



КРИТИКА СЦИЈЕНТИЗМА И ГРАНИЦЕ РЕФЛЕКСИЈЕ: ХАБЕРМАС И ХАЈДЕГЕР

Оригинални научни чланак

Саша Лакета; Милијана Сладојевић-Малеш

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.22179798>

Универзитет у Бањој Луци, Филозофски факултет
sasa.laketa@ff.unibl.org; milijana.sladojevic-males@ff.unibl.org

Рад анализира Хабермасову тезу о порицању рефлексije у контексту критике савременог сцијентизма и метафизике, доводећи је у дијалог са Хајдегеровим филозофским пројектом. Полазећи од традиције Франкфуртске школе, показује се да и филозофија и наука дијеле заједничке позитивистичке претпоставке, које се огледају у некритичком прихватању предметности и инструменталне рационалности. Хабермасов позив на обнову рефлексije тумачи се као покушај превазилажења ових ограничења кроз критичко и еманципаторско мишљење. Међутим, рад упућује да се унутар Хајдегеровог приступа проблему позитивизма могу изнаћи ставови који указују на радикалнији приступ наведеном проблему и то тако што је њима доведена у питање сама рефлексija, мишљење и филозофија као таква. Узимајући у обзир Хајдегеров концепт заборављања бивствовања, чини се да се и позив на обнову рефлексije већ налази унутар позитивистичког хоризонта који номинално покушава да превазиђе. У раду ћемо размотрити питање да ли се унутар Хајдегерових филозофских полазишта заиста могу изнаћи ставови који су темељнији од претходно наведених захтјева за радикалном филозофском самокритиком основних принципа мишљења коју налазимо код представника Франкфуртске школе.

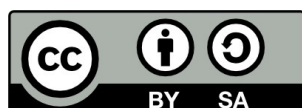
Кључне ријечи: метафизика, позитивизам, сцијентизам, рефлексija, Франкфуртска школа, Хабермас, Хајдегер

Увод

“Кад рефлексiju поричемо, онда је то позитивизам.”¹

Анализу ове прегнантне и наизглед недвосмислене Хабермасове мисли употријебићемо у сврху јаснијег и непосреднијег суочавања са појединим специфичностима Хајдегеровог приступа проблему метафизике. Покушај изналагања и излагања потпунијег значења и садржаја наречене мисли, пропраћен и потпомогнут дијелом историјско-филозофског контекста затеченог унутар Франкфуртске школе, требало би да нам укаже на један прикривени суоднос темељних филозофских поставки и стремљења и савремених позитивистичких и сцијентистичких тенденција – на једну готово судбинску

1 Јирген Хабермас, *Сазнање и интерес* (Београд: Нолит, 1975.), 27.



увезаност савремене науке, технике и метафизике на коју је Хајдегер упућивао и на коју нас је упозоравао.

Поседност Хабермасове мисли огледа се у идеал-нотипској природи њеног садржаја. У њој је сажета и критика нововјековних филозофских настојања, као и критика и покушај превазилажења недостатака присутних унутар савремених филозофских поставки, укључујући притом и филозофску школу из које је потекао. То, ипак, још никако не значи да би Хабермасов позив на оживљавање рефлексије требало да укаже и на неупитан правац према разрешењу проблема позитивизма и сцијентизма. Штавише, уколико бисмо Хајдегеровој филозофији приступили без критичких резерви, могли бисмо казати да поменута Хабермасова мисао заправо указује на само извориште проблема. Мотиве њеног избора требало би потражити у концизном приказу суштинске самозакривености мишљења која је у њој исказана, а која је тематизована у Хајдегеровој критици метафизике.

Наиме, уколико бисмо значење и сврху поменуте Хабермасове мисли сагледали из перспективе њеног аутора, у њој би требало да увидимо и оправдану критику позитивистичко-сцијентистичке фиксације савремене науке и филозофије; фиксације коју Хабермас недвосмислено препознаје као средиште њихове кризе; али и наизгледну могућност њеног превазилажења позивом на *ионовни ход њушевима заборављеној искуства рефлексије*.² У питању је захтјев који нас позива да из догматске, сцијентистичке, логичко-математичке редукције стварности на објективно дату чињеничну предметност, као и редукције људске природе и сазнања на пукe *техничке сазнајне интересе* и *инструменталну рационалност*, још једном закорачимо стазама филозофије утемељене на критичким основама. Насупрот позитивистичком идеалу објективне науке која је пребивала у увјерењу да научник може бити неутрални посматрач стварствености, али и супротно дијелу дистопијског ригоризма присутног у Адорновој и Хоркхајмеровој критици просвјетитељских идеала³,

Хабермас упућује на чињеницу да се предмети, резултати и сврхе нашег сазнања налазе у нераздвојивој корелацији са *пракћичним и еманципаторским сазнајним интересима* утемељеним у *комуникативном дјеловању и критичкој (само)рефлексији*.⁴ Ријеч је о интересима, дјеловању и рефлексији који превазилазе строго одређене границе чињеничних, природних наука и техничких сазнајних интереса уопште.⁵

У наставку ћемо покушати показати да захтјеви и настојања изражени у првонаведеној Хабермасовој мисли, и у појединим ставовима његових претходника из Франкфуртске школе, нису удаљени од Хајдегерових наміјера, али да посједују једну, темељну разлику која их и даље задржава унутар парадигме која се нашла на удару Хајдегеровог разоткривања и критике метафизичких основа сцијентистичке и позитивистичке *слике свијета*. Притом, на уму ћемо имати да наведена разлика/неслагање није промакла ни Хабермасу, као ни другим представницима Франкфуртске школе, тј. да није ријеч о филозофској грешци или превиду, него о мање-више изграђеном и кохерентном филозофском ставу Франкфуртске школе, који ће се испоставити као полазиште за њихову отворену критику и конфронтацију са Хајдегеровим филозофским наумима.

Филозофске претпоставке сцијентизма

Пажњу ћемо, за почетак, посветити оним елементима за које мислимо да су заједнички и једном и другом филозофу, а први темат који би у том контексту требало имати на уму везан је за чињеницу да Хабермасов захтјев за поновним успостављањем науке на критичким филозофским основама није био једностран. Једнако Хајдегеру, који извориште сцијентизма налази у основама метафизичких настојања, и Хабермас упућује на својеврсно филозофско саучешништво у креирању позитивистичких и сцијентистичких предрасуда савременог свијета. „Положај филозофије према науци, који је некада могао бити

2 Исто, 27.

3 Уп. Теодор Адорно, Макс Хоркхајмер, *Дијалектика просвјетитељства* (Веселин Маслеша, Сарајево, 1974).

4 Исто, 234-245.

5 Наречене Хабермасове поставке постаће основа за његову касније развијену концепцију *комуникативне рационалности*. Уп. Jürgen Habermas, *The theory of communicative action*, vol.1 (Boston: Beacon press, 1984.), 10. и даље.

означен именом теорија сазнања, био је истањен кретањем саме филозофске мисли... „6 Теорија сазнања се претворила у сцијентистичку методологију тако што је преузела дијелове рационалистичких и емпиристичких филозофских настојања, али не како би темељније промислила о природи, условима и границама научног сазнања, него како би некритички *установила његово искључиво важење*.⁷ Наведену искључивост научног сазнања и превласт научне методологије Хабермас препознаје као *порицање рефлексије и/или као порицање даље потребе за пропитивањем ширих и темељнијих теоријског сазнањних и филозофских питања која су некада била њихов неодвојиви дио*.

За нас је за сада битно то да оба мислиоца упозоравају да је историја традиционалних филозофских настојања у мањој или већој мјери показивала знакове догматског позитивизма и да је у својим основама носила клицу за коначно изображено сцијентистичко увјерење *да науку више не можемо схватити као један облик могуће сазнања, него да сазнање морамо идентификовати са науком*.⁸ Хабермас и Хајдегер упућују на темељнију, заједничку позитивистичку основу и филозофског и научног погледа на свијет, чиме покушавају разоткрити блискост и каузалну повезаност сцијентизма и филозофије. Оба филозофа упозоравају да су се разликовања позитивних, чињеничних, наука и филозофије исказивала само у релацијама величине и количине; или у дубини и ширини захватања контекста испитиваног подручја или у одабиру полазне перспективе истраживања наизглед објективно дате предметности или у даљини и принципијелности употребе методског сазнајног оруђа. Било да је ријеч о науци било о филозофији, основи могућности сазнања и његове релације са предметом, а тиме и *смиао сазнања и предметности*, чак и када су били номинално тематизовани унутар појединих филозофских праваца и школа, нису били озбиљно довођени у питање – они су се прихватили као саморазумљиво дате чињенице.

Иако је филозофија од својих почетака у први план истицала критички карактер својих упитности, Хабермас, Хајдегер и немали дио филозофа двадесетог вијека, показују да се у самим филозофским основама, у једном или другом виду, ипак задржавала својеврсна догматска саморазумљивост и претпоставност карактеристична за сцијентистички приступ стварности. Колико су ове оптужбе озбиљне види се по томе што је сопствену бит филозофија управо и изграђивала на основама конфронтације и одбацивања саморазумљивости резервисаних за догматске погледе на свијет. Хабермасово поновно позивање филозофије на рефлексију заправо није значило ништа друго него поновно позивање филозофије на филозофију. Оно је, упућивањем на заједничке предрасуде на које наилазимо у филозофији и науци, доводило у питање самопрокламовану критичку сврху и суштину дотадашње филозофије и тиме захтијевало изналажење јаснијег и убједљивијег филозофског основа и полазишта.

Наравно, филозофско „самооткривање“ и критика сцијентистичке бити, опредмећено у савременој техници и предоминанцији техничких сазнајних интереса уопште, није посједовало само споредне, спекулативне сврхе. Изналажење сцијентистичких тенденција унутар категоријалних структура мишљења требало је да укаже и на темеље и узроке дехуманизације која је своје отјелотворење задобила у непојмљивим атроцитетима два свјетска рата, а која је готово неометано наставила да се исказује у готово свим аспектима савременог живота. Напредак науке заснован на инструменталној, логичко-математичкој рационалности, ишао је руку под руку са страхотама двадесетог вијека.⁹ У мјери у којој су се предмети научног сазнања претварали у објективно дате, мјерљиве и предвидљиве примјерке *могуће техничког располања*¹⁰, употреба сцијентистичке методологије у друштвеним и хуманистичким наукама пријетила је да специфичност и непоновљивост људске индивидуалности та-

6 J. Хабермас, *Сазнање и интерес*, 30-31.

7 Исто, 31.

8 Исто, 31.

9 Херберт Маркузе, *Ерос и цивилизација* (Загреб: Напријед, 1985.), 17.

10 Уп. J. Хабермас, *Сазнање и интерес*, 35.

које расточи и претвори у мјерљиви, предвидљиви и употребљиви примјерак стриктне научне експертизе.¹¹

Сцијентистичка фиксација савремене науке на подручје непосредно датих, неупитних, искуствених чињеница сазнања и потпуна предатост математичко-логичком идеалу извјесности, конзистентности и кохерентности методског апарата, представљале су директан резултат ограничавања мишљења унутар подручја техничких сазнајних интереса. Увјерење да сазнање може понијети само атрибут научности, било су потпомогнуто евидентном ефикасношћу научних постигнућа.¹² У атмосфери потпуне вјере у доминацију науке; науке која се поимала као коначни смисао претходећих филозофских стремљења, теоријскосазнајна и филозофска проблематика уопште могли су се само схватити као неозбиљан повратак бесмисленим и *простајаним* утопијским спекулацијама. Теоријскосазнајна рефлексија о границама, могућностима и смислу сазнања постала је непотребна услед јасности, разговјетности и извјесности научних метода и резултата. "Сазнање је имплиците дефинисано научним достигнућима"¹³ Готово идентично Хајдегеровом ставу да *наука, сходно начинима своја дјеловања и природе своја оруђа, не мисли и да у тој чињеници не треба изражити њене мане, него њену вредност*,¹⁴ Хабермас поентира да је егзактност научних резултата била потврђивана њеном ефикасношћу, чиме се научна методологија испоставила као саморазумљива и сасвим довољна замјена теоријскосазнајној и филозофској проблематици уопште.¹⁵

Смисаоно утемељење науке и разрешење сцијентистичког позитивизма ваљало је извести из филозофских полазишта која би и сама била фундирана

на сигурним ослонцима. У питању није био покушај освјежавања или обнављања „отуђене“ науке на неким заборављеним, филозофским, изворима, него утемељења науке на филозофији која би и сама претрпела битну (само)критику. Нови покушај филозофског утемељења смисла научног сазнања требало је установити, артикулисати и дефинисати на филозофији која је извршила темељну критичку анализу могућности, граница и смисла сопствених стремљења.

Тежина и дубина Хабермасове критике филозофских основа савременог позитивизма и сцијентизма неће заостајати за критикама на које наилазимо код његових претходника унутар Франкфуртске школе. Једнако Адорну, који ће трагати за филозофијом утемељеном на *мишљењу које може мислити проишав самога себе, али које ће и даље остати својеврстан вид мишљења*,¹⁶ и Хабермас захтијева *критичко мишљење које ће превазићи догматизам здраворазумскога става и које ће се без ограничења усмјерити и на само себе*,¹⁷ укључујући при том и своје логичке и математичке претпоставке и/или неоправдану фиксацију на аподиктичку извјесност и филозофију идентитета.¹⁸ Дакле, једнако Адорну, који унутар основа логике, унутар принципа идентитета¹⁹ види извориште филозофског проблема, али и Хајдегеру који тврди да *више од извјесности стоји могућност*²⁰, и Хабермас упућује на филозофију и теорију сазнања *која не полаже ни на шта право до ли на то да радикално сумња*.²¹

То је контекст у којем би требало потражити дио Хабермасовог позива на проналажење *нових путева рефлексије* и инстистирања на њима. Али, то је и мјесто на којем се Хабермас, његови филозофски претходници и Хајдегер битно разилазе, упркос томе

11 Теодор Адорно, *Нејавна дијалектика* (Београд: БИГЗ, 1979.), 295.

12 Уп. Ј. Хабермас, *Сазнање и интерес*, 101.

13 Исто, 99.

14 Уп. Мартин Хајдегер, „Шта значи мишљење“ у *Предавања и расправе* (Београд: Плато, 1999.), 104-105.

15 Уп. Ј. Хабермас, *Сазнање и интерес*, 101.

16 Уп. Т. Адорно, *Нејавна дијалектика*, 127-128.

17 Уп. Ј. Хабермас, *Сазнање и интерес*, 42.

18 Исто, 39-43.

19 Уп. Т. Адорно, *Нејавна дијалектика*, 133.

20 Уп. Мартин Хајдегер, *Битак и време* (Београд: Филозофска библиотека, 2007.), 60.

21 Уп. Ј. Хабермас, *Сазнање и интерес*, 40.

што намјере и мотиви остају идентични.²² Сцијентистички позитивизам препознат је као темељни филозофски и егзистенцијални проблем, али су се путеви ка превазилажењу наведеног проблема испоставили готово дијаметрално супротстављеним.

Хајдегерово радикализовање критике и границе рефлексije

Хајдегер покушава да начини један корак више. Прије критичких одговора на питања о изворима, границама и/или аутентичним путевима и сврхама рефлексije, требало је поставити питање о рефлексiji самој. У једнакој мјери у којој *проблем метафизике* не би требало разумјети као изналажење и разрјешавање специфичног недостатка или грешке унутар затечених метафизичких основа и настојања, него као позицију која у питање доводи саму метафизику, која метафизику види као то што је већ битно апоретично,²³ требало је приступити и *проблему мишљења* уопште, укључујући притом и мишљење о условима, сврхама и дометима филозофског сазнања и/или (само)рефлексiju сазнајне природе и сазнајних моћи. Мишљење као такво, промишља Хајдегер, већ јесте проблем. Оно је, у најбољем случају, знак недостатка/слабости, а не филогенетске предности сазнајног субјекта. Мишљење је већ знак *побједе коначности*,²⁴ па макар се оно исказивало и у своме највишем нововјековном виду – *критичке (само)рефлексije*.

Чак и ако бисмо *проблем метафизике* на неки начин и могли раздвојити од *проблема мишљења*, и у

једном и у другом случају Хајдегер наилази на идентичну апоретичну основу. Ријеч је о свеprisутном филозофском *забору/предрасудљивости*, која ће се након *Бивствовања и времена* испоставити као централни мотив његовог филозофског подухвата. *Заборав бивствовања*, упућује Хајдегер, значи да је двозначност у појму бивствујућег и бивствовања остала скривена и да је као таква одредила судбину западног мишљења и западне културе уопште. *Чудновашта двозначности* садржана је у томе да сва питања о врстама бивствујућег, и о ономе што као бивствујуће има највиши чин бивствовања, већ стоје у свјетлу онога што у њима значи оно *јесте*, оно *бити*, али да она сама не питају о том свјетлу, него само о ономе што се у том свјетлу појављује. Да би се уопште могло о нечему говорити и о њему казати да *оно јесте*, мора се већ разумјети смисао бивствовања, али у тој двозначности и/или предразумјевању у којем пребива сазнајни субјект то што се наизглед разумије остаје битно заборављено.²⁵

Останак филозофије и науке у нареченој догматској предразумљивости огледао се у нетематизовању услова могућности датости предметности/бивствујућег. Иако је филозофија критиковала наивност природног и научног погледа на свијет, у самој филозофији је као саморазумљива остала управо нерелефтована природа бивствовања предметности. Штавише, Хајдегер упућује да непромишљено прихватање датости предметности, проистекло из заборава бивствовања, од филозофије не чини само исходиште позитивних

22 Поређење посебних и појединачних аспеката Хабермасове мисли, са једне стране, и радикалне критике и одбацивања инструменталног разума, које затичемо код његових претходника из франкфуртског круга, једнако као и поређење свих аспеката Хабермасове филозофије и Хајдегерове филозофије смисла/истине бивствовања, далеко превазилазе границе овога рада. Један од разлога за наведена ограничења, казали смо, произилази и из тога што би у сваком од тих филозофских одговора, укључујући и Хабермасов, који се огледао у позивању на *комуникативно дјеловање и критичку (само)рефлексiju*, Хајдегер пронашао само још једну у низу филозофских предрасуда. Узрок за то треба потражити у чињеници што ће се заједничка, темељна, позиција и Хабермаса и његових претходника, имплиците присутна у свим њиховим специфичним филозофским изразима – инсистирање и истрајавање на (критичкој) рефлексiji – испоставити као један од централних проблема Хајдегерове филозофије фокусиране на смисао/истину бивствовања. Уколико су, другим ријечима, Хајдегерови налази и тврдње тачне и употребљиве; уколико је критичка рефлексija као таква такође само још једна саморазумљивост западне метафизике која је допринијела конституисању сцијентистичке слике свијета, онда и потреба за претходно поменутих анализама, поређењима и дистинкцијама специфичних филозофских поставки и учења постаје непотребна.

23 Уп. Мартин Хајдегер, *Канџи и проблем метафизике* (Београд: Младост, 1979.), 10.

24 Исто, 27.

25 Уп. Лудвиг Ландгребе, *Савремена филозофија* (Сарајево: Свјетлост, 1976.), 139.

наука, него, казаћемо, „најпозитивнију међу позитивнима“. Уколико се питање о бивствовању предметности у традиционалној филозофији и постављало, наставља Хајдегер, оно се увијек покушавало разријешити кроз осврт на једну од области предметнога или бит предметности у цјелини. Услов могућности постојања предметности се тражио у већ датој и постојањем омогућеној предметности, чиме не само да се у потпуности приметна могућност мисаоног разрјешења проблема, него се и сам проблем прикривао или проглашавао бесмисленим. Одговор на питање о бивствовању покушавао се задобити поласком из већ дате и већ постојеће предметности, чиме се бивствовање закривало и претпостављало.

*„Бивствовање као основна тема филозофије није никакав род некој бивствујуће, а ипак се тиче свакој бивствујуће. Његову „универзалност“ треба изражити у већим висинама. Бивствовање и структура бивствовања леже изван и изнад свакој бивствујуће, као и сваке могуће бивствујуће одређености некој бивствујуће. Бивствовање је најпросто трансцендент.“*²⁶

Хајдегер настоји да покаже да се последице наведеног заборава нису успјеле задржати само у строго ограниченом контексту сцијентистичког редукционизма, тј. унутар инхерентне немоћи позитивистички устројених наука да сазнају суштину предмета сопствених промишљања. Било да је бивствовање прихваћено као неупитна, здраворазумска, чињеница коју је бесмислено даље пропитивати, било као категоријални појам/универзалија, било као суштина присутна у основи било којег предмета промишљања, заборав присутан и у једном и у другом и у трећем случају није афицирао само предмет промишљања, него и мишље-

ње само и његовог носиоца - субјект.

Једно претпоставља друго. Предметно и/или представљачко мишљење и његов субјект, услед саморазумљиве употребе, неупитности или заборава бивствовања, стварственост своде на скуп већ датих чињеница, којима накнадно још само треба одредите јасне логичке одлике и прецизне математичке мјере. У тако постављеној слици свијета, филозофија и на њој утемељена техника и наука нису ништа друго него покушај симболичког, логичко-математичког приказа просторно-временских²⁷ стања, релација и њихових узрочно-последичних веза, али таквих *које заборављају да се већ налазе у свјетлу онога бити*. „Истина о томе, шта су ствари у својој стваровитости, одређује се из начела самог ума тј. у назначеном суштинском смислу: математички.“²⁸ Мишљење и његов носилац, затечени у таквој филозофији и науци, а филозофија и наука затечени унутар таквога мишљења, и сами постају отуђени и страни, тј. и сами постају дехуманизоване слике, ствари, објекти и предмети претходно наречених, редуктованих, логичко-математичких, класификација, елаборација и вредновања,²⁹ који никада битно не тематизују ни то што Хајдегер назива бивствовањем ни оно бивствујуће које се већ налази у предразумјевању бивствовања - ту-бивствовање.

*„Но, уколико се примерено математичкој основној црти нововековној мишљења и метафизике обликује из начела укој ума, ratio-а, онда метафизичко учење о боју постaje теологија, али једна theologia rationalis, учење о свјету постaje космологија, али једна cosmologia rationalis, а учење о човеку постaje психологија, али једна psychologia rationalis.“*³⁰

У сврху избјегавања недоречености, овдје би требало упутити на једну чињеницу која се често или не

26 М. Хајдегер, *Битак и време*, 59.

27 Тежиште Хајдегеровог *превладавања метафизике* у раном периоду његове мисли сагледавано је из позиције времености, док је у периоду након *Окретја* (Khere) оно постављено на питање просторности. О интерним измјенама и турбуленцијама Хајдегерове филозофије које су настале на основама наречене измјене тежишта погледати: Уна Поповић, „Питање о ствари: Хајдегер о категоријалним бивствујућим“, у *Архе* (Нови Сад: Филозофски факултет, 2021.), 67-68.

28 Мартин Хајдегер, „Кантов начин да пита о ствари“, у *Питање о ствари* (Београд: Плато, 2009.), 111.

29 Уп. Мартин Хајдегер, „Писмо о хуманизму“, у *Пути знакови* (Београд: Плато, 2003.), 309-310.

30 Уп. М. Хајдегер, „Кантов начин да пита о ствари“, 104.

тематизује или олако заборавља приликом покушаја интерпретација Хајдегерове фундаменталне онтологије и његовог филозофског подухвата уопште. Хајдегер, наима, никада није дао јасан и недвосмислен одговор на питање о смислу/истини бивствовања нити је дао јасну наду у могућност разрешења наречених апорија. Присјетимо се, чак и пројекат *фундаменталне онтологије* унутар *Бивствовања и времена* остаје недовршена „филозофска прича“. Штавише, у *Писму о хуманизму* затичемо ставове о *бивствовању* које бисмо без проблема могли приписати апофатичким приступима „сазнавању“ апсолута, које обично налазимо унутар мистичних религиозних и филозофских праваца.³¹ Мишљење, каже Хајдегер, до језика може довести само неизговорену ријеч *бивствовања*.³²

„Међутим, ако човек *треба* још једном да нађе свој *јуи* у близину *бивствовања*, он мора најпрвије научити да *ејзистира* у безименом. (...) Прије него *што* *јочне* да *јовори*, човек мора најпрвије *дојустити* да *ја* *ојет* *ослови* *бивствовање*, *излажући* се *тада* *ојаности* да *ће* *ријетко* кад *имати* *нешто* да *каже*.“³³

Уколико бисмо наведене ставове сагледали у контексту настојања Франкфуртске школе, могли бисмо казати да би поред свег ригоризма и свих специфичних одговора које нам Хабермас и претходници нуде, Хајдегер остао при ставу да у њиховим филозофским поставкама мишљење и даље остаје догматски неупитан темат. Оно остаје нешто што се може изговорити, елаборирати, класификовати, разумјети и *јасно* и *раз-*

јовјетно употребити. Помало парадоксално, иако кроз критику извјесности сазнања и заступање апсолутне беспретпоставне позиције филозофи Франкфуртске школе у питање доводе услове могућности етаблирања било којег филозофског система и изрецивост било којег филозофског исказа, они ипак не доводе у питање мишљење и/или филозофију уопште. Мишљење, иако *мисли* *јојив* *самоја* *себе*, тиме исказујући највиши могући степен критичкога (мишљења), ипак и даље треба да *остане* *неки* *вид* *мишљења*. Иако радикално критиковани, мишљење и филозофија и даље остају неупитне тачке код филозофа Франкфуртске школе.

Насупрот томе, Хајдегер доводи у питање мишљење и филозофију као такве. Чињеница да филозофија упућује темељну критику мишљењу или, на концу, чињеница да поставља питање шта је то што је истинит или аутентичан вид филозофске (само)рефлексije, упућује на *то* да она *још* не *мисли* на *јрави* *начин*. Зато, каже Хајдегер, и питамо *шта* *значи* *мишљење*?³⁴ Лаконски или не, Хајдегер овдје поставља врло убједљиво питање: Уколико ми не знамо који је то исправан, поуздан или адекватан вид мишљења, а ријеч је о питању које се поставља од самих почетака западне метафизике, откуда онда уопште фиксација на мишљење као једини аутентичан оквир у којем би требало тражити одговоре о загонеткама свијета и човека? Ближе, а у контексту критичке теорије, откуда потреба да мишљење треба истрајати у томе да буде мишљење, чак и онда када је савршено свјесно да мора мислити против самога себе?³⁵

31 Логичку и језичку неизрецивост бивствовања требало би испоставити и као мјесто у којему бисмо могли потражити оправдање за лаконски и месијански стил Хајдегеровог приступа филозофији. Хајдегер би, наравно, тврдио, да је такав стил прикладнији и ближи филозофији од било којег става заснованог на разумској рефлексiji и логичкој аргументацији. То је истовремено и проблем због којег текстови писани о Хајдегеру, укључујући и овај, у великој мјери посједују готово исте стилске недостатке. Поред тога, наречена неизрецивост бивствовања и консеквентан Хајдегеров стил испоставиће се и основом различитих критика Хајдегерове филозофије проистеклих из Франкфуртске школе, од којих би, као посебно деструктивну по Хајдегера, требало издвојити ону Адорнову, затечену на страницама *Нејативне дијалектике*.

32 Уп. М. Хајдегер, „Писмо о хуманизму“, 320.

33 Исто, 284.

34 Уп. М. Хајдегер, „Шта значи мишљење“, 112.

35 Могли бисмо поставити питање зашто Адорно, и поред тога што јасно препознаје да су инструментална рационалност и на њој утемељена култура *радикално криве* и *ојирцане* тј. да у основама дијалектике и логики треба тражити узроке за сва неизрецива зла затечена у двадесетоме вијеку, и даље инсистира на некој врсти мишљења? Ако Адорно с потпуним правом каже да након Аушвица није могуће писати поезију, зашто то не би вриједило и за мишљење само? Уп.

Хајдегер, по свему судећи, покушава да надиђе чак и критичку полазну позицију апсолутне скептичке беспретпоставности и неизвјесног карактера мишљења на које нас позивају Хабермас и Адорно, карактера који је требало да нас избави из нововјековне фиксације на логику и математику те инструменталну рационалност уопште. Дистинкције су, чини се, незнатне. Хајдегер превазилази чак и Адорнов захтјев за негативном дијалектиком, у којој би коначно требало да се надиђе саучесништво са *тоталитарним, индустријалним мишљењем: с мишљењем уједињеном*.³⁶ Насупрот Адорну, који филозофију и даље види као *најор да се посредственом појма надиђе појам*,³⁷ Хајдегеров *уједињеност дивљивања* не би требало разумјети као критику мишљења заснованог на принципу идентитета, него као позицију која указује на могућност у којој мишљење, језик и његови носиоци – филозофија и сазнајни субјект – више не морају да остану ни отворене ни прикривене, саморазумљиве тачке/узрупације дивљивања. Ријеч је о позицији у којој је дозвољено чак и то да поимање може да нестане, а језик може да заћути. Хајдегер покушава да избјегне било који вид претпоставности, па макар се та претпоставност огледала и у постулирању полазишта апсолутне скептичке неизвјесности, какво затичемо унутар критичке школе. Он у игри оставља и могућности потпуног промашаја и пропасти (критичког) филозофског пројекта као таквог. Оно заснивање метафизике које „не води никаквој апсолутној евидентности неког првог става и принципа, него свјесно указује на непознато. То заснивање филозофије је филозофско.“³⁸

Хајдегер упућује на то да чак и ако позив на повратак критичкој, филозофској рефлексiji значи покушај форсирања њених недовољно истражених или исцрпљених граница и домета, да управо она, рефлексija као таква, јесте једно од изворишта позитивистичког проблема који се покушава разријешити. Свако

предметно мишљење се у својој суштини темељи на рефлексiji.³⁹ Представљачко мишљење, као филозофски став, постаје доминантно тек тамо гдје се суштина мишљења покушава исказати као рефлексija. „Субјективитет, предмет и рефлексija припадају једни другоме.“⁴⁰ У моменту када се рефлексija испостави било као услов могућности датости бивствујућег било као његов интегрални дио, тек ту се, упућује Хајдегер, бивствовање неупитно исказује као прости, дати, бивствујући предмет (рефлексije).

„Филозофија, чак и онда када постане „критичка“, како код Декарта и Канта, увијек слиједи ток метафизичког представљања. Она мисли полазећи од дивљујуће и смјерајуће ка дивљујућем, с појмом – у пролазу – ка дивљивању.“⁴¹

Чак и ако бисмо рефлексiju појмили као стање духа које се не бави предметношћу, него, управо, субјективним и интерсубјективним условима могућности саме предметности, тј. претпоставкама које појам о предметности и појам уопште тек омогућују – уколико бисмо је схватили као рефлексiju рефлексije или саморефлексiju сазнајних моћи – такав, формалистички приступ сазнању такође некритички претпоставља и упућује на предметности/позитивитете независне од сазнајних моћи. Сазнајни формализам, другачије, указује на садржај којим би сазнање тек требало да се позабави. Рефлексija као таква индицира и претпоставља предметност као такву. Једно имплицира друго: претпостављеност предметности претпоставља и некритички претпостављен однос сазнања и исте те предметности, услед чега је и могућност и смисао беспретпоставног критичког сазнања у коријену корумпиран. Било да је сазнање представљено као оруђе преко којег се предметност конструише, било као медијум путем којег истина предметности долази

Theodor, Adorno, *Cultural criticism and society*, у, Prisms (Boston: MIT press, 1981.).

36 Уп. Т. Адорно, *Негативна дијалектика*, 133.

37 Исто, 35.

38 М. Хајдегер, *Кант и проблем метафизике*, 34.

39 Мартин Хајдегер, „Превладавање метафизике“, у *Предавања и расправе* (Београд: Плато, 1999.), 65.

40 Исто, 65.

41 М. Хајдегер, *Писмо о хуманизму*, 294.

до датости, у оба случаја сазнање се исказује као *низ имплицитних претпоставки*.

Уколико мишљење припада бивствовању, уколико оно јесте, упућује Хајдегер, онда и свако *Да* и свако *Не* неког исказа и суда, укључујући и исказе и судове везане за бит и домете критичке рефлексije, остају потчињени бивствовању.⁴² „Пошто су потчињени, они никада не могу да поставе оно чему сами припадају.“⁴³ Мишљење које би приступило смислу/истини бивствовања *превазилази било коју контемплацију*. Оно би требало да се налази у подручју у којем било који теоријски и практични мисаони став тек може да се успостави и да се у њему креће.⁴⁴

Закључак

На један готово ироничан начин, Хајдегера бисмо могли разумјети и као једног од најрадикалнијих представника Франкфуртске школе. Посљедњи и највиши критички корак филозофије не огледа се у рефлектовању и исказивању њених недовољно промишљених особености, механизма и темеља, него и у увођењу у игру опстојности филозофије, критичке рефлексije и мишљења уопште. Оно што би филозофију требало да разликује од научне искључивости није само дубина и тежина критичке рефлексije, него и могућност да сврху сопственог постојања јасно и категорички доведе у питање; да њено одбацавање испостави као потпуно легитимну филозофску могућност. Наравно, такво радикално преиспитивање филозофије не би требало разумјети као хировиту или самодовољну де конструкцију. Није ријеч о де конструкцији ради де конструкције нити о томе да се филозофија по сваку цијену одбаци, али ни о томе да се филозофија по сваку цијену мора задржати. Наречено радикално преиспитивање, тврдио би Хајдегер, указивањем на филозофију као на средиште проблема сцијентистичког позитивизма, али и упућивањем на мишљење-на-истину-бивствовања у којем би мишљење и метафизика коначно требало да се превладају, ипак посједује своју сврху.⁴⁵

Насупрот томе, догматско прихватање рефлексije, чак и када се рефлексija испоставља у свом најоштријем виду, као критика инструменталне рационалности, имплицира догматско прихватање филозофије која мисли полазећи од бивствујућег и смјерајући ка бивствујућем. Другим ријечима, а за нас битно – догматско прихватање рефлексije имплицира позитивизам, оно се већ налази унутар тога што Хајдегер назива заборав бивствовања или оно је већ је у границама проблема који наизглед покушава да разријеша.

То је контекст у којем би Хајдегеров приступ филозофији требало разумјети као битно критички, али и битно утопијски пројекат. Уједно, то је и мјесто на којем би требало потражити специфичну разлику у Хајдегеровом приступу филозофији и приступу који затичемо код представника Франкфуртске школе. Још једном ћемо се обратити претходно наведеном примјеру из *Непобитне дијалектике*, примјеру за који мислимо да га унутар Хајдегеровог филозофског контекста можемо означити као највишу тачку до које допире самокритика традиционалне метафизике:

„Мишљење се не мора задовољити својом власитом законитиошћу; оно може мислити *против* самога себе, а да не *претстане* бити мишљење; када би нека дефиниција дијалектике била моћна, то бисмо моћили *предложити* као *такву* дефиницију. *Арматура* мишљења не мора бити *чврсто* срасла с њим; *домашај* мишљења је *достатан* за то да *појави* своје *логичко* *протисјева* *прозре* као *засљепеност*.“⁴⁶

Насупрот Адорну, који је филозофију сагледавао као критичко-утопијску потрагу за мишљењем које може мислити против самога себе, као филозофију која мора моћи говорити о ономе о чему није могуће говорити, тј. као потрагу за мишљењем које може мислити изван логичко-језичког самореферентног круга који је Витгенштајн испоставио као непрелазну тачку

42 Исто, 318.

43 Исто, 318.

44 Исто, 319.

45 Уп. Мартин Хајдегер, Увод за „Шта је метафизика“, у *Пути знакови* (Београд: Плато, 2003.), 325.

46 Т. Адорно, *Непобитна дијалектика*, 127-128.

филозофије,⁴⁷ Хајдегер доводи у питање смисао опстојности филозофског пројекта утемељеног унутар мишљења уопште. Критичко-утопијска природа Адорновог покушаја огледа се у томе што у њој филозофски пројекат и мишљење, поред свих самоевалуација и самопропитивања, и даље остају неупитне и недодирљиве (филозофске) претпоставке. То код Хајдегера више није случај. Критичко-утопијска природа Хајдегеровог покушаја огледа се у томе што га демантује свака промишљена, изговорена и написана ријеч о бивствовању! Консеквентан резултат Хајдегерових поставки требало би да се огледа у томе што сваку своју мисао и реченицу сам препознаје као битно неадекватну. Највиши критички став до којег филозофско мишљење уопште може доспјети јесте став о темељној, битној неадекватности сопствене природе.

Ово ће бити и основа на којој ће представници Франкфуртске школе градити своју критику Хајдегеровог *преваладавања метафизике*. Хабермас упућује да Хајдегерово упућивање на немогућност да се бивствовање исказе у маниру карактеристичном за дотадашњи филозофски језик и/или инсистирање да је приступ бивствовању резервисан за *индиректан дискурс*, заправо упућује на то да такав, бесадржајни, језик ипак посједује локутивни смисао који се огледа у својеврсној судбинској резигнацији.⁴⁸ „Његова практично-политичка страна састоји се у прелокутивном ефекту дифузне спремности на послушност у односу на ауратичан, али неодређен ауторитет.“⁴⁹ То је и контекст у којему ће Хабермас, већ на својим филозофским почецима, Хајдегеру поставити питање да ли и зла затечена у Другом свјетском рату и Хајдегерово гласно ћутање о њима такође треба разумјети као резултат судбинске, битно предетерминисане, *историје бивствовања*; да ли се то политички локутивни елемент фаталистичког приступа историји бивствовања састоји у амнестији кривице и забораву жртава?⁵⁰

Даље, поновићемо, Хабермас, једнако Хајдегеру, тврди да се наука и велики дио филозофије налазе у ограниченом контексту инструменталног дјеловања у којему се природа и човјек редукују и дехуманизују свдећи се на објекте просте техничке употребе. Али, наводи Хабермас, то никако не значи и да се мишљење може свести само у строго ограничени контекст методологије природних наука и инструменталне рационалности. Приступи духовних наука и непосредни људски односи затечени у свијету живота крећу се на подручјима комуникативног дјеловања које је битно обиљежено интерсубјективним очекивањима, дотицајима и консензусима који се не могу свести на нормативне, супстанцијалне и неупитне логичке и научне категорије.⁵¹

„Свијет као збир мојућих чињеница констативан је само за интерсубјективно заједницу чији се чланови, на њој задани интерсубјективно додијељеној свијетској животи, укључују у процес конституирања размишљања једних са другима о стварима у свијету.“⁵²

Штавише, редукција разума на инструментални разум, наводи Хабермас, заправо је резултат претходеће Хајдегерове филозофске редукције која чак није нашла за сходно ни то да се озбиљније позабави разликом између разумске (*verstand*) и умствене (*vernunft*) рефлесије, која је обиљежила велики дио настојања и недоумица њемачког класичног идеализма, а у којој је инструментални карактер разумске рефлексije јасно критикован.⁵³

За крај ћемо упутити на један Адорнов цитат, који би требало да нас усмјери ка својеврсном наставку промишљања везаних за суоднос Хајдегеровог *мишљења-на-истину-бивствовања* и филозофа Франкфуртске школе:

47 Исто, 30.

48 Уп. Jürgen Habermas, *The philosophical discourse of modernity*, (Boston: Polity press, 1987.), 118-119.

49 J. Habermas, Исто, 118-119.

50 Уп. Jürgen Habermas, *Martin Heidegger: On the publication of the lectures od 1935*, (Boston: MIT press, 1993.), 186-197.

51 Уп. J. Хабермас, *Сазнање и интерес*, 338-339.

52 Jürgen Habermas, *Between facts and norms*, (Boston: MIT press, 1996.), 14.

53 Уп. J. Habermas, *The philosophical discourse of modernity*, 114.

„Зато што се не смије мислити ни секуларно, ни мисао ништа не смије поставити, ништа обротно смије продрети неко бивствујуће које би као комадић свијета компромитовало предности бивствовања, мисао се заправо усуђује мислити само нешто посве празно, још много више Х54 него икада за ствари трансцендентални субјект, који је као јединство свијести увијек водио са собом сјећање на бивствујућу свијест, на ентитет. Ово Х, айсолутивно неизразиво, што измиче свим предикацима, претвара се под именом бића у *ens realissimum*.“⁵⁵

Хајдегеров филозофски ирационализам, наводи Адорно, такође мора да користи појмове за које тврди да су темељно неадекватни. Он тиме постаје зависан од рационалног момента за који је тврдио да је инкомпатибилан. Филозофија и након Хајдегера захтијева критику ума помоћу ума, а не његово укидање.⁵⁶

Да ли су наречене Адорнове критике обухваћене и апсорбоване Хајдегеровим филозофским ирационализмом или је можда ријеч о филозофским позицијама које би требало да разумијемо као два пола једне антиномије, остају и даље битна филозофска питања.

Литература

- Адорно, Теодор. *Негативна дијалектика*. Београд: БИГЗ, 1979.
- Адорно, Теодор, Хоркхајмер, Макс. *Дијалектика просвјетљенства*. Сарајево: Веселин Маслеша, 1974.
- Adorno, Theodor. *Cultural criticism and society*, у, Prisms. Boston: MIT press, 1981.
- Habermas, Jürgen. *The Theory of Communicative Action*. Vol. 1. Boston: Beacon Press, 1984.
- Habermas, Jürgen. *The philosophical discourse of modernity*, Boston: Polity press, 1987.
- Habermas, Jürgen. *Martin Heidegger: On the publication of the lectures of 1935*, Boston: MIT press, 1993.
- Habermas, Jürgen. *Between facts and norms*, Boston: MIT press, 1996.
- Хабермас, Јирген. *Сазнање и интерес*. Београд: Нолит, 1975.

54 Х на који Адорно упућује је кантовско Х појма/појам као такав, чију кохерентност и конзистентност треба потражити у Кантовом трансценденталном Ја које мора моћи да праћи сваку представу.

55 Исто, 83.

56 Исто, 88.

Хајдегер, Мартин. *Бићак и време*. Београд: Филозофска библиотека, 2007.

Хајдегер, Мартин. „Кантов начин да пита о ствари“, у *Питање о ствари*, Београд: Плато, 2009.

Хајдегер, Мартин. *Кант и проблем метафизике*. Београд: Младост, 1979.

Хајдегер, Мартин. „Писмо о хуманизму“, *Пути знакови*. Београд: Плато, 2003.

Хајдегер, Мартин. „Превладавање метафизике“, *Предавања и расправе*. Београд: Плато, 1999.

Хајдегер, Мартин. „Шта је метафизика“, *Пути знакови*. Београд: Плато, 2003.

Хајдегер, Мартин. „Шта значи мишљење“, *Предавања и расправе*. Београд: Плато, 1999.

Ландгребе, Лудвиг. *Савремена филозофија*. Сарајево: Свјетлост, 1976.

Маркузе, Херберт. *Ерос и цивилизација*. Загреб: Напријед, 1985.

Поповић, Уна. „Питање о ствари: Хајдегер о категоријалним бивствујућим“, *Архе vol.18*, Нови Сад: Филозофски факултет, 2021.

CRITIQUE OF SCIENTISM AND THE LIMITS OF REFLECTION: HABERMAS AND HEIDEGGER

Saša Laketa; Milijana Sladojević-Maleš

University of Banja Luka, Faculty of Philosophy, Bosnia and Herzegovina
sasa.laketa@ff.unibl.org; milijana.sladojevic-males@ff.unibl.org

This paper examines Jürgen Habermas's thesis on denial of reflection as a critical entry point into the problem of modern scientism and its philosophical foundations. The analysis situates this claim within the intellectual context of the Frankfurt School and brings it into dialogue with Martin Heidegger's critique of metaphysics.

The first part of the paper demonstrates that both Habermas and Heidegger identify a shared problem: modern science and philosophy are grounded in unexamined assumptions that reduce knowledge to technical control and instrumental rationality. Habermas interprets this as a crisis of reflection, where epistemology has been reduced to methodology, and where knowledge is equated exclusively with scientific validity. His response is a call to restore critical reflection, grounded in communicative rationality and emancipatory cognitive interests, thereby re-establishing philosophy's critical function.

However, the paper argues that Heidegger pushes this critique further. Rather than merely restoring reflection, Heidegger questions reflection itself. Through his concept of the "forgetting of Being," he reveals that both science and philosophy operate within a pre-understood but unthematized horizon of Being. This results in a fundamental limitation: thought continuously relates to beings without questioning the meaning of Being itself. Consequently, even critical reflection remains trapped within the metaphysical framework it seeks to overcome.

This leads to a fundamental divergence. While the Frankfurt School aims to radicalize critique within the framework of rational discourse, Heidegger opens the possibility of thinking beyond thought itself, even allowing for the potential collapse of philosophy as a meaningful enterprise. His approach introduces a "utopian-critical" dimension that questions not only the limits of reason but also its legitimacy.

Keywords: metaphysics, positivism, scientism, reflection, Frankfurt School, Habermas, Heidegger