekoj vrsti nesebičnosti koja otvara perspektive za široko promišljanje i proživljavanje onoga što jest. A u pozadini zapravo uvijek stoji čovjek koji misli da mora i treba ovladati svime, pa onda i drugim ljudima. Stoga nacionalizam u svojim razarajućim dimenzijama nije mogao biti nadvladan ni od strane marksističkog internacionalizma, nego ga je ovaj samo proširio i digao na razinu sustava, na razinu na kojoj je zaborav bitka, možda barem na početku, bio manje uočljiv. Zato za Heideggera ni nacionalizam ni individualizam u svom nepovijesnom marksističkom kolektizmu, koji je čovjekovu subjektivnost promatrao u njezinu totali-

4 M. Heidegger, *Über den Humanismus*, 24. Bit ovoga misaonog sklopa osobito je uočljiva u njegovoj njemačkoj verziji. Govor (Sprache, Sprechen) treba odgovarati, biti suglasan (entsprechen) bitku (zum Sein). Zbog toga što se, prema Heideggeru, bitak sam jezično nudi (zuspricht), on je jezik, kako se on metaforično izražava, uzeo za svoju kuću, jezik je naime kuća bitka. Pa makar se i razložno moglo razmišljati o kontroverzi analitičke filozofije ima li mišljenja bez jezika i jezika bez mišljenja, ovdje je neupitno da su i jezik i mišljenje ono što jesu samo u njihovom suglasju, blizini s bitkom, a to znači i da su i jezik i mišljenje i bitak nešto što nije gotova stvar, koju bi se moglo fiksirati i objektivirati, bez ostatka znati i spoznati, već nešto što je međusobno pripadno i što uvijek nanovo treba tražiti; međusobno suglasje u vremenitosti i prostornosti onoga što jest.

5 M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, u: *Holzwege*, 6. izd., Frankfurt, 1980, 109.

tetu, nisu ostvarili humanost. Tako čovjek nakon Drugoga svjetskog rata, »izguran iz istine bitka, kruži oko sebe samoga kao animal rationale«⁶, kao razumna životinja, koja živi u zaboravu svojih drugih označnica, sebe razumijeva kao postojeći primjerak ljudske vrste, bez svoje jedinstvenosti i neponovljivosti, koja izvire iz stalne jedinstvenosti i neponovljivosti bitka.

Ova se izguranost, protjeranost iz istine bitka u suvremenom svijetu na osobit način pokazuje i u tome što čovjek stalno egzistira u onome »se« nesamostalnosti i neautentičnosti, neizvornosti. Podsvjesno i nesvjesno on je određen mnogim utjecajima koji ga usmjeravaju i njime manipuliraju, a da on sam to više i ne primjećuje. On nerijetko jednostavno misli tuđom glavom; ne govori više on, nego »se« govori, ne radi više on, nego »se« radi, ne misli više on, nego »se« misli. Istina, ova izguranost ne znači neko obezvrjeđivanje faktičnosti čovjekova postojanja, njegova tubitka, bivovanja tu u vremenu i prostoru, koje je ne samo efemerna činjenica suvremenosti nego i ontološka činjenica čovjekova tubitka kao takvog. Ono »se« nije nitko i ništa, nego je ono »ens realissimum«, ono najrealističnije čovjekova egzistiranja. Kao egzistencijal, konstitutivni element čovjekova postojanja, bitka u svijetu, ono u bitnome pripada pozitivnom, svakodnevnom stanju njegova bivovanja. Čovjek je uglavnom naprosto takav u svome svijetu. No tek kad on kao tubitak, kao mjesto objave bitka, otkrije i drukčiji svijet koji ga ne konstituira manje, ali i on konstituira njega, kad iskusi autentični bitak, autentično postojanje, onda se za Heideggera to otkrivanje »'svijeta' i iskušavanje tubitka« uvijek događa »kao raščišćavanje prikrivanja i zatamnjenja, kao razbijanje pretvaranja, kojima se tubitak zatvara prema samome sebi«⁷, sam sebe čini neautentičnim, neizvornim; zaboravlja, ne uvažava i druge elemente svoga postojanja, kao što su primjerice tjeskoba i određenost smrću kao bitak na smrt, pri čemu je samosigurnost onoga »se« ona snaga koja potiče stalno odbijanje autentičnog razumijevanja onoga što jest. Ta samosigurnost je uvjerena da ostvaruje puni i istinski život, pa u tubitak unosi smirenost prema kojoj je sve u najboljem redu. A ova smirenost ne vodi prema mirovanju i nedjelotvornosti, nego tjera prema neobuzdanosti djelovanja i aktivizma te pojačava rasulo propadanja, koje je glavno obilježje tehničkoga svijeta i njegova vremena, koje omogućuje putovanja i dosad nezamislivu komunikaciju, upoznavanje drugih naroda, običaja i kultura. Pritom može doći do umišljaja da i razumijevanje drugih kultura i njihova sinteza dovode do potpunog i autentičnog samorazumijevanja tubitka kao takvog, dok se zapravo nerijetko događa samo to da radoznalost i tobožnje upoznavanje svega i svačega tek fingira univerzalno razumijevanje bitka i tubitka. Tako zapravo ostaje nejasno što doista treba razumjeti i neshvaćeno da je razumijevanje bitka čovjekova sposobnost koja se može ostvariti, osloboditi samo u njegovu najautentičnijem tubitku kao mjestu objave bitka, mjestu na kojem se raščišćavaju prikrivanja i razbijaju pretvaranja, naravno uz svijest o zagonetnosti i tajnovitosti svega onoga što jest. A u ovom tehničkom svijetu

6 M. Heidegger, *Über den Humanismus*, 32.

7 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 17. izd., Tübingen, 1993, 129.

nerijetko se događa da se tubitak toliko otuđuje da mu i njegove najistinskije mogućnosti ostaju skrivene i nepoznate.⁸

Ova propadnutost u rasulo za Heideggera je zapravo stalni bijeg, u kojemu čovjek ne bježi od stvari, od unutarsvjetskog bića, od onoga što svakodnevno susreće, nego se naprotiv hvata za to, za to se brine i u njemu se gubi, gubi se u onome »se«, kod njega se zadržava u smirenoj i umirujućoj prisnosti, njega apsolutizira i jedino se njemu divi. Ipak, ovaj površni i rasuti bijeg ponekad je i traženje izgubljenog doma u žurbi, strci i zbrci javnosti; on nije i ne mora biti samo izraz radoznalosti i zadovoljstva onim što jest, nego i bijeg od osjećaja osamljenosti, suvremene nomadske neudomljenosti, bijeg »od nelagode, koja leži u tubitku kao onome bačenome, njemu samome u njegovu bitku povjerenome bitku–u–svijetu«⁹. U njegovu tubitku kao bitku u svijetu čovjeku se naime nude mnoge mogućnosti, i autentične i neautentične, i one koje mu stalno drže otvorenima sve perspektive i one koje ga zatvaraju u svijet bezizlaznosti. A on se u razumijevajućem odjelotvorivanju svoga tubitka, svoga svijeta, nerijetko odlučuje za gotovo slučajno otkriveni svijet koji mu nudi ono »se«, iz njega uzima svoje mogućnosti i svoje stvarnosti i zaboravlja neiscrpnost, slobodnost i neuhvatljivost svoga istinskog postojanja. On gotovo isključivo egzistira iz okruženja onoga poznatoga, dohvatljivoga, na prvi pogled uvjerljivoga. Ovo niveliranje mogućnosti postojanja i razumijevanja onoga što jest samo na razini svakodnevno raspoloživoga za posljedicu ima isključivanje beskonačno mogućega i umirivanje samo onim stvarnim, prisutnim, nerijetko površno shvaćenim i vrednovanim,¹⁰ bez duboke istine o onome što doista jest.

2. *Skok kao odmak od zaborava bitka*

Pitanje o čovjeku u povijesti zapadnjačkog mišljenja usko je povezano s pitanjem o Bogu, s vjerom ili nevjerom u njega. Razumijevanje biti, identiteta čovjeka snažno se reflektira u razumijevanju Boga, ali i razumijevanje Boga bitno određuje i mišljenje i odnos prema čovjeku i njegovu samorazumijevanju. Tako se čini samorazumljivim da i teistički, i antiteistički, i agnostički i bilo koji drugi odnos prema Bogu u sebi skriva i odnos prema čovjeku i prema svijetu, zapravo prema svemu onome što jest ili se misli, ili pretpostavlja da jest.

No teško je previdjeti da bit, identitet i čovjeka i Boga nikada nisu bili tako upitni i tako potrebiti propitivanja kao što je to slučaj u današnjem vremenu snažnoga prirodoznanstveno–tehničkog napretka, ali i egzistencijalno–emocionalne nesigurnosti, osiromašenja čovjekove osobnosti prisilnim i dragovoljnim utapanjem u globalno samorazumljivu površnost, koja ne dopušta ni slobodno propi-

8 Usp. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 178.

9 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 189.

10 Usp. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 195.

tivanje i naslućivanje biti ni stavljanje u pitanje onoga što nudi javno mnijenje kao nešto što se »mora« činiti, i to navodno sasvim slobodno.

Ovo stvarno stanje na osobito snažan fenomenološko–hermeneutički način, koji je nerijetko zagonetan i tajnovit, propituje i Heidegger. On pritom čak i klasično načelo identiteta stavlja u pitanje, pretpostavlja ga kao crtu bitka koji je temelj bića, da bi tako propitivanje i čovjeka i svijeta i Boga stavio na razinu zagonetnosti i tajnovitosti bitka kao takvog, ne nijećući tom načelu bit njegove logičke dimenzije, ali je i ne smatrajući jedino bitnom. Stoga iz ovoga načela u smislu iskaža postaje načelo u smislu skoka s razine bića na razinu bitka, skoka koji napušta bitak kao nešto poznato u smislu klasične metafizike i naslućuje ga kao ono što se nudi ne kao na bilo koji način dohvatljiv temelj svega onoga što jest, nego kao ponor¹¹ koji ne ulijeva strah i tjeskobu, nego koji daje naslutiti most između uhvatljivoga bića i neuhvatljive biti svega onoga što jest, biti bitka, biti bitno prožete vremenitošću. Ovaj ponor je i događanje u kojem titra bit onoga što jezik kao kuća bitka stalno izriče, titra bitak koji se kao takav ne može objektivirati i fiksirati, ali se može naslutiti kao ono što se nudi čovjeku u njegovu svijetu i kao njegov svijet. Stoga i razumijevanje načela identiteta kao skoka zahtijeva sama njegova bit, da bi se povezanost čovjeka i bitka pokazala kao bitno događanje njihove tajnovite uzajamnosti, a ne neke statične pozitivističko–logičke ili metafizičke praznosti i ispraznosti. Time se mijenja mišljenje i u njegovoj filozofijskoj dimenziji. Ova promjena osobito se očituje u tome što Heidegger odnos bitka i čovjeka promatra kao događanje bitka,¹² a ne kao novovjekovno subjektivno i subjektivističko konstituiranje bitka i bića od strane čovjeka ili kao klasično metafizičko konstituiranje i bića i bitka i čovjeka od strane čovjekove misaone tvorevine koju nerijetko naziva bogom; očituje se kao događanje vremenitosti i konačnosti, relativnosti bitka i čovjekova tubitka koji razumije bitak, koji je mjesto objave i Boga, i svijeta, i čovjeka. Događanje onoga što jest pritom je zapravo događanje bitka na čovjeku jedino primjeren i razumljiv način, a ta razumljivost bitno je ograničena, mnogo ograničenija nego što to suvremeni pozitivistički (a to za Heideggera znači i naslijeđeni metafizički) čovjek želi i može shvatiti i prihvatiti. Pojednostavljeno rečeno, za Heideggera ni čovjek, ni svijet, ni Bog nemaju neki statični identitet, bio on logički ili ontološki, nego je sve njihovo razumijevanje na putu prema razumijevanju u vremenu i prostoru, bolje rečeno, u vremenitosti i prostornosti čovjeka, koji bitak i razumije i ne razumije.

11 Heidegger u svom kasnom mišljenju govori o ponoru kao bitku ili kao njegovu temelju. Pritom nije riječ o ponoru kao nekoj zastrašujućoj ugrozi, kao nekom nihilističkom besmislu, nego kao temelju s kojega i od kojega se (ili prema kojemu se) čovjek može otisnuti, da bi bolje i temeljitije shvatio ili barem naslutio ono što jest, biće promatrao kao biće, a bitak kao bitak, kao ono njemu u mnogočemu neuhvatljivo i nedohvatljivo. Taj ponor (Heidegger ovu riječ piše ponekad kao »Abgrund«, a ponekad kao »Ab–grund«, da bi u prvom slučaju naznačio ontičku, a u drugom ontološku dimenziju onoga što pod tim misli) na neki način simbolizira vezu i povezanost bića i bitka, onoga dohvatljivoga i onoga neuhvatljivoga u njihovoj interaktivnosti i u njihovoj zagonetnoj tajnovitosti za čovjeka.

12 Usp. M. Heidegger, *Der Satz der Identität*, u: *Identität und Differenz*, 4. izd., Pfullingen, 1957, 28.

A prema Heideggeru teško je osporivo njegovo filozofijsko uvjerenje da je čovjek njegova vremena svjesno ili nesvjesno bitno određen tehnikom kao posljedicom novovjekovnog razvoja prirodnih znanosti i njihovim apsolutiziranjem do razine kada zapravo gotovo samo one jesu, ili su barem bitno dominantne, tako da se bar neko vrijeme činilo da je prirodoznanstveno–tehnički optimizam utemeljen, da je izlišna svaka sumnja u njega, da ga se nikako ne može smatrati nekom novom vrstom praznovjerja. Pa iako je to dakle za njega neupitno, iako se suvremenom čovjeku pri događanju¹³ onoga što jest, pri događaju bitka kao poslanja¹⁴ prije svega nudi tehnika kao izraz čovjekova djelovanja, postavljanja,¹⁵ gotovo stvaranja onoga što jest, gdje postavljanje nije ništa drugo nego »uzajamno izazivanje čovjeka i bitka na obračunavanje onoga obračunjivoga«, smatranje bitno egzistentnim samo onoga što je matematičko–tehnički obračunjivo, gdje izazivanje sve promatra s gledišta tehničke iskoristivosti i korisnosti, pri čemu i čovjek i bitak bivaju lišeni onoga što u svojoj svojstvenosti jesu, jer oni doista nisu samo ono što je tehnički iskoristivo i korisno, ipak je za Heideggera i moguć i slobodan put »na kojem čovjek cjelinu modernog tehničkog svijeta, prirode i povijesti, a prije svega njihov bitak, može izvornije«¹⁶, bitnije iskusiti nego što je to slučaj u suvremenom svijetu, može ono što jest misliti autentičnije, i čovjeka, i svijet, i bitak promišljati i promisliti dublje i istinskije.¹⁷

- 13 Heidegger bitak u svom kasnom mišljenju misli kao »Ereignis«, kao događanje onoga što jest, događanje koje je bitno vremenito, koje se čovjeku nudi, »dobacuje« (zuwirft), a čovjek ga slobodno prihvaća (entwirft) u uvijek nanovo jednom i jedinstvenom događanju.
- 14 Bitak je za Heideggera i »Geschick«, poslanje i bitka, i čovjeka, i svijeta. Ovaj pojam na hrvatski se često prevodi kao sudba, sudbina ili usud, što, čini se, ne odgovara Heideggerovoj misaonoj nakani, jer za njega Geschick nije neki fatum, nego sloboda i čovjeka i bitka, sloboda bitno otvorena za vrijeme i vremenitost u svim njihovim dimenzijama.
- 15 »Gestell« je za Heideggera zbirna imenica nastala od glagola »stellen«, koji znači stavljati, postavljati, što je bitno čovjekova djelatnost, osobito u suvremenom tehničkom smislu. Čovjek je taj koji stavlja i postavlja, vlada i ovladava prirodom i njezinim strukturama, tako da mu se čini da sve može, da je sve, sav bitak kao takav, u njegovim rukama. Pritom zaboravlja da je on bitno »poslan« (geschickt) od strane onoga što jest, od strane događanja bitka, a tek samo jedan element njegova poslanja jest i »postavljati«, djelovati tehnički, ovladavati onim što jest.
- 16 M. Heidegger, *Identität und Differenz*, 29. Svi navodi u ovoj studiji, koji se nalaze ispred bilješke, potječu sa u bilješki navedene stranice.
- 17 Heidegger promatra početke grčkoga mišljenja kao »anfängliches Denken« (početno mišljenje), kao prvi početak (erster Anfang), kao početno mišljenje u smislu onoga izvornoga, što je bitno određeno čuđenjem i divljenjem, puštanjem da ono što jest bude ono što jest, da bitak bude bitak. Kasnije mišljenje, prema njemu, sve više postaje zaborav bitka kao takvog, postaje čovjekova djelatnost kojom on ovladava svime, ili barem on sebi tako umišlja, a zapravo gubi izvorni, početni bitni pristup onome što jest, što se očituje i u činjenici da je postupno tehnika ovladala njime, a ne on tehnikom. Pa ako se čovjek usudi izvornije misliti, ili mu se takvo mišljenje dogodi, onda će to biti novi, drugi početak (anderer Anfang), kojemu će izvor biti prvi, grčki početak; zapravo, ta dva izvora bit će jedan, i to u smislu jednoga izvornog mišljenja i onoga što je bilo i onoga što jest, iz budućnosti koja će biti, dakle iz vremenitosti. Takvo izvorno mišljenje valja, prema Heideggeru, djelatno i strpljivo iščekivati, a to znači da čovjek treba biti otvoren za ono što jest, za bitak. Tek tada će izvorno spoznavati i biće i bitak u njihovoj pokazanosti, ali i u njihovoj zagonetnosti i tajnovitosti; moći će i zahvaljivati zbog njihove faktičnosti, a ne samo željeti njima ovladavati i isko-

No ovo izvornije mišljenje bit će, prema Heideggeru, nedohvatljivo ako se suvremeno razmišljanje o svijetu ograniči primjerice na nastojanje oko mirovnog korištenja atomske energije, kao što se to nerijetko događalo i događa, osobito u kontekstu iskustva razorne moći atomske bombe i štetnosti radioaktivnog zračenja uopće. Pritom naime mišljenje ostaje stajati na pola puta, a tehnički svijet i njegova ideologija mogu i dalje osiguravati svoju metafizičku prevlast, makar se ponekad činilo da se, kad je riječ o novovjekovnom osiguravanju dominacije subjekta i njegove slobode, uopće ne radi o metafizici. A takvo razmišljanje nije u stanju istraživati mogućnosti iznalaženja identiteta, biti i čovjeka, i bitka, i svijeta, pa na kraju krajeva i Boga, iz događanja onoga što jest, budući da ono nije i ne može biti izvorno, bitno mišljenje u smislu i prvoga i drugoga početka u njihovoj jedinstvenosti, osobito u ozračju sve intenzivnijeg zaborava bitka.

Ipak, za Heideggera suvremeni tehnički svijet niti se treba, niti se smije promatrati i odbacivati kao neko đavolsko djelo, niti ga treba nijekati i uništavati, iako nije moguće isključiti da će on sam sebe prezreti i uništiti. Jer taj svijet ipak nije takav da bi bilo nemoguće distanciranje od njega, kao što bi to mogli misliti oni koji su opsjednuti suvremenom tehnikom i smatraju je nečim jedino stvarnim. On naime u svom promišljanju ne smatra nemogućim da se bit, identitet, bitak čovjeka, bitka, Boga i svijeta suvremenom čovjeku sam od sebe ponudi, štoviše, da se on zapravo uvijek nudi, ali se možda može dogoditi da ga čovjek konačno i zamijeti. Pritom te identitete nije jednostavno shvatiti u njihovoj osebujnoj pojedinačnosti, budući da to zahtijeva drukčiji misaoni pristup podrijetlu biti svega onoga što jest. To podrijetlo zahtijeva naime skok u ono što jest, u bitak, a za to treba vremena koje se razlikuje od vremena tehničkog računanja i njegovih egzistencijalnih i misaonih implikacija. Skok u ono bitno zahtijeva otvorenost za druge i drukčije misaone pokušaje, pokušaje koji neće ništa apsolutizirati, ali će biti otvoreni prema svemu prema čemu je tehnički svijet nerijetko zatvoren, pa i prema Bogu, kojega je taj svijet ponekad i ponegdje smatrao i smatra odbjegli, čak i umrlim, pri čemu i zbog čega se čovjek nerijetko osjeća i napuštenim i zapuštenim, pa i očajnim.

3. *(Ne)mogućnost Božje smrti*

No ova umirujuća mogućnost čovjeka očito ne čini sretnim. Naime u svijetu u kojemu se on više ne poziva na Boga, barem ne kao u prošlosti, u kojemu je Božja stvoriteljska uzvišenost izgubila privlačnost, gdje se bavljenje svijetom nudi još gotovo samo kao ovladavanje njime, i to ovladavanje koje ne uspijeva budući da se uspjeh očekuje prije svega od čovjeka i njegove ovisnosti o vlastitom doživljavanju, o njegovom subjektivnom opredmećivanju onoga navodno objektivnoga, a gdje se to ovladavanje ponekad traži i od Boga i njegove utjehe, i to često na fatalistički i

rištavati ih. Ovdje svoje misaono mjesto može onda naći i religioznost kao zahvalnost Bogu za ono što jest.

praznovjieran način, tu su, prema Heideggeru, zbunjeni i Bog, i svijet, i čovjek, ili oni izazivaju zbunjenost, nerazumijevanje i prazninu. To i zbog toga što se oni razumijevaju i doživljavaju kao nekakvi misaoni zbjegovi, kao ostaci metafizike, filozofijsko–teologijske tradicije, čija istina nije utemeljena u istini bitka, nego je iskorijenjena iz nje i iz faktičnosti čovjekova i njegova života, što je iz te tradicije izgnan smireni i smirujući odnos prema stvarima i otvorenost prema tajni onoga što je neuhvatljivo, neračunljivo, ali ipak duboko egzistentno, a time i prema Bogu, koji se ne da zatvoriti u metafizičko–skolastičke doskočice poput one o *causa sui* ili *ipsum esse subsistens*. U takvom se svijetu, prema Heideggeru, zapravo događa »teturanje čovjeka između ugroze i sigurnosti«¹⁸, koje najavljuje gubitak svakoga njegova identiteta. To se osobito očituje u nadmoćnoj i zaglušnoj vladavini tehnike, u kojoj čovjek, u Heideggerovo vrijeme osobito putem radija i filma, a danas, nekoliko desetljeća kasnije, i putem nepreglednih drugih komunikacijskih mogućnosti, zaboravlja i slušati i gledati. A ta nesposobnost za slušanje i gledanje događa se, prema Heideggeru, i na području religije, i to prije svega zbog toga što novovjekovni čovjek hoće ovladati Bogom na isti način kao što hoće ovladati prirodom. A je li Bog živ ili mrtav, odnosno, je li njegova tajna dostupna ili nije, ne stoji, prema njemu, ni u čovjekovoj moći, ni u njegovoj religioznosti, ni u teologijskoj aspiraciji njegove filozofije i znanosti, nego je to stvar »konstelacije bitka i unutar nje«¹⁹, unutar mjesta bitka u kontekstu onoga kako se on misli i promišlja. A to znači da se Bog može pokazati, objaviti, »navratiti«²⁰ čovjeku samo ako je čovjek spreman promatrati ono što jest u njegovoj izvornosti i autentičnosti, pustiti bitak da bude ono što jest, pustiti ga da se sam pokaže, ne nametati mu svoje predodžbe. Pa ako mu ovo uspije, onda će on biti u stanju oslušivati i zapažati i Božju prisutnost, njegov prolazak, hod kroz povijest, što mu se ne može dogoditi ako je zaboravio slušati i gledati i ako ustraje na tom zaboravu, ako još čuje i gleda samo svoje misli i svoje tvorevine i ako se prepušta svakodnevicu i razasutosti, rastresenosti onoga »se«.

A pitanje novovjekovnog i suvremenog čovjeka u kontekstu njegova razumijevanja i doživljavanja Boga za Heideggera je na osobit način tematizirao F. Nietz-

18 M. Heidegger, *Besinnung*, GA 66, Frankfurt, 1997, 29.

19 M. Heidegger, *Die Kehre*, u: *Die Technik und die Kehre*, 4. izd., Pfullingen, 1978, 46.

20 U svom mišljenju nakon »obrata« Heidegger govori o navraćanju, prolaženju, prolazu zadnjega Boga (*Vorbeigang des letzten Gottes*), što zvuči gotovo bogohulno, »neznabožački«, ateistički. No tu je zapravo riječ o njegovu pokušaju da čovjekovu poimanju Boga vrati Božju neočekivanost, darovanost. Bog, prema ovom mišljenju, uvijek prolazi, svaki trenutak njegova prolaska je zadnji, a za njega čovjek mora biti otvoren, spreman. Ne zadnji u smislu da ga više nema i da ga više neće biti, nego da je za čovjeka svaki trenutak još jedna prilika da mu se u svojoj i u njegovoj jedinstvenosti otvori. A za to je nužno prethodno se otvoriti bitku, pokušati doživljavati stvarnost onakvom kakva jest, a ne onakvom kakvom je čovjek, često opterećen predrasudama i predumišljajima, vidi. Tek tada će mu biti uočljiva zagonetnost i tajnovitost cjelokupne stvarnosti i njezina upućenost na Boga u njegovoj tajnovitosti i neizmjernosti. Stoga bi se možda moglo reći da je Heideggerov govor o prolazu zadnjega Boga manje bogohulan, neznabožački i ateistički nego govor mnogih »pobožnih« teologa u povijesti i sadašnjosti koji su od Boga napravili daleku, hladnu sfinđu, u kojoj upravo oni ama baš sve znaju, a koji je zapravo njihova tvorevina, a da toga nisu svjesni.

sche, čije mišljenje stoji u znaku nihilizma kao povijesnog pokreta, koji je obilježen stanjem koje je on sažeo u rečenicu »Bog je mrtav«²¹, a koja čovjeka, unatoč svom njegovom umirivanju i smirivanju kod opipljive stvarnosti, unatoč svom ovladavanju svim onim što smatra da jest, prepuštanju onome »se« i temeljitom zaboravu bitka kao takvog, uvijek nanovo uznemiruje. Ova ga rečenica naime navodi da osjeti svoju napuštenost, jedinstvenost i osamljenost, svoju izloženost smrti i ništavilu, svoju konačnost i vremenitost. No nju, prema Heideggeru, ne treba razumjeti kao rečenicu jednoga ateista niti kao osobni stav, koji bi se mogao opovrgnuti činjenicom da mnogi ljudi posjećuju crkve i svojom vjerom u Boga svladavaju nevolje svoga života. A prejeftina bi bila i tvrdnja da je riječ o tvrdnji luđaka, što je Nietzsche i bio zadnjih dvanaest godina svoga života. Jer u ovoj rečenici se može, prema Heideggeru, nazreti usud dvijetisućgodisnje povijesti Zapada.²²

No iz navedenoga je ipak jasno da Heideggerovo izlaganje čovjekove biti iz njezina odnosa prema istini bitka, koji je i Bogu potreban za njegov dolazak, ne želi biti ateizam ni u kojem smislu, a najmanje u smislu da bi bilo čovjek kao tubitak, bilo bitak kao takav htjeli, mogli ili trebali ovladati svime, pa i Bogom. Za njega je jednostavno bitna pretpostavka govora i o čovjeku i o Bogu novo, drukčije izlaganje, razumijevanje bitka. Ta različitost očituje se prije svega u fenomenološkom istraživanju onoga što jest, bez preskakanja razina, bez bijega od onoga što je čovjeku blizu, čak i najbliže. Stoga se njegova filozofija na putu promišljanja istine bitka uglavnom ne odlučuje ni za ni protiv postojanja Boga, ali je kritična prema nasljeđenim formama i filozofije, i teologije, i religije. Njegovom ontološkom interpretacijom tubitka kao bitka–u–svijetu »nije ni pozitivno ni negativno odlučeno o mogućem postojanju Boga«²³, tako da je za njega »bez–božno« mišljenje, mišljenje koje misli da »Boga filozofije, Boga kao *causa sui* mora napustiti«, »božanskom Bogu možda« čak i »bliže«²⁴ nego tradicionalna religioznost. Božanski Bog je pritom Bog koji posjeduje božanske atribute koji su čovjeku, unatoč svemu, u bitnome misterij, a ne predmet koji on želi i misli da može spoznati, njime ovladati na način kao što ovladava prirodom, znanošću i tehnikom, što nerijetko pokušava ili je pokušavao. Stoga, prema Heideggeru, i Nietzschea treba držati izvan upitnog društva ateista koji niječu Boga kad ga već nisu u stanju naći u epruveti i na mjesto toga zanijekanoga Boga »proizvesti«, staviti »Boga« znanosti i napretka. Jer znanost se, prema Heideggeru, treba zadovoljiti time da bude znanost. Ona ne treba ni pokušavati donositi iskaze o onome što ne može ni verificirati, ni falsificirati, bilo logički, bilo empirijski. Neka posluša i Wittgensteina i neka šuti o onome o čemu ne može govoriti, pogotovo ne jasno, i neka ne tvrdi da ono o čemu ona ne može govoriti ne postoji! No Nietzsche za Heideggera nije ni sentimentalni »tražitelj Boga«, kakvim ga nerijetko smatraju oni kojima je nepodnošljiva njego-

21 Prvi put ju je izrekao u trećoj knjizi spisa »Die fröhliche Wissenschaft«, koji je objavljen 1882. god. Usp. o tome M. Heidegger, *Nietzsches Wort »Gott ist tot«*, u: Holzwege, 208–209.

22 Usp. M. Heidegger, *Nietzsches Wort »Gott ist tot«*, u: Holzwege, 209.

23 M. Heidegger, *Über den Humanismus*, 41.

24 M. Heidegger, *Identität und Differenz*, 65.

va kritičnost prema kršćanskoj teologiji i iz nje proizišloj praksi i koji ne žele priznati da ta kritičnost i nije sasvim neutemeljena. Uostalom, kršćanski Bog za Nietzschea i ne može biti mjera bezboštva, budući da je on »mrtav«, mrtav utoliko ukoliko su kršćani od njega nerijetko pravili i još uvijek prave mrtvi nadsvijet ili svijet iza ovoga svijeta, koji je ponekad tako nestvaran i dalek da se nikoga i ničega i ne tiče. Pa ipak, prema Heideggeru, na Nietzschea se ne mogu pozivati mlitavci ni oni koji su postali umorni od kršćanstva i »za svoj upitni ateizam traže jeftinu potvrdu u Nietzscheovim rečenicama«²⁵. Uostalom, onaj tko ozbiljno tvrdi »Bog je mrtav«, kao što je to Nietzsche činio, a zbog toga nije bio nimalo sretan i za to je založio čitav svoj život, za Heideggera ne može biti označen ateistom, dok su, nasuprot tome, možda mnogi koji čuče u kavezu tradicionalne ispovijesti vjere »ateističniji nego veliki sumnjivci«²⁶. Jer sumnja očito nije veći razarač vjere u Boga nego što je to neko umišljeno znanje i pokušaj ovladavanja Bogom.

No, prema Heideggeru, u novom vijeku nije došlo samo do ubijanja Boga nego i do ubijanja svakoga po sebi postojećega nadosjetnoga svijeta, i to od strane čovjeka. A i ovo ubijanje na neki je način ubijanje Boga. Pritom svijet očito nije ubijen, nego su se i svijet i čovjek u svome samorazumijevanju promijenili, postali drukčiji. Tu je naime biće po sebi, bit onoga što jest, jednostavno odstranjeno — biće se više ne promatra u svojoj dimenziji koja ga na neki način nadilazi. Od bića po sebi napravljen je predmet, a ono predmetno čovjekovom je predožbom određeno, zaustavljeno, fiksirano. Odstranjenje ovoga bića po sebi, njegove biti, što je za Heideggera isto što i ubijanje Boga od strane Nietzschea, događa se na način osiguranja čvrste postojanosti. Ovim osiguranjem čovjek naime za volju vlastite sigurnosti sebi osigurava materijalne, tjelesne, duševne i duhovne postojanosti.²⁷ On želi postići vladavinu nad bićem »da bi mogao biti primjeren bitku bića, volji za moći«²⁸.

25 M. Heidegger, Nietzsche 1, 3. izd, Pfullingen, 1961, 323.

26 M. Heidegger, Hölderlins Hymnen »Germanien« und »der Rhein«, GA 39, Frankfurt, 1980, 95.

27 Heideggerov pojam »Bestand« gotovo je nemoguće izraziti hrvatskom riječju koja bi primjereno izrazila ono što Heidegger njime misli. No možda mu je najbliži izraz »postojanost«. Riječ je naime o tome da novovjekovni čovjek sebi sve više osigurava jasno definirane izraze, kojima želi izraziti strukturu onoga što je predmet njegova istraživanja. Pritom važnu ulogu igraju matematičke veličine, kojima se može i treba mjeriti ono što jest, što je temelj i razvoja prirodnih znanosti i na njima utemeljene, do neslučenih razmjera razvijene tehnike. No s vremenom postojanost postaje mjera svega što jest (i materijalnog, i tjelesnog, i duševnog, i duhovnog), postaje prije svega mjera bića, koje je zapravo jedini stvarni predmet istraživanja, dok sve ono što bi ga moglo staviti u pitanje ili nadići, što bi moglo dati naslutiti važnost bitka kao takvog, postaje nezanimljivo, zaboravljeno, nevrjedno misaonog napora. Tako se ustanovljuju logički pozitivizam i empirizam, koji postaju mjera osiguravanja postojanosti onoga što čovjek smatra da treba smatrati postojanim. A sve ostalo valja prepustiti Wittgensteinovoj šutnji iz »Traktata«.

28 M. Heidegger, Nietzsches Wort »Gott ist tot«, u: Holzwege, 257. Ovo za Heideggera znači da ovladati bićem zapravo znači ovladati bitkom, ili, bolje rečeno, biće smatrati jedinim bitkom, koji nije ništa drugo nego volja za moći kojom čovjek kao subjektivitet ovladava bitkom bića kao voljom za moći, osiguravajući vječni povratak istoga. Tako se u volji za moći susreću, jedan drugom odgovaraju (entsprechen) i biće i bitak; tu zapravo samo čovjek kao subjektivitet postaje mjera svega što jest. Time je bitak reduciran na sigurnost subjekta i njegovih konstrukcija, a istina bitka pala u zaborav, kao i istina tubitka, čovjeka, kao mjesta objave bitka. Zapravo su i bitak i tubitak, dakle i čovjek, postali žrtvom čovjekova samozadovoljstva bićem kao neupitnom postojanošću.

Stoga se, prema Heideggeru, Nietzscheov govor o smrti Boga može krivo shvatiti ako se pretpostavi da on na mjesto Boga stavlja čovjeka, na što bi možda mogao upućivati njegov govor o nadčovjeku. A možda je prije riječ o tome da je mjesto Boga ostalo prazno. Pritom je stvoreno, otvoreno jedno novo mjesto, koje nije identično ni s područjem razumijevanja biti Boga ni s područjem razumijevanja biti čovjeka, a prema kojemu čovjek dolazi u jedan poseban odnos. Ovo mjesto postalo je područjem jednoga novog utemeljenja bića u njegovu drukčijem bitku, i to ne tek s Nietzscheom i njegovom filozofijom. Ovaj bitak je naime, prema Heideggeru, s početkom novovjekovne metafizike postao subjektivitet, koji ljudski subjekt čini središtem stvarnosti koja vidi samo biće, a ne bitak, te tako s bitkom postupa kao ni sa čim.²⁹ Tu se onda i bitak, i Bog, i čovjek ruše, ili mogu srušiti, u ništavilo nihilizma.

Ovo previđanje, zaborav bitka koji vodi u nihilizam, za Heideggera je dakle ipak i neka vrsta zaborava, ubijanja Boga. Naime Nietzscheovo novo postavljanje vrijednosti iz principa svakog postavljanja vrijednosti, iz volje za moći, koje ne zvuči nimalo pesimistično ni nihilistično, pa ga se naizgled i ne može misliti kao ubijanje Boga ili kao nihilizam, za Heideggera je ipak radikalno ubijanje. Jer mišljenje u vrijednostima kao takvo razara biće po sebi, razara njegovu bit, a u potpunosti marginalizira bitak. Ovaj može biti važan još samo kao vrijednost. Stoga je mišljenje u vrijednosti, koje poduzima metafizika volje za moći, smrtonosno. Ono naime samom bitku »ne dopušta da dođe u živahnost svoje biti«³⁰. On još ima važnost, vrijedi kao zamjenjiva matematička funkcija, iz njegova obzora se gubi sve što nije postojano, računljivo i proračunljivo, što može poprimiti obrise zagonetnosti, tajnovitosti, vremenitosti, relativnosti. A budući da se tumačenje ni nadosjetnog svijeta ni Boga kao najvećih vrijednosti više ne misli iz bitka, nego iz postavljenih i izmjenjivih vrijednosti, za Heideggera se najteži udarac protiv Boga i protiv nadosjetnog svijeta događa onda kad se Bog smatra stvarnošću, bićem bića, i tako ga se omalovažava na način da ga se spušta na razinu najviše, najveće vrijednosti. Ovaj udarac protiv Boga nije tako težak zbog toga što ga nevjernici smatraju nepoznatljivim i nedokazivim, nego zbog toga što ga vjernici nazivaju »najbićevitijim« od svih bića, što znači da je on ipak samo biće, biće među bićima, koje je podložno svim vrijednostima bića kojima je čovjek mjera. A ovakvo mišljenje, koje u ovom kontekstu ne razmišlja o bitku, za Heideggera je neka vrsta ubijanja Boga od strane čovjeka. Ono je izraz nihilizma kao postupka poništenja dosadašnjih najviših vrijednosti koje je potaknula i provodila metafizika u svom zaboravu bitka i okretanju prema biću. A budući da je metafizika u kršćanstvu poprimila svoj posebni teološki izraz, poništenje najviših vrijednosti bića moralo je dobiti i svoje teološko značenje, što se dogodilo Nietzscheovom rečenicom, u kojoj Bog zapravo stoji i za sve nadosjetno, za istiniti, onostrani, vječni svijet nasuprot onom zemaljskome. No možda se problem može i ovako formulirati: metafizika je zaboravila bitak. Taj svoj zaborav ona je unijela u teologiju, jer ju je teologija dobrim dijelom preuzela

29 Usp. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, 155.

30 M. Heidegger, *Nietzsches Wort »Gott ist tot«*, u: *Holzwege*, 258.

kao svoj misaoni instrumentarij. Tako se s vremenom sa zaboravom bitka od strane metafizike dogodio i zaborav Boga od strane teologije. Metafizika je ovladala bitkom pretvorivši ga u biće, teologija je ovladala Bogom pretvorivši ga u čovjekovu misaonu tvorevinu, u njegovu sliku. Stoga se možda i s Nietzscheom i s Heideggerom može govoriti o tome da nije mrtav Bog, nego metafizička slika Boga, slika koja zapravo nikada i nije bila istinski Bog.

Pa ipak, ako se i može reći da je takva slika Boga dovela do slabljenja važnosti i utjecaja kršćanske vjere, ne može se reći da vjera kao takva iščezava. No ona s vremenom postaje neka vrsta metafizičkog, filozofijsko–teologijskog nadomjestka za istinsku vjeru. Tako za Heideggera na mjesto autoriteta Boga i Crkve u novom vijeku stupa »autoritet savjesti, vladavina uma, bog povijesnog napretka, socijalni instinkt«³¹; stupa, između ostaloga, kantovsko utemeljenje vjere na moralu, hegelijansko »dokidanje« religije u filozofiji, pobožanstvenjenje različitih oblika scijentizma, pozitivizma i empirizma, kao i marksističko obećanje raja na zemlji. Pa iako je i ovdje uvijek riječ o nekoj vrsti nadosjetnog svijeta, taj svijet u sebi nema života, on je mrtav, a njegov je nadosjetni temelj nestvaran. Stoga je i Nietzscheov govor o smrti Boga zapravo govor o nemoći kršćanski shvaćenoga Boga i svega nadosjetnoga da i čovjeku i njegovu svijetu udahne novi život. Taj je govor i govor o »raspadu dosadašnjeg poretka«³², koji svoje korijene vuče iz grčke filozofije, a koja je prije svega mišljenje bitka bića, a ne bitka bitka, što znači da je ona u svom povijesnom hodu sve više i dizanje pogleda prema »idejama«, koje postaju čovjekove tvorevine, kojima se čovjek sve manje divi i čudi, a sve više njima ovladava. Od početka ove filozofije mišljenje bitka bića je dakle metafizično, a metafizika teologična, budući da se uzrok svega bića naziva Bogom, koji je također biće, iako najviše. A ovo biće sve više postaje predmet čovjekova mišljenja, dokazivanja, pa i ovladavanja njime, ono je sve manje misterij, a sve više jamac za ispunjenje ljudskih želja i nauma. Metafizika u svojoj biti sve se više lišava iskustva bitka, a teologija, koja sve više postaje metafizična, sve manje u sebi krije iskustvo Boga.

Stoga je, prema Heideggeru, razumljivo da govor o smrti Boga pogađa i Boga kršćanstva. On je naime nerijetko shvaćan kao drugo ime za nadosjetni svijet uopće, za područje ideja i ideala, koje se onda promatra kao istinit i stvaran svijet. Za razliku od ovoga svijeta osjetni svijet je nestvaran, dolina suza za razliku od vječnog blaženstva u onostranosti. A Nietzscheova tvrdnja »Bog je mrtav« znači da je taj onostrani svijet ostao bez djelatne snage te da je metafizika došla do kraja, a zajedno s njom i teologija koja je i sebe i Boga vezala uz tu metafiziku. Pritom, prema Heideggeru, nihilizam, kao temeljni pokret povijesti Zapada, u novom vijeku doživljava svoj najdublji izraz kao svoju najnižu točku, i to zbog toga što je u tom vremenu najtemeljitiije zaboravljen bitak, koji je zapravo postao ništa, jer je biće jedino što jest, i to biće kojim vlada čovjek, koji kao subjekt spoznaje i mijenja objekt, svijet, prirodu, sve to isključivo po svojoj mjeri. A oni koji sebi umišljaju da

31 M. Heidegger, Nietzsche 2, 3. izd., Pfullingen, 1961, 276.

32 M. Heidegger, Nietzsche 2, 3., 38.

ih nihilizam nije zahvatio, da su slobodni od njega, da svojom voljom i djelatnošću mogu i smiju činiti i učiniti sve što hoće, možda ga najtemeljitiše promiču.³³ Naime zaboravljenost bitka i napuštenost s njegove strane, što se osobito pokazuje ustajavanjem na biću, bez obzira na to promatra li se to biće kao Bog ili kao neko drugo biće, za Heideggera su najsnažniji tamo gdje se najodlučnije skrivaju. Ovo se događa prije svega onda kada neko biće postane nečim samorazumljivim, najobičnijim i najnormalnijim, kad sve postane dohvatljivo i iskoristivo. A ovo se, prema njemu, u kršćanstvu dogodilo onda kad je sve biće u svom podrijetlu proglašeno *ens creatum*, pri čemu je stvoritelj nešto najsigurnije, najjasnije, dok je sve biće tvorevina ovoga najbivstvenijeg uzroka. A čovjek s vremenom sebi umišlja da sve to zna, da sve to treba i može dokazivati i dokazati. Za njega kao da više nema tajne, ni što se tiče njega, ni što se tiče svijeta, ni što se tiče Boga. Odnos uzrokučinak pritom postaje ono najbliže, najjednostavnije, ono od čega živi čovjekovo mišljenje kao računanje, kao spoznaja i objašnjenje svega. A tamo gdje biće postaje nečim najobičnijim, tamo je bitak još više običan, uobičajen i normalan, zapravo nepostojeći; budući da se na njega uopće ne misli, on prestaje biti izvor nedoumica, više nema tajni. No budući da je bitak ustvari ono najneobičnije, najtajnovitije, dogodilo se da se on sam, prema Heideggeru, upravo zbog apsolutiziranja bića u potpunosti povukao, napustio biće. Pritom je biće postalo tvorevinom drugoga bića, a najviše biće kao uzrok svega bića preuzelo je ulogu, bit, smisao bitka. S vremenom je od Boga stvoritelja napravljeni svijet postao čovjekova tvorevina, ili barem njegova objektivacija, kojom on može raspolagati, tako da se i biblijska dimenzija tajnovitosti i misterioznosti onoga što jest izgubila u bespućima subjekta i subjektivizma, koji postaju mjerom svakog čovjekovog znanja i djelovanja. Taj subjektivizam i bivstvenost, bit bića, do neprepoznatljivosti svodi na logičku formu, na nadosjetni svijet osobite vrste, svijet bez života i životnosti, »na nešto mislivo mišljenja, koje je samo neutemeljeno«³⁴, nemišljeno, mišljenja koje se iscrpljuje u računajućem, scijentističkom i tehničkom ovladavanju svijetom i u gospodarskoj djelotvornosti kao krajnjem cilju svega čovjekovog spoznavanja i djelovanja.

4. Tajna bitka, Boga i čovjeka

U ovom kontekstu se dakle očito može govoriti o tome da je, kako je gore naznačeno, u novovjekovnom nihilizmu mrtvim zapravo proglašen Bog koji nije ništa drugo nego djelo čovjeka, Bog koji je biće među drugim bićima, iako je drukčiji od njih, kojega se smatra djelatnim uzrokom svih posljedica, čiju ulogu polako preuzima čovjek. Jer teško je predočivo da bi jedan, prema svim, makar često i bitno različitim načelima, istinski, u njegovu identitetu kao božanski misleni Bog

33 Usp. M. Heidegger, *Nietzsches Wort »Gott ist tot«*, u: Holzwege, 215.

34 M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, GA 65, 2. izd., Frankfurt, 1994, 111. Usp. o tome i isto, 126–127.

mogao umrijeti. Bog naime koji bi mogao umrijeti, ne bi mogao ni biti Bog, budući da ne bi bio ništa drugo nego neodrživa čovjekova fikcija. Pa ako i kad čovjek nauči naslućivati da mu bezbožnost i nije baš primjerena, nego da je može shvatiti kao svoj najveći gubitak, onda on, prema Heideggeru, može doći do razmišljanja koje ga može uputiti na to da se iz istinskog mišljenja bitka, onoga što jest, može dogoditi i božanstvenjenje, naslućivanje Boga, kao ponovno nalaženje božanskosti.³⁵ A tamo gdje se biće razumijeva kao bit, bivstvenost onoga što čovjek sebi može predočiti ili predočava, može nastati mišljenje da je Bog, ili da su bogovi rezultat pobožanstvenjenja³⁶ prirode ili ljudskih nagona i snaga, dakako, od strane čovjeka i njegovih misaonih dometa. No ovdje se događa razbožanstvenjenje, koje je u biti neizbježna suprotnost razjašnjenju božanskosti, božanstvenosti Boga ili bogova kao pobožanstvenjenja, iz kojega je za Heideggera proizišao i kršćansko–židovski Bog kao stvoritelj. A ovo razbožanstvenjenje, koje odgovara pobožanstvenjenju, novovjekovnoj promjeni načina razumijevanja i objašnjavanja svijeta u smislu pogona bića, koje se stalno planira i preuređuje, pruža najbolje usluge.³⁷ Ono postaje model razumijevanja onoga što jest i bezuvjetnog i stalnog ovladavanja njime, dok je glavni akter svega toga čovjek sa svojom voljom za moći, kojoj onda na kraju ne treba ni Bog, ni čovjek.

Iz ovih Heideggerovih razmišljanja iz obrata i nakon misaono shvaćenog obrata, koji zapravo proizlazi iz događanja bitka koji se nudi, dobacuje čovjeku, a čovjek ga djelatno preuzima, prima iz toga dobačaja, može se razumjeti i činjenica da ni u njegovu mišljenju iz prvoga glavnog djela »Bitak i vrijeme«, koje analizira tubitak kao pretpostavku razumijevanja bitka, nema mjesta za Boga kao stvoritelja svijeta i čovjeka, pogotovo ne u naslijeđenom metafizičkom smislu. To je i zbog toga što su njegova razmišljanja prožeta fenomenološkom metodom, koja ono što se pokazuje, onako kako se sa svoje strane pokazuje, želi pustiti da se doista samo

35 Poznato je da Heidegger često upotrebljava riječi i pojmove koji su do njega bili nepoznati u njemačkom jeziku. On etimologizira i njemačke i latinske i grčke riječi, da bi iz njih iznjedrio njihov stvarni ili mogući smisao, tako da ga mnogi smatraju najvećim njemačkim jezičnim kreativcem nakon Luthera. Tako on ovdje upotrebljava riječi »Götterung« i »Gottschaft« da bi naznačio drukčiji način razumijevanja Boga, njegove božanske tajnovitosti iz tajnovitosti kao takve, a ne njezino promišljanje na osnovi čovjekovih dotadašnjih metafizičko–filozofijskih tvorevina, mišljenja i domišljaja. Za ovo on koristi i Hölderlinovo misaono pjesništvo, kako bi istaknuo veću bliskost istinskog mišljenja i vjere s pjesništvom nego s filozofijom, pogotovo ne onom koja misli da puno, ili čak sve zna. Samo tako je moguće razumjeti i njegov i Hölderlinov govor o bogovima, koji ne želi biti nikakva potpora politeizmu, nego stavljanje u pitanje čovjekova znanja o Bogu, razumijevao ga on na politeistički ili monoteistički način. Pritom ni mitologija nije izraz neznanja i zaostalosti, nego i čovjekove zbunjenosti pred Božjom zagonetnosti i zagonetnosti svega onoga što jest. Tako bi se u ovom kontekstu Heideggerov pojam »Götterung« na hrvatski mogao prevesti kao »božanstvenjenje«, a pojam »Gottschaft« kao »božanskost«. Božanstvenjenjem Heidegger želi naznačiti dimenzijsku dimenziju Boga i njegova djelovanja, a božanskošću njegovu bit, koja nije shvaćena kao esencijalističko–supstancijalni entitet u smislu klasične metafizike, nego kao naslućivanje istinskoga, božanskoga Boga koji nije proizvod ni čovjekova mišljenja ni njegova djelovanja, što je zacijelo mnogo bliže biblijski shvaćenom i doživljenom Bogu, nego metafizički mislenome.

36 Heidegger ovdje upotrebljava riječ »Vergötterung«, koju se može prevesti kao »pobožanstvenjenje«, dok proces suprotan ome naziva »Entgötterung«, razbožanstvenjenje.

37 Usp. M. Heidegger, *Besinnung*, 239–240.

od sebe i pokaže, da mu se pristupi bez prethodnih čovjekovih interpretacijskih sudova i predrasuda. I upravo zbog toga ta metoda ne dopušta pitanje o Bogu na tradicionalan kršćanski način, budući da u njezinu samorazumijevanju treba pustiti da se sve ono što jest čovjeku pokaže onakvim kakvo jest, na njemu jasno dostupan način. Samo tako on će vrlo brzo doći i do granica, zagonetki i tajni, koje će ga ponukati da uvidi i prihvati svoju ograničenost, zagonetnost i tajnovitost, ali i ograničenost, zagonetnost i tajnovitost svega onoga što jest, svega bitka. I tek na tim granicama on može oslušivati, očekivati odgovor, ali ne svoj, iz svoga subjekta konstruirani odgovor, nego odgovor iz tajne, koja se može nazvati i Bogom. Stoga je jasno da Heidegger svijet i čovjeka ovom metodom želi najprije promatrati u njihovu »kako«, a ne u njihovu »odakle«, želi ih uočiti u njihovoj fenomenološkoj kakvoći, ne postavljajući odmah, a možda i nikako, pitanje odakle, ili barem ne dajući na njega svoj brzopleti odgovor. Tako on pitanje čovjeka promatra samo u njegovoj faktičnosti, a njegov izvor, njegovo ontološko »odakle« shvaća kao faktičnost njegove bačenosti, njegova bitka–u–svijetu, njegove nazočnosti tu, sada i ovdje, što je po sebi dovoljno zagonetna i tajnovita činjenica. No taj čovjek u svom tubitku kao bačenosti, kojemu je stalo do njegova bitka, kojemu je on prva briga, drži se čvrsto najprije i prije svega bića, hvata se za njega. A bit bitka, bitak kao takav, budući da pritom i sam izmiče, on ne promišlja. Pritom ipak nije samo čovjek taj koji sa svoje strane lakomisleno zanemaruje bitak. Ni metafizika se naime, kao mišljenje bitka bića, ne događa samo kao puki propust postavljanja pitanja bitka, koje možda treba naknadno postaviti i promisliti, nego kao povijest istine bića kao takvog, koja se događa iz poslanja samoga bitka, koji se i otkriva i izmiče, skriva, pogotovo ako se čovjek isključivo usredotoči na biće. Ova istina bića za Heideggera je u njezinoj biti nemišljena, nimalo ili nedovoljno promišljena tajna samoga bitka,³⁸ koji se ujedno i nudi i izmiče.

Ova nemišljena tajna u metafizičkoj tradiciji ipak se, prema Heideggeru, na neki način i prije svega misli kao transcencija. Ona se na prvom mjestu promatra kao prekoračivanje u smislu nadilaženja uvjetovanog bića, kao relacijski pojam između uvjetovanoga bića i onog bezuvjetnoga. Taj pojam je bitno određen shvaćanjem i predočavanjem onoga prema čemu transcencija transcendirira. Ovo nadilaženje izražava temeljno razlikovanje bitka, koje se poima kao beskonačna različitost onoga stvorenoga i stvoritelja, što se događa osobito onda kad se kao ono transcendentno razumije kršćanski shvaćeni Bog, kad se dakle govori o teološkom pojmu transcencije. A ako se pritom povežu spoznajnoteorijski i teološki pojam transcencije, onda se kao egzistentno pretpostavlja biće koje se nalazi izvan subjekta i koje stoji subjektu nasuprot, a koje je uzrok svega i koje nadilazi sve ono uvjetovano nasuprotno. To transcendentno je pritom ono posebno, izvrsno, što nadilazi sve iskustvo. A time se, prema Heideggeru, bitno prožima pitanje shvaćanja onoga transcendentnog u spoznajnoteorijskom smislu s pitanjem mogućnosti spoznaje transcendentnoga objekta u teološkom smislu. Pritom

38 Usp. M. Heidegger, *Nietzsches Wort »Gott ist tot«*, u: *Holzwege*, 260.

se i pitanje egzistencije izvanjskoga svijeta i njegove spoznatljivosti povezuje, prožima s pitanjem spoznaje Boga i mogućnosti dokazivanja njegove egzistencije.³⁹

No upravo ovakvo poimanje i povezivanje spoznajnoteorijske i teološke dimenzije, spoznaje izvanjskog svijeta i dokazivanja Božje opstojnosti, za Heideggera od početka predstavlja misaonu nelagodu. Stoga je njegova temeljna nakana već u fundamentalno–ontološkoj analitici promisliti i pokazati unutarnju mogućnost razumijevanja bitka kao takvog, a time i transcendencije, jer ustrajavanje na biću, na biću kao biću ili na bitku bića, vodi prema nemogućnosti istinskog mišljenja i bića i bitka, ali i transcendencije, bez obzira na to razumije li se ona spoznajnoteorijski, ontološki ili teološki. To je i zbog toga što za njega tradicionalno razumijevanje Boga ne daje, odgovor na pitanje o Bogu, barem ne primjeren. Stoga je razumljivo da se njegov tihi, neprimjetni, nečujni »zadnji Bog« udaljava, rastaje od metafizičke tradicije koja Boga misli kao puninu bitka, a da nije dovoljno raščistila s time što je bitak, budući da ga je u velikoj mjeri zaboravila. On svojim mišljenjem povijesnosti bitka, bitka kao događanja, želi nadići kršćansko mišljenje Boga, čak se možda okrenuti i protiv njega, iako to ni na koji način ne znači nijekanje Boga, pa ni kršćanskoga, makar je on za Heideggera više Bog metafizike nego Bog biblijske objave i njezine ukorištenosti u povijesti. Zbog toga možda i ima smisla pokušaj posredovanja između Boga kako ga razumije Heidegger i Boga kako ga prezentira Biblija,⁴⁰ iako je za njega zadnji Bog »sasvim drugi protiv bivših, osobito protiv kršćanskoga«⁴¹, budući da je prema njemu kršćanstvo najradikalniji način pogrešnog razumijevanja istine bitka, što je za posljedicu imalo, i još uvijek ima, da se i čovjek i Bog u svojoj fenomenalnosti shvaćaju pogrešno.

Ovdje, međutim, nije riječ o odbacivanju ili omalovažavanju kršćanstva, nego o uvjerenju da nije bezizgledno njegovo istinskije razumijevanje onoga božanskog, istinskog Boga. U tom smislu valja razumjeti i njegovu tvrdnju da za njega čovjek nije slika Boga stvoritelja ni slika sebe samoga, zbog toga što se njegov temelj nalazi u njegovu odnosu prema bitku, u njegovu ustrajavanju u istini bitka, u otvorenosti prema onome što jest, a ne u zatvaranju u vlastite predodžbe o njemu. Čovjek naime »snagom svoga odnosa prema bitku« uopće nije »slika drugoga, nego ima svoju najvlastitiju, i to jednu izvrsnu bit«⁴². A ova vlastitost nije neka sebičnost, nego pripadnost bitku. Tom pripadnošću čovjekov tubitak preuzima povijest utemeljenja povijesnošću bitka određene jedinstvenosti, neusporedivosti čovjeka i njegove biti. Ovu neusporedivost mu pak jamči iščekivanje »zadnjega Bo-

39 Usp. M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, Frankfurt, 1978, 207.

40 Oko toga se posebno trudio H. Hübner. On ne želi povezati biblijske, odnosno teologijske sadržaje s filozofijskim, nego i u jednim i u drugima otkriti strukturne analogije mišljenja, koje upućuju na autentičnost onoga što Heidegger naziva bitkom i onoga što za kršćane znači Bog. Usp. o tome H. Hübner, »Vom Ereignis« und vom Ereignis Gott, u: Paola–Ludovica Coriando (izd.); Isto, »Herkunft aber bleibt stets Zukunft«. *Martin Heidegger und die Gottesfrage*, Frankfurt, 1998, 150.

41 M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, 403.

42 M. Heidegger, *Besinnung*, 328.

ga«, koji ne posjeduje nikakvu sličnost s ljudskim »pravljacima«,⁴³ koji je »sasvim drukčiji«. Čovjekova neusporedivost, različitost ovdje očito izvire iz različitosti, neusporedivosti samoga Boga. Pritom se ljudski bitak, »budući da se događa iz bitka kao odluke«, da mu njegovo postojanje nudi bitak svojom odlukom, a ne on sam, »nikad ne oslanja samo na čovjeka kao na svoj temelj, kao što ni 'svijet' ni 'zemlja' ne mogu ostati nepogođeni biti koju isijava sami Bog«⁴⁴. Kao što se dakle, moglo bi se malo pojednostavljeno reći, čovjek ne oslanja i ne može osloniti na samoga sebe, nego na bitak, tako ni čovjek, ni svijet, ni bitak ne mogu ostati nepogođeni Bogom kao eventualnim razrješenjem tajne svega. No ne na način čovjekovih fikcija, nego na način iščekivanja, osluškivanja onoga što jest, pri čemu se možda može dočekati i osluhnuti i sam Bog.

I upravo se ovdje, prema Heideggeru, može govoriti o nadvladavanju nihilizma. Tu se čovjek promišlja kao onaj tko svoje mjesto u svijetu nalazi kao tubitak, na osnovi čega mu u svijest dolazi i bitak — on saznaje nešto o njemu, što se može razumjeti kao događanje i kao uskraćivanje događanja, kao neskrivenost i kao skrivenost, budući da bitak, ono što jest, nije tako samorazumljiv kao što se to ponekad čini i kako bi to čovjek htio. A u temeljnom iskustvu ovoga Heideggerova mišljenja, prema kojem je čovjek kao utemeljitelj tubitka, ali i bitka, potreban i bitku i božanstvu drugoga Boga za njihovu objavu, Boga koji je »sasvim drukčiji« od Boga kako ga razumije tradicionalno metafizičko-teologijsko mišljenje, nazire se zapravo »priprema nadvladavanja nihilizma«⁴⁵, koji je za njega kao temeljno događanje dosadašnje zapadnjačke povijesti i njezina zakonitost, njezina unutar-nja logika, i to zbog činjenice da čovjekov tubitak tu nije shvaćen kao mjesto objave bitka, koji mu se nudi i koji ga za svoju objavu treba. I upravo zbog toga ovaj svijet, koji je postao bezvrijedan, nevolja tjera na neko novo postavljanje vrijednosti. Pa ako je na djelu pokušaj da se ispražnjeno mjesto vrijednosti nadomjesti nečim drugim, onda je tu riječ o nepotpunom nihilizmu, poput primjerice apsolutiziranja subjekta i njegovih objektivacija. Za razliku od ovoga, potpuni nihilizam želi »odstraniti čak i samo mjesto vrijednosti, ono nadosjetno, te time vrijednosti postaviti drukčije, prevrednovati ih«⁴⁶, kako to misli Nietzsche, što samo povećava potrebu da se iznjedri nova istina o biću, istina koja bi svoje postojanje crpila iz drugoga izvora. Takvu istinu Heidegger vidi i nastoji razumjeti kao mišljenje povijesnosti bitka kao događanja iz drugoga početka mišljenja, koje treba započeti iz prvotnih izvora grčke misli, koje valja otkrivati i misliti u suvremenom svijetu, jer je riječ o istom izvoru, koji je kroz povijest bio znatno zamagljen. Ovo mišljenje

43 Heidegger vrhuncem zaborava bitka smatra suvremenu tehniku. To ne znači da je ona nešto loše, nego da se ona ne smije niti shvatiti, niti se prema takvom shvaćanju smije djelovati kao da je bitak. Ona je »Machenschaft«, čovjekova »pravljčina«, čovjekovo djelo koje se ne smije odvojiti, osamostaliti ni od čovjeka, ni od bitka. A taj čovjek ponekad i Boga vidi kao svoje djelo, kao nešto odvojeno i od čovjeka i od bitka, što Bog ne može biti ako se s njime ozbiljno računa. Stoga je »zadnji Bog« sasvim drukčiji. A možda je mnogo bliži onom biblijskome nego metafizičko-teologijskome.

44 M. Heidegger, *Besinnung*, 329.

45 M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, 141.

46 M. Heidegger, Nietzsche's Wort »Gott ist tot«, u: Holzwege, 221.

u događajnosti kao bitku vidi mjesto trenutka⁴⁷ odluke o blizini ili udaljenosti Boga u smislu čovjekove otvorenosti za blizinu ili zatvorenosti za nju, koja ga udaljava i od njega samoga, i od bitka, i od Boga, dok ga otvorenost priprema za jedinstvenost, neponovljivost i tajnovitost svakog trenutka, za susret sa sobom i s Bogom, što je u tradiciji postalo nemoguće, budući da su iz nje odbjegli i Bog i bitak. Tim drukčijim promišljanjem moguće je dakle, prema Heideggeru, zapaziti, otkriti novi svijet mišljenja i iskustva onoga što je u povijesti misleno i iskušavano kao Bog.

A u običnosti svakodnevnice bića i u zaboravljenosti bitka događa se to da je, prema Heideggeru, bitak ono najneobičnije, najtajnovitije, najnepoznatije, najnepristupačnije. Ovoj neobičnosti bitka u njegovu razmišljanju o temeljnom području istine kako je on shvaća, u tubitku, odgovara neobičnost, jedinstvenost smrti, koju čovjek, slično kao i bitak, rado zaboravlja, iako pred njom stoji kao što stoji i u bitku. No u drugom početku, u bitnom mišljenju, koje Heidegger želi barem potaknuti, za razliku od mišljenja koje zaboravlja bitak, moguće je ohrabriti se, usuditi se misliti istinu bitka kao utemeljenje tubitka čovjeka kao događanja koje istinski razumije bitak, iz kojega se onda može iskusiti i misliti i smrt, i to kao bitku tubitka, egzistiranju čovjeka, bitno pripadno poslanje, koje se može nazvati i činjenicom i usudom. A samo u tako shvaćenom tubitku događa se utemeljenje, razumijevanje istine bitka, u kojoj sve što jest zapravo jest za volju bitka kao takvog, okrenuto prema bitku, a ne za volju bića, koje je utonulo u zaborav bitka, u svoju izoliranost od njega. I upravo tako shvaćeni bitak za Heideggera može zasvijetliti kao trag »zadnjega« Boga, koji svojim prolazom može učiniti da ono bitno zasvijetli u njegovim različitim spojnicama.⁴⁸ A utemeljenjem, razumijevanjem čovjekova tubitka kao iskustva bitka mijenja se i čovjek. Tom se pak promjenom otvara i prostor za odluku »o blizini i udaljenosti bogova«⁴⁹, prostor u kojem se može naslutiti i najaviti nadvladavanje zaborava bitka, a i nihilizma kao takvog.

47 »Augenblicksstätte« (mjesto trenutka) izraz je u kojem se u Heideggera koncentriira zagonetnost prostora i vremena, osobito u njegovu kasnom mišljenju. Istina, svi dosadašnji filozofijski i znanstveni pojmovi prostora i vremena otkrili su, odgonetnuli ponešto od njihove zagonetnosti. No ostale su mnoge nedoumice, naročito kad ih se promatra u kontekstu tubitka i bitka. Tu su oni za Heideggera mjesto trenutka ili trenutačno mjesto događanja bitka i tubitka u njihovoj neponovljivosti i jedinstvenosti, pri čemu su prostor i vrijeme, prostornost i vremenitost, također neponovljivi i jedinstveni. A u toj neponovljivosti i jedinstvenosti prilika je da se očituje i neponovljivi i jedinstveni Bog, kojega čovjek ne poznaje, ali stalno može očekivati njegov prolazak, pa treba biti spreman na njegovu prolazničku prisutnost.

48 Heideggerov misaoni obrat, koji je za njega prije svega obrat u bitku, što zapravo znači isticanje uzajamnosti bitka i tubitka, bitka i čovjeka, svoj najtemeljniji i najsnažniji izraz dobio je u njegovu drugom temeljnom djelu »Beiträge zur Philosophie«, koje je bitno odredilo i sve njegovo kasnije mišljenje. A tu je bitak shvaćen kao »Fuge«, što se na hrvatski možda može prevesti kao »spoj«, a smisao onoga što Heidegger želi reći možda još bolje izražava riječ latinskog podrijetla »struktura«, što ne označuje neku statičnu strukturu, nego bitno vremenitošću određenu strukturu onoga što jest, strukturu bitka. Taj spoj sastoji se od spojnica (Fügungen), u kojima i na kojima se očituje bitak u svojim različitim skrivenostima i razotkrivenostima, otvorenostima i zaboravima. Tu Heidegger bitak misli u njegovom povijesno-filozofijskom i u njegovom aktualnom pokazivanju i razumijevanju, što otvara neslućene obzore za uvid u ono što jest.

49 M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, 230.

Blizina i udaljenost bogova za Heideggera se događa prije svega u svezi sa smrću. I to ne kroz zbivanje umiranja, nego kroz uronjenost smrti u tubitak. Tako se ono »ne« smrti pojavljuje u njegovoj pripadnosti bitku kao nešto skriveno. No ova ništavnost nije nešto što je nedostojno bitka, nego je ona najveća snaga bitka samoga, koji se i skriva i otkriva. Budući naime da je smrt uronjena u tubitak, ona ne upućuje samo na prestanak čovjekova postojanja nego i na stalnost bitka i Boga. A iskustvo Boga ili bogova, koje se umiranjem događa, za Heideggera se ne može promatrati kao neka utjeha ili utočište za čovjeka, nego kao klicanje i treptanje događanja koje se zove bitak. Naime buđenje, posvješćivanje nevolje koja se očituje u napuštenosti od strane bitka, prvi je pomak čovjeka u onaj međuprostor u kojem ga pritišće zbrka i nevolja, koja se očituje i kao nestanak, bijeg Boga, kao napuštenost i zapuštenost. No ako on kroz ovaj pomak iskusi događanje bitka i ako ostane u toj istini, onda se priprema za skok u iskustvo u kojemu se odlučuje hoće li se u događanju onoga što jest dogoditi izostanak ili dolazak Boga, hoće li on svoje postojanje osmisliti iskustvom Božje blizine ili udaljenosti od njega. I tek kad čovjek uvidi da je bitak nužan i da on nije Bog, te kad uvidi da se njegova bit temelji na ponorima, tajnovitostima koje se prostiru između njega i bitka, ali i bitka i Boga, odnosno onoga božanskog, ma kako se ono razumijevalo, onda se počinju stvarati pretpostavke da čovjekova povijest s Bogom postane stvarnost, koja je uvijek otvorenost za ono što jest, a ne zatvorenost u vlastite umišljaje.

Očito je dakle da Heidegger bitak kao događaj shvaća kao međuprostor za prolazak zadnjega Boga za tubitak, za čovjeka. Jer, prema njemu, bitak kao događaj Boga predaje čovjeku time što čovjeka namjenjuje, posvećuje⁵⁰ Bogu. Ovo predavanje i namjenjivanje zapravo je događanje u kojemu se utemeljuje istina bitka kao tubitak i u kojemu »povijest počinje svoj drugi početak iz bitka«⁵¹, drugi početak u smislu mišljenja iz izvorne istine, koja uspostavlja most prema prvom početku, početku zapadnog mišljenja, ali i prema istinskom razumijevanju Boga, ukoliko i koliko je ono čovjeku moguće. Bog se pritom ne razumije ni kao biće, ni kao nebiće, ni kao bitak, nego je riječ o tome da bitak bivstvuje kao onaj međuprostor koji »nikad ne može biti utemeljen u Bogu«, ali »ni u čovjeku koji je prisutan i koji tu živi« u svakodnevicu i u prepuštenosti onome »se«, nego samo »u tu-bitku«⁵² kao mjestu i stjecištu mogućnosti objave i bitka, i Boga, mogućnosti koju čovjek u svojoj jedinstvenosti i neponovljivosti uvijek nanovo može i prihvatiti i odbaciti.

Istina, sve ovo može zvučati zagonetno i zbunjujuće. No, prema Heideggeru, nijedno mišljenje bitka, nijedna filozofija, ne može se potvrditi »činjenicama«. Učiniti sebe samorazumljivom samoubojstvo je filozofije. A oslobađanje filozofije

50 Bitak, »Ereignis« kao događanje bitka za Heideggera je mjesto gdje se Bog predaje (übereignet) čovjeku, a čovjek se u svom tu-bitku kao mjestu objave bitka namjenjuje, posvećuje (zueignet) Bogu. Pojednostavljeno rečeno: bez čovjekova istinskog uranjanja u bit i smisao onoga što jest Bog mu se ne može predati jer poštuje njegovu slobodu, niti se čovjek može posvetiti Bogu, budući da je zaokupljen svim i svačim, samo ne bitkom i Bogom.

51 M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, 26.

52 M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, 263.

od zapletenosti u utemeljenje znanosti i u metafiziku (koje zapravo najredovitije govori o biću ili u najboljem slučaju o bitku bića, a misli, ili sebi umišlja da misli i govori o bitku), njezino oslobađanje iz svakovrsnog pozitivizma, može se ostvariti samo mišljenjem iz drugoga početka, koji je izvornije preuzimanje skrivene biti filozofije, koja izvire iz biti bitka.⁵³ Teologijski pak gledano, ovo mišljenje ne može biti ni teistično ni ateistično. No i u njemu čovjek je otvoren za pitanje o Bogu, jer je i bitak povezan s Bogom. Uostalom, mišljenje koje misli iz propitivanja istine bitka pita izvornije nego metafizika uopće može pitati i misliti. Tako se, prema Heideggeru, tek iz istine bitka može misliti o biti onoga svetoga, tek iz biti svetoga može se misliti o biti božanstva, a »tek u svjetlu biti božanstva može se misliti i reći što treba značiti riječ 'Bog'«⁵⁴. Dakako da se bitak ne može izjednačiti s Bogom, ali se tek polazeći od bitka može ići putem koji može voditi prema Bogu. Samo prolaskom kroz bitak, samo u obzoru bitka, otvara se prilaz Bogu, kao i mogućnost da ga se nazove imenom, ma što to ime značilo. Ako čovjek naime ne razmišlja dovoljno ozbiljno što je bitak, što je ono što jest, onda neće moći dovoljno izvorno razmišljati ni o onome što ili tko bi mogao biti Bog, pa će ga zamjenjivati mnogočime, osobito svojim umišljajima koje će onda nazivati Bogom, što se i u povijesti filozofije i u povijesti teologije vrlo često događalo.

Već u analizi tubitka u »Bitak i vrijeme« za Heideggera je čovjek u svome tubitku bačeni izbor.⁵⁵ Ono »bacajuće« koje omogućuje izbor jest bitak, koji čovjeka šalje u egzistiranje, u tubitak, mjesto objave i bitka i čovjeka. Ovo slanje, koje je i poslanje, u svom kasnijem mišljenju Heidegger razumijeva kao čistinu, rasvjetljenje od strane bitka koje jamči blizinu tubitka bitku. Ovu blizinu on iz iskustva zaborava bitka promatra, priželjkuje kao zavičaj, kao iskustvo blizine onome što jest, a time i samome sebi. A bezzavičajnost novovjekovnog čovjeka on misli iz biti povijesti bitka kao njegova zaborava, koju je, prema njemu, snažno iskusio i Nietzsche, pa iz nje nije znao naći drukčiji izlaz nego u izokretanju metafizike, a ne u njezinu nadvladavanju, dok je Hölderlin, kao pjesnik »odbjeglih bogova i dolazećega Boga«⁵⁶, opjevavao povratak u zavičaj, povratak bitku, onome što stvarno

53 Usp. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, 436.

54 M. Heidegger, *Über den Humanismus*, 42.

55 Heideggerov je izraz za ovaj fenomen »geworfener Entwurf«. Budući da je riječ o dosad neuobičajenom načinu razumijevanja bitka, valja uvažiti potrebu da svaki prijevod na hrvatski mora pokušati u najvećoj mogućoj mjeri izraziti ono što autor nekim izrazom želi reći. A Heidegger želi reći da je čovjek biće koje je tu, egzistira prije nego što zna da egzistira i prije nego što to razumije. Tu činjenicu se može izraziti kao faktičnost, darovanost, »bačenost« (izraz koji je jezično–gramatički najbliži njemačkoj riječi »Geworfenheit«). »Entwurf« se na hrvatski redovito prevodi kao »nabačaj«, a možda je bolje govoriti o »izboru«, jer taj pojam prije svega znači čovjekovu mogućnost da, iako zapravo nije u njegovoj moći biti tu, postati, ipak jest u njegovoj moći da činjenicu da jest slobodno, barem u izvjesnoj mjeri, prihvati i da u svom postojanju, unatoč svoj ograničenosti, barem ponešto odlučuje i organizira po svojoj volji i po svome ukusu.

56 M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4, Frankfurt, 1981, 47. Hölderlinov mitsko–pjesnički govor o odbjelim bogovima i o dolazećem Bogu Heidegger razumije kao pjesničko mišljenje (dichtendes Denken), naslućivanje zaborava bitka i nemogućnosti boravka Boga u tom zaboravu, što može pobuditi potrebu i mogućnost da se Bog čovjeku opet »pojavi« i da ga čovjek na svoj način zamijeti. Bitan uvjet za to je ponovno iskustvo istinskoga bitka.

jest i kako jest, na osnovi pripadnosti poslanju Zapada i blizini izvora, blizini bitka i prvoga grčkog početka pod uvjetom otvaranja drugom, novom početku, koji se može događati u otvorenosti prema njemu. Samo u ovoj blizini se događa, prema Heideggeru, odluka može li i kako može pojavom onoga svetoga, osjećajem ili čežnjom za njim, nanovo započeti pojavljivanje Boga ili bogova. A ono sveto može se pojaviti tek kad je bitak osvjetljen i kad ga se iskusi u njegovoj istini. Iz toga bitka dolazi i »nadvladavanje bezzavičajnosti, u kojoj okolo ne luta samo čovjek, nego i čovjekova bit«⁵⁷, budući da je ta bit, kao i bitak, zaboravljena. No iz bitka dolazi i nadvladavanje nihilizma, jer on svoj najtvrdojaviji izraz nalazi u zaboravu bitka, koji za posljedicu ima gubitak biti, gubitak identiteta i čovjeka i Boga.

Heideggerovu mišljenju nerijetko se upućuje prigovor da mu filozofija završava u neobaveznosti pjesništva. No pjesnik, prema njemu, u svom pjesništvu, u umjetnosti kao takvoj, za opjevavanje nalazi upravo ono što je bitno. A to bitno nikad se ne može »susresti ni naći kao neko stvarno biće unutar onoga stvarnoga«⁵⁸, ono bitno nikad nije stvar koju bi se moglo opredmećivati, objektivirati s razine subjekta. Pjevanje je za njega uvijek kazujuće nalaženje bitka, jer samo pjesničko kazivanje dodir je bitka, a ne dodir bića i predmeta. Bitak dakle koji se tako može naći može se »iskazati i misliti samo pjevanjem i mišljenjem«⁵⁹. Time što pjesnik bitak, ono što jest, iz njegove skrivenosti unese u riječ svoje pjesme, riječju izrazi ono što jest, on ustanovljuje bitak,⁶⁰ stvara nešto što nikada nije bilo niti će biti, stvara nešto jedinstveno. Stoga su za Heideggera pjesnici oni smrtnici koji najbolje osjećaju trag odbjeglih bogova, slute puteve kamo su odbjegli i kako i kuda bi se mogli pojaviti, vratiti. Eter, obzor bogova pritom je božanstvo, ono u čemu se oni mogu pojaviti; element toga etera je ono sveto, koje je i element dolaska odbjeglih bogova. Biti pjesnik znači dakle paziti na trag odbjeglih bogova, u vremenu kada vlada noć svijeta kazivati ono sveto. Stoga je ta noć za Heideggera, Hölderlinovim jezikom rečeno, »sveta noć«⁶¹. Ono sveto, ono božansko, čovjek može dakle naslutiti samo ako je spreman oslušivati ono što jest, ako je spreman izići iz njegova zaborava i dotaknuti obzor tajne koja nadilazi sve što je njemu dostupno kao dohvatljivo, stvarno, objektivno.

Nesumnjivo je da ovo pomalo zvuči ezoterično i hermetično, da se može steći dojam kako je riječ o samovoljnim filozofijsko-poetskim akrobacijama kad Heidegger tvrdi da je Hölderlin pjesnik koji misli iz blizine izvora, iz blizine bitka, da misli u onom pravcu, prema onome mjestu, koje je određeno rasvjetljavanjem, čistinom, prosvjetlinom bitka. Navedeno mjesto za Heideggera je objava bitka koja spada u poslanje bitka samoga. Sam bitak se naime uvijek objavljuje, nudi, samo je potrebno da to objavljivanje čovjek zamijeti, da on postane i bude tubitak, a to može biti samo onaj tko bitak razumije iz njegove biti, iz njegova izvora, a ne iz

57 M. Heidegger, *Über den Humanismus*, 29.

58 M. Heidegger, *Hölderlins Hymne »Der Ister«*, GA 53, Frankfurt, 1984, 149.

59 M. Heidegger, *Hölderlins Hymne »Der Ister«*, GA 53, Frankfurt, 1984, 150.

60 Usp. M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*, 214.

61 M. Heidegger, *Wozu Dichter?*, u: *Holzwege*, 268.

svojih vlastitih umišljaja, što možda najautentičnije može uspjeti mislećem pjesniku, umjetniku, kao što je to, prema Heideggeru, bio Hölderlin. A budući da objava bitka unutar dovršene metafizike, unutar njezina kraja, pokazuje da je bitak do kraja zaboravljen, ni za Heideggera ni za njegovo vrijeme nije došao trenutak da se Hölderlin i njegovo pjesništvo upotrebljavaju kao riznica filozofije. No ova i ovakva objava u zaboravu za Heideggera ipak upućuje na potrebu, na nuždu da se u onome što pjesništvo izriče misaono iskusi ono što pjesništvo ne izriče, da se u njemu barem nasluti ono što misaono može biti relevantno, što može potaknuti mišljenje iz izvora, iz drugoga početka, koji na neki način dotiče i izvorni prvi početak grčkoga mišljenja. Ovo bi onda mišljenje u kontekstu povijesnosti bitka vodilo prema dijalogu s pjesništvom. Pa makar ovo, prema Heideggeru, za literarno–historijsko istraživanje, koje je u svojoj biti pozitivističko, izgledalo kao neznanstveno silovanje onoga što ono promatra kao puke činjenice, a za filozofiju kao bespomoćna stramputica u zanesenjaštvo, poslanje bitka, bitak kao takav, unatoč svemu ovome, oko takvog mišljenja i njegovih prigovora ide »bezbrizno svoj put«⁶², ne obazire se na njega. To poslanje ga zaobilazi zbog toga što takvo pozitivističko–historističko mišljenje i dalje ne misli iz izvora, iz bitka, nego iz njegova zaborava, dok dijalog između mišljenja i pjesništva otvara mogućnost da mišljenje doista bude mišljenje onoga što jest, mišljenje istinskoga bitka.

A u mišljenju iz zaborava bitka, prema Heideggeru, nedostaje i polazište za iskustvo bijega bogova i za dolazak Boga. Takvo mišljenje u svojoj površnosti, u svojoj vezanosti za biće i za ono »se« čak i ne primjećuje problem, nevolju, koja proizlazi iz nepostojanja istinskog pitanja o Bogu i onome božanskome. Tu čovjek ne očekuje ništa novo, budući da je potpuno zadovoljan onim starim, dosadašnjim, običnim. On uopće ne primjećuje da mu je ono bitno izmaklo i da bi možda mogao i trebao iščekivati njegov dolazak. Stoga se Heideggerov govor o nepostojanju iskustva bijega bogova i iskustva dolaska Boga može shvatiti i kao govor o propalosti, vezanosti čovjeka samo za biće, koja ga čini nepristupačnim za iskustvo bitka i za iskustvo Boga. A samo bi iskustvo bijega bogova i dolaska Boga omogućilo »da povijesna bit čovjeka spozna da je odvučena u otvoreno središte bića, koje je napustila istina njegova bitka«⁶³. Samo istinski osjećaj zapuštenosti i napuštenosti od strane bitka i Boga, ali i od biti samoga sebe, mogao bi dakle čovjeka potaknuti da traži i bitak i Boga, bit svega onoga što jest, a time i sebe samoga. Da bi se to dogodilo, čovjek, prema Heideggeru, mora sam »pripremiti utemeljenje istine«, mora napustiti vezanost za biće i za ono »se«, a to ga može dovesti do osjećaja »da se već time predodređuje priznanje i očuvanje zadnjega Boga«, da se otvara put za razumijevanje i tubitka, i bitka, i Boga. Ovo on treba činiti u smislu otvorenosti za nešto novo, drukčije, u smislu stavljanja u pitanje onoga prošloga, fiksiranoga, što se ne bi trebalo shvatiti kao neko otkupljenje čovjeka, nego kao susret Boga i čovjeka u njihovoj tajni i tajnovitosti, kao upućenost čovjeka na Boga i Boga na

62 M. Heidegger, *Wozu Dichter?*, u: Holzwege, 270.

63 M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, 61.

čovjeka, jer se Bog i prema Bibliji na osobit način objavljuje čovjeku, kao »priznanje pripadnosti čovjeka bitku preko Boga« i kao »priznanje Boga da mu treba bitak«⁶⁴, zapravo, da je sve ono što jest bitno određeno, obilježeno i prožeto i čovjekom, i Bogom.

Heidegger, nema dvojbe, na jedan zagonetan, ponekad čudnovat način govori o Bogu i o bogovima, o božanstvu i o onome božanstvenome. Ovo se očito događa i njegovoj tvrdnji da Bog treba bitak, što dakako oni koji su naviknuti na teologijsko–metafizičku sliku Boga jedva mogu shvatiti, a još manje prihvatiti. No za njega vrijedi temeljno načelo da je bitak vremenit, povijesan i da se njime ne može raspolagati. Bitak naime, a još više Bog, izmiče svakom utvrđenom, neupitnom razumijevanju. Zbog toga u njegovu govoru o Bogu i o bogovima nije riječ o tvrdnji eventualnog postojanja mnoštva bogova naspram jednoga, nego o »upućivanju na neodlučenost bitka bogova«. Ova neodlučenost ne proizlazi samo iz njegova skepticizma s obzirom na spoznaju Boga, nego prije svega iz »upitnosti smije li se bogovima uopće pripisati nešto takvo, a da se ne razori sve ono božanstveno«⁶⁵. On očito želi pustiti da tajna Boga ostane tajnom. A ovdje leži i bitan razlog njegova otklona od metafizičkog mišljenja Boga, koje Boga misli kao uzrok bića, kao i njegova okretanja mišljenju i Boga iz povijesnosti bitka. Gdje se naime sve ono što jest, što je prisutno, promatra u svjetlu sklopa uzrok–učinak, tamo, prema njemu, sve što je sveto, uzvišeno i tajnovito može izgubiti svoju udaljenost i spasti na sklastički govor o *causa efficiens*. Tako Bog i unutar teologije postaje Bog filozofa. Tu se i ono skriveno i ono neskriveno određuje prema uzročnosti, a da se ne promišlja bit te uzročnosti. Pritom neskrivenost, otvorenost, prisutnost, u kojoj se priroda pokazuje kao obračunljiv sklop djelovanja sila, može dopustiti, omogućiti sasvim točne, ispravne tvrdnje, ali se pritom može previdjeti opasnost »da u svemu točnome izmakne ono istinito«⁶⁶. Istinito naime svoj temelj nalazi u istini bitka, dok ono ispravno, točno, zapravo pretpostavlja bitak i njegovu istinu, koju treba stalno otkrivati, a ne smatrati otkrivenom, čak ni na prirodoznanstvenom, a pogotovo ne na filozofijskom, estetskom i teologijskom području.

Zbog toga Heidegger rado govori o »bezimenosti Boga i temelja duše«⁶⁷ i o tome da čovjek, ako želi naći blizinu bitka, mora učiti »egzistirati u onom bezimenome«⁶⁸. Ova terminologija bila mu je poznata iz njegova ranoga bavljenja mistikom, prije svega Meisterom Eckehartom. Tako je za njega, u smislu ovoga velikog mistika, »Bog tek Bog«⁶⁹ u onome neizgovorenem u jeziku o stvarima u svijetu. Eckehardtovu tvrdnju »bitak je Bog« Heidegger razumije kao »bitak pušta da Bog bude Bog«⁷⁰. No razlog ovog okretanja mistici ne leži samo u njegovu već nešto

64 M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, 413.

65 M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, 437.

66 M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, u: *Vorträge und Aufsätze*, 8. izd., Stuttgart, 1997, 30.

67 M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, Frankfurt, 1995, 316.

68 M. Heidegger, *Über den Humanismus*, 10.

69 M. Heidegger, *Der Feldweg*, u: *Aus der Erfahrung des Denkens*, GA 13, Frankfurt, 1983, 89.

70 M. Heidegger, *Seminare*, GA 15, Frankfurt, 1986, 325.

izmijenjenom odnosu prema svom kršćanskom podrijetlu niti u njegovu pojačanom odmaku od filozofije kao znanosti koja utemeljuje spoznaju nego i u njegovu intenzivnom bavljenju istočnom mistikom.⁷¹ Tako se u njegovu djelu »Beiträge zur Philosophie« nalazi mnoštvo formulacija u kojima se ponavljaju motivi koji daju naslutiti ono mistično: od osvjetljavanja onoga što se skriva do jasnoće teške tame. A u ovom djelu Heidegger bitak vidi kao događanje, odlučivanje, izmicanje, jednostavnost, jedinstvenost i osamljenost. Jedinstvo bitka pritom je nepredmetno i može ga znati, poznavati samo ono mišljenje koje se kao ono neobično mora odvažiti na mišljenje »kao nužnost onoga najneznatnijega, u kojemu se otvara ponorni temelj bez–temeljnosti bogova i zasnivanja čovjeka, a bitku se pripisuje ono što metafizika nikad nije mogla poznavati«⁷². Bitak se dakle nudi kao ono neznatno, nešto što se ne može promatrati kao uzročni temelj ni Boga, ni čovjeka; ono što metafizika nije mogla dokučiti. Riječ je naime o bitnome znanju, o bitnome mišljenju koje ostaje u onome bitnome i nije neka puka čovjekova predodžba o nečemu što susreće, o znanju koje treba biti ustrajno »unutar odvažnosti odlučivanja, koje u samome otvaranju prepoznaje ponor koji ga nosi«⁷³, koji se unatoč svojoj spoznaji nikad ne zatvara, o znanju koje je svjesno svoga neznanja.

Ovdje Heidegger očito želi da do izražaja dođe sukob iskustva temelja i nužnosti znanja s jedne strane i iskustva ponora i nemogućnosti raspolaganja onim što jest s druge strane, da se jasno uvidi da čovjekovo znanje i njegova moć udaraju o zidove neznanja i nemoći. Pritom »ponorni temelj«⁷⁴ ruši granice racionalne logike. I logici je naime ograničen obzor njezina važenja i primjenjivosti. Tako se otvara nova, mistična dimenzija filozofije. A poznato je da među paradokse filozofske mistike od početka spada govor o tamnom svjetlu božanstva. Pritom se za osjetno gledanje i racionalno spoznavanje život pojavljuje kao taman i skriven. Zbog toga i za Heideggera ono »tamno« postaje »tajna onoga svijetloga«⁷⁵.

Heidegger je u osami Schwarzwalda živio meditativan život, život koji je očito bio konstitutivan za budno oslušivanje egzistencijalnog zova, za oslušivanje biti onoga što jest, ma koliko ono ponekad izmicalo svakom osluškivanju. Bio je uvjeren da je čovjekovo fiksiranje na nebitnu dimenziju istine kao ispravnosti, točnosti u smislu adekvacije, gdje čovjek bez ostatka želi sve znati i svime ovladati, dovelo i do napuštenosti čovjekova bića od strane bitka i do njegove prepuštenosti biću kao takvom. Upravo zbog toga čovjek je, prema njemu, u svome tubitku pozvan da se opet vrati povratku bitka u svoju istinu, da krene prema raspirivanju, izna-

71 Usp. Eckard Wolz–Gottwald, *Transformation der Phänomenologie. Zur Mystik bei Husserl und Heidegger*, Wien, 1999, 298–299.

72 M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, 472.

73 M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, 369.

74 Heideggerov govor o »ponornom temelju« (abgründiger Grund) želi upozoriti i na to da je gotovo neprestani govor metafizike i teologije o temelju, uzroku, principu (Grund) svega što jest, a taj princip često je nazivan i Bogom, nerijetko zaboravljao da je taj temelj ne samo »Grund«, nego i »Abgrund«, da je znanje ujedno i neznanje, koje ga beskonačno okružuje, prožima.

75 M. Heidegger, *Grundsätze des Denkens*, *Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie*, 6, 1958, 40; usp. također M. Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA 79, Frankfurt, 1994, 93.

laženju istine bitka, koja se najbolje nudi na osamljenom mjestu kojim prolazi zadnji Bog, Bog koji je zapravo uvijek prisutan, samo čovjek treba biti spreman to zamijetiti. Dok je naime na djelu razaranje dosadašnjega svijeta kao samorazaranja i sama bit bitka se sabire, buni, sprema na najveći zov, koji se sastoji u tome »da se području odluke o božanstvu bogova, u jedinstvenosti njegove povijesti, posveti temelj, prostor i vrijeme, to jest tu-bitak«. I bitak dakle želi da se u čovjeku, u tu-bitku, u najvećoj mogućoj mjeri pokaže istina i smisao onoga što jest, da bi se na tome raskrižju, na tome stjecištu, osjetila i prisutnost Boga kao tajne, koja ne može biti predmet čovjekove istine kao ispravnosti, točnosti; da se pokaže Bog onakav kakav jest, a ne onako kako ga čovjek zamišlja ili čak izmišlja.

No ulazak čovjeka u ovu povijest bitka, prema Heideggeru, nepredvidiv je i neovisan i o napretku, i o propasti kulture, budući da i jedno i drugo znači učvršćivanje napuštenosti bića od strane bitka. Ta napuštenost naime stalno promiče zaplitanje čovjeka u njegov antropologizam, u kruženje oko samoga sebe, ili ga vraća u kršćansko nepoznavanje istine bitka,⁷⁶ budući da je i kršćanstvo postalo metafizičkim dijelom zaborava bitka. Zbog toga je, prema njemu, nužno stalno se izlagati propitivanju. Pritom nemir postavljanja pitanja, propitivanja, nije »nikakva prazna nesigurnost, nego otvaranje i njegovanje onoga mira koji kao usredotočenje na ono što je najdostojnije pitanja — na događanje bitka — željno iščekuje poziv i svladava krajnji gnjev zbog napuštenosti od strane bitka«⁷⁷. A ova napuštenost prije svega je znak čovjekove ograničenosti i konačnosti, čije iskustvo Heidegger ustrajno njeguje da bi čovjeka učinio otvorenim za ono zagonetno, tajnovito i beskonačno, da bi ga potaknuo da se ne izgubi u samorazumljivostima koje to nisu. Da bi se susreo i s bitkom, i s Bogom i, što je možda najvažnije, sa samim sobom.

76 Usp. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, 228.

77 M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, 397.

*Has Man Been Driven Away From Truth?**Heidegger's Forgetfulness of Being and of God*

Ivan Kordić

Summary

Martin Heidegger is constantly rethinking his experience which he claims to have arrived at through phenomenology; also, he holds that Western thought persists in its forgetfulness of Being, which hampers the »new age« and hence contemporary man in thinking the essential. He considers that contemporary man has been driven away from the truth of Being since he does not strive to experience it from its proper truth, rather from the truth of being or from being per se. He has simply become lost in being rather than, in his Da–sein, opening himself up to Being as such, and thus to experience both his being–in–the–world and Being in their obscurity and in their mutual belonging–together. The »new age« subjectivism has resulted in the notion of truth becoming accepted as correctness in the extreme, in truth being dependent exclusively upon man and in its becoming reduced to empirical–positivistic experience. Hence, it is no longer within man's power to have at his disposal neither Being nor God, whose death was announced by Nietzsche causing him to plunge into nihilism and despair. Heidegger sees a way out of this predicament: thinking encouraged by the leap from forgetfulness of Being and which opens itself to Being which in man's Da–sein temporalizes its own revelation. This mode of thinking seeks to develop from the first Greek beginnings, and thus to build a bridge from this beginning toward a new and different mode of thinking, which would be able to revoke even the death of God. From this novel experience of the mystery of Being, man and of God, new hope would emerge — hope not founded in feigned knowledge, but rather in an openness which constantly questions and seeks.

Key words: man, truth, Being, Da–sein, God, the death of God, nihilism, metaphysics, technical sciences, abyss, mysticism