

Abdulah Šarčević

**FILOZOFIJA U PROCESU KULTURE /  
SENZIBILITET ZA KRIZU I PROMJENE  
U KULTURI EVROPE**

**PHILOSOPHY IN THE PROCESS OF CULTURE /  
SENSIBILITY TO CRISIS AND CHANGES IN  
EUROPEAN CULTURE**

**Sažetak**

*Henrichova filozofska etika ima legitimnu vezu s tradicijama teorija, ali prije svega s onim koje inzistiraju na racionalnom utemeljenju normi ljudskog života, djelovanja i postupanja. Trebalo bi je shvatiti kao srodnika Jonasovoj filozofskoj etici, kao nešto komplementarno u analizama svih varijanti prakticiranog nihilizma i nihilističkih akcija koje već znaju da survivaju svijet i sliku svijeta: s poretkom prirode, s dinamikom društvenog života i komunikacije.*

*Henrichova filozofija na svoj način sažima i izražava bit ljudske egzistencije, puteve pribježišta u doba višestruke reflektiranosti. I sa svojom dvosmislenošću, svojim unutaršnjim teškoćama, tezom da metafizičke koncepcije nužno nastaju iz samosvijesti i njene dinamike, spoznajom koja je sposobna da raskriva istinu, povrh scijentističkog samo/oslobođenja i „historijske pojave fizikalne teorije“ – ta filozofija pokazuje da se ne može svesti ni na uspjeh (bilo kakav) ni na jalovost i rezignaciju. Stoga je njeno mjesto u otvorenim pitanjima, u osmišljavanju povijesnog mjesta čovječanstva, njegovog nastojanja da se razori ili održi, da se prepusti fascinaciji destrukcije koja uvodi, reklo bi se, potpuni gubitak značaja čovjeka, ili da iznađe razloge za samoopisivanje i interpretaciju njegovog položaja koji će otvoriti njegov svjesni život i za prihvaćanje univerzalističkih normi. To je Henrichova vertikala „sa svojom dvosmislenom dubinom visine“.*

**Ključne riječi:** metafizika, subjektivitet, identitet, objektivitet, forma sistema filozofije, etika, drugo samog sebe (alterita), pri-bježišta, etika i nuklearni mir, izvorni uvid, pojam jedinstva, svjesni život, Hegel, Kant, povijest idealizma

### Summary

*Henrich's philosophy of ethics has a legitimate connection with the traditions of theory, but above all with those that emphasize the rational foundation of the norms of human life, action and conduct. It should be seen as akin to Jonas's philosophical ethics, as something complementary in analyses of every kind of practical nihilism and nihilist actions that are already threatening to overthrow the world and its image, with its natural order, dynamics of social life and communication.*

*In its own fashion, Henrich's philosophy sums up and expresses the essence of human existence, the paths to sanctuary at a time of multiple reflection. With its ambiguity, its internal difficulties, its thesis that metaphysical concepts necessarily arise from self-awareness and its dynamic, its comprehension that is capable of discerning the truth, particularly that of scientific liberation/self-liberation and the "historical phenomenon of physical theory," his philosophy demonstrates that it can be reduced neither to success of any kind nor to sterility and resignation. It belongs, therefore, within open questions, in the struggle to give meaning to the historic place of humanity and its efforts to wipe itself out or to survive, to abandon itself to the fascination of destruction that leads, one might say, to a complete loss of the meaning of the individual, or to find reasons for the self-description and interpretation of its position such as to pave the way to our conscious life and the acceptance of universalist norms. This is Henrich's vertical "with its ambiguous depth of height."*

**Key words:** metaphysics, subjectivity, identity, objectivity, form of systems of philosophy, ethics, alterity, sanctuary, ethics and nuclear peace, original insight, notion of unity, conscious life, Hegel, Kant, history of idealism, Europe, the West, universalism, philosophy, theology, physical theories

Dieter Henrich jedan je od najistaknutijih filozofa u Njemačkoj i Evropi. Rođen je 5. januara 1927. godine u Marburgu. Studirao je od 1946. do 1950. godine u Frankfurtu i Heidelbergu, kod također svjetski poznatog filozofa (Hans-Georg) Gadamera. Disertacija: *Die Grundlagen der Wissenschaftslehre Max Webers*. Habilitirao se 1955/56. godine, redovni profesor u Berlinu (od 1960. godine) i Heidelbergu (od 1965. godine). Uz Jürgena Habermasa jedan je od najutjecajnijih filozofa, s najvišim priznanjima (redovni je član više akademija itd.). Osamnaestog aprila 2006. godine dobio je još jedno priznanje: "Deutscher Sprachpreis" (Die Hennig-Kaufmann-Stiftung im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft). U obrazloženju ove nagrade čitamo:

*Filozof Dieter Henrich je u svojim radovima prikazao polje idealizma kao veliko i gorostasno carstvo intelektualnih pozicija i otvorio vodeći tok mišljenja mnogih, još ipak nepoznatih sudionika koji doprinose. Svi oni doprinose do kraja 18. stoljeća revolucioniranju njemačkog jezika i suodređuju jedan neusporedivi instrument izraza mišljenja. Ove teške tokove mišljenja i njihove rekonstrukcije Henrich oštroumno analizira i prikazuje u *Opus Magnum „Grundlegung des Ich“* (2004) s fascinirajućom jezičkom jasnoćom. Za to Dieter Henrich dobija „den Feutschen Sprachpreis“ fondacije Hennig Kaufmann.*

Ova nagrada dodijeljena je 22. septembra 2006. godine u Weimaru.

Metafizika i moderna / Struktura suvremene filozofije  
Metaphysics and modernism / The structure of modern  
philosophy

## NOVA TEORIJA SUBJEKTA

*Tko je protiv povijesti, ne može odmah htjeti da opazi za koju povijest jest... I povijest filozofije može biti samo jedna forma da se učini važećim zahtjev da se skrene pažnja na nadolazeće, ukoliko posvjedočuje ono što je bilo.*

Hans Blumenberg

Stanovište Dietera Henricha postat će jasno ako analiziramo njegov odnos prema metafizici i znanosti, prema etici i estetici, prema osnovnoj strukturi suvremene filozofije o kojoj je on posebno pisao.<sup>1</sup> Njegova pitanja o svemu tome u isti su mah i odgovori, promišljeni i u izvjesnom smislu sudbonosni. Ona sežu do najnovijih rasprava (1990) o etici za nuklearni mir, o etičkoj literaturi, o nuklearnoj strategiji i strahu da se ne dogodi planetarna i ontološko/antropološka katastrofa. Sasvim drukčije govori Henrich o metafizici nego ostali filozofi, na primjer Martin Heidegger, Theodor Adorno, Jürgen Habermas, Richard Rorty itd.

### Topologija metafizike

U svojoj polemičkoj diskusiji s filozofima, posebno s Jürgenom Habermasom<sup>2</sup>, o pitanju *što je metafizika – što je moderna?*, Henrich će imati u vidu povijest metafizike i određenje njenog mjesta u suvremenosti.

Njegovih dvanaest teza trebalo bi da dublje razjasne pojam metafizike, koji se nalazi u svojevrsnoj uniji s projektom moderne

---

<sup>1</sup> Usp.: Dieter Henrich, *Die Grundstruktur der modernen Philosophie*. Mit einer Nachschrift: Über Selbstbewusstsein und Selbsterhaltung, u: Hans Ebeling (Ed.), *Subjektivität und Selbsterhaltung*, Beiträge zur Diagnose der Moderne, Frankfurt am Main, 1976, S. 97-144; također D. Henrich, *Selbstverhältnisse*, Stuttgart, 1982, S. 83-131.

<sup>2</sup> Vidjeti: D. Henrich, *Konzepte*, Frankfurt am Main, 1987, S. 11-14.

(o čemu, opet, raspravlja J. Habermas). Dakako, nema sumnje da i pojam metafizike podliježe promjenama vremena, povijesnim tokovima, ali ih – po staroevropskoj postavci – i određuje. Već danas postoji intelektualna klima koja je, čini mi se, određena pojavom pozitivizma i scijentizma, apsolutiziranjem spoznaje prirodnih znanosti i njenih epistemoloških obrazaca, potom je određena tehničiranjem znanja, krizom scijentistički razumljenog uma – dovela u pitanje metafiziku kao nešto što se po sebi razumije. U filozofiji od Descartesa i Kanta, do Kanta i Dietera Henricha,\* metafizika se pitala o strukturi onoga što nadilazi osjetilno, ona je spoznaja predmetno određena; za Heideggera je, na primjer, novovjekovna metafizika „određena time što cjelokupno stanje tradicionalne problematike biva pomaknuto pod aspekt nove znanosti koju reprezentira matematička prirodna znanost“.<sup>3</sup>

\* *Dieter Henrich*, njemački filozof, estetičar, historičar filozofije, posebno klasičnog njemačkog idealizma od Kanta do Hegela, rođen je 1927. godine u Marburgu. Godine 1950. je doktorirao, a 1956. se habilitirao u Heidelbergu. Profesor je na Freien univerzitetu u Berlinu 1960., na Univerzitetu u Heidelbergu 1965., po pozivu na Columbia univerzitetu u New Yorku od 1968., i tamo je stalni gostujući profesor, 1973. prelazi na Harvard kao stalni gostujući profesor, a od 1981. je profesor na Univerzitetu u Münchenu. Predsjednik je Internationalen Hegel-Vereinigung, član Akademije znanosti u Heidelbergu i Bavarischen Akademie der Wissenschaften, Mitglied der Academia Europaea, der Academie Internationale de Philosophie de l'art. Osnovno područje: klasična njemačka filozofija, teorija subjektiviteta i metafizika, u posljednje vrijeme filozofska etika, estetika i poetologija.

---

<sup>3</sup> Unutar metafizičke tradicije, unutar post-metafizičke tradicije od značaja je, svakako, Heideggerovo mišljenje. Obratimo pažnju na djelo *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (Welt - Endlichkeit - Einsamkeit, GA, Bd. 29/30, S. 83).

Najvažnija djela: *Der ontologische Gottessbeweis*, Tübingen 1960, <sup>2</sup>1967; *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers* (1952); *Fichtes ursprüngliche Einsicht* (1967); *Hegel im Kontext* (1971); *Identität und Objektivität* (1976); *Fluchtlinien* (1982); *Selbstverhältnisse* (1982); *Der Gang des Andenkens* (1986); *Deduktion, Heidelberg* (1976); *Theorien der Kunst (Ed. sa W. Iser)*, Frankfurt (1982); *All-Einheit. Wege eines Gedankens in Ost und West*, Stuttgart (1985); *Konzepte. Essays zur Philosophie in der Zeit*, Frankfurt (1987); *Die Anfänge der Theorie des Subjekts* (1789), 1989; *Ethik zum nuklearen Frieden*, Frankfurt am Main (1990), *Bewusstes Leben*, 1999, Stuttgart, *Grundlegung aus dem Ich*, Bd. I, II. *Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus*, Zwei Bände, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., *Abhandlungen und Essays zur Theorie der Kunst*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., *Bewusstes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik*, Reclam, Stuttgart 1999, *Die Philosophie im Prozess der Kultur*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., *Eine Republik Deutschland, Materialien zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“* / D. Henrich, Hans Friedrich Fulda), Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., *Theorien der Kunst (DH, Wolfgang Iser)*, *Fixpunkte – Abhandlungen und Essays zur Theorie der Kunst*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 2003.

Henrich se tu ne koleba – u promišljanju metafizike. Njene misli su epohalne, o nama samima, o pretpostavkama koje se odnose na osnovna ustrojstva svih predmeta, „koji nisu prepušteni onome što posreduju iskustvo i metodičko istraživanje“ (Konzepte = K, S. 12). To su, dakle, misli i o onome što nas nadilazi, o prvom i cjelovitom. Metafizika postaje mjerodavna za cjelinu i za sve ono što se u njoj događa. Uvodi razlikovanje između dobra i zla, između razlike i jedinstva. Ovo je jedno opravdanje metafizike; naime, mi smo u bitnosti, u onome što nas čini ili ne čini, svagda u nejasnom i u sumnji, u kolebanju i očajavanju, u sumnji „o

našoj prirodi i o tome u čemu bi mogao biti čvrsti postav ili pozicija za naš život“.<sup>4</sup>

Henrich tako teži da metafizika dođe svojoj vlastitoj riječi: u strukturi svjesnog života, u racionalnosti koja iziskuje „metafiziku dovršetka“. S metafizikom se pitamo o porijeklu, o onome *arche*, o najobuhvatnijem, nastojimo naći „najsuglasniji odgovor na problematsku situaciju“, na tokove vremena. Teško da se metafizika i kao samointerpretacija svjesnog života može opravdati strogim dokazom ili kritikom, na primjer, znanstvenim postupkom dokazivanja ili falsificiranja. Već na početku dviju jedinstvenih i velikih tradicija filozofije, koje su nastale u Indiji i staroj Grčkoj, bila je misao o Svemu/Jedinstvu. Postavljamo težište na Kantovu misao o metafizici koja je uvijek u savezu s mišljenjem, s filozofskim mišljenjem, „koje se pojavljuje u svakom čovjeku i koje se, premda nastoji oko samosporazumijevanja, ne odvaja i ne može odvojiti od svojeg nastojanja da tom životu da jednu formu i da mu omogućiti ne samo da se odvija nego i da se ‘vodi’ (K, S. 14). On vjeruje da je ona ono što se obrazuje u spontanom mišljenju svakog čovjeka: kao jedna osnovna znanost. U savezu je sa skepsom; danas je u savezu s literaturom, s ironijom, humorom i porugom uopće. U uvjetima modernosti metafizika mijenja svoj lik.

Ali Henrich se pita o porijeklu metafizičke forme mišljenja, posebno u re-interpretaciji ili re-deskripciji Kanta. I Kanta – i Hegela, naravno – on želi tako interpretirati da ih učini filozofski suvremenim, ili, ako se tako može reći, filozofski plodnijim. Njegovo se djelovanje može raskriti u suvremenoj filozofiji. I Kant i Hegel, premda suprotstavljeni u osnovnim motivima, danas su povijesno produktivni, obasjavaju jedan drugog, u uvjetima u kojima su zaista bitni za kinetiku modernog mišljenja, u kojima njihova filozofija ima jedan smisao koji povezuje jedan oblik s drugim. Mi znamo da se ta kocka kreće, prevrće, uključuje i isključuje neke motive, slaganje i neslaganje. Uostalom, jasno je da osnovne motive možemo razumjeti samo ako uzmemo u obzir osnovne sistemske motive u njihovoj *stvarnosnoj* a ne samo

---

<sup>4</sup> Usp.: Dieter Henrich, *All-Einheit. Wege eines Gedankes in Ost und West*, 1985, Vorwort, S. 7-11.

historijskoj povezanosti i sazdanosti. To mora biti u ravnoteži s vlastitim filozofskim uvidom.

No je li metafizika danas ponovo moderna ili postmoderna? Je li između moderne i postmoderne? Je li metafizika bar u modi? Na čemu počiva Henrichovo rehabilitiranje metafizike? Prije svega, on polazi od onog misaonog sklopa koji je kod Kanta lokaliziran u izvorno područje metafizike – u dijalektici čistog uma,<sup>5</sup> jedne „metafizike dovršetka“<sup>6</sup>. „Misli završetka“ ne mogu se lako previdjeti. Postoje dva razloga koji se međusobno pretpostavljaju: „(1) elementarni načini spoznavanja dovode vazda do nepotpunih rezultata, koji se pri tome nalaze u međusobnoj opreci“; potom (2) u toj „nepotpunosti i u takvoj opreci ne mogu naprosto istrajavati ni um ni život orijentiran prema umu“. I zato „metafizika dovršetka“ („Metaphysik des Abschlusses“) „nije nikakav poduhvat koji bi bio potčinjen onoj dispoziciji iz koje se izvode naši teorijski programi“ (K, S. 13). Što smo svim ovim dobili? Spoznali smo da je metafizika stvar uma i „kao takva stvar čovječanstva“.

Već sam ukazao upravo na to da Henrich u metafizici sažima sva pitanja filozofije, sva pitanja koja, prema Kantu, pripadaju općem obrazovnom dobru, čovječanstvu kao takvom. S novim pitanjima, re-deskripcijama (R. Rorty), reinterpretacijama metafizička pitanja se mogu „prevesti i u semantički teorijski jezik filozofije našeg doba, gdje ono tada glasi: Koje samoopisivanje onoga ko je sposoban za um/stve/ni govor, napokon ustrajava u odnosu na sve ono što znamo o njemu i o pretpostavkama neizostavnim za njega, različitih samoopisivanja“ (K, S. 16). Nije bitan naziv. On se izbjegavao toekom povijesti, posebno toekom 20. stoljeća. Metafizika je postala ključna riječ koju su Kantovi nastavljači brižno potiskivali i izbjegavali.

Okolnost da se ta riječ upotrebljava u novom značenju, drukčije no u velikoj filozofskoj tradiciji, nešto znači. Ako se

---

<sup>5</sup> Razjašnjenje ovog stava nalazimo u značajnom djelu *Metaphysik nach Kant?*, Stuttgart, 1988, Klett Cotta, S. 827, u članku *Grund und Gang spekulatives Denkens*, čiji je autor D. Henrich, S. 87.

<sup>6</sup> D. Henrich, *12 Thesen*, Konzepte, S. 14.



kaže da filozofija kao disciplina uma svagda jest u vezi, u savezu s umom, koji – i po Kantu – određuje čovjeka u njegovom životu, čovječanstvo u cjelini,<sup>7</sup> onda se ne možemo otarasiti pitanja o konstanciji i promjeni njenog značenja. Najprije bi trebalo da nam bude jasno da u njoj nalazimo perspektive mišljenja i svjesnog života, da nam ona pripomaže da dođemo do izražaja u djelovanju, u životnom svijetu. U novim ishodištima našeg mišljenja mi oslobađamo nove mogućnosti i perspektive, uvodimo promjene koje su značajne utoliko što dopuštaju da pravo kretanje mišljenja primjereno razumije „u svakom mišljenju ono Sve/Jedinstvo“. Jer, „mišljenje koje se nadovezuje na nj i razmatra najbolje razloge koji bi u njemu mogli djelovati ne nalazi se u obavezi da prethodno demonstrira da se njegova razmatranja definitivno mogu poduprijeti jednom znanstvenom teorijom“ (K, S. 18).

Krenemo li šire, za drugim Henrichovim prijedlogom, dolazimo ustvari do pojma moderne. Nju određuje refleksija. Jer onaj ko je sposoban za refleksiju razumije da nije srastao s jednim svijetom i onim njegovim sastavnim dijelovima koji ga konstituiraju, nije odomaćen; u njega ne može ući ili urasti bez teških trauma i frustracija. Henrich opisuje osnovnu strukturu suvremenog mišljenja od 17. do 20. stoljeća,<sup>8</sup> od prvih filozofa i teoretičara modernog društva (Thomas Hobbes) do Martina Heideggera. Može se reći da su „na početku moderne filozofija države i antropologija bile jednako kao i ontologija i etika utemeljene u pojmu samoodržanja“. Znači: ako hoćemo razumjeti unutaraju strukturu i dinamiku novijeg mišljenja, moramo poći od tog nalaza; razumjeti da u mnogostrukim pojavama i orijentacijama modernog filozofskog i intelektualnog svijeta postoji zajednička osnovna struktura. To je, dakako, problem opstanka ili samoodržanja. A Henrich čak izričito objašnjava da za to nemamo dovoljno ozbiljnu interpretaciju, da je to razlog zašto mnoga i sudbonosna

---

<sup>7</sup> Usp.: Dieter Henrich/Rolf - Peter Horstmann (Ed.), *Metaphysik nach Kant?* (Stuttgarter Hegel-Kongress 1987. Veröffentlichungen der internationalen Hegel-Vereinigung, Band 17). Stuttgart, 1988. S. 117.

<sup>8</sup> Vidjeti: D. Henrich, *Die Grundstruktur der modernen Philosophie*, u: H. Ebeling (Ed.), *Subjektivität...*, S. 102-103.

pitanja ostaju bez odgovora. Sada je pojmljivo da u filozofsku teoriju, u samosvijest modernog čovjeka ne dolaze do izraza – u punoj mjeri – problemi kao što su strah od smrti i životni poriv za kretanjem, napretkom itd. Henrichova teza je da je održanje osnovni motiv kršćanske metafizike, jer se Bog nakon što je stvorio svijet mora pobrinuti i za njegov opstanak. On taj pojam razmatra preko kršćanstva, teleološke slike svijeta, filozofije stoika, čiji se principi uspijevaju sa svim transformacijama uzdići do osnovnih misli metafizike, što čini *sazdanost moderne* – posebno s idejom samoodnošenja i samosvijesti. Henrich uzima u obzir sve ono što pripomaže sagledavanju situacije moderne: mišljenje od Hobbesa, Spinoze, Hegela, Nietzschea, Schopenhauera do Martina Heideggera i njegove kritike metafizike, kartezijanskog scenarija moderne svijesti. Tek je Heidegger izrazio kinetiku i osobitost moderne. I njegovo promišljanje seže najdublje. Radi se o novovjekovnoj metafizici, o tome da se nešto može spoznati i shvatiti samo u okviru jedne pretpostavke: prakse subjekta, popredmećenja, biti tehnike koja suodređuje u jednom neočekivanom smislu i bit umjetnosti i bit znanosti.

U ovome promišljanju koje je Heidegger izrazio u svojem filozofskom djelu, o *modernom svijetu* i *metafizici* ili *mišljenju* koje ga utemeljuje, opravdava se kritika moderne: njena misao o „samoodržanju i samoprисustvu“. Henrich slijedi sve izložene argumente Heideggera i svih filozofa koji su ovdje spomenuti. Ovo ga je nastojanje dovelo do rubnog polja. On usvaja okvirno i opće stanovište Martina Heideggera, ali vjeruje da je upravo tu previđeno da je opstanak, samo/održanje ključna riječ „i u širem strujanju mišljenja moderne“, „svakako u jednoj formi koja slijedi stoičko otkriće i stoga ima tendenciju da samoodržanje dovede do postavke uvijek zajedno sa samosviješću onoga ko se održava“.

Henrich, uz to, razjašnjava bit moderne filozofije – u svim osnovnim orijentacijama kao što su: idealizam, materijalizam, racionalizam, pozitivizam itd. – on ima u vidu i iskustva najnovije moderne, i to da se dijagnoza mnogoznačne situacije čovječanstva iskazuje u novoj definiciji oslobođenog subjekta (od baconizma koji se nije mogao izraziti kao „velika filozofija“, ali je sebe predstavljao kao veoma utjecajnu „figuru apelirajućeg mišljenja“).

Tu su, dakako, i metafizički projekti moderne. Svi su oni sabrani u nastojanju da se legitimira sloboda kao apsolut, sloboda čovjeka – izvan svega tuđeg, izvanjskih autoriteta u jednoj holističkoj filozofiji. Leibniz i Hegel iskazuju taj svojevrsni rad sinteze, fascinaciju njome i mogućnošću da se ljudska sloboda opravda i osvjedoči kao samoodnošenje, kao samosvijest koja je uklonila – putem aproprijacije, prisvajanja – sve strano i tuđe, ili putem afilijacije usvojila ili kolonizirala (J. Habermas).<sup>9</sup>

Dakle, kod pitanja o osnovnoj strukturi moderne filozofije, odnosno o tome da puni životni proces svjesnog života predstavlja „jedan trajni akt samoodržanja time što se treba orijentirati u odnosu na vlastite svagda neaktualizirane mogućnosti obrazovanja jedinstva“. Svjesni život, dakako, prethodi svim teorijskim zahtjevima i postignućima filozofske nauke ili napretku znanosti. Moderna filozofija je misaono postignuće svijeta moderne. I ona se izražava, prije svega, kao *metafizika*. A ovdje odmah možemo vidjeti što znači načelo moderne uopće, od Descartesa, Spinoze i Leibniza do Kanta i Hegela.

Ako je Henrich prigovorio da problem prebolijevanja ili nad/vladavanja metafizike (taj čin je, paradoksalno, nešto što proizlazi iz biti okcidentalne metafizike) nije takav da bismo za njega imali odmah neko izvjesno i jasno rješenje (kako ga vidi, čini mi se, Richard Rorty ili Adorno, u 19. stoljeću pak sam Friedrich Nietzsche ili Marx), onda je prihvatio Heideggerovo mišljenje o osnovnom karakteru novovjekovne metafizike koja je donijela i nešto novo, po kojoj jedna epoha koja traje, evo, do kraja 20. stoljeća, stječe jednu svoju strukturu, preciznije: omogućuje da se institucionalizira metafizičko mišljenje. Od davnina ono pita o prvim uzrocima, o najopćenitijem i najvišem smislu bivstvujućeg, o najvišem, posljednjem etc. Naravno, Henrichovo razumijevanje moderniteta ili novog vijeka ne izriče se tako negativistički ili sa stanovišta kraja/staništa metafizike (kao što je to kod Heideggera).

---

<sup>9</sup> Ovo mišljenje možemo naći preciznije iskazano u: J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns 1, 2*, Frankfurt am Main, 1982, osobito Bd. 2, S. 171-295 i 489-548.

Henrich međutim zna da svaka teorija nastoji pojmiti i izraziti svijest jedne epohe, njenu epohalnost i dinamiku, i po tome se teško razlikuje od neke druge teorije. Razlike su proistekle iz onoga po čemu, na osnovi kojih premisa se izvodi deskripcija ili tumačenje, stav svijesti. Sredstva za takvo što mogu se dobiti od Nietzschea, Marxa, Durkheima, Freuda ili Parsonsa. Da: „Čak se i ove teorije razlikuju po predstavi koju imaju o načinu na koji se realni odnosi pretvaraju u sisteme značenja i samotumačenja. One također najčešće priznaju da ti sistemi imaju razumljivost ne samo u okviru njihova objašnjavanja iz faktičkih odnosa, već naprotiv, da je moguće tumačiti ih pojmovnim sredstvima iz njihove vlastite povezanosti. Za njih imaginarno nije ovo tumačenje, već samo mišljenje da je u njemu već postignuta prava spoznaja“ (D. Henrich, *Subjektivität...*, S. 140).

Tačnije, mora se reći: mi ne možemo živjeti bez teorije ili metafizike; jer ona naznačuje način na koji moderni život u svojoj kompleksnosti dolazi do onih sudbonosnih misli koje određuju život, njegovo smisaono artikuliranje, razlikovanje relevantnog od irrelevantnog. On se tako „utemeljuje s drugim kriterijima legitimnosti nego što su oni koji su na snazi za znanstveni napredak“ (K, S. 20).

### **Razumijevanje iskustva**

Naravno, to što sam upravo pokazao važi samo za filozofsko samotumačenje moderne i za opravdanje metafizike. Kod Henricha to je uvijek u skladu s pozitivnim vrednovanjem metafizike, s naglašavanjem da je osnovno moderno iskustvo višeslojno, da je ono „od početka oslobodilo više mogućnosti za jednu filozofsku koncepciju“. Spomenimo nešto što je bitno: da je moderna filozofija „učinila važećim mogućnosti čovječstva postavljenog na samom sebi protiv tradiranih veza i ona je izradila ili zahtijevala pojam onog neraspoločivo utemeljujućeg – jednog temelja koji legitimira energiju samopotvrđivanja ili joj barem ipak nije suprotstavljen“ (*Subjektivität*, S. 115).

Dieter Henrich je interpretirajući Martina Heideggera izvukao sve nužne konzekvence – u pravcu jednog filozofskog koncepta koji ne bi bio inventar samo/svijesti, koji bi mogao dovesti do

„dijagnoze situacije čovječanstva i njegove svjesne situacije, kao i do pojmovno artikuliranog razumijevanja njegova iskustva“. Htio bih ovdje jedino pokazati da je to ona forma modernoga mišljenja koja sa „skepsom ima zajedničko iskustvo stranosti uvjeta svijesti“, „a s metafizikom uvjerenje da su ti uvjeti dostupni spoznaji“ (Ibid., S. 117). Henrich se pritom dijelom oslanja na Heideggera: „On (oblik modernog mišljenja) akceptira da subjektivnost svoje procese može odrediti jedino iz njoj svojstvenih struktura, dakle ne iz uvida u općenitije svrhovite sisteme. Ali on vjeruje da u isti mah spoznaje kako subjektivnost i sam um imaju jedino status sredstava ili funkcija, koje služe za reprodukciju jednog procesa koji održava samog sebe, ali koji je ravnodušan prema svijesti. Moderni materijalizam izrekao je najprije u Hobbesa ovu poziciju. On objašnjava utisak i učinak Darwina i Nietzschea, Marxa i Freuda u modernoj svijesti. Kod Marxa su via Hegel i Feuerbach prisutne crte metafizike pomirenja. I Nietzsche je iz istočnih tradicija prenio neke misli na moderno tlo, koje je na nov način potvrdilo oslobođenog čovjeka. Ali oni u jednakoj mjeri imaju udjela u pojmovnom razvitku iskustva najnovije moderne.“<sup>10</sup>

Što Dieter Henrich iz ove perspektive želi izreći? To se uveliko može saznati iz djela *Fluchtlinien, Fichtes ursprüngliche Einsicht* (1967), *Hegel im Kontext* (1971), *Identität und Objektivität* (1976), *Selbstverhältnisse* (1982), *Der Gang des Andenkens* (1986) i drugih novih spisa. Svakako, to je filozofsko samo/tumačenje moderne, uvođenje razlikovanja u pojmu moderne filozofije, koje ne nalikuje na Adornov postupak, na onaj koji, opet, nalikuje na estetsko u jednom osebujnom smislu da mu je u osnovi „ideja sreće jedne slobode nasuprot predmetu“. Metafizika, međutim, nastoji utemeljiti i *druge* kriterije legitimnosti no što su oni kriteriji koji su imanentni argumentiranju moderne znanosti, ne samo scijentistički interpretiranoj. Henrich je osporavao scijentističko razumijevanje znanosti, kao što je sumnjao u metafiziku koja se približava emfatičkom načinu govorenja, koji je toliko vezan za imitiranje Martina Heideggera, koje seže do rituala i kulturnog brbljanja.

---

<sup>10</sup> Vidi: D. Henrich, *Die Grundstruktur der modernen Philosophie*, u: H. Ebeling (Ed.), *Subjektivität...*, S. 117 (1976).

Najprije pada u oči da metafizika ne znači regrediranje filozofskog mišljenja, kao što to nadobudno misli Richard Rorty. Ona se razlikuje od principa obrazlaganja ili argumentiranja koji je karakterističan za novovjekovnu znanost, na primjer za matematiziranu fiziku. Može li se uopće razumjeti to što Henrich misli bez Heideggera i njegovog razlikovanja mišljenja i znanosti? Jedva da je to moguće. Ali se Heideggerovo mišljenje ipak reformulira; kao što se reformulira „naturalistički koncept samoodržanja“. U prvom slučaju, očito je da se filozofija mora legitimirati kao svjesni život čovjekov orijentiran prema umu; Henrich poseže za tezom da je unutarnja isprepletenost subjektivnosti i samoodržanja bitna i konstitutivna za filozofiju, za daljnji razvitak moderne svijesti. To posvjedočuju Kierkegaard, Heidegger i Sartre. U drugom slučaju, naturalistički koncept i opis svijeta (i samoodržanja) moguće je interpretirati kao iskaz o subjektivnom umu koji je identičan sa „samoreferencijom djelatnog subjekta“, sa „sopstvom samoodržanja“ koje se mora zajedno misliti „sa samoreferencijom spoznavajućeg subjekta, samosvijesti“.<sup>11</sup> Prema tome, proces *svjesnog života*, njegovog artikuliranja i oblikovanja, u suočavanju s tendencijama koje ga povređuju i izopačavaju, „predstavlja također jedan trajni akt samoodržanja time što se treba orijentirati u odnosu na vlastite svagda neaktualizirane mogućnosti obrazovanja jedinstva“.<sup>12</sup>

Ova Henrichova razmišljanja nemaju svoju poantu u apologiji pukog samoodržanja. Ali se u tom naturalističkom konceptu, ipak, susrećemo s pojavama stvaranja i smrti, nasljednosti i bolesti, itd. Naturalizam, koji se razvio u drugoj polovini 20. stoljeća kao „proizvod regionalnih kultura koje su nastale u prijašnjim kolonijalnim područjima stare Evrope“ (K, S. 22), koji se „služi sredstvom za analizu formi diskursa, koje je pripremila teorija upotrebe znaka“ – „ugrađen je u jezičko-teorijske uvide, koji su srasli s filozofijom našeg vremena kao zapravo neizostavno sredstvo za osvjtljenje fundamentalnih filozofskih problema“ (Ibid., S. 23). Sve je to u skladu s Henrichovim detaljnim predstavljanjem filozofije u *Fluchtlinien*. Osobitost koju on naročito ističe sastoji

---

<sup>11</sup> J. Habermas, *ibid.*, Bd. 1 S. 526.

<sup>12</sup> D. Henrich, S. 138.

se u tome što je moderno mišljenje metafizika, ne ona Hegelova. Jer „to što moderno mišljenje očekuje i čemu se nada jest samo ovo: sopstvo koje brine o svojem opstanku/sazdanosti u pogledu na vlastite kriterije ispravnosti moglo bi na koncu pronaći interni temelj svoje vlastite mogućnosti, koja mu jednako tako nije strana niti ravnodušno suprotstavljena poput aspekta prirode, protiv koje je morao okrenuti energiju svoga samopotvrđivanja. Samosvijest očekuje um svog vlastitog bića i postignuća u povezanosti koja ga zasniva i o kojoj ona istodobno zna da bi bilo besmisleno predstaviti je kao predmetnost koja može ovladati jednu širu povezanost“ (Ibid., S. 114).

Na kraju se, dakako, u prvi plan stavlja *teorija samosvijesti* – nasuprot onim misliocima 20. stoljeća koji govore u ime post-metafizičkog, čak – post-filozofskog mišljenja (Horkheimer i Adorno, Heidegger i Jaspers, R. Rorty i P. Feyerabend i drugi). I odista, Henrich ozbiljno uzima model filozofije svijesti ili filozofije subjekta: u spoznavanju ili djelovanju. Subjekt ne stječe samo znanja o objektima u okviru prirodnih ili društvenih znanosti. On stječe i znanje o sebi samome. Sada je jasno da se i to poklapanje „znanja i znanog“ mora misliti prema modelu znanja o objektima, prema objektivističkom mišljenju (Habermas, *ibid.*, S. 527). Ali samosvijest se ne misli u starometafizičkom smislu. Nju utemeljuje nejastvena svijest koja se može usporediti s onim nepersonalnim (što nalazimo u staroj Indiji, u drugoj velikoj tradiciji mišljenja).

Tek kad shvatimo da Henrich reducira samosvijest na jednu „depersonaliziranu, anonimiziranu svijest“ (Habermas), da svoj koncept ne-jastvene svijesti nadovezuje na dva teorijska kraka koji su kontrarni jedan prema drugom – tada opažamo i premještanje središta njegovog poimanja metafizike i filozofije. Odatle izranja predstava da je sopstvo sekundarno naspram „osnovne strukture nepersonalne svijesti“, jedan „most prema akosmizmu dalekoistočne mistike“.<sup>13</sup> U jednom spisu iz 1970. stoji: “Samonadilaženje je kraljevski put samospoznaje.”<sup>14</sup> To može biti blisko akosmizmu dalekoistočne mistike i tradicije, koju Henrich na svoj način i

<sup>13</sup> J. Habermas, *Theorie des komm. Handelns*, 1, S. 529 (= ThkH).

<sup>14</sup> D. Henrich, u: *Selbstbewusstsein*, 1970, S. 283.

izričito raskriva i promišlja, ali se s određenim pravom može označiti i kao nešto okcidentalno. Habermasova polemika s Henrichom, međutim, inzistira na tome da samospoznavanje u smislu refleksije nije konstitutivno za svijest; da su to dva metafizička ishodišta: u mistici i objektivizmu. U njima se, po Habermasu, ogleda „paradoksalna struktura pojma jedne ne-jastvene svijesti koja proizvodi takve alternative“.<sup>15</sup> Dieter Henrich iz ove perspektive poduzima nešto što sadrži velike teškoće. O čemu se radi?

Ako uzmemo model subjekta koji se odnosi prema predmetima kao što je slučaj u modernim znanostima o prirodi i znanostima o čovjeku, u metodičkom postupku spoznaje, u načinu argumentiranja moderne znanosti koja je, kao što znamo, do danas postala fascinirajuća; ako se nazad vraćamo iza refleksije, refleksivne strukture svijesti, onda je to „rješenje“ koje bi Henrich htio izbjeći: „supsumiranje svijesti pod kategorije samoodržanja“.<sup>16</sup> To što je istakao Habermas višestruko je diskutabilno. Mi smo uvučeni u „naturalističku perspektivu“. A Henrich je uvjeren u njenu značajnost i ispravnost.

Sistem u kojem čovječanstvo danas živi odviše je kompleksan: od djelovanja znanosti do svega što čini tehnizirano i funkcionalizirano znanje. U čemu bi se sastojalo jedinstvo vlastitog sistema? I kojim mišljenjem možemo uspjeti da se s njim ozbiljno suočimo, da mu dorastemo? Je li to Henrichov pojam logike osiguranja postojanja sistema? Tu se otvara još šire polje. Nije dovoljna Habermasova limitirajuća definicija: da Henrich sa svojim pojmom filozofije, ukazivanjem na ono „specifično“, na samoodržanje samosvjesnog subjekta, nasuprot jednom samopotvrđivanju uma, koji se instrumentalizira, tehnicira ili funkcionalizira, koji na svoj način „podivlja“, izmiče ljudskoj kontroli, da on ostaje u okvirima filozofije subjekta. Ta Habermasova limitirajuća definicija zatvara sve druge dimenzije i perspektive u Henrichovoj filozofiji.

Porast kompleksnosti svijeta zahtijeva i veoma diferencirano mišljenje. Još prostranije polje za riječ samoodržanje. Jer ta riječ redovno izaziva idiosinkraziju. A Henrich misli da se „može pret-

---

<sup>15</sup> J. Habermas, *ibid.*, S. 527.

<sup>16</sup> J. Habermas, *ibid.*, S. 529.



postaviti da je samoodržanje više nego jedna riječ našeg jezika kojom možemo uspješno opisati ponašanje sistema i organizama. S ovom riječju mora ostati povezano dopuštenje i zahtjev da se primjereno shvati pravi karakter jednog procesa, koji se polazeći od njega samog može u isti mah iskusiti kao osnovni proces *svjesnog života*“ (*Subjektivität*, S. 113). Ovo objašnjenje implicira i to da naturalizam jest metafizika. Ona je, dakako, sposobna da „analizira primarne forme diskursa kao načine pravilne upotrebe znaka“.

Henrich se ne vara kada kaže da nas najfascinantnije i naj-snažnije formulacije naturalizma vraćaju na Amerikanca Quinea. Već od Fregea i Wittgensteina naturalistička perspektiva se isprepliće s novom i problemskom situacijom filozofije jezika. On očito misli da metafizika kao takva nije anti-naturalizam: od Aristotela do Spinoze i Nietzschea. Ali su tu i teškoće. Nietzscheov naturalizam je anti-metafizički. A ako Henrich misli da je neophodno da naturalizam u okviru metafizike razlikujemo od modernog, reduktivnog naturalizma, nije besmisleno reći da on nije na rubu suvremenog mišljenja. Tek tada smo sposobni razumjeti i provoditi projekt moderne, to što čini poantu Habermasove filozofije. Sasvim lako razumijemo gdje onda Henrich nalazi nedostatke u Habermasovoj teoriji, njenom zahtjevu za univerzalnim važenjem.

### **Suvremeno mišljenje: metafizika i naturalizam**

Henrichove iskaze prožima ne samo kritika Habermasa nego i svakog podozrijevanja u metafiziku moderne i u naturalizam. On pritom dolazi do jednog zanimljivog rezultata: naturalizam upravo u „vrsti utemeljenja u teoriji jezika ima svoju najbolju šansu“ i „s njom postaje jednom nezasjenjivom perspektivom“ (D. Henrich, K, S. 2). Po njegovom mišljenju, on nije pretendirao na posljednju riječ, na to što je crna rupa u nekim filozofijama, i to zato što mu se može „suprotstaviti jedna perspektiva u pribježišnom ocrtu metafizike, koja se uopće ne može odvojiti od projekta filozofske moderne“ (K, S. 26). Na ovo objašnjenje Henrich nadovezuje i stav kojim se dovodi van snage tradicionalna teorija fundiranja, svaka svijest o pozadinskom svijetu ili

onome što nadilazi svijet. S Henrichom ćemo reći: pravi svijet modernih fizičara, o kojima se ne govori ishitreno i površno, nije „pozadinski svijet, niti svijet predmetnosti, koji je u odnosu na spoznaju kao takvu sam također ostavljen neinterpretiran“ (K, S. 27).

Kad Henrich govori – u polemičkoj raspravi koja pogađa i Habermasa – o tome kako bi trebalo pobliže odrediti *pojam svijeta*, zapravo opravdati ili legitimirati, i „Što im može odgovarati u *svremenom mišljenju*“, to što su činili Heidegger i Adorno, na primjer, onda je to dovoljno trezven stav. No, to će reći da je moderna filozofija sposobna razumjeti svoj pojam uma; on se otarasio zahtjeva za utemeljenjem koji je, po starometafizičkim uzusima, „zasnovan na takvoj evidenciji i strogosti“ (K, S. 130). Ona respektira teškoće filozofsko/teorijskog univerzalizma koji se izražava u formi filozofskog sistema koji je dopuštao da se iz jedne sume aksioma i osnovnih pojmova u deduktivnom postupku izvedu „zbirni pojam svijeta“, „sve moguće forme mišljenja i života“. Bilo bi to inkompatibilno sa smislom modernog životnog svijeta. Zašto? Zato što je on u biti neraspoloživ – i teorijski i a/teorijski. Svako teorijsko fundiranje ili teorijski fundamentalizam vrši nasilje nad životom i društvom, vrhuni u sistemo/kratiji ili totalitarnom starateljstvu.

Ova optika dolazi do izraza u Henrichovoj filozofiji. Ona ne prihvaća fatalistički postojeće stanje, diobu filozofije i znanosti, upojednačavanje, a time i „rasipanje tokova mišljenja i istraživanja moderne“. Ona uvodi linije ukrštanja, pribježišta, rasvjetljenje (ne samo u Jaspersovom smislu), jača sposobnosti koje atrofiraju, sposobnosti za novo, *integrirajuće mišljenje*.<sup>17</sup> Čini se da nije u pitanju neka etika sumiranja i sabiranja onog što je raspršeno u pojedinim znanstvenim disciplinama.

Zahvaljujući lucidnosti i uvidima u moć metafizike, u razlikovanje filozofije i znanosti, uvidima u moćni trend „da se i filozofsko istraživanje podredi formi pojedinačno-znanstvene analize“,<sup>18</sup> Henrich je nastojao izbjeći literarizaciju mišljenja,

<sup>17</sup> Vidjeti: Dieter Henrich, *Fluchtlinien*, Frankfurt, 1982, S. 7. (= FI).

<sup>18</sup> D. Henrich, *ibid.*

filozofskog pisma. Argumenti su dovoljno jasni u Henrichovom spisu *Fluchtlinien*. Iz njih se pojavljuju pitanja o (1) filozofiji „egzistencije“, (2) o teoriji uma i razlikovanjima u pojmu uma, (3) o teoriji znanosti, (4) o jednoj svojevrsnoj teoriji religije (koju je Henrich izložio u predavanjima u Japanu), (5) o samosvijesti i spekulativnom mišljenju, o filozofiji kao kritici i kao integraciji itd.

Tako pojam moderne metafizike - i naturalizma - doživljava pretumačenje. I situacija „koja joj odgovara i pojedini uvjeti njene mogućnosti“. U skladu s tim određuje se i pojam moderne i postmoderne. Henrich odustaje od toga da je filozofska diskusija o postmoderni odigrala veliku ulogu u razvoju moderne filozofije. On radije kaže da je to moda – govor o postmoderni, koja nije „nikakva nova epoha povijesti čovječanstva, već jedna pauza i stanje sumnje pred najbliže sporazumijevanje moderne o sebi samoj“. <sup>18a</sup> Čini se da se Henrich podsmijava postmoderni. Ali to proturječi onome što sam kaže i što sam i sam iskazao: da post-moderna u svakom slučaju pripada samoj povijesti moderne „i u svakoj svojoj formulaciji potpuno zavisi od nje“. S ovom dijagnozom on se slaže, usprkos polemici i razilaženjima s Habermasom, upravo s njegovim odbijanjem postmoderne ili post-modernog duha koji otkriva pukotine u modernom svijetu, prenapregnute strukture ljudskog života: od svakodnevlja do znanstvenog i tehnološkog razvitka. Post-moderni duh nema apsolutnih znanja i nema rješenja za svagda.

Henrich ima samo negativno ime za postmodernu. On vidi sklad između novovjekovlja i rane evropske filozofije. Tu je samo razvitak istog, ali ne jednakog, samo/izlaganje. Nedovoljno je uzimati u obzir samo nekoliko tisućljeća da bismo sudili o filozofskoj situaciji i modernoj metafizici. I on misli da je onaj presudni zaokret u povijesti čovječanstva bio u neolitu, u neolitskoj revoluciji. Time se i povijest okcidentalnog mišljenja izlaže u drukčijem svjetlu. Tačnije: gubi se hijatus između moderne i velike klasične filozofije. U tom smislu govorimo da moderna filozofija „ne može, svakako, imati istu teorijsku formu kao i klasična, ali da je

---

<sup>18a</sup> D. Henrich, *ibid.*, S. 131.

već iz razvijenog spo/razumijevanja o osnovnoj situaciji svjesnog života pokrenula i održala u kretanju svoj rad koji zbiljski nije različit od Platonovog rada“.<sup>19</sup> Ova osnovna pretpostavka u principijelno istom toku filozofskog mišljenja dovodi Henricha, čini mi se, do jedne vrste filozofskog tradicionalizma koji nosi srodnosti s Hegelovim ili u novije vrijeme s Gadamerovim mišljenjem. Primjera radi, ukazujem na djelovanje dviju velikih tradicija, one koja ima svoje porijeklo u staroj Grčkoj, čija filozofija djeluje, evo, do ruba 20. stoljeća, i one koja ima svoje porijeklo u Indiji, koje nisu ostvarile međusobnu komunikaciju. A svaka tradicija znači davanje i uzimanje, davanje i dolaženje na svijet, rađanje i rast, transformaciju, obnavljanje, život kao razabiranje koje je svjesno da dosta značajnog i neizvjesnog skrivaju rubovi, čvorovi, nevidljive mreže smisla, pozadina. U svakom slučaju, u Henrichovoj analizi dolazi na vidjelo i jedna implicitna nauka o pluralitetu, o diferenciji. Danas se te dvije velike filozofske tradicije mogu drukčije posredovati i stvoriti nove ljudske konstelacije. Proširujući se i mijenjajući se u našem suvremenom zajedničkom svijetu, one poprimaju različite forme. Dosežemo tačku u kojoj se sporazumijevamo ne samo o visokom stupnju inkomenzurabilnosti, na kojoj surađujemo s prirodom u smislu moderne tehnologije i prastare mitologije.<sup>20</sup>

Henrich ovdje upućuje, prilično pojednostavljeno, da su motivi mišljenja na Zapadu, oni koji su u recesiji, na Istoku dominantni; i obratno: oni misaoni motivi koji su na Istoku u recesiji, na Zapadu su dominantni. Istok, na primjer, ne zna za filozofiju koja je strukturirana iz znanosti. To je karakteristično za Zapad – od starih Grka, njihove astronomije i geometrije, medicine itd. do modernih znanosti, usprkos nesamjerljivim razlikama.

Permanentna kriza zapadne odnosno svjetske povijesti uzdrmava njeno filozofsko pismo; njen pojam centra i centriranja subjekta, njenu sada već planetarnu avanturu, avanturu Zapada:

---

<sup>19</sup> Ibid., S. 131.

<sup>20</sup> Usp. A. Šarčević, Sfinga Zapada. Na putevima izricanja neizrecivog, Zagreb, 1972. Razmatranje koje je prethodilo poststrukturalizmu, koje je oslobođeno ideje nadređivanja i podređivanja.

metafizičku, znanstvenu, tehničku, ekonomsku, racionalističku. O tome se može razmišljati i na Henrichov način. Što znači to? Ovdje imamo bitan korak dalje od arhaičnih funkcija okcidentalnog poimanja istine. Naime, osnovni uvjeti ljudskog svjesnog života, danas u znaku tehniziranja životnog svijeta, ukazuju, s jedne strane, da čovjek ne zna što je njegovo *mjesto u svijetu* i „što je njegov odnos prema svijetu“, unutar „koga se on održao već u neolitsko doba“, ne zna što jest *svijet*, nalik onome što se događa u novijoj fizici elementarnih čestica. S druge strane, i osnovne forme u kojima se odvija i artikulira čovjekovo mišljenje – omogućavaju vjerojatno nova iskustva, pojavu intelektualnosti koja će biti pouzdan znak da svijet nije u ratu, čak „i u velikim teorijama“.

A ta pojava intelektualnosti ili promjena paradigmi otkriva da rat nije porijeklo i kraj svega, rat kojim je i moderni svijet omamljen. Ona je poput univerzalnog sporazumijevanja koje bi moglo uvesti razlikovanje između projekta i stanja svijeta, oblikovati jednu dublju *teoriju procesa moderne*, dublju dijagnozu historijskih procesa. U situaciji u kojoj se očekuje promjena u stavu svijesti, s onu stranu svakog lika imperatorskog poretka, a zabluda je pomišljati da se radi samo o diktatorima itd., u toj intelektualnosti „svako želi i mora formulirati sisteme svjetskih linija/ocrti i tako otkrivati životne mogućnosti“.<sup>21</sup> Henrich pritom uvodi pojam diferencije koja seže do svih stupnjeva istine, spoznaje koja je sposobna za kretanje u subjektivnosti i intersubjektivnosti kao teorijski relevantnim činjenicama za spoznavanje istine.

Ovdje dosežemo jednu tačku u kojoj razlikovanje između moderne i postmoderne dobiva svoj puni smisao. U prvom slučaju ne vidimo alternative postojećim obrascima mišljenja koji uvijek isključuju mogućnost da bi moglo biti drukčije, svaku ideju o pravilnom i smisaonom životu, o poretku životnog svijeta koji je samjeren na drugom. Ne pitamo se kako je industrijska i post-industrijska civilizacija, njena težnja za perfekcijom u savezu s propadanjem u *ne-bitno*. Naše mišljenje se svjesno ili nesvjesno

---

<sup>21</sup> Usp.: D. Henrich, *Die Philosophie in der Zeit*, u: *Konzepte*, S. 133. Također, D. Henrich, *Die Anfänge der Theorie des Subjekts* (1789), u: *Zwischenbetrachtungen – Im Prozess der Aufklärung*. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag, Frankfurt am Main, 1989, S. 106-190.

priklanja apologiji, stereotipima i političkim konceptima razvoja društva, koji su, jednostavno rečeno, kako je već nagoviješteno i kod Henricha, u biti *evropocentrični* i *anglocentrični*. I oni su „jednako tako kratkoga daha i kratkog života kao i naši pojmovi moderniteta“ (K, S. 133). Uvijek se radi o procesu *preoblikovanja*. Čini se da je samo Heideggeru uspjelo dospjeti do alternativa znanstvenosti i tehničnosti mišljenja, ko-funkcionalnosti evropo-metafizičkog mišljenja, čija povijest traje već tri tisućljeća. I tome odgovara to da „mišljenje predstavlja zadatak filozofije koliko u pogledu na korijene drugih tradicija toliko i u pogledu na svjetsko stanje koje dolazi na svjetlost dana sa Zapada“ (K, S. 133).

Henrichove iskaze o povezanosti motiva mišljenja u zapadnoj tradiciji i velikih destruktivnih potencijala, koje također izražava jedna veličanstvena skulptura Henryja Moorea, jednog od najznačajnijih engleskih skulptora na Johns Hopkins univerzitetu u Baltimoreu, tamo gdje je smještena fizika, skulptura atoma koji se cijepa ali i razara, ali izražava i modernu tehniku u formi atomske smrti prirode i ekološkog pustošenja Zemlje, te iskaze prožima jedno filozofsko povjerenje u znanstvenu civilizaciju.

Ne bi trebalo odmah govoriti o neokonzervatizmu. Dakako da to pretpostavlja pomjerenje u prosuđivanju karaktera civilizacije, metafizike subjekta i subjektivnosti koja se beskonačno afirmirala u praktičnoj promjeni svijeta pretvarajući sve što jest u predmetnost i raspoloživost. Nije dovoljno pozivanje na dijagnozu Maxa Webera koju, kako veli Henrich, Heidegger drammatizira. U krajnjoj liniji ona ne gubi na značaju. Ali ona ne poima „primjereno svjetsko-historijski karakter ovog događanja“ (K, S. 135). U tom je pravcu Heideggerova kritika civilizacije i kritika kulture.

Pri svemu tome postavlja se pitanje u čemu su diferencije, definicije humanog, alternative tehno/logičkom mišljenju koje se kod Heideggera izražava u potpunom *zaboravu bitka*? Bez tog pitanja mišljenje dobiva fatalistički ton, a time se lišava nekih svojih sposobnosti: da se pita kako je moguće „izdržati“ u industrijskom društvu koje je povezano s destruirajućom praksom, s nihilizmom u kojem ljudi nisu samo Židovi, Romi i slavenski narodi, nisu samo neprijatelji, nego su naprosto razmjernjivi „objekti agresivne destruktivne energije“ (D. Henrich, K, S. 85).

U krajnjoj liniji ima svoje opravdanje Henrichova ideja da se radi o „etabliranju jedne životne forme za koju je nepobitno postalo jasno da čovjek u svom primarnom samorazumijevanju ne zna ko je on i otkuda dolazi“ (Ibid., S. 135). Ljudsko nenormirano posezanje, ekspanzivnost i nepokolebljiva bezobzirnost prema prirodi, prema živom bitku, a time i prema čovjeku – Henrich opisuje kao samoodržanje. Postoji uzajamna povezanost između samorazumijevanja čovjeka i njegovih sposobnosti. To pokazuje i njegova već spomenuta rasprava o osnovnoj strukturi moderne filozofije, skica pretpovijesti pojma samoodržanja, koja je za mene prilično pojednostavljena i redukcionistička.

### **Teorija moderne, nova iskustva, nova etika**

On je pošao od Aristotela, ne samo od početaka moderne filozofije države i antropologije, od početaka ontologije, metafizike i etike, preko stoičke ontologije koja se pouzdaje u to da svako svjetsko biće jest u sebi samom duh, prije no što se odnosi prema drugim bićima, pouzdaje u prisnost sa sobom iz koje, dakako, i nastaje poriv za samoodržanjem. Stvar postaje problematična kada se pitamo o mogućnosti da se Aristotel interpretira: poriv za samorazvijanjem kao poriv za samoodržanjem; da se kao novo izražava teza kako je princip *samosvijesti* svagda pretpostavka samoodržanja. Uvodi se – drukčije no kod Hansa Blumenberga – fizikalna shema održanja kao onog *conservari*, kao *perseveratio*, odnosno *conservatio sui* (Spinoza, Leibniz, Newton). Kada se uspije povući ta konvergencija, ta čista linija samosvijesti i samoodržanja, tada slijedi unutarnja udešenost svega događanja, onoga u makrokozmosu i onoga u mikrokozmosu.

Nije to samo fatalistička nota mišljenja: da svijest polazeći od vlastite logike reagira na promijenjenu situaciju, na to što je dovodi do kolapsa. Uzima se da je velika ekološka kriza samo jedan stadij u razvoju same moderne. Ovo naturalističko rješenje postaje sumnjivo kada se pokaže da je jedna od osnovnih Henrichovih postavki postala opsolentna. To je: „Između raskrivanja atomske energije i svemira, na jednoj, i nove svijesti o fragilnosti zemaljskog života i zadatka njegovog očuvanja, na drugoj strani, bez daljnjeg postoji sasvim nesaglediva povezanost.”

Teorije o krizi, kakvu poznajemo od početka 20. stoljeća, u cjelini se ne mogu suočavati s modernom situacijom u kojoj civilizacija ne može izići izvan *statusa quo*, izvan zločina prema prirodi i time prema čovjeku, u kojoj je stanje svjesnog života dovedeno do očajanja i rezignacije. Odatle nije više daleko do jednog suicidalnog uma koji vjeruje da je jedina prava reakcija na to što jest – samouništenje. Definitivni kraj *via* atom, a ne *via* ovladavanja prirodom u smislu moderne znanosti, to je jedna mogućnost, koja i ne mora zavisiti od ljudske volje i ljudske spoznaje. Nikome tko poznaje tokove modernog svijeta ne bi smjelo biti teško da u tome prepozna prve znakove ljudskog egzodusa iz biologije i jedne filozofije koja je i naturalizam, jedne avanture koja raspolaže interpretacijom svijeta i promjenom svijeta koja ne zna ni za prvu pomoć.

Pa ipak, moglo bi se reći da Henrich ne previđa ustrojstvo mišljenja koje ima jake motive da stvara patologiju moderne, u koju, naravno, spada i to da čovjek nije više u stanju da se uklapa u ono što mu je, na primjer, prirodna i ontološka osnova, da prakticira nihilizam, usprkos tehničkom perfekcionizmu i komfortabilnosti vođenja života. Pogled prema unutra otkriva da borba protiv zla – protiv nacionalsocijalizma i fašizma, atomske smrti, pustošenja prirode, protiv ugrožavanja ljudskog dostojanstva i ljudskih prava, političkih prava da se bude slobodan itd. – nema dovoljno uvjerljivu snagu. Egzistencija slobode se valjda ne sastoji u apelima da se očuva sloboda i ljudsko prirodno pravo. Onaj tko tim putem mišljenja zakorači prema *unutra*, gdje bi moglo biti „polje istine o istini“, taj bi se možda, bar djelomice, suglasio s Henrichom. Naša pozivanja na ljudsko dostojanstvo, na novu etiku ljudske egzistencije u doba nuklearnog mira, nisu dovoljno utemeljena. Sloboda je samo jedna lijepa riječ, želja za pravdom, za *ljudskom* poviješću (i prirode), osnova jedne komunikacijske zajednice, očajnička nada svakog čovjeka.

Dieter Henrich je načinio bitan korak dalje preko uobičajene dihotomije: tehnika i etika. Etika po sebi, ma što uzela za svoj problem ili predmet, ma koliko imala dobre namjere, nalikuje na fantomsku zbilju. Nova etika je na već postavljenoj svjetskoj pozornici. Ona uzima u obzir nova iskustva – u koja spada i to



da nije isključena mogućnost kolektivnog samoubojstva koju je čovječanstvo već prakticiralo, jedne grupe ili jedne lože, koja preuzima na sebe to da čovječanstvo raskine s biologijom, da ispadne iz svijeta i okoline, da prigrabi sebi racionalnost. Ta iskustva dopuštaju da jedna osoba uzima etičke imperativne kao jedan od faktora koji određuju njen život.

No još uvijek je potreban uvjerljiv razlog za pozivanje na ljudsko dostojanstvo, ljudska prava na slobodu, na dobru organizaciju zajedničkog života ljudi koji obuhvaća i budućnost, buduće naraštaje. Zato je Henrich u pravu kada se poziva na veliku tradiciju filozofije koju utemeljuje, prije svega, Platon, Rousseau na moderan način artikulira i formulira, osvjetljava, koju Kant na nov i radikal način redefinira i oživljava kao zbiljsko mišljenje. Kazujući da je sloboda život, da dolazi u obzir samo u kontekstu i da je daleko od toga da je do nje sasvim lako doći – pukom voljom. Znanje o dobru i dobroj organizaciji zajedničkog života, svijest o slobodi, zapravo o svijetu – a „o razumijevanju svijeta ne odlučuje ono što smo o svijetu čuli ili čitali, već što smo od njega proživjeli i izdržali“<sup>22</sup> – trebalo bi da ima svjetsku dosežnost i podnošljivost.

Metafizičko određenje ne nudi pojmove koji su, reklo bi se, španska sela. Alternativa suicidalnom umu koji je na velikoj cijeni i ne dopušta nam olakšanje života, svakako nije sadomazohističko izdržavanje u velikoj igri na vulkanu s ciničnom maksimom: „živimo dok možemo, a o daljnjem ne mislimo“ (K, S. 137). Teorija moderne zato se suočava i s ovim nihilističkim zaključkom iz premisa dosadašnje povijesti, iz osnovne situacije u kojoj se nalazi čovječanstvo – a ne samo jedan sloj, grupa ili nacija, država ili zemlja itd. - metafizika u Henrichovom smislu pita čak o misaonom porijeklu nihilizma u bilo kojoj formi i neće prostački okrenuti leđa „nepodnošljivoj lakoći postojanja“ nihilizma. Međutim, Henrich misli da se filozofija mora smjestiti u vlastiti *humus*, u duboko korijenje, da bi ona sama koncept moderne odvojila od njegovih redukcionističkih i obmanjujućih verzija (Ibid., S. 88).

---

<sup>22</sup> O razumijevanju ekologije bola i ekologije slobode uvjerljivo izlaže Peter Sloterdijk u djelu *Eurotaoismus*, 1989, S. 243-266. U Pariškim aforizmima o racionalnosti.

Ali to znači da filozofija nalazi tačke pribježišta u suočavanju s osnovnim tendencijama našeg tehnološkog razdoblja, s njegovom nihilističkom praksom. Ako to ona zaista čini, ona može „kontekste slobode u mislima dovesti do njihovog pravog određenja“ (K, S. 88).

Kada uzmemo u obzir ovu interpretaciju, postaje jasno u čemu se Henrichova *teorija moderne* razlikuje od Habermasove teorije, koja inspirirana Benjaminom iznalazi tragove „sudbonosnog, izgubljenog i potisnutog mišljenja u ranom Hegelovom djelu“. Mnogo svjetla u taj teorijski napor unosi i pozivanje na Karla Jaspersa, koji je 1931. godine uspio razviti jednu „fenomenologiju tendencija njegovog doba“, pojava totalitarizma, fašizma i socijalizma. Filozofija slobode pretpostavlja, dakako, slobodu i za filozofiju, koja je za Platona bila način kako čovjek može učiti umrijeti odnosno živjeti.

Razumijevanje filozofije u isti mah je razumijevanje i njenog zaokreta – u stilu i situaciji diskusije. Kod Henricha se to vezuje i za pojam univerzalizma. Jer: ona teži univerzalnosti – i to posebno ističe Habermasova teorija projekta moderne – ali i onome u čemu se život dovodi do jasnoće svoje sazdanosti, život koji nije mašina, koji nosi uzajamno oprečne mogućnosti, izrecive i neizrecive, proturječne tendencije. U svjetlu univerzalističke filozofije sve poprima drukčiji značaj. Otkada čovjek stvara povijest – a ona je uvijek smjena poredaka životnog svijeta, skrivanje nečega i raskrivanje nečega kao nečega, pozornica i previđanje, ušutkivanje nečega, ona je svagda podvrgnuta nekoj selekciji i ekskluziji (B. Waldenfels) – povijest o kojoj znamo samo u okvirima nekog jednoznačnog jezika, pravca, ova univerzalnost oblikuje jednu zajedničkost i, naravno, solidarnost koja je povrh različitih vremena i povijesnih iskustava. Pritom je načelno moguć uvid u kretanje tog bića koga nazivamo poviješću, koja je pozornica ne ideje i svijesti slobode, nego kaosa i borbi, pakla i ljudskih nadanja, osvjetljenosti i beskrajne i nepojamne tmine, praboli i svetog, nepodnošljivo niskog i uzvišenog, životinjskog/barbar-skog i zaista humanog, čovječnog i nečovječnog, bitka i nebitka. Prije no što je došlo do mitologiziranja povijesti,<sup>23</sup> kada je čovjek ustanovio

---

<sup>23</sup> Usp. o tome: A. Šarčević, *Sfinga Zapada*, Zagreb 1972.

da se više ne uklapa u Ono u što se jedino treba da uklapa ako želi smisaonu, političku ili estetsku egzistenciju, čovjek nije imao iskustvo da je lišen tla. No mi danas u filozofiji povijesti udovoljavamo onoj biti filozofije koja se dijalektički iskazuje u Hege-lovom apsolutnom idealizmu. S njim ona postiže uvid ne samo u sva kretanja – u smislu ontološkog odnosno egzistencijalnog komparativa – nego i u mogući dovršetak našeg vlastitog života. I filozofija tu ima posla s himerama – da se sve slaže s idejom koja je u vremenu: nedovršena – i pita se što su ljudi po mogućnosti i što su bitno postali.

Henrich redefinira Kantovo pitanje „Što je čovjek?“; točnije, on pita je li moguće čovjekovo mišljenje koje je nosivo „i s obzirom na mogućnost samoeliminacije svijesti“ (K. S. 137), koje „još doseže do temelja na kojima bi se mogla razviti nova kultura i tradicija“ (Ibid.).

Pretpostavka je da pitamo o prvom ili o onoj dimenziji/pozor-nici u odnosu na koju proizlazi sve razumijevanje, povrh relati-vističkog razvodnjavanja: tada, veli Henrich, pitamo što je zapravo ljudski život? U čemu se može sastojati njegov završetak? Kada konačno možemo reći – i kada – to i to, ta i ta organizacija indivi-dualnog i zajedničkog života važi „kao dobra“. Ako je to moguće, onda je moguća cjelina. Od tog trenutka pogled prema unutra je pogled prema svijetu – sa „svojom dvosmislenom dubinom“. Mi smo sposobni – tada – za istinu, nadležni i podložni za pitanje o istini koja je cjelina u kojoj je moguća „nepodnošljiva lakoća postojanja“, s ironičnim poretком značenja. Ovome odgovara *Fenomenologija duha* u 20. stoljeću, dakle jedna *Znanost iskustva svijesti* u njemu (K, S. 92).

No i ona u suvremenim uvjetima prekratko dopire. Fenome-nologija duha u 20. stoljeću, nalik onoj Hegelovoj, uvodi ne samo novu naivnost, kriterij koji to nije, „kad ništa nije točno i ništa ne pristaje, ništa ne pogađa i ništa ne pomaže“ (P. Solterdijk, ibid.). Ona uvodi arhaične funkcije filozofije, maksimu apsolutnog sazvučja koje je krajnje poremećeni red, „amputacija subjekta“, euforiju laži koja je sazdanost nesretne svijesti, koja se kod nas javlja kao lakomislenost ili kao „otrcano kulturno brbljanje“ (Adorno). S Henrichom, međutim, možemo reći i to da mišljenje nema izgleda

da bi moglo biti osnova nove kulture i nove tradicije. Najviše što možemo zahtijevati to je da naklonjenost katastrofi, smrti prirode i smrti čovjeka, odavno prisutna u novovjekovnoj epistemologiji, u apsolutu i moći znanja, u njegovom altruizmu i egoizmu, njegovom zakonodavstvu, u novovjekovnom umu kao gospodarenju – izgubi svoje tlo u mišljenju, u „zbiljskim mislima i dijagnozama“.

### **Teorija moderne: modernitet, samoodržanje, samosvijest**

Dieter Henrich vodi računa o modernom filozofskom diskursu, o tome kako da se suočimo s misaonim stegama, na primjer u ponašanju koje je u znaku solipsizma udvoje. To je ono poznato da „ja u drugom, ipak želim samo sresti sebe samog i da ga nastojim filozofski tako koncipirati, te da se praktično tako ponašam prema njemu“. Etičko je pitanje: je li filozofiji potrebna sloboda od svih misaonih stega, „logičkih“, „metodičnih“ itd. Sve ovo upućuje na to da filozofija vidi „da ono bitno može biti upravo povezano s onim slučajnim i tranzitornim“. Ovim uvedenim pojmom treba da bude izbjegnuta redukcija starog ili novog tipa. Svaki iracionalizam mišljenja i djelovanja „koji u opasnost dovode samoodržanje i slobode, a poznati su nam kao reakcije na opasnost po samoodržanje“.

Misli o povezanosti bitnog sa slučajnim potrebne su ljudima. Zašto? Zato „da bismo svjesni život u njegovoj ugroženosti i kozmičkom rubnom položaju uopće mogli sjediniti s onim što se nekada zvalo ‘smislom‘ i što je kao teorija nosilo naziv ‘metafizika’“ (K, S. 138). Druga je misao koja nam je potrebna, koja kazuje da smo se oslobodili stare i moderne igre s pojmom jasnosti. Ona stvara discipline, demarkacionizam, reagira na nejasno kao nešto nepristalo, što potresa navike mišljenja, poznate mogućnosti istine kao korespondencije ili sklada, konsenzusa itd. Naime, „to je misao da ono izmaknuto, ne-artikulirano, ali i ono što se ne može artikulirati i što je tamno predstavlja ne samo granicu nego i unutarnji uvjet jasnosti. Stoga se to tamno ne mora prihvatiti kao teret, nego može formirajući se dospjeti u razumijevanje koje se nekad nazivalo metafizikom“ (K, S. 138).

Henrichovo ustrajavanje na nadi u jedno drukčije mišljenje tek treba da opravda svoju održivost: kao metafizika. Radi se o tome da sada predstavimo, ako je to moguće, jednu metafiziku, jednu formu mišljenja „koja stapa ove misli u teorijsku odgovornost – dakle tminu koja daje formu, tranzitorno koje je bitno nasuprot onome što je samo stabilno, i zbiljsko koje se primarno izmiče samo sebi i zato ima pitanja – i ako bi ove konstelacije davale pečat i procesu društvenog života na način na koji su to činile dugo vremena misli koje nas vraćaju na Platona ili na Locka ili Rousseaua ...“ – „tada bi iskušavanje iskorištavajućeg zahvata u prirodu i odstranjivanja svjesnog života putem rasta samog nihilističkog potencijala postali bez osnove: oni više ne bi imali nikakvu osnovu u prividno nedokazivim mislima koje je svatko davno upoznao“ (K, S. 138).

Nema sumnje da ta Henrichova teza zbog unutarnjih teškoća prijeti da dođe u metafizički tjesnac. Metafizika dobiva jedan fatalni smisao. Ništa nije lakše nego otvoriti polje posredovanja i kontinuiteta. Ishodište je modernitet, racionalno reguliranje životnog svijeta u smislu samoodržanja, naravno u novim uvjetima i konstelacijama prizivanje iskustava tradicije, posebno klasične njemačke filozofije, mi bismo se – dakle unutar promijenjenih uvjeta života i mišljenja – iz osnove i na nov način sporazumjeli o njemu: modernitetu.

Pa ipak, vjerujem da je Dieter Henrich ostao u okvirima djelatnog respekta modernih životnih odnosa čovjeka. On se poziva na plauzibiliranje promjene paradigme ili pojavljivanja nove kulture. No ništa ne govori da se mi nalazimo na utabanom putu. To se vidi i u Henrichovoj kontroverzi s predstavnicima post-strukturalizma koji vrše destrukciju metafizike subjekta, s predstavnicima postmodernizma. Ovaj uvid stoji u istoj konstelaciji s drugom spoznajom koja iskazuje koncept ne-jastvene svijesti, svijesti koja potire tragove sopstva.

Nemoguće je da Henrich ovim iskazom misli na rehabilitiranje impersonalnog u danas kompromitirajućem smislu. I on i Habermas polaze od danas vladajućeg stava „da povezanost između genuino filozofskih problema i onoga što kazuje termin ‘identitet’, koji polako prodire u svekoliko psihološko prosvjetiteljstvo, postoji samo

indirektno“.<sup>24</sup> Vjerujem da se približno ta ideja može eksplicirati i opravdati, kako to čini njegov kritičar Jürgen Habermas. Naime, Henrich s pravom ističe razliku između pitanja „numeričkog identificiranja jedne pojedinačne osobe i pitanja ‘identiteta’ ove osobe ukoliko se time misli da se jedna osoba može pojaviti u svojem djelovanju kao autonomna i nezamjenljiva“.<sup>25</sup> Predaleko bi nas odvelo kada bih se upustio u podrobnju analizu pojma identiteta osobe, a time i u dokazivanje logičkog, psihološkog, sociološkog ustrojstva identiteta kao kompleksnog svojstva, te nema smisla govoriti da se on može steći ili izgubiti (ili isforsirati).

I ova upućivanja doprinose rasvjetljenju problematike samosvijesti i samoodržanja, metafizike i naturalizma. Ali i to da metafizika pripada svijetu moderne, da joj se otvara budućnost. Henrichovo uvjerenje je jasno: jaka su čvorišta smisla filozofske tradicije od Platona do Herdera, Hölderlina, do Kanta. On je na tragovima Herdera, koji je, kako veli, prije dva stoljeća znao da „... mišljenje teži tome da ispunjenu slobodu pojedinca zajedno misli bez redukcija sa sveobuhvatnim jedinstvom života, također i političkog“. Da Henrich preuzima staro nasljeđe, da se ono utiskuje u moderno mišljenje, upućuje i ova misao: „Samo tako mogu se učiniti međusobno kompatibilnim nepobitna iskustva moderniteta i nada čovječanstva u jednu slobodnu, ali ne instrumentalno razumljenu zajednicu“ (K, S. 40). I Herder i Hölderlin su znali da je za tako nešto potrebna *metafizika*.

S tim je u vezi Henrichova ironična opaska koja se, najvjerojatnije, odnosi na Habermasa: „Tko to ne vidi, zaostaje u gravitacijskom području aristotelovske politike koja je – kao što je poznato – lišena metafizike“ (K, S. 40). Da bismo ovu tezu učinili plauzibilnom, trebalo bi, vjerojatno, na Heideggerov način govoriti o povijesti metafizike, o razlikovanjima u pojmu metafizike od jedne epohe do druge epohe. U kritici Habermasa i njegove teorije komunikativne djelatnosti svoju distancu Henrich iskazuje pojmovima kao što su: nerazjašnjen status „svijeta“, osnovne

---

<sup>24</sup> Usp.: D. Henrich, *Identitet*, u: O. Marquard i drugi, *Identität, Poetik und Hermeneutik*, Bd. VIII, Mü. 1979, S. 371.

<sup>25</sup> *Ibid.*, S. 372.

kategorije neodređene i time kolebljive, odlučujuće sljepilo „prema osnovnom problemu teorije društva“. Najslabije mjesto u Habermasovoj teoriji je, svakako, teškoća da se ustanovi njegova pozicija „u odnosu na jednostavna osnovna filozofska pitanja“. Takva kritika je ipak motivirana Habermasovim izdvajanjem metafizike iz paradigme moderne (K, S. 42). No, vjerujem da je i Habermas u svom antimetafizičkom stavu mjestimice otišao ne samo suviše daleko nego je i izražavao ono što je vjerovao da je premašio: metafiziku. Kant je to izrazio: i oni koji su indiferentni prema metafizici imaju svoju tajnu metafiziku, „ukoliko samo oni uopće nešto misle“. To otkriva poantu Henrichove kritike Habermasa: „Smisao ovog završnog stava pokazuje se sada u svom trajnom značenju: Habermasova teorija odriče se mišljenja upravo u pitanjima koja su odlučujuća za ono mišljenje koje je mislio Kant i filozofija“.

Opći okvir je stav da se odricanjem od metafizike sužava svjesni život, njegova sloboda, mnogostruki tokovi iskustva. Kod Henricha se radi o novom određenju metafizike. S njom je povezan svjesni život, problemska situacija moderne i pitanje o uvjetima mogućnosti neokrnjenog, neizopačenog pojavljivanja *stvari mišljenja*. Mišljenje stalno izražava svoje vrijeme, ali mu ne podliježe: njegovim javnim ili tajnim stegama.

Tako pojam svjesnog života doživljava jedno pretumačenje. On nije ništa drugo do sam svjesni život u svojoj politonalnosti i plurifunkcionalnosti. Sam je sebi osnova i mjerilo, razvija se iz svojih vlastitih principa. Zato svako ispitivanje – u cijelom konceptu modernih znanosti – „ostaje u pokretu“; ono nadmašuje sebe, ima vlastitu kinetiku kritike. Ako je tako i ako ne mislimo kao oni koji u svakom gubitku, toliko neminovnom ali i često neočekivanom, vide kraj svih mogućnosti, kraj uma i vremena, „svijesti o svijesti“ (Lévinas), onda se krećemo u okvirima jedne nove filozofije svjesnog života. Ona dakako artikulira i ono što je nezaobilazno – jednu *teoriju moderne*. I ustanovljuje da se ona odlikuje, sama moderna, rastvaranjem simboličkih slika svijeta, promjenom u modernoj svjesnosti.

Nema sumnje da u moderni dolazi do izražaja ideja realiziranja pune raspoloživosti. Naravno, putem tehnike i znanosti. Filozofski

gledajući to znači da je *popredmećenje prirode*, unutarnje i vanjske, institucionaliziralo raspolaganje metodama koje se mogu univerzalno koristiti, izraziti. I opet upotrijebiti za popredmećenje. Smijemo pretpostaviti da je to osnova trijumfalizma *Big Science*. Stekli smo znanja o prirodi, o vanjskoj prirodi, o tome kako ona „egzistira“, kako jest u „istini“, o ljudskom tijelu „sve do široke prenatalne raspoloživosti i do tehnologije gena“, o mogućnostima manipulacije, djelovanja informacijskog sistema i adaptiranja željenom. Upravo je s tim u vezi nešto novo: kritika idola i kritika ideologije, sastavni dio prosvjetiteljstva, sve znanstvene metode su odavno sve nas naučile da uspostavljamo „distanciju popredmećenja, radikalne zadržke i suzdržanosti ne samo između sebe i svojega svijeta, nego još i između sebe i dinamike svoje vlastite svijesti“ (D. Henrich, *Fluchtlinien*, S. 30).

Svakako da bi se i ovdje moralo reći da je reflektiranost *kasne moderne* u potpunosti došla do izražaja, i to kao dvostruka: „da se u sebi bude u stavu obzirnosti – prema svijetu i prema samome sebi“. To znači da su tu granice spoznavanja, onoga što možemo pojmiti, razumjeti i opažati; tu su granice jezika jer je i on u znaku koordinacije distanciranja u popredmećenju. Kriterij mišljenja i djelovanja jest naime to jesmo li uspjeli da popredmetimo život u cjelini. Naravno, cijeli naš život nije izgubio svoju paradoksalnost: „Istinom je upravo ono spo/razumijevanje o tome koje je samom tom životu unaprijed radikalno uskratilo njegov vlastiti zahtjev za istinom.“ U ovom smislu to je više nego epistemološki fenomen. Jer „i tako čovjekovu spoznajnu sposobnost treba tumačiti koliko kao odvojenu toliko i kao oslobođenu od njegove sposobnosti“ (F, S. 30).

Sada uočavamo Henrichov stav koji ga odvaja od ideja post-moderne. Mi svi imamo dobro ukorijenjene biti. Njima je svojstveno da se orijentiraju polazeći od jedne univerzalne istine. Ali tada filozofsko mišljenje ističe da mi kao istinito priznajemo ne ono što je znanstveno pouzdano ili čvrsto, nego ono što „ima najobuhvatniju evidenciju i što otvara najčešće jasne perspektive“ (Ibid., S. 31). U biti, drastičan i ujedno fascinantan primjer je matematiziranje svake vrste spoznaje prirode, posebno moderne fizike. Oformio se matematički pojam prirode i zbiljnosti, s onu



stranu optike svakodnevlja ili ptolomejskog razoružanja. Iako bi mnogi od nas vjerojatno izbjegavali da prihvatimo novi materijalizam i njegovu teorijsku ekstrapolaciju, jasno je da s pojmom jasnosti ništa nije jasno, da postoje vrste jasnosti kao vrste neizvjesnosti. Ali, nadam se da se može reći: „ako je materijalizam istinit, on je tada u odnosu prema svijesti neodbaciv, ali nije dokaziv“ (F, S. 33).

Očigledno je da Henrich ima na umu stanje svijesti koje bi trebalo odgovarati modernitetu, njegovim osnovnim tokovima, „da priznaje i prihvaća činjenice rubnog mjesta života u kozmosu, a ne da u majušnoj životnoj razboritosti izbjegava zakasnele sinove Zemlje i modernosti, koji su zauzeli mjesto postrance smisaonih pitanja čovječanstva“ (Ibid., S. 40). Aspekt koji sam naveo objašnjava i to da se Henrich ne povodi za formom realizacije koja se kompromitirala – svojim redukcionizmom. Potreba za simboličkim tumačenjima života, za tumačenjima uopće, koja su i sama vrijeme koje je u blizini drugog, refleksije, potuđenja i začuđenja. Tumačenja nisu samo nešto pasivno, kao što je mislio Karl Marx, nisu samo put otklanjanja predrasuda, kao što je mislilo prosvjetiteljstvo i kao što misli scijentifičko mišljenje u suvremenosti. Henrich pledira ovdje za to da tumačenja – sva literatura, umjetnost itd. – također mogu osloboditi misaonu snagu svjesnog života. Pledira za jednu etiku prema drugom, etiku svjesnog života u moderni, koja je baš njemu posvećena: životu i mišljenju, u jednom pozitivnom metafizičkom smislu.

Time se opet vraćam na središnju ideju, bogato artikuliranu i izražavanu, da se „smije i mora vjerovati u moć jednog mišljenja koje izdržava da neprikraćeno predočava svjesni život i cjelinu svijeta“ (Ibid., S. 42). Potonje ne bi trebalo misliti apstraktno, nego kao plediranje za ideju filozofije kao mišljenja koje je sposobno za istinu, ali time i za integraciju koja to ne želi biti neposredno, u adiranju izvođenja uvida i činjenica. Ona to može ostvariti ukoliko je u isti mah kritika, koja se realizira kao sistem.

Teško da s tim u vezi treba podsjećati na opasnosti i razaranja koja su srasla s proizvodnim putevima industrije. Ona se proširuju i produbljuju. Odlučujuće je pak da uočimo da su oni vezani za puteve spoznaje i da se ne mogu odvojiti. Time je dana jedna važna

razlika prema nekim drugim kulturama: serijom promjena u samom pojmu spoznaje, predstava o tehnici, u okvirima vodećeg pojma istraživanja, suvremene mnogostruke primjene objektivističkog pojma znanja, funkcionalnog ili racionalnog – spoznajni put modernih tehničara, konstruktora, inženjera nije mogao ići zajedno s jednom filozofijom prirode koja uključuje popredmećivanje prirode, situaciju u kojoj čovjek razara prirodu, pustoši je rafinirano funkcionalno, konzekventno – sve do njene definitivne smrti. Nekada su, na primjer, brodogradnja, arhitektura u starom Rimu zajedno išle s grčkom filozofijom prirode. Danas je teško poreći da i jedna dobra izreka doživljava obrat: *ars sine scientia nihil est*.

Dieter Henrich je prosuđivanje ove teze o epistemološkoj katastrofi koja je dovela do razornih potencijala industrije, moderne civilizacije uopće, otežao, jer nije razvio ideju o mogućnosti novih načina i paradigmi mišljenja, novih načina ophođenja s prirodom, sa stvarima u životu, „koji se potvrđuje i proširuje i preko njegovog znanja“ (D. Henrich, *ibid.*, S. 73). Ostaje samo pogled na forme racionalnosti. To su: 1. racionalnost rješavanja problema u svakodnevnom životu, u procjenjivanju situacije i sistema preferencija, 2. racionalnost tragalačkog ponašanja i istraživanja, 3. racionalnost povratnog reflektirajućeg pitanja, i 4. racionalnost „u ekstrapolirajućem razvitku jedne forme života“ (*Ibid.*, S. 94). Pitanje je, dakako, jesu li ove forme racionalnosti, njihova artikulacija i tumačenje zaista adekvatni. Henrichov spis uglavnom je doprinos jednoj *teoriji uma i teoriji racionalnosti*, posebno kada objašnjava odnos između istraživačke racionalnosti i životne racionalnosti.

Samosvijest i njena samotumačenja dolaze do izraza u Henrichovoj analizi religija, njihovog porijekla u svjesnom životu različitih kultura. Mislim da danas možemo uvidjeti i granice teorija kulture u prošlosti ali i u suvremenosti. Znamo za predrasude pojedinih teorija koje fetišiziraju evolucijsku liniju napretka ili one koje posvuda vide divergenciju ili samo bioestetsku značajnost (Spengler i drugi). Neporecivo je da velika samotumačenja svjesnog života, slike o životu i svijetu, o smislu i smrti, o osnovnom tekstu ljudske egzistencije i njene pozadine, zahtijevaju *filozofiju*, zapravo *spekulativnu filozofiju*. Zašto? „Samo ona otvara, ukoliko on uopće

postoji, izgled za to da se svjesni život i pojedinačnost mogu sažeti ne samo u zamršenim mislima i dubokim simbolima nego i u čvrstim pojmovima“ (Ibid., S. 119). Krunski svjedoci za to su, svakako, Spinoza, Fichte i Hegel, koji su religioznom životu pripisivali istinitost i „novu dubinu“, ali su bili okrivljeni za suprotno, za „najopasniji ateizam“.

Nadalje, može se i treba dodati da Henrichova ontologija govori o samosvijesti koja u svom osnovnom odnosu izlazi na samotumačenje, da se on njemu definira kao osoba – „sa“ subjektivnim životom, neponovljivim, u svijetu s drugim, u djelovanju iz umstvenog samoodnosa u pravcu „potvrđivanja zajednice“. I kod Henricha, na način koji se razlikuje od Heideggerovog ili Adornovog, iskustvo filozofije pokazuje, svakako, reflektiranost modernog odnosa prema svijetu, odnosa u svijetu, čovjeka u njemu, i time dospijeva u područje koje važi kao ono koje je samo ono za istinu (D. Henrich, *Ethik...*, S. 122).

***Metaforička dramatika:***

***Sapere aude! sadrži Speculari audi!***

***– Spekulativno mišljenje, etika***

Dieter Henrich kritički i oštroumno analizira svijet moderne u najnovijem djelu *Etiku za nuklearni mir* (1990). S nuklearnim znanostima, tehnikama, oružjima, poslije okončanja Drugog svjetskog rata, bacanjem atomske bombe na Japan, poslije havarije u atomskoj centrali u Černobilu, nisu se promijenile samo političke, energetske ili vojne strategije. Došlo je do izražaja novo samorazumijevanje čovjeka, njegovih mogućnosti života, samo-određenja znakova i polidimenzionalnosti uma, budućnosti čovjeka itd. Ono što je legitimno u filozofskom mišljenju nije više jednoznačno: to je osvješćivanje pretpostavki osnovnog odnosa u razumijevanju svijeta i kozmosa uopće.

Filozofi – i ne samo oni – postavljaju sebi teška pitanja o nuklearnom oružju, o dopustivosti njegove upotrebe ili proizvodnje (Karl Jaspers, Raymond Aron, Günther Anders i drugi). Ono što čini Henrich zahtijeva detaljnu analizu, ali i diferencirano prosuđivanje. Prije svega, on polazi od profudnog razumijevanja stanja

stvari, od mogućnosti i formi apokaliptike, od toga da je nemoguće opozvati suvremenu tehnologiju i znanost, raspoloživost nuklearnog oružja. Jedan moment uma se uzdigao i odavno polaže pravo da pojmovno, metafizički, epistemološki i sociološki vlada drugim. Filozofska etika se na nov način suočava s nuklearnim mirom, s apokaliptičkim izgledima i apokaliptičkim vizijama koje su svojstvene mnogim religijama i kozmološkim naukama o mudrosti.

Atomi materije djeluju posvuda: u svim tehnologijama, do tehnologija gena, u religiji tehnike, u totalnoj raspoloživosti koja, po neizbježnoj logici, ukida drugo i tuđe. Ono što se sada događa, to da čovječanstvo samo sebe razara, nije ništa drugo do ono „što je kao solarni proces ujedno omogućilo njegov život“ (Ibid., S. 124).

Um se okreće protiv sebe sama, usredotočen na ono što mu njegova nuklearna logika nalaže. Njegova ontologija je lišena osnove, ljudskog života. On se – po toj nuklearnoj logici – u načelu može eliminirati iz svijeta, kao da bi svijet mogao postojati bez čovjeka. On dalekosežno nadilazi sve ljudsko i odviše/ljudsko; moć predstavljanja, afektivnu energiju, etiku ljudske egzistencije, estetiku ljudske egzistencije, svaku moć ljudske ekspresivnosti. Pojavljuje se sumnja u nuklearni um – s paradoksalnim zahtjevom da se očuva protiv onoga što nalaže njegova svemoćna i neopoziva komanda – u ono što se može pretvoriti u praksu, u prakticirani nihilizam. Sumnja nema kartezijanski karakter i ne smiruje se u nalaženju nečeg pouzdanog i nesumnjivog. Ona pogađa moralno/praktično orijentiranje u životu.

Taj „nihilizam“ Henrich ne shvaća u onom starom metafizičkom smislu u kojem se misao o „Ništa“ podudara s mišlju o prvom i osnovnom razlogu. Za naš kontekst je veoma važno da ovaj moderni pojam nihilizma razaznajemo posvuda: da su sva uvjerenja, i ona koja su prividno nepokolebljiva, bez jezgre; pokazuju se kao lišena osnove, kao „ništavna“. To se događa s mnogim teorijama i uvjerenjima. Neka se lišavaju mogućnosti mišljenja i iskustva svijeta, ako im se više ne može pripisati istina ili sposobnost da je raskrivaju i prosuđuju. Tu se krećemo u polju moderne i one cinične prakse koja je u sebi nihilistički strukturirana.

Teorijski tome odgovara suvremeni neopozitivizam ili neoscijentizam. Oni su, dakako, međusobno povezani i do izražaja

dovode tendencije vremena kojima uzalud tražimo obrasce u prošlosti. Nihilizam se poistovjećuje s tehniziranjem mišljenja. Iz životnog svijeta moderne protjerujemo sva pitanja o bitnostima i o mjerilima unutarnje ispravnosti našeg djelovanja i ponašanja.

Henrich je smatrao da bi trebalo tragati za porijeklom modernog nihilizma, nihilističkih uvida, strašnih istina o nuklearnom mikrokozmosu i makrokozmosu, o atrofiji volje i sposobnosti za projektiranje nove prakse, odlučnosti spoznaje. Razobručena sila u svojoj planetarnosti i monumentalnosti nije samo polje zanimanja političkih i društvenih znanosti, nego i psihologije i psihopatologije. Mnogostruko dijagnosticirana *kriza svijeta* uznemirena je pitanjem: „Povratak u budućnost ili poslije nas mašina“ (Hernd, Guggenberger).<sup>26</sup> To na određen način važi i za nihilističke reakcije u pojedinim zemljama na svjetske tokove, na to da akti barbarija gotovo nesmetano mogli da se odvijaju i da se multipliciraju.

Što će biti s ljudskom egzistencijom? To je pitanje koje, nažalost, moramo neprestano ponavljati. Kuda idemo? Što znamo o budućnosti koju priželjkujemo? Koju ulogu u tome igraju kulturni kodovi, na primjer onaj koji kazuje da je rat porijeklo svega, potom rat svih protiv svih, akcije uništavanja i onoga što je izvan ratne zone, izvan filozofske polemologije? Što da činimo s neizmjernim potencijalom agresivnosti, samoagresivnosti, s miksturom agresije i prezrive indiferentnosti? Tehnicističkom optimizmu, koji djeluje poput droge, opija i muti svijest, suprotstavljam (već dugo) jednu ideju koju izražava i Joseph Weizenbaum: „Odbijam povjerovati u to da će čovječanstvo nestati prirodnim putem i da se gordi zadatak koji mu nameće proces razvitka sastoji u tome da stvori naše nasljednike, potomke/nosioce inteligencije u univerzumu (...). Uvjeren sam u to da postoji razlika između ljudskih bića i mašina.“ – Da li smo uvjereni u to da je tu razliku moguće očuvati u vremenu u kome nam je artificijelni um postao obrazac?

---

<sup>26</sup> Usp.: Bernd Guggenberger, *Zwischen Postmoderne und Präapokalyptikon: Zurück in die Zukunft oder Nach uns die Maschiene?*, u: P. Sloterdijk (Ed.), *Vor der Jahrtausendwende: Berichte zur Lage der Zukunft*, I, S. 546-600.

Henrichova rasprava o filozofskoj etici – s obzirom na opasnost nuklearnog rata, ali i s obzirom na mogućnosti očuvanja nuklearnog mira, a sve to predstavlja zaista singularnu situaciju u povijesti čovječanstva – sadrži jednu dobru osnovu na kojoj se može prosuđivati mogućnost produbljenja moralne svijesti. Jer Hirošima i Nagasaki samo upozoravaju na to da nam je potrebna moralna svijest i filozofsko mišljenje da bismo učinili mogućim i podnošljivim nuklearni mir. Henrichove analize i premise možemo razviti počnemo li od pitanja o logici ljudske povijesti, o načinima iskustva svijeta, o fascinantnim motivacijama moći i raspoloživosti uopće, o mišljenju koje nije *post festum*. U tom najnovijem spisu, koji je pandan Jonasovom djelu *Princip odgovornosti*, u drukčijem svjetlu razvija svoj osnovni pojam filozofske etike u dobu nuklearne situacije, prakticiranog nihilizma, aktivista u nihilističkoj praksi.

Kod Henricha, spis o etici u razdoblju krize i katastrofa, koje dolaze čak i onda ili prije svega tada kada se nastoji iskoristiti misao dobre volje, njena moć uvjerljivosti, razmatra svjetsko stanje u njegovoj kompleksnosti. Raspravlja o osnovi moralne svijesti, o ispravnosti jednog djelovanja, koja nam daje smislaonu orijentaciju. Filozofska etika mora izmaći iskušenjima koje nudi moderna teorija znanosti, prije svega, ona implicitna, neoscijentističko oslobođenje polja čovjeka i polja prirode (pojavom fizikalne teorije). Inače, prijeti onaj nihilizam, ravnodušnost prema pitanjima o bitnostima i mjerilima ispravnosti ljudskog djelovanja, postupanja i spoznavanja. Nedovoljna je dobra volja i njena retorika, ili samo adresat moralnog zahtjeva ili očekivanja.

Da još jednom jasno ponovim, teško je prosuditi pitanje o filozofskoj etici ako ne znamo što potkopava kredibilitet moralne svijesti u pogledu na suvremenu svjetsku situaciju; ako ne izvučemo konzekvence iz raspoloživosti nuklearnim oružjem; ako nemamo produbljene samoopise osobe, koje razvija suvremena psihologija ili fenomenologija. Za političko djelovanje, „koje u nuklearnom svjetskom stanju moralna svijest slijedi očuvanje čovječanstva“ (Ibid., S. 146), potreban je put: zaobilazan, potom jasan pogled i strpljenje, dugo vrijeme za nadu i opciju, za odlučnost i orijentiranje. Što se tiče problema slobode, primarnog stupnja kojim se bave Henrich i drugi filozofi, jasno je da se akteru pripisuje sloboda

– ničim limitirana. Ovakva argumentacija, međutim, pledira za stav obrane primarnog stupnja. To je onaj sklop svjetskog stanja kojim je moralna svijest „senzibilna za *kontekste* koji se nadaju iz svjetskog stanja i iz iskustava u svjetskom stanju“ (Ibid., S. 149). Ona sebi otvara novi kontekst. Spektar mogućih posebnih kontekstualnih situacija.

Filozofija – lišena samosvijesti kao paradoksalnog samo-odnosa, koja ne dovodi do izraza primarni i sekundarni stupanj moralne svijesti (to što Henrich objašnjava u svojem djelu o filozofskoj etici), do njenog samorazumijevanja u svoj nepreglednoj kompleksnosti. Filozofija koja ne bi legitimno posezala za analizom ove reflektiranosti koja je karakteristika moderne, koja omogućuje da produbljena moralna svijest ne izgubi tlo, orijentaciju u preteškim moralnim dilemama nuklearnog svjetskog stanja; ta filozofija bi u tom slučaju bila apstraktna, sklonjena u slobodnu igru jedne utopističke ontologije, u udobnoj igri „idealizma“. Nije nam dovoljan panteon vrлина i najviših ljudskih nada, odlučnosti i ciljeva. On spada u arheologiju filozofije.

Filozofska etika polazi od toga da je ugrožena i fizička egzistencija svakog čovjeka, čovječanstva. Da je prvi put u povijesti čovjekovo vlastito postojanje njemu samom na dispoziciji. Cijeli materijalni univerzum, kozmološka dimenzija svijeta. Čovjeku je potrebno moralno suosjećanje za istinske odnose između čovjeka i prirode, za granice perfektibiliteta u univerzumu (industrijsko, post-industrijsko društvo, genetika, fizika, kemija, psihologija itd.). On je primoran da zbilja spoznaje: kako je nihilistička akcija imala svoje izvore u vrsti spoznaje koja se utjelovljuje kao praktična metafizika u moderni: da „zemaljski život nije samo tranzitorno, nego u sebi samom izručen razaranju, da je u suglasju sa svojom propašću“ (Ibid., S. 167). No što je istina u tom iskazu? Da je to bila logika i teatar svjetske povijesti. Ono što je padalo, gurano je dalje u ponor ili smrt, u poniženje ili samoponiženje. Ono što je bilo osuđeno da nestane, i samo je dobrano radilo na tome, vlastitom psihologijom bespomoćnosti, rezignacije, fatalističkog mirenja s takozvanim „svjetskim tokom“ (kako ga je opisao, na primjer, veliki Hegel).

Koristimo jedan izlaz iz labirinta koji nas tjera na „aktivno razočaranje“. Prisvajamo jednu ontologiju, na primjer Spinozinu, Hegelovu ili Blochovu: sve bitno sadrži svoju istinu koja je samo-svijest zbiljskog, polje oslobađanja i buđenja, rasterećenja. Sve bitno mora da se samo oslobodi polazeći od unutarnjeg ustrojstva i kretanja svjesnog života. Teško praćenje lanca argumentacije, čiji je cilj bio da ukaže na mogućnosti etike u razdoblju nuklearnog mira, proizlazi iz stanja stvari; iz uvida da je čovjek svojom egzistencijom konfrontiran s osnovnim uvjetima svog života, svjesnosti. Slike strahota, sugestivna moć slika u nuklearnom razdoblju, slike moći, poretka, posebno onog matematiziranog, kompjuteriziranog i nevidljivog u svakodnevlju, ukazuju na jednu fiziku svjesnog života, s njegovim česticama, imaju svoju pretpovijest u eksplozijama u Hirošimi i Nagasakiju. I nitko se ne može odreći tog novog konteksta, čak ni konteksta kozmičke svijesti, starih kozmologija koje su Zemlju i čovjeka stavljale u centar kozmičkih zbivanja. Na drugoj strani operiramo jednim kozmocentričnim stanovištem. Ovdje teorija mora biti, prije svega, etička teorija. I to samo ukoliko je etička teorija uvjet svoje mogućnosti; ukoliko je jasnoća o ispravnoj vrsti djelovanja – koje neće povređivati živi bitak, pustošiti Zemlju – u svjetskoj situaciji ona neizostavna pretpostavka.

Etika se sada može povezati s metafizikom, koja je, za razliku od tradicionalne metafizike Zapada, ne samo ono što je transcendirajuće nego je i konstruktivno mišljenje. To se odnosi i na varijante estetske svijesti. Mora se odgovoriti na izazove svjetske situacije – prožimanjem nuklearnih znanja, istraživanja i potencijala svjetskih sila, uvidom u „unutarnju logiku“ tehničkog plurifunkcionalnog sistema. Namjerno ostavljam po strani tehniku i svjesni odnosno ćudoredni život. Dovoljno je uzeti u obzir formacije života, mnogostrukost životnih formi, kultura, koje se otvaraju danas u jednom jedinstvenom pogledu (Ibid., S. 185). Naivno je misliti, kao što se to mnogim ljudima čini, da je u toj svjetskoj situaciji – u raspoloživosti nuklearnim oružjem itd. – lako spoznati pravi put.

Nema razloga, međutim, da i u moderni ne potražimo taj put ili perspektivu koja neće dopustiti esencijalni cinizam, ukidanje samobitnosti moralne dimenzije u cjelini života. Ustvari, to zahtijeva



da se objasne svi odnosi u pravu i državi, u industrijskom društvu, u porodici ili institucijama, u političkim konfliktima, da bi se moglo razumjeti ono što je za Henricha bitno. Naime, u kojim se granicama su/određuje ključno područje, produbljena moralna svijest, u svojem kontekstu i u svojoj motivaciji. U tom smislu, Henrichu je stalo do toga da dokaže kako se iz tog razumijevanja može razlikovati „gdje moralna svijest kao takva i neokrnjena ostaje osnova načina djelovanja“ (Ibid., S. 185).

Ni za Henricha nije u prvom planu teorija kao takva, jedna nova fenomenologija moralne svijesti (Ibid., S. 148, 186 i dalje), koja bi se, štoviše, razvijala prema novim mogućnostima, koja ne bi bila samo deskriptivna, nego bi se orijentirala prema jednom teorijskom utemeljenju. U prvom planu je sporazumijevanje o ispravnoj vrsti djelovanja u svjetskoj situaciji. To zahtijeva neophodne evidencije u iskustvo o razaranju prirode u pojedinim zemljama, industrijskog pustošenja, uvide u učinak iskorištavanja i deformacije prirode na Zemlji. Dakako, neosporno je da su to situativni zahtjevi; za svoju posljedicu imaju – kritiku jednog načina života, organizacije zajedničkog života na Zemlji, jednog načina privrede koja ima svoju shemu i pravila, selektivnost i ekskluzivnost; koja je „postavljena na beskrajnom proširenju jednog u isti mah manipuliranog konzuma“ (Ibid., 187). Osnove za tu kritiku civilizacije i kapitalizma (koji se danas doživljava kao let u ljudske visine) nalazimo u svim fazama industrijaliziranja – od Amerike do Japana. Mi se danas suočavamo s težinom industrijskog svijeta; iščezavanje mnogih vrsta živih bića s nesagledivim posljedicama za ravnotežu prirode a time i za opstanak čovjeka, umiranje šuma i prašuma, smrt prirode, ironično govoreći odumiranje flore i faune, zagađena okolina, zrak, voda, zemlja, nove forme pustošenja. Sve je to odavno poznato i izazivalo je dramatične potrebe u društvu, otuđenje, patološka iskušenja, poremećaje kod osoba i pojedinih grupa itd. To je povijest praktične karijere jednog pojma koga je filozofija formulirala kod Bacona ili Descartesa. Ono što mi poznajemo kao pojmljenu zbilju (Hegel), to je svakako paradigmatski oblik života, djelovanja, komuniciranja u uvjetima industrijskog društva. Srećom, ono što pogoduje etičkom mišljenju jest pojačana senzibilnost za takve činjenice u modernom

svijetu. No u kojoj je mjeri ta senzibilnost postala i politička snaga, kompatibilna s jednom ontologijom i teorijom ljudske egzistencije, kojoj je stalo koliko do proširenja svjetla, uma, do prosvjetljenja, toliko i do olakšanja – to je pitanje jedne metafizike u Henrichovom smislu, jedne samointerpretacije svjesnog života koja ne može doći do vlastitog dovršenja.

Nikome tko poznaje moderno društvo, novi tehnološki sistem, u kome čovjek i priroda funkcioniraju, događaju se plurifunkcionalno, neće izmaći: ali je čovjek lišen čovječnosti a priroda prirodnosti; tko bi danas povjerovao u tezu da je čista teorija krajnji luksuz – „stvar samoubojica i dendija“ (P. Sloterdijk).<sup>27</sup> Usred „prezencije premoćnog“, kompjutorskog bitka, piramida velikih raketa, bombi, mnogostrukih mogućnosti razaranja, usred civilizacije u kojoj su „naperi kulture da se dođe do olakšanja postali nepodnošljivi teret, a trebalo je da budu izmicanje u podnošljivo“ – trebalo bi steći produbljenu moralnu svijest, jedno novo utočište i jedan potpuno drukčiji horizont. Protivno onome što je dugo vremena vjerovala svijest koja je krenula tehnicističkim i scijentističkim putem, sve do kasnog moderniteta, danas možemo uvidjeti gravitacijsko polje onog načina mišljenja koje se s dobrim razlozima suočava s problemima suvremenosti, nuklearnih i drugih opasnosti. Filozofija nastoji odgovarati vremenu, pitanju o svim ljudskim i prirodnim pravima, o porijeklu pustošenja, o mogućnostima sistema ne-rata i poretka mira, o osnovi za čovjekovo samoodržanje i samoočuvanje.

Za to nam je neophodna moralna svijest koja zahtijeva istinske opise svijeta i činjenica, samospoznaju čovjeka – da bi se ostvario jedini pravi cilj, istinski, nuklearni mir, jedno nuklearno prosvjetiteljstvo. Time se izlazi ususret Henrichovom *sapere aude!* Moramo imati odvažnosti da se uključimo u jedno novo gravitacijsko polje načina mišljenja i iskustva – povrh egocentrizma našeg vlastitog svijeta i doba, da bismo razumjeli i njega i sebe. To je nova poanta Henrichove filozofije/metafizike koja bi se mogla artikulirati ne samo kao teorija moderne nego i kao teorija ljudske egzistencije u doba nuklearnog mira ili prakticiranog nihilizma. Henrichova

---

<sup>27</sup> Ibid., S. 262 (*Eurotaoismus*).

filozofska etika ima legitimnu vezu s tradicijama teorija, ali prije svega s onim koje inzistiraju na racionalnom utemeljenju normi ljudskog života, djelovanja i postupanja. Trebalo bi je shvatiti kao srodnika Jonasovoj filozofskoj etici, kao nešto komplementarno u analizama svih varijanti prakticiranog nihilizma i nihilističkih akcija koje već znaju da survavaju svijet i sliku svijeta: s poretkom prirode, s dinamikom društvenog života i komunikacije.

Henrichova filozofija na svoj način sažima i izražava bit ljudske egzistencije, puteve pribježišta u doba višestruke reflektiranosti. I sa svojom dvosmislenošću, svojim unutarnjim teškoćama, tezom da metafizičke koncepcije nužno nastaju iz samosvijesti i njene dinamike, spoznajom koja je sposobna da raskriva istinu, povrhu scijentističkog samo/oslobođenja i „historijske pojave fizikalne teorije“ – ta filozofija pokazuje da se ne može svesti ni na uspjeh (bilo kakav) ni na jalovost i resignaciju. Stoga je njeno mjesto u otvorenim pitanjima, u osmišljavanju povijesnog mjesta čovječanstva, njegovog nastojanja da se razori ili održi, da se prepusti fascinaciji destrukcije koja uvodi, reklo bi se, potpuni gubitak značaja čovjeka, ili da iznađe razloge za samoopisivanje i interpretaciju njegovog položaja koji će otvoriti njegov svjesni život i za prihvaćanje univerzalističkih normi. To je Henrichova vertikala „sa svojom dvosmislenom dubinom visine“.

## Literatura

- Dieter Henrich, Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers, Tübingen, 1952.
- D. Henrich, Hegel im Kontext, Frankfurt, 1971.
- D. Henrich, Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion, Heidelberg, 1976.
- D. Henrich, Fluchtlinien, Frankfurt, 1982.
- D. Henrich, Konzepte, Essays zur Philosophie in der Zeit. Frankfurt, 1987.
- D. Henrich, Ethik zum nuklearen Frieden, Frankfurt, 1990.

- D. Henrich, *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Stuttgart, 1991.
- D. Henrich, *Der Grund im Bewusstsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken in Jena*, Stuttgart, 1992.
- D. Henrich, *The Unity of Reason. Essays on Kant's Philosophy*, Harvard University Press Cambridge/Mass., 1994.
- D. Henrich, *Besusstes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik*, Reclam, Stuttgart, 1999.
- D. Henrich, *Versuch über Kunst und Leben, Subjektivität – Weltverstehen – Kunst*, Hanser Verlag, München, 2001.
- D. Henrich, *Fixpunkte, Abhandlungen und Essays zur Theorie der Kunst*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 2002.
- D. Henrich, *Die Philosophie im Prozess der Kultur*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 2006.
- D. Henrich, *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*, Harvard University Press, Cambridge/Mass., 2003.
- D. Henrich, *Die Philosophie in der Sprache, Rede zur Verleihung des Deutschen Sprachpreises*, u: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 233, 2006.