

Časlav D. Koprivica

HAJDEGEROVA KRITIKA FILOSOFIJE KULTURE

APSTRAKT: U ovom tekstu razmatramo Hajdegerov odnos prema filosofiji kulture, koji je značajan za razumijevanje njegove geneze u samosvojnu filosofsku figuru, ali i zbog istorijskofilosofskih razloga, budući da je to nekoliko decenija 20. stoljeća bila jedna od najuticajnijih tradicija. Za Hajdegera, glavna teškoća ovog pravca mišljenja leži u njegovom nepromišljenom ophođenju s čovjekom kao jednom bivajućem među drugima, što je u vezi sa propuštanjem da se prepozna veza, ali i razlika, između načina razumijevanja čovjeka i okolnog bivajućeg. Zbog samog ovog nereflektovanog pristupa filosofija kultura neizbježno zastranjuje na put antropocentrizma, budući da cjelokupnost bivajućega posmatra kao ishod čovjekovog proizvođenja, tako da, u krajnjem rezultatu, ona mora završiti na strani metafizike subjektivnosti, odnosno humanizma, koji su, poznato je, Hajdegeru bili iz osnova sporni i podložni sistemskoj, često i bespoštednoj kritici.

KLJUČNE REČI: Hajdeger, filosofija kulture, kultura, antropocentrizam, humanizam, civilizacija.

I

Problem Hajdegerovog odnosa prema tradiciji filosofije kulture jedva da je dosad zavrjeđivao pažnju, inače prebogate literature iz „hajdegeristike“, osim ako isključimo recepciju čuvene Davoske rasprave između njega i Kasirera, koje gotovo u potpunosti gubi iz vida da se tu ne radi samo o dvama različitim čitanjima Kanta, o potmulom sukobu između konzervativnoga i liberalnoga itd, već i, rekli bismo: prije svega, o sporu između istoristički usmjerene „filosofije egzistencije“ koja traga za izvornim u čovjeku i povijesti, i filosofije kulture kojoj već po hipotezi do toga nije stalo, iako obje tradicije predstavljaju odjek i odgovor tekuću krizu civilizacije i mišljenja.¹ Razlog vjerovatno leži u tome što je lavovski dio tradicije istraživanja njegovog djela nastao nakon Drugog svjetskog rata, kada je

1 Odnosu Hajdegera i filosofije kultuere nije posvećen zaseban odjeljak čak ni u veoma razuzenom i studiozno urađenom Priručniku o Hajdegeru (Heidegger-Handbuch) Ditera Tome [Dieter Thomä]. O tome problemu se, međutim, uglavnom usputno, nesistemtski i netetatski, postoji dosta mjesta, recimo kod Helda (1993c) i Volfa (2005).

filosofija kulture, koje je između dva rata na njemačkom kulturnom prostoru razvila značajnu djelatnost i ostvarila ogroman uticaj, u svjetskim okvirima već bila na zalasku. Dakle, Hajdeger je posta(ja)o „klasik“ kada je recepcija filosofije kulture počela da jenjava, ali čini se da razumijevanje njegovog djela ne može biti potpuno ukoliko se ono ne stavi kontekst sa jednom tradicijom koja je ne samo bila uticajna u njegovom formativnom periodu, pa i u doba stvaralačke zrelosti, već koju je on stalno, na polemički način uz distanciranje, uzimao u obzir. Zbog manjka prostora ovdje ne možemo diferencirano da razmotrimo njegov odnos prema pojedinim značajnim predstavnicima filosofije kulture (npr. Zimelu, Kasireru ili Šeleru), već ćemo će pozicija njegovog teorijskog kontrahenta biti imenovana opšte-sumativnom sintagmom „filosofija kulture“, što, inače, uglavnom odgovara njegovom diskursu, budući da je on, i ovdje, bio sklon, svakako pojednostavljujućem, ali u svakom polemičkom odnosu komfornijem uopštavanju.

Hajdegerova kritika filosofije kulture, a skupa s time i samog pojma *kultura*, nije zanimljiva kao obračun sa jednom od vodećih filozofskih tendencija međuratnog doba, koja je stajala u konkurentskom odnosu prema njegovom pokušaju. Pored toga ona je i simptom osamostaljenja ljudske sfere od ostatka kosmičkog totaliteta, čime se svijet u sve većoj mjeri počinje izjednačavati s *humanom*-om, te sa sveukupnošću ljudskih kulturnih i civilizacijskih tvorevina. Iako takve pozicije čovjeka postavljaju u središte, one (naivno) pretpostavljaju da već znaju šta je on, nikada se zapravo istinski ne suočivši s tim pitanjem. Prema Hajdegeru, suština čovjeka ne može se odrediti bez razumijevanja suštine pitanja o biću, a važi i obratno: suština problema bića ne može se osvijetliti ako se ono odvoji od pitanja o čovjeku. Tradicionalna metafizika, vjeruje Hajdeger, pita o biću tako što nikada ne dopire do prave suštine toga pitanja, a time ni do njegove veze s čovjekom. Kada je riječ o čovjeku, ona se, opet, pita o njemu ne uviđajući konstitutivnost momenta razumijevanja bića za njegovo određenje. Utoliko, metafizika čini dvostruku grešku – ne razumije posredovanost bića uopšte njegovom razumljivošću od strane čovjeka, niti to da je, u obratnom smjeru, „suština“ čovjeka da razumije biće. Rezultat prvoga je pogrešno, *metafizičko* tumačenje bića, a rezultat drugoga je također pogrešno, *humanističko* tumačenje čovjeka. Tako su „metafizika“, u Hajdegerovom značenju, na polju ontologije, i humanizam, na polju pitanja o čovjeku, dvije strane istoga duhovnopovijesnoga fenomena.² On čitavu duhovnu povijest Evrope, poznato je, tumači kao povijest metafizičkog zaborava bića. U novom vijeku ona ulazi u dominantno humanističku fazu, da bi se kao savremeni izdanak te metafizičko-

2 Heidegger, 1976, 321: „Shodno tome, svaki humanizam je metafizičan. Ne samo što humanizam pri određivanju čovjekove čovječnosti ne pita za odnos bića prema ljudskoj suštini, već on čak sprječava to pitanje, zato što ga, zbog svojeg porijekla iz metafizike, niti poznaje niti razumije.“

humanističke nesuštastvenosti, koja se pojavljuje na mjestu suštastvenogā povijesti,³ pojavila filosofija kulture, odnosno antro-po-kulturocentrizam. „Kultura“ je za njega čak „poprište nesuštastvenosti bića“⁴ Dakle, u kritici filosofije kulture radi se ne samo o jednom moćnom filozofskom stremljenju, nego i, imanentno-doktrinarno gledano, o obračunu sa savremenim ostacima i uticajima povijesti metafizike – čak i ako oni sebe, za Hajdegera neodrživo, razumijevaju kao antimetafizičke.

„Kultura“ za Hajdegera nije sinonim za svijet života, civilizaciju, čovječstvo, zajednicu i slično, već predstavlja sâm simptom nevolje savremenosti. Ako se ljudska zajednica promišlja posredstvom te riječi, unaprijed se određuje prostor mogućih nalaza koji mogu da proisteknu iz takvog posmatranja. „Kultura“ nije slučajna riječ kojom se neutralno imenuje ono što već inače postoji prije i nezavisno od njenog uvođenja u upotrebu, kojom se označava sfera intersubjektivnosti ukoliko se ona, dijahronijski, zgušnjava u tvorevine, ustanove i običaje, već ona pokazuje izvjesnu usmjerenost ka svojoj predmetnosti putem koje se ova na određeni način priređuje, a utoliko i pretumačuje. Njen stvarni korelat *kao takav* nije postojao prije njenog odomaćivanja. Za Hajdegera, prema kojem se sudbina našeg, evropskog svijeta života može posmatrati kroz prizmu sudbine nekih odlučujućih riječi, „kultura“ nije interpretativno indiferentan pojam koji se, skupa recimo sa pojmom „civilizacija“, može koristiti za pojmovno orijentisanje u pogledu suštine ljudske zajednice. Njeno uvođenje u upotrebu i odomaćivanje pokazatelj je značajne promjene nakon koje je povijest krenula određenim smjerom koji je bio prebogat odlukama koje su dalekosežno oblikovale potonje datosti evropskog čovječstva. Utoliko, riječ „kultura“, uslovno rečeno, stvorila je Evropu kao *kulturu*, ili je makar saučestvovala u tom stvaranju.

Takav stav jasno se iskazuje u predavanjima o Parmenidu (zimsko polugode 1942/43)

„Kulture“ ima tek od početka novog vijeka; ona počinje u trenutku kada *veritas* postaje *certitudo* [izvjesnost], pošto čovjek sebe oslanjana sebe i sebe sopstvenom njegovom, *cultura*-om, sopstvenim“stvaranjem“ čini tvorcem, tj. genijem. Grci nijesi poznavali nešto poput „kulture“ niti „genija“.⁵

Razumije se, bilo bi bizarno ako bi se ovdje tvrdilo da stari Grci nijesu koristili riječi „kultura“ ili „genije“ – budući da one nijesu ni postojale u njihovom jeziku. Radi se o tome da oni svoj svijet nijesu bili priredili kao *kulturu*, da njihov svijet

3 Heidegger, 1989, 243: „...[i]z ovog bivajućeg (Seienden) u kojem nesuštastvenog vladava kao nešto suštinsko...“

4 Heidegger, 2009: 92/3

5 Heidegger, 1982, 103. Nepunu četvrt stoljeća ranije pojavu kulture je vezivao za prosvjetiteljstvo (Heidegger, 1987, 132: „Pojam kulture uopšte seže unazad, iako samo do vremena prosvjetiteljstva [18. stoljeća].“), a ne za novi vijek, ali je u cijeloj stvari značajna ne ta razlika u datumu, već vezivanje pojave pojma za određeni povijesni kontekst.

nije bio ustrojen ni kao neka „kultura“ *avant lettre*, pa da utoliko ni u realnom vremenu niti retrospektivno nije postojalo tako nešto kao što je „starogrčka kultura“. Nadalje, kaže se da u povijesti zajednice evropskoga čovjeka *epoha kulture* započinje jednovremeno kada i vrijeme čovjekovog odnošenja i utemeljivanja polazeći od sebe samoga, tj. sobom samim. Nije tu riječ o tome, kao što mahom smatraju filosofi kulture, da se pojam kulture ne može razumjeti ako se ne pođe od nekog poimanja čovjeka, nego je već sama upotreba te riječi izraz djelovanja određenog tipa samorazumijevanja jedne epohalne zajednice u čijem jezgru se nalaze određene, pokazaće se: antropocentrične pretpostavke.

Preobraženje zajednice u zajednicu kulture koincidira sa pretumačenjem istine u izvjesnost, tj. sa „okretom ka subjektu“, kada je biti uopšte pretumačeno u biti-zavisijest-subjekta, kada započinje i novovjekovno „doba slike svijeta“. Ovom tezom se „kulturalizovanje“ zajednice evropskog svijeta života dovodi u vezu sa odlučujućim povijesnim zaokretom novovjekovne filosofije. No to još nije odlučujuće. Prvo „preciziranje“ smisla povijesne uslovljenosti pojave pojma „kultura“ nalazi se u tvrdnji da: „Samo tamo gdje izraste povijesna svijest refleksiji se nameće ideja kulture kao procesa i cilja oblikovanja ljudskog stvaralačkog življenja i postizanja.“⁶ Maločas je rekao da pojam kulture čini mogućim istorijsku nauku, dok ovdje njegovu pojavu čini zavisnim od pojave istorijske svijesti, što znači da između pojmova kulture i povijesti postoji kružni odnos, tako da jedno nužno podrazumijeva drugo.⁷

Međutim, rast značaja pojma kulture u filosofiji nije uslovljen samo pojavom povijesne svijesti, tj. kretanjem u *duhovnoj povijesti*. Još primarnija, realna pretpostavka tog događaja jeste to što je čovjek počeo da posmatra okruženje kao ukupnost sopstvenih učinaka za koju on ima nadalje da se brine. Ta *svjetskopovijesna* promjena morala je da nađe svoj teorijski izraz, a prema Hajdegeru, našla ga je upravo u liku filosofije kulture:

Razdoblje koje sebe vidi kao ono koje stvara kulturu i postiže učinke, na polju filosofije, sljedstveno, zadobija takvu samosvijest u kojoj ideja kulture postaje svepreovlađujuća. Njegova filosofija jeste i sebe naziva „filosofija kulture“.⁸

Ova filosofija sebe naziva „filosofijom kulture“ zato što ona to uistinu jeste, budući da se predmetno doba legitimiše kao ono u kojem čovjek proizvodi učinke i

6 Heidegger, 1987: 130.

7 Već na početku svoje samostalnog filosofskog puta Hajdeger kaže: „Današnji pojam kulture u sebi najprije sadrži značenjski moment 'istorijskoga'. Kultura je jedan povijesni fenomen.“ (1987: 129/30). To da je „kultura jedan povijesni fenomen“ naravno, ne znači da su povijest i kultura koekstenzivni pojmovi, da je povijest čovjeka uvijek povijest kulture, već da je istupanje kulture u prvi plan, i kao autointerpretativni i kao heuristički pojam, tipična oznaka jedne povijesne epohe.

8 Heidegger, 1987: 131.

utoliko stvara stvarnost kao *kulturu*. Kada je naša zajednica u povijesnom procesu postala *kultura*, ona je preko istoimenog pojma počela tako da se razumijeva, čak i normativno legitimiše – a krajnji, teorijski izraz toga jeste nastanak filosofije kulture. Sve to pokazuje da je čovjek svojim „gajenjem“ postojećeg i „stvaranjem“ novog okruženja postao „stvaralac“, tj. novi, alternativni (sa)tvorac svijeta.⁹

Da li uvođenje u upotrebu pojma „kultura“ samo po sebi predstavlja epohalnu odluku, ili je, pak, to uvođenje jedna od posljednjih faza cjelokupnog procesa preoblikovanja zajednice na određeni način? Hajdegeru je oboje plauzibilno, ali ključno je to da bez riječi „kultura“ nema zajednice kao stvarnosti *kulture*. Ova, svakako obavezujuća teza, koju nekima može izgledati kao *konceptualni determinizam*, čak i „mitologija pojmova“, zaslužuje pobliže razmatranje.

Poricati tezu da su pojmovi s kojima pristupamo onome što tumačimo bremeniti pretpostavkama, pred-tumačenjima, u osnovi znači negirati postojanje i značaj sopstvenih pretpostavki u procesu tumačenja. A to bi, da parafraziramo Hajdegera, značilo tumačiti „sasvim bez sebe“, tj. tako što bi ono što će se u tumačenome prepoznati bilo sasvim nezavisno od toga šta tumač (već) jeste i kako, sljedstveno tome, posmatra tumačenō. To bi značilo da je moje znanje o drugome nezavisno od mogega bića, budući da inō navodno može da se otkrije u tome kakvo je samo po sebi, nezavisno od sklonosti mogega načina gledanja. Hajdeger, međutim, na tragu Kanta, a zatim i istorizma, ne misli da je znanje o inome moguće nezavisno od svojih pretpostavki, koje nijesu samo kognitivne, već i životno-faktičke, a sve skupa obuhvaćene su mojom *situacijom*. Tumačenje je, nadalje, zavisno ne samo od sopstvenog identiteta, nego i od (slučajno?) izabranih pretpostavki, a ponekad i od upotrebljenih pojmova, koji se ispostavljaju kao bremeniti pretpostavkama – nego čak i kada oni nijesu reprezentativni za biće, odnosno situaciju onoga koji tumači. U tom smislu, uvjerenje da je ukupnost ljudskog svijeta „kultura“, znači apriorno postavljanje pojmovnog okvira koji unaprijed određuje ishode svakog mogućeg tumačenja na osnovu tako izabranog ključnog pojma. Poricanjem uticaja svojih predubjeđenja na rezultat tumačenjā poriče se zapravo značaj sopstvenogā na percepciju inoga, što bi bilo sporno ne samo za fenomenološko-hermeneutičku poziciju. Tačnije, ako se poriče da sopstveni identitet, kao svagda već inteligibilno senzibilisani i tumačeći, generiše okvir, ishode i granice potencijalne interpretacije, time se poriče i postojanje apriorne protumačenosti okolnoga, a to znači svagdašnja inteligibilnost okolno-faktičkog, te konačno i za mene sakonstituišuća bačenost u tu sferu zatečenih značenjā.¹⁰ U drugom, za Hajdegera podjednako neprihvatljivom

9 Počevši od novog vijeka „čovjek sebe...sopstvenim 'stvaranjem' čini Tvorcem“ (Heidegger, 1982: 103).

10 Heidegger, 1967, 87: „No sama znakovitost [Bedeutsamkeit – faktičkoga (Č.K)], koja je opstanku svagda već pristna, krije u sebi ontološku mogućnost da on, kao razumijevajući i tumačeći, dokučuje 'značenja' [Bedeutungen]...“

slučaju, izričito se bira jedan pojam, s uvjerenjem da on sobom ništa ne donosi, da time nijesu donesene nikakve odluke u pogledu ishoda na njemu zasnovanog tumačenja. U prvom slučaju negira se uticaj sopstvenog bića, a šire i situacije, na razumijevanje neke interpretirane tematske predmetnosti, dok se u drugom slučaju negira uticaj izabranog pojma, budući da pojmovi tobože predstavljaju interpretativno neutralna sredstva koja samo treba da pripomognu da nam se pokaže sama stvar, što bi značilo da je ona, u osnovi, nezavisna od pojmovnih sredstava i primijenjenog metoda.

Birajući pojam „kultura“ za tumačenje ukupnosti svojeg okruženja, svijeta i datosti unutar njega, biram pojam koji zapravo „nije moj“, koji mene i moju situaciju ne reprezentuje i koji mi ne može omogućiti valjano sagledavanje – štaviše, spriječiće ga.¹¹ Zato će sva tumačenja okruženja i datosti unutar njega u ishodu biti lišena mene, što će svjedočiti o teorijskoj neautentičnosti i nepodesnosti takvog pristupa. Ako Hajdeger kaže da sve kulturnofilosofske dijagnoze zahvataju „današnje, ali sasvim bez nas“, to je zato što smo samim izborom ključne riječi „kultura“ u posmatranju okruženja – mi sasvim isključili sebe iz onoga što nas okružuje i što bi trebalo da posmatramo kao svoje okruženje. Utoliko nas pojam „kultura“, kao vodilja tumačenja ljudskoga svijeta, metodološki gledano lišava i sebe samih i svoje situacije, i stoga predstavlja preprjeku, a ne put ka istinskom razumijevanju.

Kultura se, nadalje, može shvatiti kao djelovanje na nas datosti i tradicije koje ne prepoznajemo kao da su naše. Riječ i pojam „kultura“, dakle, predstavlja svjedočanstvo neautentičnog priređivanja i gajenja tradicije; to je samovoljno pretumačenje i učitavanje, koje je moguće na osnovu i nakon ispalosti iz istinskog kontinuiteta sa njome. Tu čovjek gubi nit nužnosti njenoga razumijevanja i održavanja, te prema vlastitom, proizvoljnom nahodanju sebi priređuje ono što mu se čini kao da jeste „tradicija“, a što u stvari, prećutno, odgovara njegovim, vjerovatno takođe pogrešno prepoznatim potrebama, ili je, pak izraz njegovih neugodnosti i neprikladnosti. Tradicija, kao pogodna za raspolaganje, odnosno tradicija kao nešto što je lozinka za „prevaziđenost“, puku prošlost, sputavanje savremenog čovjeka, dva su lica istoga, u suštini neautentičnoga doživljavanja nje same. Pošto je kultura način, ali i rezultat gajenja i očuvanja tradicije, isto važi i za nju.

II

I filozofija kulture i Hajdegerova egzistencijalna analitika nastoje da čovjeku pribave orijentaciju, samo što, prema Hajdegeru, prva u tome ne može uspjeti zbog pogrešnih konceptualno-metodskih pretpostavki. To je jasno iz sljedećeg mjesta:

11 Heidegger, 1983, 115: „Ona [filozofija kulture] faktički ne doseže dotle [do opstanka], već je nužno da dotle ne može doeseći, jer sama sebi pregrađuje put ka tome.“

Ako je filosofskokulturni način tumačenja našeg položaja put zablude, to ne treba da se pitamo Gdje stojimo?, već Kako stoji [stvar] s nama? Ali ako s nama nekako – ovako ili onako – stoji [stvar], tada to nije u praznom prostoru, već mi pritom ipak negdje stojimo.¹²

Tumačenje okolnoga kao određujućega našega položaja karakteristično je za filosofiju kulture i ono predstavlja „put zablude“. To je zato što se u orijentisanju najprije pitam o onome što je oko mene, da bi se nakon toga, nakon sabiranja *pojedinačnih* informacija i saznanja, tek nekako došlo i do mene. Uvid u, ovom postavkom gnoseološki već potuđenom Čovjeku – nasuprot samouviđanju opstanka – ispostavlja se kao puki *epifenomen* sabiranja informacija o cjelini okružujućega bivajućega (*öf, ens, Seiende*), pri čemu, pored svega, nije jasno ni šta bi bila nitvodilja sabiranja tih informacija.¹³ To više ne može biti Bog, jer je kulturocentrična teorijska paradigma moguća na osnovu emancipovanja sfere, antropocentrično shvaćene imanencije od transcendencije. Naigled, to može biti čovjek, ali taj čovjek nije onaj konkretni, realni, iz svoje situacije pojavljujući, već opšti, apstraktni, slobodno lebdjeći. Zato filosofija kulture ostaje bez metodskog uporišta i zato, pošto polazi od mnoštva okolno-kulturnoga, njene „dijagnoze“ mogu biti tako raznolike, rapsodične, na pogađajući, na kraju krajeva, nikoga od nas lično.¹⁴ Ključ za sjedinjavanje ukupnosti mojoj situaciji pripadajućega jeste to ticanje ili neticanje (nečega) mene samoga. Samo se tako postiže da ovakvo orijentisanju u svijetu bude kompaktno, neproizvoljno, da se ono mene tiče tako da jasno osjećam njegovu nužnost i nezaobilaznost. Zbog toga egzistencijalna analitika ne može da zasluži, bemale brutalni epitet „višeg novinarstva“ – koji je Hajdeger uputio filosofiji kulture.¹⁵

Sada možemo bolje da razumijemo suštinu i domet Hajdegerovih prigovora postojećoj i nepovjerenja prema svakoj mogućoj filosofiji kulture. On o njoj, uopšteno, kaže sljedeće:

Ove svjetskopovijesne dijagnoze i prognoze kulture nas ne pogađaju, one nas ne spopadaju. Naprotiv, odvezuju nas od sebe samih i predočavaju nas same unutar jedno svjetskopovijesnog položaja i [odgovarajuće] uloge. [...] Ova filosofija kul-

12 Heidegger, 1983: 114.

13 Heidegger, 2009, 88: „Sve gomilanje najrazličitijih poznavanja o našem dobu nije kadro ništa, ako promišljanje nije već unaprijed ['metodološki'] prosvijetljeno i ako se svakom pitanju ne da oslonac i uporište.“

14 Heidegger, 2009, 88/9: „Najšarolikije slike koje su oslikane s današnjom spretnošću zapanjajućeg prikazivanja, sve više istjeruju na čistac samo odbojnost prema pitanju i nelagodu u istrajavanju u dugom promišljanju.“

15 Heidegger, 1983: 115.

ture nas ne zahvata u našem današnjem položaju, već svakako vidi ono današnje, ali sasvim bez nas...¹⁶

Glavni prigovor je u tome da filozofija kulture i šire, tzv. epohalno mišljenje, baveći se svojom predmetnošću – nas ne dotiče. Ako je kultura zaista izrazito ljudska stvar, tada bi izlaganje o tome trebalo da bude ujedno i *oslovljavanje* čovjeka. No ako govor o onome što je navodno suštinsko određenje ljudske zajednice ne pogađa svakoga unutar nje ponaosob, tada to znači da sama pretpostavka takvog shvatanja zajednice – recimo baš to da ona jeste *kultura* – uslovljava promašaj onoga što je suštinsko u čovjeku. A to, uslovno rečeno „suštinsko“ – pri čemu ovdje treba otkloniti bilo kakvo esencijalističko poimanje suštine – jeste *opstanak* (Dasein), i on se ne može dokučiti ako se čovjek pokuša razumjeti polazeći od onoga što je stvorio – tako što bi se na osnovu djela, učinaka, zaključilo o sazdanosti i suštini njihovog autora.¹⁷ Prikazivanje onoga što je čovjek sačinio neće pokazati šta je njegova suština, već se, naprotiv, na tragu suštinskoga u njemu mora biti već na samom početku, u samoj postavci pitanja. Time je naznačena veza između teorijskog diskursa koji se drži samo činjenično-pojavnoga, nasuprot onom fenomenološkom pristupu gdje se pojave osvjetljavaju polazeći od apriorne hermeneutičke hipoteze o onome što je „u“ čovjeku suštinsko. To suštinsko se, pak, pokazuje fundamentalnoontološkom refleksijom o temeljnoj vezi između čovjekovog bića i razumijevanja bića uopšte. Prikazi čovjeka, uključujući i situacije *oko* njega, svjetske situacije u kojoj on, nije unaprijed uračunat i doveden do važenja kao opstanak, i sâm taj opstanak odnose se kao pojava i suština. Filozofija kulture i filozofska antropologija bave se pojavnim, a (Hajdegerova) egzistencijalna analitika, prema njegovom shvatanju – suštinskim.

Ako filozofija kulture vidi i pokazuje „današnjē, ali sasvim bez nas“, tada to znači da izlaganje *epohalne situacije* nije ujedno izlaganje i *egzistencijalne situacije*, da se od, tako postavljene, epohalnosti pravi neka apstrakcija koja postaje stvar znatiželje, ali ne i onoga što bi trebalo da nas se najsopstvenije tiče. Zato dijagnoze kulture, „čovjekovog položaja u kosmosu“ i slično, prema Hajdegeru, zaokupljaju pažnju, izazivaju radoznalost, pokreću spekulaciju, ali nas ne obuzimaju, ne pogađaju nas *u* onome što mi jesmo i kako živimo, iako govori *o* tome, ali tako da ne pogađaju našu suštinu. Ukoliko se pođe od toga da shvatanje suštine čovjeka odlučuje o tome šta će se ispostaviti kao njegov *„kultura“*, i obratno, i ako se kasnije ispostavi da nas se tzv. „epohalna situacija“ ne tiče, to nije zato što nas se

16 Heidegger, 1983: 112.

17 Heidegger, 1983, 113: „Čovjek, a možda i onaj današnji, tako biva predstavljan polazeći od izraza svojih učinaka. Ali ostaje pitanje da li ovaj prikaz čovjeka pogađa njegov *op-stanak da li nas obuzima*, čak dovodi do [svog] bića, da li ovaj prikaz koji je orijentisan na izraz [sopstvenih učinaka] ne samo što faktički promašuje čovjekovu suštinu, već je nužno *mora* promašivati... Ova filozofija doseže samo do *pri-kaza* čovjeka, ali nikada do njegovog *op-stanka*.“

izlaganje o zajednici *u načelu* ne tiču, već zato što je *ovakvo* izlaganje o zajednici pogrešno postavljeno. Otuda se dá zaključiti da bi metodološki kriterij prihvatljive refleksije o zajednici trebalo da bude pokazivanje obostrane posredovanosti refleksije egzistencijalne i epohalne situacije.

Nasuprot utisku dramatičnosti, filosofija kulture, koju je i za sebe i po sebi teško odvojiti od „epoalnog mišljenja“, davanja epohalnih i prognoza i sličnoga, što ponekad zaista završava u feljtonistici, čovjeku olakšava, rasterećuje ga, umjesto da ga usredsredi na nespornu ozbiljnost njegovog egzistencijalnog, ali i svjetskog položaja. Time kao da se vrši, da tako kažemo, „kontrakatarza“. U tom smislu, Hajdeger kaže:

Cijelo ovo držanje neobavezujuće i upravo stoga zainteresovane kulturne dijagnostike postaje još zanimljivije time što ono sebe – izričito ili neizričito – obrazuje i preoblikuje u *prognozu*. Ko od ljudi ne bi rado znao šta će doći da bismo ka tome upravili i da bismo u sadašnjem trenutku bili manje opterećeni...!¹⁸

Prognostički diskurs, nagađanje o onome što će doći, umjesto da preobrazi sadašnjost, kao što je bilo, na primjer, u ranom hrišćanstvu, koje je otkrilo moć izuzetnog trenutka (*kajrosa*), kojim se probija hronološki tok vremena i ulazi u drugačiju dimenziju vremenitosti, iskustva i življenja,¹⁹ zapravo rasterećuje od sadašnjega, olakšava nam, makar i privremeno i kratkotrajno, stanje pritješnjenosti. Čovjekov opstanak, međutim, doseže autentičnost, samo suočavanjem sa svojom situacijom i njenim životnopraktičnim i razumijevajućim preuzimanjem. Kulturno dijagnostikovanje se, međutim, ne bavi zapravo onim sadašnjim, već mu je pogled uprt ka onome što će doći, ali ne zato da bi se bolje razumjelo ono što je sada na djelu.²⁰ Takvom zagledanošću u budućē filosofija kulture onemogućuje valjano sagledavanje sadašnjega, pa se može reći da, gledano iz ugla Hajdegerove kritike, antropološko-kulturnofilosofska vizura na čovjeka predstavlja izvrnuti lik njegove egzistencijalne analitike. Ona čovjeka izričito, i to bez ikakvih pojmovnih sredstava za „ublažavanje bolova“, saočava s njegovom situacijom, čime mu tovari „breme“, i time „oslobađa opstanak“ u njemu.²¹ Samo ovo opterećenje-oslobađanje čovjeka suočava s nužnošću njegovog položaja, stvarno ga *dovodeći* u pritješ-

18 Heidegger, 1983, 112.

19 Da Hajdegeru nije daleka misao o eshatološkom „ispunjenju vremena“, ne samo kao povijesnom, ranohrišćanskom iskustvu, vidi se iz ova opaske: „Kada je doba dovoljno blizu svojem suštinskom ispunjenju...“ (2009: 98)

20 Hajdeger, naprotiv, u razumijevanju vremenitosti opstanka daje primat budućem upravo zato što to daje težinu sadašnjem trenutku, umjesto da nas rasterećuje od pritisnutosti njime. što je jedna od osnovnih intencija Hajdegerove egzistencijalne analitike.

21 Heidegger, 1983, 255: „Ovo oslobađanje je istovremeno zadatak nabacivanja sebi samoga opstanka kao istinskog bremena – oslobađanje opstanka u čovjeka koje svako svagda za sebe može da izvrši iz osnova svoje suštine.“

njenost, umjesto da mu, ma koliko se to slikovito činilo, *prikazuje* nevolje i bijedu današnjice.²² Nevolja i nužda predstavljaju „objektivno stanje“, a pritješnjenost je moj doživljaj toga stanja, ono što dubinski jeste moja situacija, ono čime sam ja tu *epohalnu* situaciju primio, ne samo k znanju, već kao ono što mene određuje.²³ Dok god iz teorijsko-egzistencijalnog „diskursa“ izostaje pritješnjenost, objektivni opisi situacije neće me se ticati.

III

I ako ostavimo po strani Hajdegerov, da tako kažemo, konceptualni determinizam, ipak se čini da upotreba pojma kultura za konceptualizovanje ljudskoga svijeta sobom povlači određene posljedice koje nijesu samorazumljive i interpretativno neutralne. Ako cjelokupnost ljudskoga okruženja posmatra pod vidom kulturnoga, dakle onoga što je čovjek stvorio i o čemu se nadalje stara, tada nije teško, makar i prećutno, preći na tezu da je Čovjek efektivni tvorac (ljudskoga) svijeta. Kako vremenom ljudska djela sve više pune i prepunjuju cjelinu stvarnosti, stvara se utisak da svijet gotovo u cjelosti jeste ljudsko djelo, da je ona čak tvorac ukupnoga poretka stvarnosti, i utoliko – dejstvujući i odgovorni tvorac Svijeta. Naime, fiksiranje za postojeće i već stečeno, uz postepeno potiskivanje iz duhovnog vidokruga pitanja o tome odakle i čemu sve to – što se fenomenološki prepoznaje kao odlika novovjekovne *humanizacije svijeta*, shvaćene ne kao poboljšavanja, kako na to gleda humanizam, već kao njegovo *punjenje onim ljudskim*, ima dvostruku posljedicu: zanemaruje se pitanje o izvoru i smislu „kulture sfere“, a čovjek počinje *za sebe* da figuriše kao istinski tvorac svega toga. Pretumačenjem ljudske sfere u polje kulture (i civilizacije) ona biva posmatrana kao područje *samodovoljne, univerzalizovane ovostranosti* koju ne dotiču pitanja o izvoru i svrsi, o onome Prije (ukoliko to nije pretpovijest [povijesne] epohe kulture) i onome Poslije (ukoliko to nije projekcija buduće kulture), jednako kao ni ono što se nalazi s one strane kulturno-civilizacijskoga. Kultura, kao vodeći pojam (samo)tumačenja ljudskoga svijeta, utoliko predstavlja oličenje, mahom prećutnoga, odricanja od krajnjih, eshatoloških pitanja, te zanemarivanja, a na kraju i poricanja transcendencije.

Kada se ljudska zajednica razumijeva kao *kultura*, tada se ta riječ, pored još nekolicine sporednih, pojavljuje u trima glavnim značenjima – kao *sveukupnost*

- 22 Filozofija kulture je (samo) zanimljiva, a govor o opstanku nije, već je mnogo više od toga, budući da me lično, egzistencijalno obavezuje. U diskursu opstanka povezuju se analiza i čin, dok nas filozofija kulture ne pogađa, nije egzistencijalnofilosofska u smislu da me oslovljava u mojem biću tako da to oslovljavanje, kada ga čujem – bilo od drugih, bilo od sebe – više ne mogu da prečujem.
- 23 Heidegger, 1983, 254: „Nama u ovoj pitajućoj formi može biti stalo samo do toga da na svaki način izgradimo spremnost za ovu pritješnjenost i za njoj pripadajući trenutak...“

realnoga koje je čovjek stvorio i očuvao, kao *univerzalni horizont*, odnosno *univerzalno mjerilo* vrijednosti svega pojedinačnoga što spada u kulturu u prvom smislu, budući da se podrazumijeva da kultura predstavlja ostvarivanje vrijednosti.²⁴ Kao što je u humanističkom shvatanju, kada se ono dovede do svojih temelja, čovjek izvorište, mjerilo, čak i, uslovno rečeno, svrha sebe samoga, tako isto stoji stvar i sa kulturom. Utoliko, objašnjavanje suštine zajednice polazeći od kulture za Hajdegera ima svoj pandan u antropocentričnom određenju suštine čovjeka-pojedinca kao Čovjeka. Antropocentrizam, prema ovome, neizbježno je skopčan sa „kulturocentrizmom“. U oba slučaja na djelu je poistovjećenja načela (Čovjek) i onoga što se tim načelom želi zasnovati (stvarni čovjek), tako da iz takvog posmatranja i čovjeka i svijeta, ne može proisteći ništa novo, što već po sebi nije založeno u ishodišnim pojmovima i odgovarajućoj postavci pitanja, već se samo ostaje unutar granica posredstvom toga priređenih samorazumljivosti.²⁵ Kada je svijet, i čovjek unutar njega, priređen kao „slika“, tada je postavljen zatvoreni interpretativni horizont kojem je onemogućen svaki suštinski saznavni iskorak ka novom metodološkom okviru, a time i prema drugačijoj „slici svijeta“. Nadalje, iz „preopterećenosti“ pojmova-predoubi čovjeka i (kulturnog) svijeta, koji se pojavljuju u dvjema, međusobno napetim funkcijama, ne izvode zaključci o teškoćama, čak možda i neodrživosti ovakve koncepcije, već se to, na neobičan način preokreće u „izvor“ antropocentrično-kulturocentrične pseudonormativnosti. Naime, iz toga što se stvarni čovjek ne može utemeljiti Čovjekom, niti („kulturna“) zajednica *kulturom*, *kontralogički* se – zato što je utemeljenje potreba vremena koje trpi od „krize kulture“ – propušta izvesti zaključak o problematičnosti ovakve pozicije. Neupitnost, koja je u stvari samorazumljivost, dakle izraz neutemeljenosti, pravi se manevar ka tobožnjem mjerilu istinitosti.²⁶ Čak se, da bi se prikrio ovaj *salto mortale*, pribjegava *antropocentrično-kulturocentričnoj ideologiji* prema kojoj su čovjek kao takva i kultura kao takva – *vrijedni*, da čak predstavljaju vrhunce i jemce svega vrjednosnoga. Za Hajdegera upravo pretvaranje onoga ključnoga u ljudskom svijetu u vrijednosti neminovno vodi njihovom razvrjednovanju.²⁷ Meto-

24 Heidegger, 1993b, 31/2: „Sam ovaj [kulturni sistem] postao je sporan, čak i pojam kulture u smislu ostvarivanja vrijednosti.“

25 Heidegger, 2009, 90/1: „U ovom tumačenju 'svijet' i 'čovjek' razlučeni su kao 'polovi'; to tumačenje je novovjekovno i upravo stoga još dostupno novovjekovnom čovjeku, tako da unutar njega on ništa više ne saznaje do jednu samorazumljivost...“

26 Heidegger, 2009, 94: „Time je neupitnost svega bivajućega postala... mjerilo svoje istine.“

27 Heidegger, 1976, 349: „Mišljenje protiv 'vrijedosti' [dakle njegova vlastita pozicija – Č. K.] ne tvrdi da je sve što se proglašava vrijednostima – 'kultura', umjetnost, 'nauka', 'čovjekovo dostojanstvo', 'svijet' i 'Bog' – bezvrijedno. Štaviše, valja konačno uvidjeti da označavanjem nečega 'vrijednošću' tako vrjednovanome biva oteta njegova vrijednost. To znači da je procjenom nečega kao vrijednoga vrjednovano biva dopušteno samo kao predmet čovjekove

določka nesigurnost i argumentativna neobezbijedenost pojma kulture u filosofiji kulture reflektuje se na čitav kulturocentrični svjetonazor.

U osnovi, u „središtu“, kulture nalazi se sama kultura, a njena „svrha“ jeste samo da ostane kultura, da uvijek bude neke kulture. „Izvorište“, „mjerilo“ i „smisao“ kulture je, utoliko, u njoj samoj. Zbog ovakve paradigmatičke autoreferentnosti ne može se doći do korijena, suštine i svrhe samih „kulturnih fenomena“, već se njihovim uzdizanjem do samovrijednosti, tobože samosvrhovitih suštastava koja sobom navodno opravdavaju svoju egzistenciju, podrija racionalno problematizovanje smisla i vrijednosti ljudske stvarnosti kao „kulturnosti“. Tumačeći zajednicu kao „kulturu“, tj. nalazeći ključ za „razumijevanje“ ljudske zajednice u tome, teorijski se ne redukuje fenomenološka složenost onoga što treba objasniti, budući da ono pada ujedno s onim čime treba objašnjavati. Objasnjavati realnu zajednicu kulture (kulturne realije) „načelom“ kulture znači ne moći objasniti ono suštinsko u toj zajednici, a naročito ne ono suštinsko zajednice kao takve.

„Kulturocentrično“ neredukovanje množtenosti ljudske stvarnosti predstavlja neizrečeni, čak samoskriveni, odustanak od svakog interpretativnog telosa, pristajanje na prividni, epohalnom, u suštini kontingentnom i načelno uzevši prolaznom dezorijentisanošću savremenoga čovjeka izazvani utisak o bespočetnosti i besvrhovitosti svijeta. Utoliko, samim izborom paradigme „kulture“, za čime slijedi i praktično sačinjavanje ljudske zajednice kao *kulture*, nereflektovano se „povječajuje“ jedno stanje prolazne dezorijentisanosti, koja se pri tom samom upotrebom vrjednosnoga pojma kulture prikriva i čini bezazlenom. Time se pravi dalekosežna teorijska odluka da svaka buduća zajednica (evropskoga) čovjeka treba da bude zajednica „kulture“, zaboravlja se u povijesti nastalo (novovjekovno) preoblikovanje te zajednice u zajednicu kulture – koje pada ujedno sa redukovanjem svijeta na imanenciju – i povratno se ova detranscendentizovana i antropocentričnizovana teorijska tvorevina projektuje na čitavu ljudsku povijest, pa se zato govori o „antičskoj“, „srednjovjekovnoj“ ili „drevnoj“ kulturi, dok se ta doba, međutim, nikako ne uklapaju u konceptualni okvir koji sobom nosi taj pojam. Operisanje pojmom kulture kao tobože vrjednosno neutralnim, a povijesno nesigniranim moguće je na osnovu zaborava njegove povijesne nastalosti, sasvim određene interpretativne usmjerenosti, čak i jednostranosti. Kada se to dogodi, moguće je, zapravo neistorično i anahrono, pojam kulture, koji je tipično novovjekovni, projektovati unazad, stipulišući time da je kulture bilo oduvijek, ali i projektovati je unaprijed, iznoseći time nadu – koja nije svjesna sebe kao nade – da će kulture, tj. ljudske zajednice kao kulture, biti sve dok ima čovjeka. Prvo ne stoji, a drugo, po svoj prilici, nije

procjene. Ali ono što jeste biće nečega ne iscrpljuje se u njegovoj predmetnosti, a naročito ne ako predmetnost ima karkater vrijednosti. Svako vrjednovanje je, i tamo gdje je pozitivno vrjednovalo, jedno subjektivisanje. [...] Čudnovati napor dokazivanja objektivnosti vrijednosti ne zna šta čini.“

odveć vjerovatno, osim ako pojam kultura ne želimo da koristimo u čisto deskriptivnom, ili čak samo nominalnom smislu.

IV

Ukoliko se pođe od kulturocentrične paradigme „kulture“, iz nje same nije moguće izvesti nikakvu postavku svrhe. Ipak, bez obzira na to, naše vrijeme, a naročito ono između svjetskih ratova, bilo je svjedok bezmalo inflacije govora o „sudbini“ i „spasu kulture“ – koji je poticao upravo iz ove teorijske matrice. „Kultura“ je i simbol i ishod neautentičnosti tradicije i ukupnosti savremene situacije koja je njome određena. Otudjenost savremenoga čovjeka od kulture nije nešto što treba osuđivati, niti za time treba žaliti, nastojeći da se ona njemu „približi“, već da uzroke otudjenosti treba razumjeti, a njene konsekvencije dovesti do kraja. Zato „savremenu kulturu“, te „kulturnu tradiciju“, ne treba činiti iznova prisnom savremenom čovjeku, a kamoli „spasavati“, jer niti ima izgleda da to bude uspješno, niti čovjek treba da se (ponovo) uzavičaji u neautentičnome. Naprotiv, treba razumjeti razloge čovjekove otudjenosti od nje, te je treba razgraditi do kraja – destruisanjem dejstava sastojaka neautentične tradicije na čovjeka. Destruisati tradiciju znači raskinuti sa njenim prihvatanjem kao podloge bivanja savremenoga čovjeka, a naziv za ovakvo prihvatanje, ali i njegov najširi teorijski, a konačno i epohalni kontekst, još jednom – jeste „kultura“. Hajdeger je prema svemu tome, iz razumljivih razloga, izuzetno skeptičan:

Filosofija, ukoliko ostane vjerna sebi, nije naznačna za spasavanje ili odrješenje vremena, svijeta, itd, niti za ublažavanje bijede masa, niti za usrećivanje ljudi ili oblikovanje i uzdizanje kulture.²⁸

Iz ovoga bi se moglo zaključiti da je Hajdeger sasvim ravnodušan prema sudbina čovjeka i čovječanstva. No ne bi trebalo hitati sa zaključcima budući da smo se već osvjedočili koliki značaj on pridaje ključni riječima kojima se nešto imenuje, što ne znači da njemu nije stalo do toga nečega *kao takvoga*. Naime, ako filosofija nema šta da kaže o pitanju spasa „čovjeka“, njegovih „masa“ i oblikovanja „kulture“, to ne znači da je ona nekompetetna po pitanju toga ko smo mi, šta jeste, odnosno šta treba da bude naša zajednica. Međutim, ako se kriza evropskoga čovječstva tumači *kao kriza kulture*, tada se neće shvatiti šta je njena suština, čak ni to šta je zapravo u krizi, a kamoli da će se iz takve dijagnoze moći dati usmjerenja za izlazak iz nje. Umjesto spasa kulture treba nastojati da se spase ono *suštinsko* u ljudskoj zajednici, tj. ono na čemu se ona može suštinski preutemeljiti. To znači da su ono *što* se želi spasavati i ono *gdje* će se tražiti spas biti blisko povezani. Jasno je da će Hajdegerov projekt spasavanja, budući da ne želi da spasava „čovjeka“ i

„kulturu“, već opstanak i njegovu sudbinsku zajedincu određenu povijesnim izvorom (Dogadajem [*Ereignis*]), biti suštinski drugačiji od onoga koji on kritikuje.²⁹ Dubina krize ljudske zajednice neće se sagledavati valjano ukoliko se, kulturnokritički, posmatra kao „kriza kulture“; čak se takvim diskursom ona možda i produbljuje, dobijajući odlike simptoma koji čak i pogoršava ukupno stanje,³⁰ a ne samo interpretaivne greške. Upravo dubina te krize svjedoči da ni ona kao cjelina, niti, uslovno rečeni, neki njen „zdravi“ *dio*, ne može biti spasen. Zato treba odustati od takvoga posmatranje zajednice, a, shodno tome, *dopustiti* da zajednica čovječstva umre *kao kultura*, da bi se ono što u njoj može biti autentično, i što je, sljedstveno, vrijedno spasavanja, moglo spasti. „Spasonosnō“ može „izrasti“ – da parafraziramo Hajdegeru parafrazu Helderlina [Friedrich Hölderlin] koja za prvoga postala sudbonosna – samo ako se ne spasava ono što ne samo što se ne dâ spasti, što čak bijaše i saučesnik u zloj kobi dosadašnje povijesti zajednice evropskog čovjeka.

Spas nije moguće izboriti kritikom stihije relativizma i tvrdoglavim nastojanjem na spasavanju onoga što je *suštinski* odživjelo svoj vijek, onoga što je u povijesnom smislu mrtvo, što nema budućnosti – ako se izuzme povijest dugotrajnoga raspadanja, što Hajdeger smatra „iživljavanjem“ posljedica metafizike – već razumijevanjem onoga što je umrlo, shvatanjem razlogā njegove smrti i stvaranjem pretpostavki da se na njegovom mjestu rodi nešto novo, izvornije i životnije. Zato se može reći da i relativizam, i ona filosofija koja pomami novoga i promjenljivoga suprotstavlja neke tobože trajne vrijednosti, predstavljaju dvije strane istoga.

Za Hajdegera je „strijepnja pred relativizmom strijepnja pred opstankom“.³¹ To je strijepnja opstanka pred sobom samim, pred onim što mu predstoji. To znači da je nastojanje čovjeka da se izmigolji iz tog stanja ravno nastojanju da se pobjegne od sebe, od svoje situacije – umjesto da se u njoj, u saočavanju sa njome i u njenom smjelom, pri tome uvijek i razumijevajućem prisvajanju, nađe i iskoristi prilika za postizanje svoje autentičnosti. Ako je traganje za „vječnim“ kulturnim vrijednostima izraz neugodnosti življenja usred prolaznoga, tada je kultura, u stvari, izraz borbe opstanka protiv sebe samoga, koji svoju trenutnu neugodnost³² izjednačuje sa opstankom uopšte, tako da izlaz traži na drugoj strani, umjesto da

29 Heidegger, 1993b, 40: „Pošto *osnovno pitanje* zapadnjačke filosofije ponoov pitamo iz jednog *izvornijeg* početka, to mi samo stojimo u službi *onoga* zadatka koji označismo kao spas Zapada.“

30 Heidegger, 2009, 93: „...[s]amo računajuće 'vrjednovanje' vodi neistinskom previdanju suštinskih sila, tj. u zabludu 'kulturne kritike', čije revno staranje oko 'propadanja' kulture čovjeka sa još većim opterećenjem obavezuje na kulturu od samog kulturnog pogona.“ U istom tomu (114) pronalazimo i da „kulturnopolitičko proračunavanje“ jeste „prava kob“ Evrope.

31 Heidegger, 2004: 125.

32 Heidegger, 2004, 125: „To je neugodnost koja sačinjava vrijeme sadašnjice.“

prepoznaje i sabere se na onome autentičnome u opstajanju. Umjesto da se autentično živi opstanačno vrijeme, želi se da se ono sačuva, da se spriječi njegovo rasipanje uspostavljanjem nekakvog mjerodavnog, nadvremenskog Panteona. Vrijeme, i lično i zajednično, može da se „čuva“ (ne i da se pohrani obustavi, uništi) jedino autentičnim življenjem, a ne nekakvim obustavanjem toga dešavanja, jer je to nemoguće budući da „opstanak uvijek jeste na način neke moguće vremenitosti“. Rasipanje vremena treba da se sabere na drugačiji način – pronalaženjem mogućnosti autentičnosti i *orijentisanosti* u samom opstanku, u njegovoj suštinskoj vremenitosti, a ne izvan njega, u „kulturi“, koja niti je proistekla iz njega, niti ga se tiče. Dakle, spas od povijesnog relativizma ne leži u bjekstvu od povijesti, već u utonjavanju u nju – sve do samih njenih osnova, da bi se u jednostavnosti (ali ne i jedinstvu *jednoga* načela!) pronašla prava orijentacija. Povijest kao takva nije preprjeka orijentisanosti, već samo neautentično življena i tumačena povijesnost.

Hajdegeru je, dakle, takođe stalo do spasa čovjeka i i njegove zajednice, ali ih je, prema njemu, moguće spasti samo prepoznavanjem i očuvavanjem istinskih temelja, a ne držanjem za simptome, i nastojanjem da se spasi cjelina čovjeka i cjelina kulturnog čovječstva. Štaviše, filosofiji je stalo do „oslobađanja opstanka u čovjeku“ – a ne visokog uvažavanja i očuvanja cjeline čovjeka.³³ Potreba za očuvanjem nije usmjerena ka čovjeku uopšte, već ka čovjeku kao opstanku, i ne kulturi uopšte, već kao *zajednici razumijevanja bića*, iz čega se izvodi normativni nalog za autentičnošću njenog sabiranja i ustrojstva. Kriza savremenog doba shvata se i kao odijeljenost od izvornih temeljā, i kao problematičnost trenutnih, epohalno važećih (neautentičnih) temelja, pa se na nju odgovor može pronaći njihovim ispitivanjem, ispostavljanjem njihove problematičnosti, a ne zaobilazanjem onoga temeljnoga u čovjeku i njegovoj zajednici.

Časlav Koprivica

Fakultet političkih nauka Univerziteta u Beogradu

Literatura

Heidegger, Martin (1967). *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer.

Heidegger, Martin (1976). *Brief über den Humanismus*, u: Wegmarken, GA Bd. 9, Frankfurt: Klostermann.

Heidegger, Martin (1982). *Parmenides*, GA Bd. 54, Frankfurt: Klostermann.

Heidegger, Martin (1982). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt–Endlichkeit–Einsamkeit*, GA Bd. 29/30, Frankfurt: Klostermann.

- Heidegger, Martin (1987). Zur Bestimmung der Philosophie, GA Bd. 56/57, Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, Martin (1989). Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), GA Bd. 65, Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, Martin (1993a). Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks, GA Bd. 59, Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, Martin (1993b). *Europa und die deutsche Philosophie*, u: Hans-Helmuth Gander (prir.), Europa und die Philosophie, str. 31–41, Frankfurt: Klostermann.
- Held, Klaus (1993c). *Fundamental Moods and Heidegger's Critique of Contemporary Culture*, u: Sallis, John (prir.), Reading Heidegger. Commemorations, str. 286–304, Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin (2004). Der Begriff der Zeit, GA Bd. 64, Frankfurt: Klostermann.
- Wolf, Thomas R. (2005). Hermeneutik und Technik: Martin Heideggers Auslegung des Lebens und der Wissenschaft als Antwort auf die Krise der Moderne Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Heidegger, Martin (2009). Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik, GA Bd. 76, Frankfurt: Klostermann.

Tschasslaw D. Koprivitzza

Heideggers Kritik der Kulturphilosophie

(Zusammenfassung)

In diesem Text besprechen wir Heideggers Verhältnis zur Kulturphilosophie, die bedeutend ist für das Verständnis seiner Genese in eine einzigartige philosophische Figur, aber auch in der philosophiegeschichtlichen Hinsicht, da die Kulturphilosophie einige Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts eine der einflussreichsten Traditionen gewesen ist. Für Heidegger die Hauptschwierigkeit dieser Denkrichtung liegt in ihrem undurchgedachten Umgang mit dem Menschen als einem Seienden unter anderen, wobei man verpasst anzuerkennen die Beziehung, aber auch den Unterschied, zwischen der menschlichen und der Seinsweise der anderen Seienden. Wegen diesen unreflektierten Zugangs, wird die Kulturphilosophie anthropozentrisch, da sie die Gesamtheit des Seienden als den jeweiligen Ausgang des menschlichen Herstellung beobachtet, so dass sie an der Seite der Metaphysik der Subjektivität, bzw. Humanismus, verbleibt, die für Heidegger im Grunde strittig sind und seiner systematischen Kritik ausgesetzt sind.

SCHLÜSSELWÖRTER: Heidegger, Kulturphilosophie, Kultur, Anthropozentrismus,, Humanismus, Zivilisation.