

Dragan Prole

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet, Dr. Zorana Đinđića 2, 21000 Novi Sad, Srbija
proledr@eunet.yu

Povijesni status Hegelove filozofije unutar Heideggerove zamisli destrukcije

Sažetak

U članku se najprije tematizira diskrepancija između oštre kritike fenomenologije Edmunda Husserla u Heideggerovim ranim freiburškim i marburškim godinama, s jedne strane, i afirmativnog spominjanja Husserlova imena u *Bitku i vremenu*, s druge strane. Ovaj »okret« može se interpretirati na temelju tumačenja prema kojem Heidegger u svojem glavnom djelu nije ostao pri stavu o nedostatnosti fenomenologije, zato što mu je ona služila kao polazište za izlaganje vlastite filozofske pozicije. Nakon kritičkoga razmatranja onih pozicija prema kojima je Heidegger kroz kritiku Husserla ciljao na ontološku kritiku spekulativnoga idealizma, autor propituje razloge za odgađanje razračunavanja s Hegelom, koje je Heidegger iznio u svojem habilitacijskom spisu. Provedba ovog razračunavanja na temelju nacrtu destrukcije povijesti ontologije od početka se nije trebala razvijati sistematski, budući da je prevladavanje sistematskog izlaganja povijesti filozofije i povijesti uopće bilo postavljeno u središte poželjnih učinaka destrukcije.

Ključne riječi

Martin Heidegger, Edmund Husserl, fenomenologija, G. W. F. Hegel, povijest filozofije, destrukcija

1. Obrat *Bitka i vremena* glede odnosa prema fenomenologiji

Za razliku od najvećeg dijela frajburških i marburških predavanja, koja su prethodila pisanju Heideggerova glavnog djela, u *Bitku i vremenu* Husserlova fenomenologija više ne figurira u središtu historijsko-filozofskih analiza. Husserlovo ime se, dakako, spominje – ali povodi za njegovo spominjanje nisu proistjecali iz potrebe za opsežnim filozofskim dijalogom s osnivačem fenomenologije, već su krajnje svedeni i mogu se prepoznati *primarno* u dva razloga.

Prvi je razlog kurtoazne prirode i predstavlja izraz Heideggerove osobne zahvalnosti zbog Husserlove nesebičnosti glede pružanja filozofskih uputa, upoznavanja s fenomenološkim istraživanjima i ustupanja neobjavljenih radova. Razumljivo je kako je ta vrsta zahvalnosti svoje mjesto našla u posveti (što će iščeznuti s prve stranice za vrijeme vladavine nacional-socijalizma), odnosno u uvodu, u kojem se nalazi i sedmi odjeljak pod naslovom »Fenomenološka metoda istraživanja«. Uvodna razjašnjenja uvjeta pod kojima je fundamentalna ontologija spremna akceptirati fenomenološku metodu poduprta su stavom da su Heideggerova vlastita istraživanja moguća jedino na »tlu« što ga je postavila fenomenologija nakon prodora omogućenog *Logičkim istraživanjima*, odnosno čuvenom fusnotom koja skromno saopćuje kako zasluga za eventualni pomak što ga je načinio *Bitak i vrijeme* u prvome redu pripada Husserlu. Češći razlog za spominjanje Husserla predstavljat će ukazivanja na neke aspekte fenomenoloških istraživanja u kojima je Heidegger pronalazio *prigodne* argumente za potkrepljivanje ili za podrobniju argumentaciju vlastita izlaganja. Ti će aspekti uvijek biti konkre-

tizirani i varirat će u ovisnosti od samoga tijeka rasprave: od pozivanja na Husserlov pojam personalnosti, preko pohvale pojmu horizonta, do ukazivanja na mogućnosti aplikacije fenomenoloških učenja o identifikaciji i značenju.

Zajedničko obilježje svih mjesta u *Bitku i vremenu* u kojima je riječ o Husserlu i njegovoj fenomenologiji treba vidjeti u *odsustvu svakog eksplicitnog prigovora usmjerenog prema nekom pojedinačnom momentu, zaokruženoj problemskoj cjelini ili prema filozofskim pretpostavkama fenomenologije kao sistematičnog i cjelovitog filozofskog programa.*

Jedno od važnih pitanja na koje je potrebno odgovoriti – e da bi se rasvijetlio Heideggerov filozofski projekt i njegov odnos spram povijesti filozofije – leži u naglašenoj nepodudarnosti obilja kritičkih argumenata i obuhvatnog stavljanja u pitanje središnjih uvida fenomenologije koji dominiraju do *Bitka i vremena* (s gotovo svečanim tonom i neupitno afirmativnim predznakom što stoji pred svakim spomenom Husserlove fenomenologije na stranicama njegova glavnog djela). Tumačenje nepodudarnosti moglo bi se osloniti na biografske razloge, odnosno na specifičnu i nesvakidašnju bliskost koja se nije svodila samo na prijateljske odnose između dva filozofa već je uključivala i prisne obiteljske veze. Argument koji bi to tumačenje moglo ponuditi oslanjao bi se na Heideggerovu rasterećenost glede kritike fenomenologije kada je riječ o njegovim predavanjima pred auditorijumom u kojem nema Husserla i podvukao bi razliku spram »pomirljivog« stava prema fenomenologiji do kojeg dolazi kada Heidegger unaprijed računa s Husserlom, ne samo u ulozi prvog čitatelja i »asistenta«, koji će pomoći u sređivanju rukopisa za tisak, već i u ulozi priređivača *Bitka i vremena* u okviru »Godišnjaka za filozofiju i fenomenološka istraživanja«, te ključnog oslonca u daljnjoj akademskoj karijeri. Bez obzira na potencijalno sugestivne učinke takvog tipa argumentacije, njezina temeljna manjkavost sastoji se u prebacivanju težišta s filozofskih problema na stvar ljudskog karaktera. Ne ulazeći u raspravu o tome u kojoj je mjeri u interpretaciji Heideggerove filozofije legitimno provesti tumačenje inspirirano Fichteovim stavom o neizbježnoj vezi između filozofova karaktera i karaktera filozofije koju on »bira« – čini se da po pitanju odnosa između predavanja koja su mu prethodila i samog teksta *Bitka i vremena* argumentativna snaga biografski legitimirane interpretacije *zakazuje* iz prostog razloga što malo toga objašnjava. Njezin se domet pokazuje kao značajno limitiran, jer rezultira stvaranjem rascjepa koji čini upitnu razliku dva »razdoblja« u mišljenju ranog Heideggera ili, strože rečeno, implicira tezu o irelevantnosti kritike fenomenologije izložene u predavanjima za sam projekt *Bitka i vremena*. Neuvjerljivost fingiranja samostalnosti Heideggerova glavnog djela u odnosu na zavidan opus zabilježenih predavanja koja mu prethode, nije potrebno posebno dokazivati. Zbog toga je mnogo uputnije raspravu o spomenutom neskladu postaviti na ravan u kojoj će dominirati filozofski argumenti.

Gotovo je nesporna davno iznijeta konstatacija da su predavanja što prethode *Bitku i vremenu* imala propedeutičku funkciju, u kojoj je studiranje i kritika pojedinih filozofa bilo stopljeno s proučavanjem temeljnih filozofskih problema i formuliranjem vlastite pozicije. Osim toga, valja imati u vidu i da tijekom njihova pisanja, osim kraćeg predavanja o pojmu vremena u znanosti o povijesti,¹ Heidegger nije namjeravao objaviti ni ta predavanja u cjelini niti neke njihove dijelove, što ukazuje na snažno uvjerenje da – usprkos činjenici što ona nisu lišena koherentnosti i što u najvećem dijelu ispunjavaju kriterije vezane za objavljivanje nekog filozofskog djela – njegova vlastita pozicija u njima još uvijek nije dovoljno izgrađena.

Za razliku od njih, *Bitak i vrijeme* iznosi cjelovit nacrt fundamentalne ontologije, u kojem programski dominira pojam filozofije kao *univerzalne fenomenološke ontologije*.² Taj pojam u svojem izvođenju svakako nije identičan s Husserlovim, ali počevši od uvodnih stranica Heidegger neće nalaziti shodnim podrobno potkrijepiti određenje fenomenološke znanosti koja se prema svojoj zadaći i sadržaju poklapa s ontološkim naukom o bitku bića – putem kritičkog ukrštanja s Husserlovim određenjem fenomenologije. Iza takvog stava ne leži tobožnja proizvoljnost i isključivost stava da je fenomenologija moguća *samo* kao ontologija, već je u njemu upravo kondenzirana kritika Husserlove transcendentalne subjektivnosti, iznijeta u predavanjima, s tim, što ovaj put Heidegger *ne zastaje kod uočenih nedostataka fenomenologije, već mu oni služe kao polazna osnova za izlaganje vlastitih filozofskih rješenja*. Tako stečena osnova implicira polazišnu točku koja – i pored svoje izgradnje u protustavljanju fenomenologiji – sebe nastoji legitimirati kao načelno neovisnu o Husserlovoj poziciji. U tom smislu odsustvo polemičkih refleksija usmjerenih protiv fenomenologije može biti interpretirano kao rezultat *neizričitog* preuzimanja uvidâ do kojih je došla kritika fenomenologije provedena u predavanjima, te njihove inkorporiranosti u samom tekstu *Bitka i vremena*. Međutim, ono što je s obzirom na taj problem tekst Heideggerova glavnog djela *izrično* pokazao odnosi se na konkretizaciju dometa njegova sučeljavanja s fenomenologijom. Naime, izmješteni iz striktnog fenomenološkog konteksta – uočeni nedostaci glede fenomenološke ekspozicije ontološkog problema i nepropitani način bitka bića koje se pita o samom bitku – dobili su sasvim drukčiju dimenziju.

Pozicionirani naočigled cjelokupne tradicije filozofije, Heideggerovi ontološki prigovori dobivaju nove suparnike. Ukoliko se oni odrede anonimno, riječ je o *povijesti ontologije* što svoje duboke korijene zahvaljuje antičkoj ontologiji; kada bivaju imenovani, onda je najčešće riječ o Platonu, Aristotelu, Descartesu i Hegelu. Zbog toga se čini uvjerljivom Gadamerova tvrdnja da je u horizontu problematike *Bitka i vremena* Heideggerovo sučeljavanje s fenomenologijom moralo voditi izravno k Hegelu:

»(O)bnavljanje pitanja o bitku, što je Heidegger sebi postavio kao zadaću, znači da je on usred 'pozitivizma' fenomenologije ponovno prepoznao *nesvladani osnovni problem metafizike*, koji se u posljednjem usponu krio u pojmu *duha*, kako ga je zamišljao spekulativni idealizam. Heideggerova je tendencija, stoga, kroz kritiku Husserla bila uperena na ontološku kritiku spekulativnog idealizma.«³

Međutim, postavlja se pitanje je li logika po kojoj se pokazuje nužnost Heideggerova obraćanja Hegelu, nakon kritike Husserla, opravdana i glede važenja, odnosno transponiranja rezultata kritike fenomenologije, i na kritiku Hegela?

1

Riječ je o »probnom« freiburškom predavanju pod naslovom »Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft«, koje je objavljeno u: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 161/1916, a kasnije pretiskano u prvom tomu edicije *Gesamtausgabe* (GA).

2

Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 171993., str. 38.

3

Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr, Tübingen 21965., str. 244.

2. Pozicioniranje Hegelove filozofije u kontekstu ishodišta kritike fenomenologije

Uvažavanje Gadamerove ocjene bilo bi neopravdano ukoliko bi se ona shvaćala u zaoštrenijem vidu što ga predlaže posljednja rečenica navoda, tj. stavljanjem naglaska na *tendenciju* da u pozadini Heideggerova sučeljavanja s fenomenologijom zapravo treba vidjeti skrivenog adresata – Hegelov spekulativni idealizam. Tematski promatrano, moglo bi se govoriti o dva aspekta kritike fenomenologije u kojima se daje identificirati načelna podudarnost s Hegelovom filozofskom pozicijom. Prvo, u Heideggerovu osporavanju Husserlove zamisli treba vidjeti nepatvoreni pristup fenomenima na temelju filozofiranja koje je *oslobodeno pretpostavki*. Ukoliko se jedno od najmarkantnijih pitanja Hegelove filozofije prepozna u podnaslovu prve knjige *Logike: Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?*, te ako se ima u vidu argumentacija koja prožima cijeli korpus Hegelovih filozofskih djela – da početak nikako nema obveznost zahtjevanu na temelju postuliranog *priusa za mišljenje*⁴ budući da se u osnovi radi o ravnodušnom subjektivnom *početku mišljenja*, koji se u daljnjem tijeku opovrgava svojim detaljnijim pojmovnim određivanjem – onda se u tome elementu kritike fenomenologije zaista može razumjeti i *neizravno* sučeljavanje s Hegelom. Na ovu neizravnu vezu ukazao je i sam Heidegger prilikom tematizacije odnosa između Husserlove fenomenologije i Hegelove *Fenomenologije duha*:

»Obično se kaže kako današnja fenomenologija nema nikakve veze s Hegelovom. Stvari nisu tako jednostavne. Govoreći sa stanovitim oprezom, današnja fenomenologija ima dosta veze s Hegelom, ali ne s *Fenomenologijom*, već s onim što Hegel označava kao *Logika*.«⁵

Latentnu funkciju zahtjeva za nepretpostavnim filozofiranjem, Heidegger je uočio kao izraz neopravdanog nastojanja da se teorijski stav proglasi ekskluzivno filozofskim – zbog toga je smatrao da se paralela s Husserlovom fenomenologijom može pronaći u *Logici*, a ne u *Fenomenologiji duha*, ili nekom drugom Hegelovu djelu. Ovakva linija interpretacije u potpunosti protivurječi ne samo Hegelovom samorazumijevanju već i stavu ostalih filozofa koji su kritički slijedili i dalje razvijali Kantovu tezu o primatu *praktičkog uma*, ali se protivi i najrelevantnijim recepcijama njemačkog idealizma – spomenimo samo radove Kuna Fischera, Richarda Kronera (*Von Kant bis Hegel*), a kasnije i Nicolaia Hartmanna (*Die Philosophie des deutschen Idealismus*). Heidegger se svjesno suprotstavio uvriježenom razlikovanju teorijske, praktičke i poetičke filozofije. Fundamentalne razlike među sistemima filozofije, koje su se temeljile na različitim ocjenama međusobnog odnosa ključnih filozofskih disciplina i ukupnosti unutarnje disciplinarnе podjele filozofije – bili su izvan središta njegove interpretativne pozornosti, jer su se sve one navodno bazirale na prešutnom preuzimanju tradirane (Aristotelove) razlike teorijske, praktičke i poetičke filozofije, koja je po Heideggerovu uvjerenju eminentno teorijskog podrijetla. Ne ulazeći u opravdanost te teze, važno je naglasiti i njezinu temeljnu implikaciju: stavljanja teorijskog uma vlastitu ekskluzivnost opravdavaju neophodnošću da se znanje legitimira kao filozofsko na osnovi svojeg proistjecanja iz apsolutnog utemeljenja – što u potpunosti poništava *tlo* na kojem se odvija filozofiranje, tlo koje će mladi Heidegger okarakterizirati kao doživljaj okolnog svijeta (*Umwelt-erlebnis*), ali i specifičnu hermeneutičku *istinitost* i filozofsku plodnost predstrukture razumijevanja, na kojoj će kasnije insistirati nakon odbacivanja pojma doživljaja. Budući da je u ravni Hegelove *Fenomenologije duha* nemoguće pronaći takvu vrstu dominacije teorijskog uma, Husserlovu sklo-

nost k teorijskoj refleksiji Heidegger radije identificira u postupku Hege-
love *Logike*.

Sljedeći aspekt kritike fenomenologije, koji po Heideggerovu mišljenju ne-
izravno pogađa i Hegela, odnosi se na prigovor Husserlovu konkretnom
provođenju zahtjeva za povratkom samim stvarima. Umjesto fenomeno-
loške artikulacije fakticiteta – što proistječe iz izravnosti doživljenog kon-
takta s okolnim svijetom – fenomenologija je sistematiziranjem zretih biti
pokazala da vlastitu orijentaciju radije stječe u skladu s *brigom o spoznatoj
spoznaji*, što za rezultat ima blokiranje mogućnosti da se tubitak na filozof-
ski način susretne s faktičkim životom. Usprkos svim dubokim diferenci-
jama koje postoje između Husserlova i Hegelova pojma filozofije – Husser-
lova ideja filozofije kao stroge znanosti dala je Heideggeru povod za kritički
osvr t u pravcu Hegelova pojma filozofske znanstvenosti:

»Hegel je gajio istu nadu da se filozofija jednom konačno učini znanstvenom, kod njega se, kao
i kod Husserla, radilo točno o tome da se filozofija *može učiti*.«⁶

Neophodno je imati u vidu da je i po ovom pitanju Heideggerova argu-
mentacija vrlo bliska onoj demonstriranoj protiv nepretpostavnosti filozof-
skih spoznaja. Naime, veza između zahtjeva za znanstvenošću kao suštin-
skim karakterom same filozofije i mogućnosti da se filozofska spoznaja
može usvajati *učenjem* – uspostavljena je na temelju iste napetosti između
individualiteta faktičkog životnog iskustva i načelne *općosti* filozofskih zna-
nja. U toj bi se napetosti mogao ustanoviti svojevrsni *ili-ili* ranog Heideg-
gera. On filozofiju stavlja pred dvije mogućnosti koje se međusobno isklju-
čuju. Te mogućnosti nemaju jednak filozofski rang, budući da je riječ o
izboru između »izvornog« filozofskog stava – koji spriječava rascjep između
života i filozofije referirajući na fakticitet pristupačan putem fundamen-
talne analize tubitka – i nastojanja filozofije da transcendira svoje podrijetlo
u konkretnoj brizi⁷ i na taj način dosegne *općost* spoznaja. Sažeto iskazana,
ta bi se alternativa mogla pojmiti kao izbor za filozofska postignuća ateo-
rijske brige nauštrb modelu samoodnošenja refleksijom vođene filozofije.

Provede li se ova alternativa po dubini povijesti filozofije, onda postaje
jasnim da se iza Heideggerovih prigovora Husserlovoj nepretpostavnosti i
idealnu znanstvenosti ne krije Hegelov spekulativni idealizam, kako sugerira
Gadamer, već da se ti prigovori načelno odnose na gotovo celokupnu tradi-
ciju filozofije. Navedeni citati iz marburških predavanja pokazuju kako je
mogućnost interpretacije koja u pozadini kritike Husserla pronalazi Hegela
otvorio upravo Heidegger, u nastojanju da važenje vlastitih prigovora, tamo
gdje je to bilo moguće, proširi izvan područja fenomenologije. Budući da
mu je osobito stalo do demonstracije zamisli filozofske spoznaje, što će se

4

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissen-
schaft der Logik*, sv. I (*Werke in 20 Bänden*,
sv. 6), Talpa-Verlag, Berlin 1998., str. 78.

5

Martin Heidegger, *Logik. Die Frage nach der
Wahrheit* (GA 21), Vittorio Klostermann,
Frankfurt am Main 1976., str. 32.

6

Martin Heidegger, *Einführung in die phänome-
nologische Forschung* (GA 17), Vittorio Klos-
termann, Frankfurt am Main 1994., str. 63. Sta-
jalište da se filozofija može »učiti« zapravo

iskrivljuje osnovnu namjeru fenomenologije i
onemogućuje stvarno provođenje njezina
zahtjeva za filozofijom izravne evidencije:
»Da se fenomenologija tako shvaća, dijelom
ovisi i od nje same. Pokušaji i prvi rezultati
brkaju se s istinskom tendencijom koja ne leži
na površini i ne može se jednostavno učiti.« –
Martin Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der
Faktizität* (GA 63), Vittorio Klostermann,
Frankfurt am Main 1995., str. 110.

hrabro osloniti na model *hermeneutike fakticiteta*, koji je po njegovu uvjerenju ostao nepoznat tradiciji filozofije – razumljivo je kako se pripremanje terena za razvijanje vlastite misli nije moglo završiti s kritikom fenomenologije, napose kada se ima u vidu da se reflektivni karakter kao određenje filozofske spoznaje može pronaći u gotovo cjelokupnoj povijesti filozofije. Osim toga, ako se usvoji stav da se Heideggerovi prigovori Husserlovoj fenomenologiji jednako odnose i na Hegelovu filozofiju, onda se neminovno dolazi do zaključka kako je Heideggerova interpretacija Hegelove filozofije u potpunosti *ovisna o njegovoj kritici fenomenologije*. Upravo takvo nepretno naglašavanje zavelo je pojedine interpretatore:

»(T)očno to je slučaj: na Hegelu Heidegger provodi u osnovi istu kritiku koju provodi i na Husserlu. Samo zbog toga se on smatra zaduženim da akcentuira korespondenciju fenomenološkog istraživanja s Hegelovom *Logikom*.«⁸

Ukoliko bi ovaj zaključak zaista nastojao da na temelju veze Husserla i Hegela pruži ključ za plodnu interpretaciju Heideggerove filozofije, onda bi mu preostalo i da objasni zbog čega se korespondencija u argumentima ne pokazuje na stranicama *Bitka i vremena*, te odakle potječe toliki interes za sučeljavanje s Hegelovom filozofijom nakon 1929., kada su sve pretpostavke za kritiku već pripremljene u sučeljavanju s Husserlom, što upućuje na zaključak da je stavljanjem točke na raspravu s Husserlom u isti mah apsolvirana i Hegelova filozofija?

Odustajanje od ovakvih pitanja rezultat je prividne inventivnosti sličnih interpretacija, koje se najčešće povode za neobveznim asocijacijama i pojedinim analogijama, e da bi iz njih izvodili uopćene dijagnoze, gubeći na taj način iz vida širi kontekst i zanemarujući sve aspekte koje s takvim dijagnozama kolidiraju. Radi demonstracije neodrživosti citirane teze, dovoljno se podsjetiti na Heideggerova upozorenja usmjerena protiv izjednačavanja fenomenološke metode s dijalektikom:

»(A)ko se danas pokušava temeljna tendencija fenomenologije dovesti u vezu s dijalektikom, to je kao da se voda želi spojiti s vatrom.«⁹

Heidegger je bio daleko od naivnog pokušaja da na fenomenološki diktum neposrednog obuhvaćanja primijeni iste kritičke argumente kao i na Hegelov princip dijalektičkog posredovanja. Zbog toga se teško mogu prihvatiti interpretacije koje, počevši od Gadamera, domet važenja kritičkih argumenata protiv fenomenologije proširuju i na Hegelovu filozofiju.

3. Motiv povijesti kao oslonac za diferenciju Husserla i Hegela

Iskrpnim pregledom geneze Heideggerova interesa za Hegelovu filozofiju, s lakoćom se može uočiti kako je njegov odnos spram Hegela samostalan, jer pokazuje unutarnju dinamiku neovisnu o interpretaciji bilo koje filozofske pozicije. Drukčije rečeno, Heideggerov stav spram Hegela ne može se izravno izvesti niti iz Heideggerove kritike fenomenologije, niti iz njegove relacije prema nekoj drugoj filozofiji. Radi potkrijepljivanja, neophodno je osnažiti ovu konstataciju navođenjem ključnih mjesta frajburškog i marburškog razdoblja, koja se mogu raščlaniti na sljedeći način:

1. buđenje interesa za Hegelovu filozofiju;
2. sazrijevanje tog interesa u samostalan stav spram Hegela;
3. značaj interpretacije Hegela za kompoziciju *Bitka i vremena*.

Bez obzira na nesumnjivu povijesno-filozofsku relevantnost Hegelove spekulativne kritike *suda* kao medija za iskazivanje filozofske istine, kao i ključnog razlikovanja između suđenja i poimanja – provedenog kako na planu logike tako i na planu spekulativne psihologije – u Heideggerovoj disertaciji *Učenje o sudu u psihologizmu* (1914.) izostao je bilo kakav spomen Hegela. Mora se priznati da glede problematike suda Heidegger nije bio ni prvi niti jedini autor koji je ignorirao Hegelove stavove. Slična manira karakteristična je za gotovo cjelokupnu raspravu u svezi s problemom *psihologizma*, jer Hegelovi argumenti izostaju iz rasprave: kako u Husserlovoj kritici psihologizma tako i djelu Emila Laska *Učenje o sudu* (1911.), koje će prema Heideggerovu vlastitu priznanju imati značajno mjesto u njegovu filozofskom sazrijevanju. Međutim, samo godinu dana kasnije, u habilitaciji pod naslovom *Duns Scotovo učenje o kategorijama i značenju*, upadljiva je Heideggerova filijacija s Hegelovom filozofijom. Pritom se ista ne uočava samo na osnovi *mottoa*¹⁰ iz Hegelova spisa o *Razlici Fichteovog i Schellingovog sistema filozofije* koji stoji nad cijelim radom, već proistječe iz samog karaktera habilitacije – tematizacija jedne skolastičke filozofije u kontekstu suvremenih filozofskih problema zahtijevala je znatno izoštriju povijesno-filozofsku svijest nego što je to bio slučaj u radu posvećenom sudu u psihologizmu. Zbog toga Heidegger već na prvim stranicama podvlači razliku po kojoj je za samu filozofiju njezina vlastita povijest od suštinskog značaja, što nije slučaj i kada je riječ o znanostima:

»(P)ovijest filozofije prema filozofiji ima drukčiji odnos nego npr. povijest matematike prema matematici. A to ne leži na *povijesti* filozofije, već na *povijesti filozofije*.«¹¹

Ne ulazeći u analizu svih mjesta iz habilitacije koja se mogu identificirati kao parafraze Hegelovih stavova, potrebno je podvući da buđenje interesa za Hegelovu filozofiju stoji u izravnoj vezi s Heideggerovim uvidom u problem povijesnog karaktera same filozofije. U tom smislu valja zapaziti i stav prema mogućnosti napredovanja u filozofiji, koji će kasnije postati jednim od središnjih motiva pri izradi nacrtu fundamentalne ontologije:

»Primjereno karakteru razvoja cjelokupne filozofije kao raščlanjavanja i iscrpljivanja određenih problema, napredak najčešće leži u produbljivanju i novom stavu u postavljanju pitanja.«¹²

Na posljednjim će stranicama Heidegger iznijeti još jedan preduvjet što ga je neophodno ispuniti kako bi se konkretnije profilirao nov način postavljanja pitanja filozofije:

»(F)ilozofija živog duha (...) stoji pred velikom zadaćom principijelnog sučeljavanja s, kako po punini tako i po dubini, bogatstvom doživljaja i građenju pojmova najdalekosežnijim sistemom

7
»Putem te ontologije postalo je nemoguće da tubitak *qua* tubitak može sresti samog sebe. Brigovanjem o ideji znanosti izgrađena je određena ontologija i potvrđena je kao jedina mogućnost propitivanja tubitka... Tamo gdje nedostaje refleksija fenomen se pokazuje u svojemu najvlastitijem smislu.« – *Ibid.*, str. 287.

8
Dionysos Sargentis, *Das differente Selbst der Philosophie. Heideggers Auseinandersetzung mit Hegel*, Verlag Dr. Köster, Berlin 1998., str. 185.

9
M. Heidegger, *Ontologie* (GA 63), str. 42.

10
»S obzirom na unutarnju bit filozofije, nema niti prethodnika niti sljedbenika.«

11
Martin Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Mohr, Tübingen 1916., str. 3.

12
Ibid., str. 5.

historijskog svetonazora kao onim koji je u sebi ukinuo sve prethodne fundamentalno-filozofske problemske motive – s Hegelom.«¹³

Najavljujući sučeljavanje s Hegelovim »sistemom historijskog svetonazora«, Heidegger se nije libio navesti razloge zbog kojih je ono neophodno. Razlozi za filozofsku debatu s Hegelovom filozofijom ne leže u proizvodljivoj simpatiji mladog docenta, niti proistječu iz suočavanja s »duhom vremena« i njegovom zaokupljenošću Hegelovom filozofijom. Oni se detektiraju u unutarnjim zahtjevima »filozofije živog duha«, stoga što se prema njezinim kriterijima Hegelov sistem pokazuje kao najdalekosežniji u odnosu prema filozofskoj tradiciji.

U ovoj ocjeni mladog Heideggera zapravo se krije i nezadovoljstvo povijesnim određenjem filozofskih pozicija dominantnih u vrijeme njegova filozofskog sazrijevanja. No to nezadovoljstvo nijednog trenutka nije isprovociralo Heideggera u pokušaju reaktualiziranja Hegelova univerzalnog filozofskopovijesnog stajališta. Usprkos uvidu da na planu promišljanja povijesnog karaktera filozofije i sistematskog pristupa totalitetu povijesnog, filozofija nakon Hegela nije načinila nijedan suštinski korak naprijed – Heidegger ni u jednom tekstu nije postao »hegelovac«,¹⁴ bilo u smislu svjesne namjere usmjerene k daljnjem produbljivanju Hegelove pozicije, bilo na temelju pokušaja da suvremenike kritizira zauzimajući Hegelovo stajalište. Naprotiv, u recepciji mladog Heideggera, Hegelova filozofija nije *putokaz* koji valja slijediti, već prije *najviše stajalište* filozofskog mišljenja povijesti koje, kao takvo, obvezuje svako potonje povijesno mišljenje. Međutim, u samoj je habilitaciji ostalo neobjašnjenim o kakvom karakteru obveznosti je ovdje zapravo riječ. Rekonstrukcija Heideggerovih stavova neizravno vezanih uz to pitanje pokazuje kako nije riječ o hegelovskom radu *Aufhebung-a*, po kojem bi ona sljedeća filozofska pozicija u sebi morala sačuvati Hegelovu poziciju na temelju njezina ukidanja u *višem* principu mišljenja povijesti, te da je još manje razložno govoriti o *Aufhebung*u kao obveznosti historicističkog tipa, što bi impliciralo da se povijesno mišljenje može konstituirati potpuno samostalno, ne obazirući se na poziciju koja pripada minuloj epohi povijesti filozofije. Odgovor na to pitanje dodatno se komplicira kada se osvrnemo na činjenicu da je Heideggerova najava sučeljavanja s Hegelom – barem za prilično dugo vremensko razdoblje – ostala bez odgovora. Pitanje koje stoji pred vremenskim razmakom između najave i pokušaja njezine realizacije svakako se odnosi na razlog zbog kojeg Heidegger sučeljavanju s Hegelom nije pristupio odmah, ili nedugo nakon svršetka rada na habilitaciji.

Početno usmjerenje pri odgovaranju na to pitanje može pružiti Heideggerova vlastita ocjena o unutarnjoj dinamici povijesnog razvoja filozofije, u kojoj se ne radi o neprekidnom smjenjivanju različitih problema koji impliciraju i različita pitanja i međusobno heterogene odgovore na njih, već o razvoju kao posljedici *novog stava u postavljanju pitanja* koji se ujedno iskazuje i kao *produbljivanje problema* što ga je već postavila filozofska tradicija. Stoga se i težište odgovora na izostanak sučeljavanja s Hegelom postavlja upravo u tom *novom stavu* – naime, o kakvom je stavu i novom pitanju kod mladog Heideggera ustvari riječ? S obzirom na postavljene zahtjev, prvobitna¹⁵ zamisao mladog Heideggera bila je da novi stav mora: a) pružiti fundament za sučeljavanje s Hegelom; te b) na temelju tog sučeljavanja *nadmašiti* Hegelovu filozofiju. Ono što novo postavljanje pitanja svakako nema kao svoj primarni zadatak, odnosi se na »neutralni« dijalog poduzet radi

razjašnjavanja obostranog stava.¹⁶ Novum traženog filozofskog pitanja zbog toga ne treba sagledati u originalnosti i neponovljivosti, već u njegovoj argumentativnoj kompetenciji i sposobnosti da *prevlada* Hegela, i to prije svega zauzimanjem višeg filozofsko-povijesnog stajališta.

Imamo li sve to u vidu, onda je gotovo samorazumljivo kako istinsku podršku u zadobivanju takvog fundamenta Heidegger nije mogao očekivati s pozicije filozofije života, od novokantovstva, fenomenologije, pa niti od Kierkegaarda.¹⁷ Istinsko sučeljavanje s Hegelom nije moguće ukoliko se prihvati samodopadljivo odbacivanje Hegela (što je zajednički imenitelj fenomenologije i novokantovstva), niti se ono može provesti na Diltheyevu ili Kierkegaardovu tragu. Kada se tome doda i nedovoljna povijesna legitimacija spomenutih pozicija – kako na planu vlastita povijesno-filozofskog zasnivanja tako i glede pristupa povijesnim fenomenima – onda postaje jasnim da je najava iz habilitacije nužno morala pričekati. Ma koliko se prema sintagmi habilitacije koja Hegelovo stajalište imenuje kao »sistem historijskog svjetonazora« (System einer historischen Weltanschauung), te prema emfazi »živog« duha moglo naslutiti da je mladi Heidegger bio sklon fundament za sučeljavanje potražiti u Diltheyevoj filozofiji – potonja će predavanja pokazati kako je Heidegger vrlo brzo odustao od takve pomisli, pa čak i od termina koji asociraju na Diltheyev vokabular. Za razliku od Hegelova univerzalno-povijesnog stajališta, u kojem se poviješću duha obuhvaća cjelokupni obujam događanja, Diltheyevo stajalište uvodi partikularizirani pristup povijesti, budući da sfera prava i politike u njega gubi svoju povijesnu ulogu u korist povijesti, čije eminentno kretanje donosi smjenu različitih svetonazora u kojima prvenstvena uloga pripada umjetničkim, literarnim, filozofskim i religijskim tvorevinama.¹⁸ Bez obzira na činjenicu da će u *Bitku i vremenu*, ali i nakon *obrata*, tematizacija povijesti bitka u mnogo čemu poprimiti partikularizirane crte sličnim odbacivanjem pravno-političke sfere iz povijesnih razmatranja – Diltheyev će pristup od strane marburškog Heideggera biti ukoren zbog potkopavanja vlastitih produktivnih potencijala,

13

Ibid., str. 241.

14

Pojedini interpretatori Heideggerove pozitivne ocjene njemačkog idealizma i Hegelove filozofije u potpunosti deformiraju, previđajući svako posredovanje između pozicije što ju Heidegger nastoji zauzeti i stajališta filozofa njemačkog idealizma. Trawny ide čak dotle da tvrdi kako je Heidegger sebe razumio kao izravnog nastavljača idealizma: »Utoliko nije stranputno [reći – op. a.] da je sebe Heidegger razumio kao legitimnu 'baštinu njemačkog idealizma'.« – Peter Trawny, *Heidegger und Hölderlin oder Der Europäische Morgen*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2004., str. 103.

15

U radovima nakon *Bitka i vremena* Heidegger će biti mnogo oprezniji glede određivanja karaktera vlastita odnosa spram Hegela, izbjegavajući da govori o prevladavanju, nadmašivanju, a još manje o opovrgavanju Hegelove filozofije

16

Claudius Strube pokazao je kako cjelokupni kontekst Heideggerove tematizacije Hegela

implicira da je sučeljavanjem najavljeno *prevladavanje* Hegelove pozicije. – Claudius Strube, »Die ontologische Wiederentdeckung des deutschen Idealismus«, u: Harald Seubert (ur.), *Heideggers Zwiegespräch mit dem deutschen Idealismus*, Böhlau, Köln – Weimar – Wien 2003., str. 94.

17

Figalova sugestija da u završnim pasusima habilitacije ne treba čuti samo Hegelov nego i Kierkegaardov glas, može biti heuristički plodna samo po pitanju uvida u filozofske pozicije u kojima je mladi Heidegger tražio poticaje za vlastito stajalište, ali ne i glede pružanja zadovoljavajućeg fundamenta za sučeljavanje s Hegelom. – Günter Figal, *Martin Heidegger zur Einführung*, Junius, Hamburg 1992., str. 17.

18

O nemogućnosti da se Diltheyeva pozicija interpretira kao nadmašivanje Hegelova pristupa povijesti zapaženo je argumentirao Walter Schultz. – Walter Schulz, *Die Philosophie in der veränderten Welt*, Neske, Pfullingen 1972., str. 522 i dalje.

ali i poricanja samih pretpostavki povijesnog mišljenja putem *estetizacije povijesnih fenomena*.¹⁹

Podsjetimo li se da nakon habilitacije Heidegger nije skrivao svoje generalno nezadovoljstvo novokantovstvom, te da je i Husserlovu fenomenologiju kritizirao zbog nezainteresiranosti za probleme povijesti, onda se izostanak najavljenog sučeljavanja s Hegelom može interpretirati kao *izostanak fundamenta*, odnosno razvijenog filozofsko-povijesnog stajališta s kojeg bi se to sučeljavanje moglo provesti. Drukčije rečeno, Hegelova filozofija nije mogla biti prvi filozofski sistem s kojim se suočio Heideggerov koncept »živog duha«, jer je karakter filozofskih pozicija na koje se mogao osloniti bio nedovoljan za taj pothvat, a vlastito filozofsko stajalište još uvijek nije bilo dovoljno izgrađeno.

Umjesto izravnog sučeljavanja s Hegelom, Heideggeru nije preostalo ništa drugo nego da najprije svoju vlastitu poziciju razgraniči u odnosu na filozofiju koju je, usprkos svim nedostacima, smatrao najproduktivnijim izdanom vlastita vremena – Husserlovu fenomenologiju. Međutim, već od samih je početaka i njemu samom bilo jasno da programski kapaciteti fenomenologije, kakvi su izloženi u *Filozofiji kao strogoj znanosti* i prvom tomu *Ideja*, ne mogu biti osloncem sučeljavanja s Hegelom. Štoviše, već u ranom freiburškom razdoblju svojeg rada Heidegger je došao do zaključka da bi uvažavanjem Hegelova povijesno-filozofskog stava fenomenologija bila u prilici ojačati vlastiti filozofski fundament:

»Samo fenomenološko razumijevanje i život neće biti viđeni u svojoj životnosti, ako se problemi povijesti potiskuju iz vidokruga fenomenologije. U tome leži značaj Hegelove filozofije za fenomenologiju.«²⁰

Promatrana kao pogonski motiv i ishodište filozofiranja, *životnost* filozofskog stava – koji jednako uspješno odolijeva i praznini pozitivizma i pojmovnoj autarkiji, omogućujući bliskost susreta s bivstvujućim – bit će upravo ono što je Heideggera privlačilo fenomenologiji, ali ga je ujedno i od nje odbijalo. Fenomenološki habitus novog početka, koji je proistjecao iz načelnog nezadovoljstva varijetetima filozofskih sistema što ih je nudila tradicija, ali i iz protustavljanja suvremenim formama filozofskog mišljenja – Husserl je, među ostalim, nastojao promovirati putem revizije filozofskoga pojmovlja. U osnovi te revizije stajala je razlika između stečenih, filozofskim naslijeđem predanih pojmova – koji su po pravilu bremeniti ekvivokacijama, čime prije spriječavaju mogućnosti filozofske spoznaje umjesto da ih oslobađaju – i *živog*, transcendentalno-fenomenološkog pojmovnika stečenog u neposrednom uvidu i iskustvu. Sa svoje strane, Heidegger se suglašavao s njezinim pokretačkim motivima i pristajao je na neophodnost izvornijeg pristupa filozofskim pojmovima, ali se protivio reformatorskom pokušaju koji se bazira na prodiranju k izvornom smislu pojmova oživotvorujući ih u neposrednosti fenomenološkog pogleda. Pravo oživotvorenje po njemu nije bilo moguće reduktivnim operacijama unutar svagdašnjeg »strujanja svijesti«, nego *historiziranjem izvornog tla svagdašnjeg života*.

Ako se postavi pitanje je li Heidegger bio spreman prihvatiti bilo što od višeslojnih aspekata istraživanja koji su se izvodili promoviranjem *intencionalnosti* kao nezaobilaznog polja fenomenološkog rada, onda bi se to moglo dovesti u vezu s poentom Derridaova istraživanja poznog Husserla: *intencionalnost je tradicionalnost*.²¹ Rane freiburške interpretacije Aristotela mogle su biti nazvane *fenomenološkim* zbog toga što se njihov predznak sastojao u eminentno fenomenološkom uvidu da iza povijesne transformacije fi-

filozofske pojmovnosti ne stoji ništa afirmativno, već podlijevanje te pojmovnosti otuđenju izvornog smisla putem tradicije. Međutim, ono što u tim istraživanjima svakako nije fenomenološko, odnosi se na uvjerenje da – usprkos lažnoj samorazumljivosti i zaplitanju u višeznačnost – efekti otuđenja ipak nisu u toj mjeri razorni da u potpunosti zaglušuju izvor iz kojeg su nastali filozofski pojmovi. »Životna« primjesa u tradicijom iscrpljenoj filozofskoj pojmovnosti predstavlja upravo ono čvorište u kojem se ukrštaju prošlost filozofije i njezina sadašnjost:

»Filozofija današnje situacije najvećim se dijelom kreće neautentično u *grčkoj* pojmovnosti, i to u takvoj koja je prošla kroz lanac različitih interpretacija... Pri cjelokupnom analogiziranju i formaliziranju koje su oni [temeljni pojmovi, prim. aut.] pretrpjeli, održava se određeni karakter podrijetla, a oni pri sebi još nose dio prave tradicije svojega izvornog smisla.«²²

Spoj filozofske tradicije i aktualnog trenutka filozofskog mišljenja Heidegger je težio osloboditi od obje opasnosti, za koje je smatrao da su fatalne po pokušaj zadobivanja »autentične« filozofske pojmovnosti: kako od predodžbe o neumitnom hodu povijesti filozofije, koji u pogledu filozofskih pojmova normativno predestinira aktualno filozofiranje, tako i od iluzije emancipiranja filozofske terminologije u ravnodušnom ignoriranju povijesti filozofije. Zbog toga se odlučuje na treće rješenje, koje bi se moglo okarakterizirati kao stav o međusobnoj ovisnosti suvremenosti i tradicije. Određenje međusobne ovisnosti temelji se na uvidu da je kritika povijesti uvijek i kritika sadašnjosti, ali da važi i obrnuto – pristup sadašnjosti uvijek izravno određuje i način pristupa povijesti. Negativno formulirano: nedostatak relacije prema tradiciji ne pokazuje snagu, već filozofsku nemoć nekog vremena, ali je jednako jalova i fiksirana zagledanost u prošlost, lišena svakog kontakta sa svojom svakidašnjicom:

»Ukoliko izostane izričito prisvajanje tradicije, to kazuje da bitku same spoznaje nisu prozirne njegove vlastite mogućnosti bitka. Jer samo tamo gdje se bitak vidi u svom položaju, tradicija može postati izričita.«²³

Ma koliko se to na prvi pogled moglo činiti, odnos filozofske sadašnjosti prema svojoj prošlosti ipak nije stavljen kao neutralan, tj. kako sadržajno tako i formalno oslobođen za povijesno-filozofsko tumačenje. Naočigled konstitutivnom značaju tradicije za razvijanje mogućnosti inherentnih sa-

19

»Diltheyev rad (...) je historijski rad; u njemu se tek postupno izgradilo nešto poput mogućnosti nove i jedinstvene svijesti tubitka. Život u povijesti je i za samog Diltheya bio mogućnost egzistencije koju je on živio, ali koja za njega nije došla do prozirnosti, jer je i sam ostao u tradicionalnom promatranju povijesti koje bih označio kao *estetičko promatranje* povijesti pod idejom humanosti.« – M. Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17), str. 92.

20

Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 58), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1992., str. 238. Nekoliko godina kasnije, Heidegger će s odobravanjem komentirati Husserlov »zaokret« k značajno modificiranoj i pozitivnijoj ocjeni filozofa nje-mačkog idealizma: »Valja primijetiti da Husserl sada mnogo pozitivnije stoji s Fichteom, kao i

s Hegelom, i da više ne bi pisao stavove protiv spekulativnog idealizma.« – M. Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17), str. 63.

21

Jacques Derrida, *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie. Ein Kommentar zur Beilage III der »Krisis«*, Fink, München 1987., str. 198.

22

Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät, 1922)*, ur. Günter Neumann, Reclam, Stuttgart 2003., str. 33–34.

23

M. Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17), str. 286.

dašnjosti, zadaća »prisvajanja« iste tradicije unaprijed je opterećena predodžbom o njoj kao diskontinuiranom procesu u kojem se zajednički imenitelj pronalazi u neprestanom zatumljivanju izvornog smisla filozofskih pojmova. To znači i da filozofski relevantan i inspirativan može biti samo *početak* tradicije, jer on jedini nije tradiran, čime je izbjegao deformiranje. Jedino nam početak može položiti računa o čistoći filozofskih pojmova prije no što su bili izloženi interpretacijskom naletu tradicionaliziranja.

S druge strane, po Heideggeru vlastito filozofsko pitanje uvijek ima primat u pristupu tradicije filozofije, što samo po sebi bez sumnje predstavlja preduvjet²⁴ za razvijanje povijesno-filozofskog stava, ali se postavlja pitanje: može li taj primat biti produktivan nauštrb pitanjima koja su postavljali filozofi tradicije? Drugim riječima, ukoliko filozofski pristup prošlosti zaista ne može biti iscrpljen u pukoj egzegezi i reinterpretaciji filozofskih sistema misaonim reproduciranjem svega onoga što su oni već mislili, njegova se produktivnost jednako dovodi u pitanje hipostaziranjem vlastita pitanja u odnosu na pitanja što ih je postavljala tradicija. Ovdje je dovoljno podsjetiti se permanentne opasnosti (o kojoj povijest filozofije nudi dovoljno primjera), da se u traganju za prikladnijim pristupom povijesti zauzme metahistorijski stav. Mehanizam koji do toga najlakše dovodi jest upravo tumačenje prošlosti vođeno isključivo mjerilima²⁵ koje radi vlastite interpretativne atraktivnosti s »fakticitetom« prošlosti ne žele imati ikakve veze – a onda je svejedno da li se pri tim mjerilima radi o »budućnosnim nabačajima«, ili problemima koji se pripisuju jedino vlastitoj suvremenosti.

4. Teškoće u provođenju destrukcije

Odlučno povjerenje u potentnost i životvornu snagu filozofskih izvora u sudjelovanju sa stavom o bezuvjetnom primatu vlastita pitanja u odnosu na tradiciju, predstavljali su pretpostavke sučeljavanja s Hegelom najavljenog još u habilitaciji, a čiji je značaj, usprkos odgođenoj realizaciji – u freiburškom razdoblju još nekoliko puta naglašavan.²⁶ U marburškom razdoblju, to se sučeljavanje pojmovno uobličuje i dobiva svoje mjesto u okviru projekta što je u svojem povijesnom određenju mišljen pojmom *destrukcije*²⁷ koji se, sa svoje strane, na metodskom planu dovodi u vezu s provođenjem inovativne zamisli *hermeneutike*, a problemski se usmjerava k *ontologiji*. Razvijanje sva tri težišna aspekta događalo se u rastućoj distanci spram fenomenologije, čime će Heideggerovo mišljenje postići samostalnost koja se pokazala neophodnom za sučeljavanje s Hegelom. Nije potrebno naglašavati kako je željena samostalnost implicirala da značenje pojmova ontologije i hermeneutike ne budu preuzeti iz arsenala historije filozofije. Odluka za ta dva pojma dodatno dobiva na težini kada se ima u vidu da u Heideggerovo vrijeme ni ontologija ni hermeneutika nisu imale svoje stabilno uporište, niti su bile općeprihvatljive. Gotovo zaboravljenoj ontologiji disciplinarni ugled pokušao je sistemski povratiti Husserl, u svojoj zamisli regionalnih ontologija, dok je Dilthey osvježio i rehabilitirao Schleiermacherov pojam hermeneutike stavljajući ga u metodsko središte duhovnih znanosti. Međutim, u Heideggerovoj reviziji ontologija se ne razlaže u pluralnosti regija, već »uzeta u univerzalnom i radikalnom smislu nije ništa drugo nego suština filozofije«,²⁸ dok u pogledu hermeneutike Heidegger ukida²⁹ Diltheyevo razlikovanje između znanosti prirodnog bića i »više«, duhovne znanosti što ima posla s izlaganjem historijskog života – pokazujući da samoizlaganje tubitka pruža jedinu osnovu za filozofsku tematizaciju, kako pri-

rodnog tako i povijesnog svijeta. Osim napora uložениh u rekonpoziciju pojmova ontologije i hermeneutike – koji se nipošto ne mogu okarakterizirati kao neinventivni i bezazleni! – u oči pada to što, glede pristupa povijesti filozofije, Heidegger napušta mogućnost da preoblikuje neki pojam iz tradicionalnog filozofskog vokabulara i odlučuje uvesti novi pojam – pojam destrukcije. Ta činjenica signalizira visok stupanj nesuglasnosti s tradicijom filozofskog poimanja vlastite povijesti jer ona, čak ni u preinačenom obliku, ne nudi ni jedan pojam koji bi mogao adekvatno odgovoriti potrebama Heideggerova filozofskog pitanja. Na temelju tog uvjerenja, Heidegger se odlučuje za pojam destrukcije, koji već u svojem svakidašnjem značenju ne može prikriti premoć onoga tko poseže za destrukcijom u odnosu na ono što nju trpi.

Bez obzira što je već od samog promoviranja tog pojma ukazivano da destrukciju ne treba shvatiti doslovno, jer se u njoj primarno ne radi o odnosu prema prošlosti, već o »današnjem tubitku ukoliko je prekriven prošlošću što je postala neautentična«³⁰ – teško se može prihvatiti da »sama destrukcija od početka ne uzima slabe strane od onoga što obrađuje, već one pozitivne i pozitivno sagledavane od strane problematike što podstiče i samu interpretaciju«.³¹ Naime, u svom provođenju destrukcija mora biti kadra odgovoriti na zahtjeve koji proistječu iz obje pretpostavke Heideggerova pristupa povijesti, što znači da njezini učinci moraju razgrnuti tradicijom zasuto tlo gradnje filozofskih pojmova, ali pritom ne smiju dovesti u pitanje primat »današnjeg«, odnosno filozofskog pitanja koje je stavlja u pogon. Takav kontekst uvođenja novog filozofskog pojma ne ostavlja puno šanse sistematskom poimanju povijesti filozofije kao jedinstvenom razvoju, već prije ostavlja prostor za pluraliziran odnos prema filozofskoj tradiciji. Usprkos deklarativnom oslanjanju na »pozitivne strane onoga što obrađuje«, zamisao destrukcije opstaje pod pretpostavkom da se »negativne strane« tradicije ne daju destruirati same sobom. Pritom Heideggeru nije stalo do demonstriranja superiornosti aktualne filozofske situacije u odnosu na tradiciju, potpomognutog pokazivanjem svih onih pozicija koje se sa suvremenog stajališta pokazuju kao neprihvatljive. Potreba za inoviranim pristupom tradiciji – koji je terminološki sažet u pojmu destrukcije – uočena je prije svega zbog djelotvornosti »negativnog« filozofskog nasljeđa, koja nije samo latentna već se ispoljava i kada se pretpostavke tradicije priznaju i preuzimaju; ali problemski okviri postavljeni tradicijom itekako su na snazi i ukoliko se zanemaruju, ostavljaju nepropitanim ili ignoriraju. Povijesni status pitanja o bitku po Heideggeru nije izraz slučajnosti, nego je upravo eklatan primjer za djelotvornost tradicije:

»(I)skorijenjenost brige za autentično razmatranje bitka ne kazuje da je povijest izgubljena, ona je podzemno tu.«³²

Tradiciju valja destruirati, ali ne zbog njezinih slabosti i manjkavosti, već zbog njezine snage. Ključna riječ u tom poslu rezervirana je za pojam *privajanja* koje se ne događa iz puke želje za uspostavljanjem bliskosti s onim što je u tradiciji »autentično«, već svoje usmjerenje dobiva putem problema što se ispostavlja iz *naših vlastitih pitanja*.

Neophodnost rastakanja tematizacije povijesti filozofije kao *jedinstvenog tijeka* predstavlja izravnu posljedicu takvog stanja stvari u Heideggerovu pristupu. Premda se nijednog trenutka svoje duge filozofske karijere Heidegger nije prestao baviti poviješću filozofije, svaka pomisao pisanja cjelovite *historije filozofije* ostala mu je potpuno tuđa. Ključan razlog za odbijanje takve

pomisli leži upravo u filozofskim pretpostavkama povijesti filozofije. Naime, ukoliko se ona u svom totalitetu ne izlaže nefilozofski, kaledioskopskim nizanjem različitih stajališta i međusobno heterogenih »svetonazora«, onda je za jedinstveno povijesno-filozofsko razmatranje neophodan *sistem*, ili, u najmanju ruku, sistematična ideja filozofije kadra proniknuti »iza« individualiteta raznolikih povijesnih likova filozofije – što Heidegger nije bio spreman prihvatiti. Nasuprot predodžbi o jedinstvu tradicije filozofije, Heidegger insistira da ona mora biti misaono iskušena u svojoj faktičkoj pluralnosti, jer se o povijesti filozofije može govoriti tek na temelju destruktivnog »prisvajanja« koje je u sebi duboko individualizirano, a ne obrnuto, budući da se tradicija supstancijalizira, ali se gubi i primat vlastita pitanja ukoliko tradicija sama postane osnovom za destruktivno prisvajanje.

Odlučnim osporavanjem mogućnosti sistematske povijesti filozofije, vlastitu zamisao destrukcije kao filozofski prihvatljivog modela, koji na produktivan način komunicira s tradicijom, Heidegger je stavio pred najmanje dva izazova. Prvi se izazov odnosi na status destrukcije u okviru njegova filozofskog projekta. Ključno pitanje koje se glede toga postavlja, izraz je naznaka što idu u pravcu *propedeutičke* funkcije destrukcije.³³ Da li je destrukcija samo neophodni preliminarni korak što ga svaki filozof mora načiniti ukoliko se želi osloboditi samorazumljivog i neupitnog prihvaćanja pojmovnog aparata i filozofskih rješenja svojstvenih naslijeđu filozofije, a da bi na taj način »raščistio teren« i omogućio nesmetano razvijanje vlastite filozofske misli? Ukoliko se funkcija destrukcije pojmi kao propedeutička, onda eventualni program njezina provođenja ne kondicira ni s Heideggerovim eksplikacijama provedenim u glavnom djelu, niti s težištem stavljenim u ciklusima predavanja koja su mu prethodila. Ono što u njima suspendira mogućnost da destrukcija bude potvrđena kao »pomoćno sredstvo«, treba sagledati u napetosti između Heideggerova »čitanja« tradicije i provođenja zahtjeva ponovnog promišljanja. Priroda te napetosti pokazuje da se oni često ne mogu jasno razgraničiti, te da se mogu zabilježiti i slučajevi u kojima je čitanje tradicije naprosto »stopljeno« s izlaganjem »obnovljenog« pitanja, ali je često na djelu i postupak u kojem Heideggerovo mišljenje *oscilira* između njih. Odbacivanje sistematskog izlaganja povijesti filozofije dovodi i do problema koji se sastoji u kriteriju odabira mislilaca čije filozofije postaju adresati destrukcije. Po sebi nije sporno da »današnji tubitak«, s pitanjima i problemima koji se njemu iskazuju kao podsticajni i vitalni, postavi fokus povijesno-filozofskih analiza, ali teškoća nastaje kada naočigled odricanja od povijesti filozofije kao *cjeline* taj tubitak treba odrediti kriterije zbog kojih se aktualni filozofski problem destruktivno obraća upravo tom i tom, a ne nekim drugim misliocima. Ne preostaje li onda odricanju od prikaza cjeline da cijenu svoje »slobode« u interpretaciji plati proizvoljnošću, eklektičnošću ili čak podlijeganju vladavini svojevrsnog historijsko-filozofskog *Se*, koje se odlučuje pridati značaj određenim filozofskim pozicijama zbog toga što se to u filozofskoj javnosti tako uobičajilo?

Rukovodeći se uvidom da teorijski motivirana potraga za sistematičnošću neminovno dovodi do neželjene metamorfoze u analizi pojedinačnih problema, Heidegger je nastojao individualizirati vlastiti pristup povijesti filozofije, tako što je sučeljavanje s pojedinim filozofima uvijek najprije koncentrirao na sasvim određena pitanja, ali ta pitanja nisu imala fiksirani status paradigme koja se jednako ogledala na različitim stajalištima. Kao što je sučeljavanje s pojedinim misliocima bilo pomicano na sadržajnom planu, i njegova je forma bila diferencirana tako što bi Heidegger, najčešće

u uvodu, precizirao okvire i preduvjete pod kojima će se odvijati »dijalog« s dotičnim misliocem. Riječju, neophodne selektivnosti u povijesno-filozofskom istraživanju Heidegger se nije u potpunosti odrekao. Specifičnost selekcije prihvatljive autentičnoj zabrinutosti tubitka sastoji se u odustajanju od hermeneutičkih usluga što ih može pružiti cjeloviti uvid u kretanje povijesti filozofije i pokušaju da se selektivan stav primijeni u ravni pojedinačne filozofije.³⁴ Očekivanu konsekvencu provođenja destrukcije predstavlja i činjenica da se »spuštanje« selekcije u ravan pojedinačne filozofije nije odvijalo za volju sistematičnosti, budući da Heidegger nije respektirao stav koji dovodi u pitanje model izlaganja povijesti filozofije na niti vodilji »povijesti problema« – naime, da dotični problem u okviru neke filozofije svoju inteligibilnost u dobroj mjeri duguje i vlastitoj pozicioniranosti u okvirima sistema. Po Heideggerovu dubokom uvjerenju, spomenute implikacije destrukcije ne dovode u pitanje legitimnost i nužnost konfrontacije filozofije s vlastitom poviješću, koja je još od habilitacije primarno određena kao *filozof-*

24

»Predodžba koju filozofsko istraživanje ima o sebi samom i konkretnosti svoje problematike, također odlučuje i o njezinu temeljnom držanju spram povijesti filozofije. Ono što sačinjava propitivano predmetno polje filozofske problematike, to određuje i pravac u kojem prošlost jedino može biti postavljena. To tumačenje ne samo da nije protiv smisla historijske spoznaje već je upravo temeljni uvjet da bi prošlost uopće progovorila.« – M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, str. 8.

25

Spomenutu opasnost prepoznao je Hegel već u izlaganju kritičke forme reflektirajuće povijesti, koja u nastojanju da zauzme »višu« poziciju u prosuđivanju prošlosti često podliježe jalovom subjektiviranju koje obiluje nehistorijskim plodovima taštine i uobrazilje, pri čemu važi pravilo da ideje vodilje u interpretaciji važe za uspješnije ukoliko su smjelije, tj. ukoliko protivurječe onome što je ispostavljeno kao »odlučujuće u povijesti«. – Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Werke in 20 Bänden, sv. 12)*, Talpa-Verlag, Berlin 1998., str. 13.

26

Primjer koji ilustrira da Heidegger nije zabravio svoj stav iz habilitacije, nude njegova poslijeratna predavanja o *Ideji filozofije i problemu svjetonazora*: »(I)luzorna je ideja sistema koja po svojoj suštini znači apsolutizaciju teorijskog. Tada frontalno stojimo pred Hegelom, tj. pred jednim od najznačajnijih sučeljavanja.« – Martin Heidegger, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (GA 56/57)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1987., str. 97.

27

Terminološki, projekt destrukcije potječe iz *Fenomenoloških interpretacija Aristotela*, koje su sačinjene kao spis što je preporučio Heideggera za krašnija mjesta u Marburgu i Göttingenu.

28

Ovo će određenje ostati vitalnim i nakon obrata, s tim što će umjesto o ontologiji kao zajedničkom elementu epohalno divergentnih filozofija Heidegger radije govoriti o metafizici. – Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants »Kritik der reinen Vernunft« (GA 25)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977., str. 37.

29

Po Pöggeleru, Heideggeru na taj način polazi za rukom da »odstrani posljednje granice Diltheyeva hermeneutičkog stava«. – Otto Pöggeler, »'Geschichtlichkeit' im Spätwerk Heideggers«, u: Otto Pöggeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Alber, Freiburg – München 1983., str. 145.

30

M. Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung (GA 17)*, str. 118–119.

31

Ibid., str. 121.

32

Ibid., str. 116.

33

Propedeutički karakter destrukcije zadržao je svoje važenje i kada je taj termin odbačen u korist pojma *prevladavanja*: »Mišljenje, okrenuto povijesti bivstvovanja, koristi taj naslov samo kao pomoćno sredstvo da bi postalo razumljivim«. – Martin Hajdeger, »Prevladavanje metafizike«, u: Martin Hajdeger, *Predavanja i rasprave*, Plato, Beograd 1999., str. 53.

34

U tom pravcu argumentirao je i de Oliveira: »Ako uopće postoji selekcija u destrukciji, onda se ona događa sa svakom pojedinačnom filozofijom, a ne s tradicijom u cjelini.« – Roberto Charles Fietosa de Oliveira, *Das Denken der Endlichkeit und die Endlichkeit des Denkens. Untersuchungen zu Hegel und Heidegger*, Duncker & Humblot, Berlin 1999., str. 74.

ska, a ne historijska zadaća. Međutim, za njega nužnost filozofske konfrontacije ne znači i da u *nužnosti* treba vidjeti ključ za odgovor na pitanje o povijesnom slijedu likova filozofije, jednako kao što se niti filozofska eksplikacija pojedinog problema ne mora *na nužan način* dovoditi u vezu s njegovim mjestom u sistemu. Jedina povijesna relacija u kojoj nužnost nije bila sporna odnosi se na nužnost samog tubitka, preciznije rečeno, na nužnost njegove povijesne određenosti u kojoj je od bitnog značaja pitanje *kako* se tubitak odnosi prema vlastitoj pripadnosti tradiciji.

Međutim, i pored negativnog stava prema mogućnosti da se način »stajanja« tubitka u tradiciji odredi polaganjem računa o autentičnom odnosu prema tradiciji, razvijenom u njezinoj punoj ekstenzivnosti, kod Heideggera se ipak nalaze naznake *neizravnog* sučeljavanja s cjelinom tradicije. Neizravnost tog sučeljavanja proistječe iz činjenice da je, pri svoj »individualizaciji« u provođenju destrukcije, Heideggerov pristup, barem u pozadini, imao i kontekst značaja i mjesta spomenutog filozofa u odnosu na cijelu povijest filozofije. S druge strane, destrukcija pozicije, koja je kao bitni vlastiti element imala i poimanje cjeline povijesti filozofije, implicira i neizravno sučeljavanje s tom cjelinom. Doduše, takav tip sučeljavanja ne mora rezultirati i paralelnom verzijom izlaganja cjeline tradicije, ali za njega samoga svakako nije bez značaja da se odredi prema načinu na koji je proveden prikaz cjelovite povijesti filozofije.

Shvate li se ozbiljno konsekvence što ih je pred Heideggera stavila vlastita zamisao destrukcije, onda postaje jasan izrazit problemski naboj koji je pratio njegov odnos prema Hegelu:

»Prevladavanje Hegela unutarnji je nužni korak u razvoju Zapadne filozofije koji mora biti učinjen, ako ona uopće još treba ostati na životu.«³⁵

Nije potrebno dodatno argumentirati kako je u Heideggerovu samorazumijevanju destruktivni pristup Hegelovoj filozofiji bio odlučujući, ne samo za legitimnost i povijesnu sudbinu njegove vlastite filozofije već i za povijesni put filozofije *kao takve*. Izložene specifičnosti i teškoće Heideggerove zamisli destrukcije doći će do punog izražaja upravo u provođenju destrukcije Hegelove filozofije. Ukoliko se one ne uzmu u obzir, onda je logičan ishod zbunjenost što su ju iskazali pojedini komentatori, uspoređujući značenje koje je Heidegger polagao u ishod rasprave s Hegelom, s načinom njezine realizacije:

»Heideggerovi različiti tekstovi predstavljaju različite dijelove dijaloga koji on nikada nije bio u stanju razviti na sistematičan način... On nikada nije otišao dalje od serije komentara različitih aspekata Hegelove pozicije. Ukoliko se taj dijalog mjeri prema Heideggerovim vlastitim standardima prisvajanja i prevladavanja Hegela, onda je to pogrešno, budući da predloženi dijalog nikada nije bio više nego parcijalno elaboriran.«³⁶

Sumaran pogled unatrag prema pretpostavkama destrukcije i konačnom obliku što ga je ona zadobila na primjeru Hegelove filozofije, pokazuje kako nije riječ o tome da vlastiti dijalog s Hegelom Heidegger »nije bio u stanju« sistematski razviti, jer je nadmašivanje sistemskog izlaganja povijesti filozofije i povijesti uopće bilo pozicionirano u središte poželjnih učinaka destrukcije. Prvi i najozbiljniji protivnik u realizaciji zadaća postavljenih pred destrukciju bilo je upravo filozofsko elaboriranje cjelovite povijesti filozofije, odnosno Hegelovo jedinstveno poimanje sistemskog i historijskog stava. Tematizacija Hegelove filozofije na temelju istog tog jedinstva u potpunosti bi obesmisllila pretpostavke Heideggerova pristupa povijesti filo-

zofije. Zbog toga se Heidegger u *Bitku i vremenu*, ali i u potonjim predavanjima i tekstovima nakon *Obrata* odlučio na *problemsko* prisvajanje Hegelove filozofije u skladu sa zahtjevima vlastite pozicije.

Dragan Prole

Der geschichtliche Status der Philosophie Hegels innerhalb des Heideggerschen Entwurfs der Destruktion

Zusammenfassung

Der Artikel thematisiert zunächst die Diskrepanz zwischen scharfer Kritik an der Phänomenologie Edmund Husserls während der frühen Jahre in Freiburg und Marburg und die affirmative Ernennung Husserls Namen innerhalb von Sein und Zeit. Diese »Kehre« kann aufgrund der Deutung interpretiert werden, dass Heidegger in seinem Hauptwerk nicht bei der Einsicht der Mängel der Phänomenologie stehengeblieben ist, weil sie ihm als Anfangspunkt für die Auslegung der eigenen philosophischen Position dienen. Nach kritischen Erörterungen derjenigen Interpretationen, die behaupteten, dass Heidegger durch die Kritik an Husserl auf die ontologische Kritik des spekulativen Idealismus zielte, befragt der Autor die Gründe für die Verzögerung der Auseinandersetzung mit Hegel, die Heidegger in seiner Habilitationsschrift angekündigt hatte. Die Durchführung dieser Auseinandersetzung aufgrund des Entwurfs der Destruktion der Geschichte der Ontologie sollte von Anfang an nicht systematisch entwickelt werden, da die Überwindung der systematischen Auslegung der Geschichte der Philosophie und die Geschichte überhaupt – in den Mittelpunkt der wünschenswerten Wirkungen der Destruktion gelegt wurde.

Schlüsselwörter

Martin Heidegger, Edmund Husserl, Phänomenologie, G. W. F. Hegel, Geschichte der Philosophie, Destruktion