

RAZGOVOR

Željko Loparić

HEIDEGGER U KONTEKSTU FILOZOFSKIH PITANJA

Željko Loparić rođen je 1939. godine u Cvetkoviću kod Jastrebarskog. Studirao je književnost u Zagrebu i filozofiju u Louvainu, gdje je i doktorirao. Od 1969. godine nalazi se u Brazilu gdje predaje na raznim sveučilištima. Utemeljitelj je i prvi predsjednik društva »Kant Brasileira«. U inozemstvu je objavio niz studija i knjiga, dok mu je kod nas 1992. godine objavljena knjiga *Optuženik Heidegger*.

Veliki dio Vašeg zrelog filozofskog interesa usmjeren je ka filozofiji Martina Heideggera. Recite nam, zašto baš Heidegger (a ne i ostali njemu »bliski« filozofi našeg stoljeća, prvenstveno oni filozofije egzistencije) i da li Heidegger i njegova filozofija još uvijek, nakon tolikog broja studija i mišljenja, predstavljaju okrepljujući filozofski izvor? Ukratko: »Preporučate« li nam Heideggera?

Jedan od razloga zašto se još dan danas bavim Heideggerom jest čisto subjektivan: od studentskih dana bio sam njime fasciniran i moram reći da ga tada zapravo nisam razumio. Kada sam se počeo njime baviti u zrelim godinama bila je to jedna vrsta otplaćivanja duga mojoj vlastitoj nezrelosti za studentskih dana.

Međutim, prethodno, prije povratka Heideggeru, prošao sam kroz jedan period simetrički oprečne filozofije – analitičke filozofije, inspirirane formalnom logikom, filozofijom znanosti i poviješću znanosti. Ovom načinu filozofiranja Heidegger je bio sasvim stran. Od studentskih dana, dakle, bio sam u ovom polaritetu: s jedne strane Heidegger koji je nagovijestao kraj europske klasične filozofije, a s druge, moderna verzija klasične europske filozofije kao analitička filozofija. Kroz analitičku filozofiju vratio sam se na njene glavne izvore, među njima i na Kanta. Dugo vremena prije tog

povratka Heideggeru, Kant i njegova teorijska filozofija bili su moja glavna tema. Počeo sam shvaćati da je Kantova transcendentalna filozofija zapravo teorija značenja, semantika, točnije apriorna semantika. Kantova teorija kategorija je semantika našeg govora o svijetu i naše mogućnosti tumačenja svijeta. To je za mene bio početak analitičke filozofije. Upravo na tu bitnu povezanost Kantove transcendentalne filozofije kao apriorne semantike i svega onoga što slijedi nakon početka upotrebe logike kao okvira filozofiranja (Frege, Carnap, Wittgenstein) nastojao sam ukazati u svom tada napisanom članku »Kant i analitička filozofija«. Analitička filozofija se može shvatiti kao dio velike Kantove baštine. Međutim povratak Kantu značio je ujedno i povratak Heideggeru, jer upravo je Kant jedan od najvažnijih Heideggerovih prethodnika. Ta veza između Kanta i Heideggera bila mi je potpuno nedohvatljiva dok sam bio student. U *Bitku i vremenu* Heidegger kaže da je Kant bio prvi i jedini koji je shvatio vremenski smisao bitka, i to upravo u svojoj teoriji shematizma. Tako sam se zapravo nehotice kroz tumačenje Kantove transcendentalne filozofije kao apriorne semantike vratio na pojam smisla bitka i na vremenski smisao bitka kod Heideggera. Uz sve ovo, Kantova tvrdnja da um nije izvor evidentnih stavova o svijetu nego problema, da je umovanje u biti pitanje o smislu i strukturi svijeta, tvori još jednu sponu između njega i Heideggera. Pitanja su za Heideggera, a posebno o smislu bitka, »prava pobožnost mišljenja«. Kantu i Heideggeru pitanje je važnije nego bilo kakav odgovor, problem je važniji nego evidencija i teza. To je svakako jedan preokret u shvaćanju same filozofije, jer npr. Descartes, Hume i ostali tradicionalni filozofi ne počinju sa problemima nego s tezama. Taj heuristički karakter mišljenja također vodi od Kanta do Heideggera.

Nakon što se, potaknut svim ovim razlozima, dogodio taj povratak Heideggeru otvorilo se za mene ponovo jedno ogromno područje istraživanja koje do danas zaokuplja moju pažnju.

Recite, ipak, je li moguće Kantovu transcendentalnu filozofiju, njegove kategorije, shvatiti ne samo kao teoriju značenja nego prvenstveno kao promišljanje o univerzalnim logičkim oblicima nezavisnim i odvojenim od predmeta mišljenja, iako od njih uvijek polazećih? S time u najbližoj vezi stoji onda pitanje o eventualnim univerzalnim i nepromjenjivim bitima kao predmetima našeg mišljenja?

Može se reći ovako: kod Kanta je ontologija postala teorija značenja primitivnih kategorija. Naime, Kant izričito kaže da tradicionalni pojam ontologije biva smijenjen skromnim pojmom ekspozicije iskustva u osnovnim pojmovima razuma – i teorija ekspozicije iskustva u osnovnim pojmovima razuma zasniva se na teoriji primjene tih osnovnih pojmova na moguće strukture iskustvenih predodžbi, na *sense data*, na percepcije i tome slično. Da bi se kategorije mogle aplicirati na te iskustvene predodžbene strukture, ili obratno, da bi se ti predodžbeni, intuitivni podaci mogli misliti i pojmovno eksponirati pod uvjetima datim u kategorijama, potrebno ih je povezati s kategorijama. Glavni dio teorije povezivanja kategorija s intuitivnim predodžbama je shematizam. Njega je dakle moguće tumačiti kao teoriju primjene kategorija na intuitivne predodžbe kako bi se ove mogle pojmovno eksponirati u kategorijama. Time se tradicionalna ontologija, teorija biti, teorija postojanja ili teorija regionalne ontologije svodi na teoriju aplikacije osnovnih ili deriviranih (sekundarnih) kategorija na određene sisteme intuitivnih danosti. Nema više ontologije u tradicionalnom smislu te riječi. U Kanta se ontologija pretvorila u apriornu semantiku.

Koja je, ustvari, čvrsta veza između Kanta i Heideggera, njihova trajna spona?

Jedna od kategorija u Kanta je kategorija postojanja (*Dasein*). To je modalna kategorija, uz još dvije modalne kategorije – mogućnosti i nužnosti. Kao što je Kant izradio semantiku primjerice za kategoriju supstancije, realnosti, totaliteta itd., on je također sastavio semantiku za kategoriju postojanja. Upravo u tome je Heidegger vidio vezu sa svojim problemom smisla postojanja.

Za Kanta je postojanje predikat stvari, ali ne realni predikat. Reći da je nešto ovo ili ono nije isto kao reći da nešto postoji. Postojanje je također predikat, ali ne označuje stvar kao jedna njezina osobina (realni predikat). Postojanje, naime, iako i ono označuje stvar, ima drugi smisao. Što je kod Kanta teorija bitka bića? Teorija postojanja u smislu modalne kategorije postojanja.

Ali ne samo to, Kant je obradio svoj problem bitka, postojanja bića u okviru transcendentnog shematizma kategorija. Transcendentalne sheme su vremenske determinacije, vremenske konstrukcije. Kako su bića uvijek nužno dana u vremenu, apriorne vremenske konstrukcije se također aplici-

raju na sva bića u vremenu. Tako je Kantova teorija bitka istovremeno teorija vremenskog značenja bitka bića. U tome je Heidegger vidio sponu između svog problema značenja bitka bića i Kantove kategorije postojanja bitka bića. I naglašavam ponovo da je za Heideggera tu zapravo bio jedini indicij u čitavoj povijesti metafizike da bitak bića ima vremenski smisao. Nakon što se dulje vremena zadržao nad Kantom, Heidegger je shvatio da je njegov problem značenja bitka ipak sasvim drugačiji nego Kantov. Ali to je jedan proces koji se dogodio u samom Heideggeru i vodi od prvog ka drugom Heideggeru.

Recite nam nešto o suvremenim interpretacijama Kanta, njihovoj primjerenosti samome Kantu i njihovom doprinosu filozofiji?

Postoji mnogo interpretacija Kanta. Svaki čovjek koji se ozbiljno bavi filozofijom ima neku interpretaciju Kanta. Kant se može čitati, kako sam ranije rekao, kao začetnik analitičke filozofije. Tako se Frege u svojoj filozofiji aritmetike izričito poziva na Kanta, na njegovu distinkciju između analitičkih i sintetičkih sudova, na njegovu teoriju pojmova i sl. U mnogim tekstovima i Wittgenstein zauzima poziciju u odnosu na Kanta. Isto vrijedi i za Carnapa.

Kant je tradicionalno viđen i kao početna točka velikog njemačkog klasičnog idealizma i taj put od Kanta do Hegela, sigurno još uvijek predstavlja nešto što je živo u filozofiji. Kant je, u svakom slučaju, još uvijek okvir u kojem se odvija filozofski život današnjice. Možemo reći da je i Nietzscheov glavni oponent ne toliko Platon, već Kant – on je, uz Schopenhauera dakako – njegov direktni sugovornik. Kantova teorija razuma, njegove kategorije, jesu ono što je Nietzsche uzimao kao način govora, kao ono čime se i sam služio da bi uopće mogao formulirati svoje filozofske stavove, čak i kad je govorio o antičkoj filozofiji.

Moguće je ići i na modernije interpretacije Kanta. U zadnje vrijeme se mnogo govorilo o transendentalnim argumentima u Kanta. Postoji čitava jedna struja interpretacija gdje se govori o mogućnosti, čak nužnosti, transcendentalne filozofije u smislu upotrebe transcendentalnih argumenata za utemeljenje jedne teoretske filozofije, i slično.

Međutim, dijalog s jednim velikim filozofom, za mene barem, ne može se svesti na ono što trenutno zanima određenu grupu filologa. Moje zanimanje za Kanta je vezano uz nastojanje da shvatim što je Heidegger uspio izvući

iz Kantove teorije smisla bitka – to je prvo; i drugo – da shvatim koje mjesto u povijesti smisla bitka zauzima Kant, ako se na povijest metafizike i povijest smisla bitka gleda sa Heideggerove strane.

U svojoj knjizi *Optuženik Heidegger*, s podnaslovom »Esej o opasnosti filozofije«, tematizirate uz Heideggera neizbježno vezani problem odnosa filozofije i politike. Koliko je ta veza nužni dio Heideggerove filozofije, na njenu štetu ili korist, a koliko filozofije uopće? Je li Heidegger žrtva opasnosti filozofije ili njen svjesni generator?

Da, ja u toj knjizi tematiziram odnos filozofije i politike. Moj naglasak je na tome da je filozofija jedna stvar, a politika druga. Ne kažem da između njih ne postoji veza, ali pouka koju izvodim iz svojih analiza jest to da su filozofi obično vrlo loši političari i da zapravo uspješni političari pridaju vrlo malo pažnje filozofiji. To ne znači da povijest filozofije uopće ne utječe na politiku, ali to su ipak dva sasvim različita planetarna sustava – filozofska misao i politička misao. I upravo sam to htio naglasiti u odnosu na Heideggera.

Kada su mnogi povezivali Heideggera uz nacionalsocijalizam kao političku struju, politički pokret i kao stranku, ja sam htio naglasiti da se smisao koji je on dao svome angažmanu u tom pokretu i toj stranci nikako ne može shvatiti u okviru eksplicitnih programa te stranke i još manje kroz tragične događaje koje je taj pokret prouzrokovao u europskoj povijesti, a što se obično olako pripisivalo Heideggeru. Od Heideggera se tražilo da opozove političke stavove nacionalsocijalizma i pokaje se za ono što je nacionalsocijalizam učinio Njemačkoj i svijetu. Htio sam pokazati da je Heideggerova filozofska misao sasvim različita od nacionalnih programa Hitlerove stranke, te da se djela koja je ta stranka počinila nikako ne mogu pripisati Heideggeru. Heidegger je sigurno pogriješio pristupivši nacionalsocijalizmu, međutim, on to nije smatrao krivnjom nego glupošću.

No, je li njegova politička djelatnost posve različita od njegove filozofske misli?

Heideggerova je politička djelatnost bila minimalna. On je politički djelovao, ako se to tako može reći, kao rektor Sveučilišta u Freiburgu i to njegovo rektorovanje trajalo je otprilike godinu dana. Nakon toga podnio je ostavku i nije više uopće bio politički aktivan ni u stranci ni na Sveučilištu. O njemu čak postoji jedan optuženički dosje u tajnoj službi nacionalsoci-

jalističkog Ministarstva kulture i on je bio javno napadan u novinama i na kongresima kao nihilistički filozof. Na svojim predavanjima Heidegger je izričito zastupao stavove koji su bili apsolutno neprihvatljivi nacionalsocijalističkoj ideologiji. Ali sve to zapravo nije bit moje knjige; želio sam reći što je to Heidegger očekivao od svog političkog angažmana, te tko je mogući sudac jednog takvog angažmana kao što je Heideggerov. Dakle, što je Heidegger očekivao od političkog pokreta koji se oformio kao nacionalsocijalizam? On je početkom tridesetih godina smatrao da je zapadno-europska kultura na kraju, da je izgubila svoje potencijale i da se mora vratiti izvoru svoje snage da bi se mogla obnoviti. Izvor snage zapadno-europske kulture je starogrčka kultura i filozofija. Heidegger je smatrao da su kulturno-politički događaji u Njemačkoj prilika da se upravo njemačka kultura vrati Grcima. Taj program povratka Grčkoj nema apsolutno nikakve veze s političkim programom rasizma, biološke i nacionalne netrpeljivosti Nijemaca prema strancima... Naprotiv, vraćanje Grcima nespojiv je s nacionalsocijalističkim programom i to je Heidegger vrlo brzo shvatio i ogradio se od bilo kakve političke djelatnosti. Ako sada gledamo na problem Heideggerove krivnje, ili ako hoćete »velike gluposti«, pitanje je da li i to trebamo suditi politički ili filozofski. Ako sudimo politički onda imamo čovjeka koji je učinio nešto što se može pripisati i mnogim drugima. Recimo, Adorno je 1934. pisao pohvale Göbbelsu. Istih godina mnogi su ljevičarski intelektualci bili izričiti i praktični staljinisti. Znamo da su u ono vrijeme u Sovjetskom Savezu već postojali koncentracijski logori. Dakle, koja instancija ljevice ili desnice, koja filozofska struja, koji sud bi trebao suditi Heideggeru – marksistički ili neki drugi? Zaključak moje knjige jest da mi zapravo nemamo ni političkog ni filozofskog suda koji bi bio u stanju da legitimno optuži i osudi Heideggera.

Nameće li se samim time i problem ne samo ostvarivosti nego i stvarnosti (postojanja) kategoričkog imperativa?

U određenom smislu – da. Kantova filozofska teorija nije u stanju da nam dâ odgovor na problem Heideggerove krivnje. To je jedan od važnijih rezultata moje knjige. Pokazujem to pogotovo u zadnjem poglavlju. Uzmemo li tradicionalnu moralnu filozofiju kao sud pred kojim bi se moglo suditi Heideggeru, možemo konstatirati da je i ta filozofija također bila vezana uz brojne problematične konkretne političke stavove, bilo u religioznim ili političkim krugovima, koji su isto tako bili slijepi u odnosu na

opasnost svojih akcija, kao što je i Heidegger bio u početku slijep na opasne posljedice svog vlastitog političkog izbora. Mi nemamo jedan moral ili jednu ontologiju ili teoriju znanosti koja bi nas mogla apsolutno obraniti od opasnih posljedica našeg djelovanja. Ako smo poštteni, ako smo zaista radikalno kritični prema odnosu između teorije i prakse, mi to moramo konstatirati.

Slučaj Heidegger je bio samo motiv da zaključim da je, upravo kako Heidegger kaže, čitava zapadna filozofija problematična. Svi njezini aspekti mogu dovesti do opasnih posljedica u praksi. Moral pravde može biti isto tako razoran kao i znanost: ona je razorna jer vodi ka tehnicima. Povratak izvorima, snazi izvora, može također biti opasan, kao što se pokazalo u nacizmu i u naivnosti Heideggera. Niti logos (tehnički logos), niti etika praktičnog uma, niti povratak izvornim snagama – ni jedna od tih triju mogućnosti koje smo isprobali u ovom stoljeću nisu nam u stanju garantirati da neće doći do ekstremno opasnih načina djelovanja u konkretnom životu. Tu se radi ideja da je zapadno-europska kultura došla u slijedeću situaciju: ili je beznačajna ili je izuzetno opasna. To je upravo jedna od konstatacija do koje dolazi i sam Heidegger, dakako, svojim putem.

Ali postavimo problem odnosa filozofije i politike, pa onda i opasnosti filozofije još šire: koliko je filozofija, ljudsko mišljenje uopće, odnosno čovjek sam neizbježno vlastitom konstitucijom shematski raščlanjenom kod Freuda, a poznatom svakako od samih početaka religije i filozofije, naprosto osuđen na jednostranost i proturječja. Nije li upravo ta jednostranost, koju nazivate opasnošću filozofije, dio ljudskog mišljenja i postojanja uopće; nije li baš takva nerazrješiva napetost između vječito suprotstavljenih dijelova nas samih koja onda radi ekstremima – upravo princip našeg dinamizma, sama bit našeg (o)kretanja, našeg »vremena«? Vjerujete li uistinu u mogućnost razrješavanja ove napetosti, u mogućnost izbjegavanja »opasnosti filozofije«? Ukratko: vjerujete li još uvijek, ili bolje kako isami kažete, nadate li se još uvijek, u um kao posredničku instancu i mogućnost uravnotežene sinteze svih naših pretenzija (dijelova) pod vodstvom uma?

Ne, ne mislim da se možemo osloniti na um kako bismo se obranili od krajnjih opasnosti koje nas okružuju.

Problem etike kod Heideggera uvijek je bio sporna i zanimljiva tema. Možete li nam pobliže objasniti njezino značenje u Heideggerovom djelu?

To je jedno bitno pitanje. Uobičajeno se postavljalo Heideggera kao mislioca izvornih snaga koji je zaboravio etiku i razumnost i tvrdilo da se upravo kroz etiku odnosno razumnost može braniti od tih izvornih snaga koje su opasne i koje su se, eto, pojavile npr. u nacionalsocijalizmu. Ja naprotiv, pokazujem da se tehnološka razumnost pokazala izuzetno opasnom i bitnim faktorom današnje ugroženosti čovjeka. Moralitet shvaćen kao teorija pravde isto je tako izazvao pogrome, gulage i uništenja koja su usporediva s onim što se dogodilo u nacizmu. Međutim, zanimljivo je to da Heideggerova teorija smisla bitka sadrži isto tako začetke jedne etičke pozicije koja više nije osnovana na čisto praktičnom umu niti na tradicionalnim vrijednostima ili teoriji dobra, nego na jednom sasvim drugom polaznom principu. U Heideggerovoj teoriji osmišljavanja smisla bitka nema, s jedne strane ontologije, a s druge strane etike. Ontološke ideje su vezane uz etičke ideje: bitak, smisao bitka uključuje u sebi etičke momente. Ta razmišljanja izveo sam u knjizi, za sada postojećoj samo na portugalskom, koja je nastavak knjige *Optuženik Heidegger*, a zove se *Etika i konačnost*. Ovdje nastojim pokazati da postoje dvije formulacije, dvije grupe etičkih ideja kod Heideggera: prva vezana uz njegovu prvu fazu i druga vezana uz drugu.

U prvoj fazi Heidegger u smisao bitka uključuje određeno trebanje: čovjek treba biti u svijetu. To trebanje, iako ne proizlazi iz jednog moralnog zakona, iz čistog uma, ili objektivnih ili subjektivnih vrednovanja, jest nešto čemu se mi možemo suprotstaviti i što možemo ne zadovoljiti. Trebanje proizlazi iz strukture našeg tubitka. Mi trebamo biti tu u svijetu na određeni način: to je polazna točka Heideggerove etike u *Bitku i vremenu*. Biti tu u svijetu je naš projekt koji je konačan i koji kad se dobro shvati nikada ne može biti zaokružen u jedan totalitet, niti može obuhvaćati period vremena koji bi bio veći od konačnog vremena. Naš projekt tubitka nikad ne može izbjeći bitnu konačnost našega projekta. Bilo koji projekt koji to prikriva ili negira je neautentičan. Čitava metafizika, tradicionalna metafizika, time što projicira bitak, postojanje stvari, ne samo na vrijeme nego na vječnost automatski negira bitnu konačnost tubitka. Na taj način ona prikriva autentični smisao bitka tubitka, našeg vlastitog postojanja i smisla prisut-

nosti nas u svijetu i prisutnosti drugih stvari u svijetu. To je za Heideggera tajna metafizike: ona je velika laž o našoj konačnosti. Prihvatiti konačnost je za Heideggera jedan etički imperativ koji proizlazi iz samog tubitka.

U drugoj Heideggerovoj fazi stvar je mnogo kompliciranija. Ne radi se više o tome da se bude tu u svijetu kao projektu nego da se bude tu u svijetu koji ima značenje nesvodivo na svijet-projekt iz prvog Heideggera.

O čemu se tu zapravo radi doista je teško izraziti. U drugom Heideggeru, ono što čovjek treba jest da bude tu u četvorstvu, da postoji u četvorstvu i odnosi se prema stvarima koje ostvaruju četvorstvo. To je njegovo poslanje – da stanuje, gradi i misli u četvorstvu. To je zadatak od kojeg se čovjek može i ograditi, potisnuti ga, npr. time da se bavi znanošću, modernom logikom, ili teorijom pravde u smislu tradicionalne teorije pravde. Niti jedna od tih teorija nije u stanju garantirati našu prisutnost u četvorstvu. Zato je četvorstvo neka vrsta trebanja, dakle neka vrsta dužnosti, moranja, od koje se dakako mi možemo ograditi. U tom smislu moguće je reći da kod Heideggera postoji etika koja kaže: ti moraš biti u četvorstvu. To »ti moraš biti u četvorstvu« nije moralni zakon u ime boga, razuma ili objektivnih vrijednosti nego trebanje koje više nije zamislivo u okviru tradicionalne metafizike. Takvo je trebanje istovremeno bitno vezano uz konačnost. Kao i u prvom Heideggeru bilo kakva mogućnost obeskonačivanja je isključena.

Heidegger naglašava to trebanje, posebno zbog slijedećeg: zadnja faza metafizike je tehnika, i ona je bitno opasna za čovjeka. Čovjek je uvučen u tehniku, ali se treba od nje obraniti, izvući iz nje. Bitna »etička« obveza čovjeka je da ne bude tehnički čovjek. Ta obveza nije individualna i ne može se pojedinačno izvršiti nego zahtjev, trebanje, koje čovjek može zadovoljiti samo ako ono što ga sili da bude u četvorstvu i omogućući da bude u četvorstvu. Čovjek nije u stanju da se sam spasi. On je suodgovoran i pozvan, ali nije u stanju da se sam izbavi od tehnike. Eto, to su određeni etički momenti druge faze Heideggerovog mišljenja koji su također, ponovno naglašavam, izričito vezani uz konačnost.

Kao dva najveća Heideggerova neriješena problema u knjizi *Optuženik Heidegger* navodite problem spoznaje i problem zla. Kakav je u tom svjetlu odnos Kanta i Heideggera i da li je već Kant barem ovaj prvi problem riješio na zadovoljavajući način, ili je i to njegovo rješenje još

jedna u nizu danas razotkrivenih »čvrstih točaka« tradicionalne metafizike?

Kant je problem spoznaje postavio kao problem objektivne vrijednosti pojmova ili, preciznije rečeno, propozicija tj. rečeničnih sklopova (iskaza). Kant je ono o čemu se govori koncipirao kao komplekse predodžbi. U tom okviru teorije predodžbi Kant je definirao i riješio, na svoj način, problem spoznaje.

Heidegger će reći da se problem smisla bitka ne može riješiti u okviru jedne teorije predodžbi. Bitak nije predočiv. Zato bilo koja teorija spoznaje koja je oblikovana u okviru teorije predodžbi nužno zaboravlja bit problema koji Heidegger postavlja. Problem spoznaje je jedan tipično metafizički problem koji je važan i rješiv na određeni način, koji je znanost na jedan način i riješila i posljedice tih rješenja su – moderna tehnika.

Naš odnos prema smislu bitka kako ga Heidegger koncipira nije spoznajni problem, već problem naše sposobnosti slušanja. To čak nije niti hermeneutički problem obzirom da je izvan tradicionalne hermeneutike. Zato Heidegger i Gadamer ustvari zastupaju sasvim različite filozofske pozicije. Mi trebamo biti u stanju čuti rečenu nam riječ, ali ona nema status jedne znanstvene teorije ili filozofskog pojma nego je mnogo bliža poetičkoj riječi. Hölderlinova poezija je paradigma riječi koju treba moći čuti da bismo uopće mogli misliti smisao bitka. Odnos prema riječi kao što je Hölderlinova nije spoznajni odnos, niti estetski nego jedan sasvim drugi odnos koji nam upravo Heidegger nastoji približiti.

Kako Heidegger nastoji riješiti u filozofskoj tradiciji oduvijek prisutan i neizbježan problem zla?

Isto tako kao što je nedefiniran problem spoznaje kod Heideggera je nedefiniran i problem zla. Tradicionalno zlo je zamišljeno kao neka vrsta negativnosti u odnosu na osnovno bitno dobro. Dakle, svijet nije bitno nego tek sekundarno zao. Zlo je nedostatak (privatio) koji je posljedica određene deformacije koja ne obuhvaća sve, tako da uvijek postoji mogućnost spašnja. Ukoliko bismo promijenili način našeg ponašanja i radili prema određenim zakonima i pravilima prešli bismo iz svijeta u kojem postoje nedostaci u svijet u kojem ih više nema. Zlo nije osnovni nego izvedeni princip. Dobar dio tradicije je razmišljao na taj način, ali ima i drugačijih sistema. Uzmimo, na primjer, Nietzschea: dobro i zlo su na istom nivou i

bitak je takav da uključuje opoziciju dobra i zla. Time se relativizira problem zla, zapravo eliminira. Kod Heideggera pak, problem zla je vezan uz događanja smisla bitka. Zlo nije osobina, biće ili naša akcija (govorim o drugom Heideggeru), već način prisutnosti bitka koji je takav da sam problem prisutnosti, naše shvaćanje smisla prisutnosti, nestane. Zato je za njega najveće zlo tehnika, jer jedino što postoji u tehnici su bića i promjene bića, a zaboravlja se konačnost svake prisutnosti bitka. To je za Heideggera najveća opasnost i, u tom smislu, najveće zlo.

Možete li odvagnuti originalnost Heideggerova mišljenja i njegov doprinos, »novost u hodu filozofije«, ili pak, s druge strane, njegov eklekticizam i pojednostavljeno tumačenje tradicije?

Heidegger je mislilac koji je prvi put u zapadno-europskoj filozofiji postavio pitanje smisla bitka kao takvog. Ne pitanje biti bića ili postojanja bića, nego smisla bitka gdje je bitak shvaćen kao prisutnost. Heidegger je nastojao pokazati da prisutnost sama po sebi ima određeni smisao, da je vezana uz mogućnost neprisutnosti u vremenu, što znači da se smisao bitka ne može shvatiti, kako je on jedanput rekao, a da se ne shvati Ništa. To Ništa nije ništa jednog bića, to ništa je samo Ništa. To je ništa same prisutnosti, ali ne prisutnosti ovog ili onog bića u svijetu koji postoji oduvijek, neutralno, ili ništa jedne kakvoće nekog bića. Ništa u Heideggera negira totalitet onoga što jest, dakle sam bitak.

Heideggerova originalnost leži u tvrdnji da je prisutnost kao prisutnost konačna jer se odvija, »dogada«, u konačnom vremenu ili, kako Heidegger kaže, jer se dogada u vremenu specifičnom za tu događajnost bitka. Toga nema u čitavoj europskoj filozofiji i slične pozicije po mome mišljenju mogu se jedino naći, ako se uopće mogu naći, u istočno-azijskoj filozofiji, eventualno u budizmu. Znamo da su se filozofi budističke inspiracije (Japanci, Indijci) intenzivno zanimali za Heideggera. Heidegger nipošto nije eklektik. Kada se bavi metafizičarima on želi pokazati kako su oni zamišljali prisutnost negirajući konačnost (Platon, Aristotel, Descartes, Nietzsche...). Heidegger ne gradi svoj sistem izabirući iz tuđih sistema (eklekticizam), nego dekonstruira sve sisteme: on je dekonstrukcionista. On obrađuje sisteme da bi pokazao kako oni gube snagu pred spoznajom da je bitak konačan, da je pravi smisao bitka zapravo konačnost.

Veći dio života proveli ste u inozemstvu. Kako Vam se iz te perspektive čini hrvatska filozofija koje ste i sami dio?

Ja sam u jednom skromnom smislu dio hrvatske filozofije: izašla mi je jedna knjiga i pokoji članak. To mi je drago i nadam se da će izaći još neki radovi. Formiran sam vani i nisam imao mogućnosti da u Hrvatskoj dobijem filozofsko obrazovanje, iako sam svoj studij filozofije započeo kod isusovaca još kao gimnazijalac. Te svoje gimnazijalske skolaslike još se rado sjećam kao neke vrste filozofskog folklor.

Za vrijeme studija u inozemstvu do mene su dopirala djela uglavnom nastala u okviru praksisovske filozofije koja je dominirala Zagrebačkim sveučilištem. Zanimljivo je da je Heidegger osim Marxa bio jedan od izvora te struje. Moram reći da nikad nisam vidio mogućnost da se Marxa radi skupa sa Heideggerom naprosto zbog toga što je Marx tipičan metafizičar hegelijanskog kova, predničevski metafizičar, i kao takav suprotstavljen Heideggeru i kroz njega samog dekonstruiran. Osim toga židovsko-protestantski teološki moment kod Marxa je izuzetno značajan, možda čak i značajniji nego filozofski. Zbog tih i drugih razloga nisam bio naročito oduševljen načinom rada i razmišljanja praksisovske škole u Hrvatskoj. Osim te grupe poznavao sam određeni broj ljudi koji su se bavili drugim problemima – prvenstveno filozofijom znanosti, poviješću znanosti, što je također bio i moj objekt zanimanja. Pravo govoreći imao sam mnogo više kontakata s tim filozofima nego sa praksisovcima. Kasnije, u tijeku stvaranja hrvatske države, pojavili su se novi ljudi s kojima sam spontano stupio u vezu i vrlo sam sretan što se ta suradnja i dalje razvijaja i pruža mi mogućnost da i u Zagrebu održim poneko predavanje, komuniciram sa studentima... Nadam se da će se to nastaviti.

Koji Vam se pravci suvremene filozofije čine značajnim i interesantnim?

Mislim da je analitička filozofija još uvijek tu, s njome se mora računati. To je ustvari jedan tradicionalni način filozofiranja koji je kroz Kanta dobio precizne instrumente koji nam svima služe da bolje baratamo filozofskom baštinom s jedne strane, a s druge strane našim vlastitim načinom govora: da se bolje snalazimo u formuliranju onoga što imamo reći, u ocjeni dometa što uopće možemo reći. Međutim, sigurno je da je analitička filozofija u krizi upravo zato što je čitav subjektivizam u krizi. Zapadno-europska

umnost je u krizi i to se najbolje vidi na problemu tehnike. Analitička filozofija nije uopće u stanju postaviti problem opasnosti tehnike.

Osim analitičke filozofije postoje druga strujanja, npr. određena hermeneutička struja, povijest filozofije itd. Međutim, imam dojam da smo danas u situaciji gdje više nemamo dominantnih filozofskih struja niti filozofskih sistema. U određenom smislu mi smo na kraju jedne velike periode i svi se pitaju što znači taj kraj i što nas čeka u budućnosti. Ja sam jedno vrijeme mislio da se još uvijek možemo kretati u okviru Kantove transcendentalne filozofije i teorije uma. Sada mi se čini da je to neodrživo i moja osobna pozicija jest da je Heideggerova teza o tehnici kao kraju metafizike i o nužnosti da se otvorimo jednom načinu mišljenja koji je u stanju da se riješi metafizike jedna od najinteresantnijih točaka suvremene filozofije. To dakako ne znači da pripadam jednoj struji ili jednoj školi. Od Heideggera se ne može stvoriti škola nego samo određeni način rada s filozofskom tradicijom, poezijom, tehnikom... On otvara mogućnost jednog filozofskog stila, da tako kažem, prije negoli pravca ili škole.

I konačno, kako vidite budućnost filozofije, a time i čitave zapadne kulture kao zdanja bitno utemeljenog i na rezultatima i na metodi filozofskog mišljenja?

Vrlo ozbiljno shvaćam Heideggerovu tezu da je zapadna kultura pred jednim prijelomom i da je taj prijelom bitni zadatak filozofskog mišljenja danas. Mi moramo definitivno obraditi našu filozofsku tradiciju bez iluzija da možemo nastaviti živjeti u njoj. Nama više nema života ako našim životom dominira tehnika. Heidegger je upozorio na jednu novu dimenziju mišljenja koju valja istražiti, ali nije stvorio sistem mišljenja koji bi bio alternativan u odnosu na tradicionalnu filozofiju. Heidegger kaže: čak i moja filozofija može se apsolutno instrumentalizirati i pretvoriti u neku vrstu tehnike, može biti prodana, može biti sastavni dio nastavnih programa... I Heidegger time postaje isto što je bio Platon ili bilo koji drugi metafizičar. Heidegger se ne može nastaviti kao sistem nego jedino kao način mišljenja koji je apsolutno otvoren. Jedina mogućnost koja nam je još otvorena jest da nam se dogodi jedan drugačiji početak, jedan sasvim novi način mišljenja o prisutnosti.

Razgovor vodili Maja Dundov i Toma Galli