

VRIJEME I PERSPEKTIVE NACIONALNE POVIJESTI

Spahija Kozlić

“Filozofija Bitka kao filozofija prirode (usuprot filozofiji duha i stoga života) jest filozofija smrti i stoga, kao filozofija prirode, izopačenja života. Između života i smrti, nacionalizam ima kao svoj vlastiti prostor iskustvo okupiranosti duhovima. Ne postoji nacionalizam bez nekog duha.”

Jacques Derrida

Papa Grgur XVIII u Engleskoj je, ustanovljavajući gregorijanski kalendar, 4. oktobar 1582. godine proglasio 15. oktobrom. Reakcije građanstva su bile donkihotske i gotovo patetičke. Tražili su, naime, da im papa vrati “ukradenih” jedanaest dana.

Nepuna dva stoljeća kasnije, kada je francuska revolucija 1848. godine izmamila revolucionare na ulice Pariza, hroničari su zabilježili jedan zanimljiv detalj: U trenucima euforije reformisti su utopijski pucali u gradske ulične satove, želeći time na simboličan način ‘zaustaviti vrijeme’.

Ova dva anegdotalna primjera personificiraju egzistencijalno *trajanje kao posjedovanje*, pa se *vrijeme* u ovim primjerima *doima gotovo budžetski*.

I pored ovakve povijesne patetike, vrijeme shvaćeno na ovaj način, doista jest faktum zapadne civilizacije, pa se u njoj sve odvija *sub specie temporis* čime je kult fizičkog, mjerljivog vremena jedno od njenih bitnih obilježja.

Dominacija temporalnog na Zapadu ima dva ispoljenja. S jedne strane, egzistencija je svedena na zadato, božjom voljom određeno vrijeme, u kome ne smije biti izgubljenih perioda, a s druge, bjesomučna utrka koja isto to zadato vrijeme sažiže. Pri tome je fizičko mjerenje vremena od presudne važnosti kako bi se "zaustavile sekundare" koje neumitno prestižu ljudsku intencionalnost. Otud satovi na rukama i uličnim trgovima, zvona na crkvama i ezani na munarama. Oni upozoravaju na jureću prolaznost i nepovratno kretanje, ali i svjedoče o jednoj povijesti. Povijesti Zapada.

Otkud ovakav odnos spram vremena? Kakav je odnos vremena i kretanja? Odgovor na ova pitanja dao je još Aristotel: *"Ali nemoguće je da kretanje bilo nastaje bilo propada (jer ono uvijek bijaše); a isto tako ni vrijeme. Jer ne može biti prije i poslije ako ne postoji vrijeme. Dakle, i kretanje je isto tako neprekidno kao i vrijeme, jer vrijeme je ili isto što i kretanje ili je kakva njegova trpnost."*

On, dakle, vrijeme i kretanje stavlja u istu ravan, u kojoj je trajanje sastavljeno iz beskonačnog niza tačaka "sada", pri čemu je prošlost "sada koje to više nije", a budućnost "sada koje još nije". Ovakvo poimanje vremena omeđilo je zapadnu tradiciju sve do Hegela koji ga je podredio ostvarenju apsolutnog duha. Sve ono što je kasnije rečeno o vremenu rezultiralo je diskursom o kraju povijesti, filozofije i metafizike. Aristotelovo linearno vrijeme snažno je izložio kritici njemački filozof Martin Heidegger. Postavljajući vrijeme kao pitanje s ciljem razumijevanja povijesnog mišljenja, on u startu naznačava kako povijesno mišljenje nema ništa sa onim što je bilo, pa prošlo ili onim što će jednom biti. Ovakvo viđeno vrijeme je vulgarno vrijeme, smatra Heidegger. Na sličan način on izlaže kritici i Hegelov odnos vremena i prostora, i, na kraju, Svjetskog duha.

"Hegel pokazuje mogućnost povijesnog ozbiljenja duha 'u vremenu' vraćajući se na istost formalne strukture duha i vremena kao negacije negacije. Najpraznija, formalno-ontološka i formalno-apophantička apstrakcija, u kojoj duh i vrijeme bivaju otuđeni, omogućuje uspostavu neke srodnosti među njima. Ali jer vrijeme ujedno ipak biva pojmljeno u smislu apsolutno niveliranog svjetskog vremena, i

¹ Aristotel: *Metafizika*, str. 301 (Biblioteka "Politička misao", Zagreb, 1985. godine; preveo Tomislav Ladan)

*tako njegovo porijeklo ostaje potpuno skriveno, ono naprosto stoji kao Postojeće nasuprot duhu. Stoga duh mora prije pasti 'u vrijeme'."*²

Pri tome, smatra Heidegger, Hegel vrijeme pogrešno razumijeva kao prostornu punktualnost beskonačnih tačaka koje se, kako to Heidegger duhovito primjećuje, 'šepure' nasuprot svim drugim tačkama. Razumijevanje vremena kod Heideggera je ključno u kritici filozofije, pa je već kod 'ranog' Heideggera vrijeme postavljeno kao horizont svakog razumijevanja bitka, a, kako je, opet, smisao bitka tubitka (der Sinn von Sein des Daseins) vremenitost (die Zeitlichkeit), gotovo da je predvidivo njegovo razlikovanje autentičnog i neautentičnog³ bitka⁴. Posljedica vulgarnog tumačenja vremena (kao sadašnjosti, prošlosti i budućnosti, sastavljenih od niza tačaka "sada"), smatra on, glavni je razlog takozvanog zaborava bitka, ključne teze cjelokupnog opusa ovog mislioca. Nasuprot vulgarnom vremenu on, umjesto sadašnjosti (kao primarne), prošlosti i budućnosti, uvodi termine "suvremenost", "bilost" i "budućnost". Ovu distinkciju Heidegger uvodi s ciljem principijelno drugačijeg razumijevanja vremena, koje se tumačilo kao linearno vrijeme, vrijeme osuđeno na konstantni progres. Međutim, kaže on "vremena povijesti razlikuju se kvalitativno". Zato povijest nema nikakvih dodirnih tačaka sa kvantitetima, pa on time okončava kritiku "vulgarnog" vremena i povijesti shvaćene kao vertikale ostvarenja slobode. Zato se u dvadesetom stoljeću i govori o kraju (Hegelove) povijesti. Povijesna se nauka služi kvantitetima samo "s obzirom na ono što je sadržajno historijski značajno".

Ovaj deontološki zahvat Heidegger poduzima s ciljem preciznog definiranja propadanja (das Verfallen) Evrope (čitaj Zapada):

² Martin Heidegger: *Bitak i vrijeme*, str. 495 (Filozofska biblioteka, Naprijed, Zagreb, 1988. godine, s njemačkog preveo Hrvoje Šarinić)

³ Heideggerovi termini za "autentičnost" i "neautentičnost" su "Eigentlichkeit" i "Uneigentlichkeit".

⁴ Njemački termin "Sein" se na jezicima prostora bivše Jugoslavije prevodi na više načina. Istočna varijanta (prevodioci iz Srbije "Sein" prevode sa "bivstvovanje" ili "egzistencija" (što je i pogrešno jer Heidegger pod "Egzistenz" podrazumijeva bitak svega bivstvjućeg, a ne samo čovjeka; prevodioci iz Hrvatske i BiH "Sein" prevode sa bitak. Slično je i sa terminom "Dasein", složenicom koju je prihvatio sam Heidegger, iako je ona korištena od Leibniza do Kanta kao termin za svako bivstvjuće. Ovaj termin, koji on prevodi sa "tubitak" ili "tubivstvovanje" je njegova prostorno-vremenska sintagma za pojedinačnu, uvijek-moju egzistenciju. Tubitak je tako i Tadabitak, jer se njemačko "da" prevodi i kao "tu" i kao "tada".

*“Egzistencijalno-ontološka interpretacija ne tvori otuda ni neki ontički iskaz o ‘pokvarenosti ljudske prirode’, ne zato što nedostaju potrebna dokazna sredstva, nego zato što problematika te interpretacije **leži prije svakog iskaza o pokvarenosti i nepokvarenosti (podvukao S.K.)**. Propadanje je ontološki pojam pokrenutosti. Ontički nije odlučeno, je li čovjek ‘ogrezao u grijeh’, je li u status corruptions, da li se preobražava u status integritatis ili se nalazi u nekom međustadiju, u status gratiae.”⁵*

Razloge propalosti on traži u kobnoj evropskoj zaslijepljenosti, tehničkoj euforiji i agresiji i ekonomskoj gramzivosti, a u ovom se povijesnom trenutku na vrijeme gleda kao na “brzinu, trenutačnost i istovremenost”, a povijesno vrijeme je nestalo iz Dasein-a.

Nakon Heideggera dosta je mislilaca čak postavilo pitanje da li filozofija povijesti zaslužuje opstanak. Emil Angehrn, govoreći o već naznačenom kraju povijesti kao o gotovo samorazumljivom, konstatuje kako sami naslov “filozofija povijesti” dovodi u nepriliku. On smatra kako je “*klasična filozofija povijesti vođena optimizmom napretka, došla do dvostrukog konca: s jedne strane u pričama o raspadu i vizijama propasti, s druge u samorastvaranju historijske svijesti u jednoj civilizaciji za koju historijska ukorijenjenost isto onoliko gubi na snazi kao što blijedi i negda jaka orijentiranost na budućnost.*”⁶

Nakon ovakve apokaliptičke teze postavlja se pitanje otkud takvo frustrirajuće nepovjerenje u filozofiju povijesti, da li samo zbog toga što je njen kraj na teorijskog ravni poistovjećen sa razočarenjem u ostvarenje apsolutnog duha. Drugo pitanje je šta je nadomjestak linearnom poimanju povijesti (protiv kojeg je Martin Heidegger), jer se postmoderna nelinearnost ili poliperspektivnost više gotovo ne osvrće na ovakav tip metanaracije, jer je metacivilizacija mrtva. No, u kontekstu logocentričke zaostavštine nužno je postaviti pitanje odnosa između vremena i perspektiva nacionalne povijesti, jer, čini mi se ovaj odnos visi

⁵ Martin Heidegger: *Bitak i vrijeme*, str. 204 (Filozofska biblioteka, Naprijed, Zagreb, 1988. godine, s njemačkog preveo Hrvoje Šarinić)

⁶ Emil Angehrn: *Filozofija povijesti*, str.2 (Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart Berlin Bonn, 1991. godine; preveo Samir Osmančević; objavljeno na www.filozofija.net 2004. godine)

na dvjema krajnjim tačkama: jedna je diskurs o nacionalnom kao anahronom, propalom i retrogradnom, a druga je nacionalno kao univerzalno. Zanimljivo je gledanje Angehrna na to. On, razlikujući tri razine: povijest, historijsku svijest i filozofiju povijesti⁷, nacionalnu svijest smješta u historijsku svijest, ili ako hoćete, nacionalna svijest je potencijalno povijesna. Ovakvo gledanje na perspektivu nacionalne povijesti u direktnoj je suprotnosti sa stavovima Johana Gotlieba Fichtea. U djelu "Govori njemačkoj naciji", on o njemstvu govori esencijalistički kao o univerzalno-filozofijskom entitetu. Nacionalizam se pri tome ne predstavlja partikularnim, kao što bi se to u prvi mah moglo pomisliti, nego univerzalnim filozofijskim telosom. Nacionalnost (a time i filozofija) koja je drugačija od njemačke, je nacija smrti i ne-filozofija. S obzirom da su mrtva filozofija i mrtva nacija, oni ne razumiju univerzalno, jedino nacionalno, jedino filozofsko, a to je njemstvo⁸. Ovo je, čini mi se, prava definicija nacionalizma, jer nacionalizam postaje takvim u momentu kada pomisli da je univerzalan, a univerzalnost se ovdje definira kao univerzalnost važenja. Najpogubnija posljedica ovakvog diskursa o nacionalnom su nacizam i fašizam 20. stoljeća. Takve nacije u svemu vide neprijatelje pravde i "povijesnog duha". U eseju "Onto-teologija nacional-humanizma" Jacques Derrida spominje američki nacionalizam koji autistički pokušava opravdati strahove od Evrope i naći među drugima neprijatelje i kolaboracioniste.

"... Sjedinjene Američke Države su igrale veoma čudnu i otkrivajuću ulogu u tom pitanju filozofijskog nacionalizma od početka XIX. stoljeća".⁹

⁷ Za Angehrna je povijest isključivo u "mediju subjektivnog predočavanja", pri čemu subjekt povijest razumijeva. "Povijest je povijest o onome koji ima sjećanje ukoliko ima sjećanje", kaže on. Međutim, ostaje nedorečeno šta su bespovijesni narodi i nehistorijske kulture. Formuliranje historijske svijesti za njega je uvjetovano historijskim procesima i političkim promjenama, dok je filozofija povijesti povijest koja u historijskoj kulturi postaje predmetom na razini filozofskog mišljenja.

⁸ U povijesti možemo naći mnoštvo primjera nerazumijevanja drugih. Na primjer, stari Heleni su ljude van granica imperije zvali "barbaroi", što znači "mucavci", oni koji govore nerazumljivo. Isto tako, južni Slaveni još uvijek Germane zovu Nijemci, što znači nijemi. Za Francuze su stranci "etranges", što znači čudnovati.

⁹ Jacques Derrida: *Onto-teologija nacional-humanizma* (www.filozofija.net, 2004. godine, sa francuskog preveo Mario Kopic

Derrida smatra da je nacionalnost svojevrstan filozofem, a nacija nije mogla ni nastati *“izvan miljea filozofijskog tipa diskursa”*. Diskurs o nacionalnom i nacionalističkom očito nije jednostavan i lagan, pa je zato perspektiva nacionalnog kao samorazumijevajućeg naspram ‘drugog’ raskrivanje Mitseina. On podrazumijeva prethodno sagledavanje historijskog konteksta nastanka nacije i njenog samosazrijevajućeg hoda, pri čemu su autizam, etnocentrizam, nacionalizam i nacizam zamke koje, osim što su užasno isključive i aneksionističke, lako nacionalni partikularitet (kulturnu posebnost) pretvaraju u paranoju. A od nacionalne zaključivosti (čitaj animoziteta) do nacionalističke isključivosti kratak je hod.