

ТРИБИНА БИБЛИОТЕКЕ САНУ

ГОДИНА II

БРОЈ 2

SERBIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS

THE SASA LIBRARY FORUM

YEAR II
VOLUME 2

Accepted on March 25th 2014, at the 2nd meeting of the SASA Department of
Languages and Literature, following the reviews of academician
Nada Milošević Dorđević and academician *Predrag Piper*

Editor-in-chief

Corresponding member
MIRO VUKSANOVIĆ

BELGRADE
2014

ТРИБИНА БИБЛИОТЕКЕ САНУ

ГОДИНА II

БРОЈ 2

Примљено на II скупу Одељења језика и књижевности
од 25. марта 2014. године, на основу рецензија академика
Наде Милошевић Борђевић и академика *Предрага Пипера*

Уредник

дописни члан

МИРО ВУКСАНОВИЋ

БЕОГРАД

2014

Издаје
Српска академија наука и уметности

Технички уредник
Мира Зебић

Тираж 450 примерака

Штампа
Сајнос, Нови Сад

© Српска академија наука и уметности, 2014

Трибина Библиотеке САНУ основана је да приказује јавности нове књиге чланова САНУ, нова издања САНУ и њених института, из свих области наука и уметности. Први уредник Трибине био је академик Никша Стипчевић, управник Библиотеке САНУ од 1991. до 2011. године. Од октобра 2011. године уредник Трибине је дописни члан Миро Вуксановић, управник Библиотеке САНУ.

Годишњак *Трибина Библиотеке САНУ* покренут је 2013. године. У првом броју донет је целовит преглед приказаних књига у Салону САНУ од 1991. до јуна 2011. године, а потом, у хронолошком низу, текстови казани на Трибини од новембра 2011. до краја 2012. године.

Прилози се објављују без измена, а нема текстова оних говорника који свој рад нису доставили.

ТРИБИНА БИБЛИОТЕКЕ САНУ

5. II 2013 – 17. XII 2013.

Уредник

дописни члан Миро Вуксановић

Стручни сарадник

Биљана Јоцић

САДРЖАЈ

<i>The theory of Hardy's Z-function / Aleksandar Ivić</i>	9
<i>Послератна српска књижевност 1945–1970 и њена историја / Предраг Палавестра</i>	17
<i>Стојан Новаковић у служби националних и државних интереса / Михаило Војводић</i>	25
<i>Заједничко у словенском фолклору : зборник радова / уредник Љубинко Раденковић</i>	37
<i>Византијски свет на Балкану / уредници Бојана Крсмановић, Љубомир Максимовић, Радивој Радић</i>	51
<i>Промене идентитета, културе и језика Рома у условима планске социјално-економске интеграције : зборник радова са научног скупа одржаног 6–8. децембра 2010. / уредници Тибор Варади, Горан Башић</i>	61
<i>Дан Библиотеке САНУ посвећен књижевнику Светолику Ранковићу поводом 150. годишњице рођења</i>	67
<i>La Serbie et les pays serbes : l'économie urbaine : XIVe–XVe siècles / Desanka Kovačević-Kojić</i>	79
<i>Употреба молекула : хемијски есеји о молекулима и њиховим применама / Живорад Чековић</i>	89

<i>Climate change : inferences from paleoclimate and regional aspects / editors André Berger, Fedor Mesinger, Đorđe Šijački.....</i>	99
<i>Математичка теорија топлотних појава насталих сунчевим зрачењем / Милутин Миланковић ; редактори Зоран Кнежевић, Александар Петровић.....</i>	99
<i>Над преписком Мартина Хајдегера : један вид епистоларне филозофије / Данило Н. Баста.....</i>	103
<i>Ватикан у балканском вртлогу : студије и расправе / Драгољуб Р. Живојиновић.....</i>	123
<i>„La Dalmazia o morte” : италијанска окупација југословенских земаља 1918-1923. године / Драгољуб Р. Живојиновић.....</i>	123
<i>Зборник у част Николе Хајдина поводом деведесетог рођендана / уредници Ђорђе Злоковић, Градимир Срећковић, Ненад Марковић.....</i>	137
<i>Сродници / Светлана Велмар-Јанковић.....</i>	159
<i>Сто година Јужнословенског филолога (часопис издаје Институт за српски језик САНУ).....</i>	171
<i>Тотални геноцид : Nezavisna država Hrvatska 1941–1945 / Динко Давидов.....</i>	183
<i>Anthropogenetic homozygosity and adaptive variability : HRC-test in studies of human populations / Dragoslav Marinković, Suzana Cvjetičanin.....</i>	193
<i>Ка изворима речи : тридесет година Етимолошког одсека Института за српски језик САНУ : зборник радова / приредила Марта Бјелетић.....</i>	209
<i>Именик аутора, уредника и говорника.....</i>	223

Над преписком Мартина Хајдегера : један вид епистоларне филозофије /
Данило Н. Баста. – Београд : Драслар партнер : Досије студио, 2012

Говорили: академик АНУРС Алекса Буха
проф. др Илија Марић
академик Данило Н. Баста

У Београду, уторак 17. септембар 2013. у 13 часова

КЊИГА ЗА ДАЛЕК ПУТ

Само понеко оспорава становиште да је Мартин Хајдегер водећи филозоф двадесетог века и да је велики мислилац с исто таквом животном сенком. Његова мишљења, када буду окупљена, заузеће више од сто обилатих томова. Без писама. А написао их је десетак хиљада, од 1910. до 1975. Из његове преписке досад је објављено тринаест књига. Ту су размењена писма с тринаест људи. О њима је академик Данило Н. Баста написао тринаест огледа, у две књиге, с предговором и уводом о епистоларној филозофији.

Када би требало да предложимо савремену књигу за превођење на велике језике, без икаквих ограда, то би била књига академика Басте *Над преписком Мартина Хајдегера*. Зато што је јединствена: по теми, по начину творења, по прилазима у филозофска тумачења, по свечаном казивању, по неговању језика и речи у њему, по књижевном склопу, по распореду целина које су и самосталне и целовите истовремено, по укупном прегнућу њеног духа и разума, по томе што нико нема такву књигу о Хајдегеру. Зато је ова књига, која нас привлачи својом романескном снагом, која је по изласку награђена именом Николе Милошевића, која је складан дотицај неколико путева, која око главног јунака приказује Јасперса и још десетак умника, и Хану као страст, и Елфриду као оданост, зато је, дакле, по реченом и по многим особинама још, књига академика Басте зарадила своје прочелно место.

Слушаћемо како о таквом добитку говоре академик Алекса Буха и проф. др Илија Марић, потом и писац.

(Уводна реч уредника)

М. В.

АЛЕКСА БУХА

1.

Готово да је дрскост, да не кажем неподопштина, да човјек узме себи на вољу, да за петнаестак минута изрекне какав потпун увид о дјелу на ком је рад трајао петнаестак година. Оправдања за то ипак има. Оно потиче из тврде сазданости језика и мишљења, мишљења и казивања, која се огледа у томе да се „Све” не може казати и о свему до мисли доћи одједном, него да језиковање и мишљење потребују простор и вријеме. – Па што им бог или повјесни усуд буде дао у погледу повезаности, још прије кохерентности, „почетка” и „краја” да заобиђемо скупност изведбеног, дакле: саму садржину.

Моја ријеч о књизи, о двије књиге Данила Басте отпоче, као што се види (и чује), опаском о језику, казивању и мислености. То није случајно, јер овдје о језику стално *fabula naturae*. Бастин језик је, наравно, у служби приказа, (тумачења и преношења у наш језик *увида које садржи обимом огромна преписка Хајдегерова*), која је трајала више од шездесет година и вођена са двије стотине сабесједника. Овдје их је апострофирано тринаест – онолики број колико је од те преписке објављено до 2012. године. Кад се каже да су поводи писмима готово искључиво жеља Хајдегерових саговорника да с њим разјасне тешко схватљиве ријечи, термине, ставове или тумачења на која су наишли бавећи се његовим текстовима или уводећи у разговор своје сопствене недоумице, али не ријетко и потреба овог мислиоца да пред њима самом себи разјасни оно што није лако промислити једноставно и јасно, онда је тиме упућено о каквим се текстовима ради, и пред какве тешкоће је Баста стављао себе током оних силних година. На какве, ипак, слатке муке. Види се то у предасима и „између” редова. Кроз такве муке пролази и читалац ове књиге.

Данило Баста је у поднаслову дјела – *Један вид епистоларне филозофије* – подсјетио на „жанр” и мјесто дописујућег вида филозофирања у историји филозофије. Њега карактерише фрагментарност и он настаје успутно, док су главна дјела или текстови стварани у знаку строге изведбе. Платон се у *Федру* жали на судбину написаних ријечи; једном утиснуте као писмена не могу више да се бране пред ријечима живог језика, који пита о оном о чему једном фиксирана ријеч не може одговарати. Чини се да ту невољу добрано отклања преписка, барем за оне који су је заподјенули. „Она доноси прилику”, вели Баста, „да саговорници једноставније и приступачније формулишу и најсложеније мисли” (1, 142), да их чак темељитије освијетле и продубе, себи самима боље објасне. Овог вида филозофирања препуна је историја филозофије. У *Предговору* Баста је навео низ примјера. Као и у свему другом, и овдје на почетку бијаше Платон са својим *Седмим писмом*, а при крају

Кант са својим писмом Херцу. На ту линију могло би се уписати такође Хајдегерово писмо Хани Арент од 27. јуна 1950. Оно је сабрало његово самотумачење на начин који је и њему, због питања саговорнице, морао бити нов, о чему свједочи продужавање те самоинтерпретације у писмима која су услједила (1, 148 и др.).

Ако један Ернст Јингер казује да је „Хајдегерово терминологија тешка и за нас Немце” (2, 535) и ако томе додамо да то важи и за синтаксу и његов језик и мисао уопште, онда је указано са каквим се тешкоћама Баста сучио. Он је тај тешко проходни језик и тешко разумљиве мисли пренио у наше мислилачко и језичко искуство, и то на начин да их можемо учинити нашим – посвојити.

Морао је установити у њему раван у којој ће туђе ријечи и мисли наћи резонанцу у нашем језику и мислима. У питању је стил о коме је Хајдегер, на подстицај теолога Курта Бауха, казао неколико кључних ријечи. Стил није ништа реторичко, естетичко или антрополошко. Стил се мора бити, а немати га значи не бивати. Стил није нешто што мисли бива придодато споља; он се зачиње, ако га има, у унутрашњем простору мишљења. „Стил је”, каже Хајдегер, „*самоизвесност тубивствовања у његовом стваралачком законодавству*” (2, 465). Јингер је од помоћи да се ове ријечи разумију. Чудећи се Французима како могу превести Хајдегерове текстове, он упућује на једно могуће објашњење: „Мора се, дакле, десити нека врста осмозе или читалац следи један контекст који постоји испод нивоа језика” (2, 535). Стил се тиче не само језика него и мишљења (њих превасходно) али и живота људи, свакодневног (повјесног, прије свега) и појединачног, али и националног, можда живота свеколиког човјечанства.

Мора се бити, на прави начин – ту, водити свој живот, бивати из дубине корјена језика и неограниченог темеља дубине ствари на који се може позвати свака извјесност, па и извјесност себе сама. Тек тада мишљење као законодавац може бити на стваралачки начин законодавно. Може, казао је Кант, прописивати природи законе, а прије тога, логички мишљено прије, дати себи законе које језик уобличава. Наш језик може, показао је Баста, у себе упити, учинити својим „контекст који постоји испод нивоа језика”. Видјећемо о којем се и каквом контексту ради, а прије тога погледајмо да ли је Баста успио да удовољи силним условима који воде у Хајдегеров стил, пробијајући се кроз тешко разумљиве кованице и њима исказиване мисли, појмове и идеје. Без обзира што на нашем, или бившем заједничком језику постоји више књига које уводе у или излажу Хајдегера, мени се чини да се преко овог двокњижја може на прави начин почети сусретати са Хајдегеровим дјелом и посвајати га, чинити га својим. Наравно, у мјери у којој оно говори о проблемима који су и наши аутентични проблеми. А, *ипак* – говори. Данило Баста је учинио да Хајдегерове неуобичајене и ријечи и синтаксе и мисли и термини које Јингер пореди са Пикасовим неуобичајеним, изломљеним и разбацаним „предметима” у слици, постану и наше, барем у мјери у којој је то, рецимо Пикасова *Герника*. Бастин језик превода и тумачења Хајдегера и аутора са којима је у преписци чини да пред нашим духовним оком почне да јасније вибрира сва дубина и разуђеност Хајдегерове мисли, и да, готово у чуду, констатујемо да би то могла бити, или чак да је била и јесте наша вајкадашња мисао. Посредством Бастиног тумачења и језичког и мисаоног посвајања увиђамо да тешко исказивана проблематика Хајдегерове и сваке велике филозофије може да води живот и води га у живом животу нашег

језичког, мисаоног, литерарног, умјетничког и обичајног искуства. Казана је ријеч – тумачење и треба додати да наша, и да уопште филозофија, живи од и у тумачењу, коментарисању, објашњавању онога са чиме човјеково *овдје – и – сада* – бивање не може а да се не сусретне – свакодневно!

Цијела историја филозофије живи и постоји као тумачење, објашњавање и праћење живота, оног са чим се једном за свагда мишљење суочило и што за њега и живот не престаје да бива питање и проблем. Њих је, заправо, мноштво. Ко их је и када идентификовао јесте једно од тих незаобилазних питања. У том погледу могу се навести имена великих филозофа, али и они су имали претходнике. Зауставимо се са питањем на овој тачки: у име става да их је поставио и поставља сам живући живот, који себе уобличује, оријентише и води захваљујући и великим филозофским системима. То значи: филозофији као метафизици. Хајдегер, међутим, сматра да је таквој филозофији истекло вријеме и да се она има да превлада. Употребом ријечи *verwinden* не само у значењу превладавати него и прегоријевати не скрива се жал за метафизичком филозофијом, која, сматра Хајдегер – не може више водити главну ријеч на позорници мишљења. Потребна је другачија, неметафизичка или постметафизичка мисаоност.

У духу ових назнака овдје ће бити настављен приказ промишљања језика и *eo ipso* природе мишљења, односно њиховог „односа”, о Хајдегеровом појму сазнања и спознаје и, с тим у вези, о „прегоријевању” метафизике и нужности другачијег мишљења, о његовом тумачењу усуда човјека у свијету технике, те о његовим исказима у којима долази до ријечи захтјев – пута за другачије заснивање и вођење живота. За прву тему прави Хајдегерови саговорници су Хајнрих Рикерт, Хана Арент и (будућа) супруга Елфрида Петри. Бастини есеји о те три преписке доносе одговор на питање о Хајдегеровом схватању спознаје, односно истине и одабиром навода из тих преписки и њихово тумачење. Први корак у другачијем начину спознаје јесте одбацивање суда као дефинитивног мјеста филозофске истине, која је превасходно увид у оно *Невидљиво*. Други корак треба да чини одбијање математичког мишљења које такође има посла са надчулним, са општошћу, структурама поредака које оно из себе ствара, којему нису потребне ријечи – имена за оно невидљиво, него се оваплоћује у апстрактним знацима. Трећи корак би се могао означити као одбијање предикативног, објективизирајућег мишљења и његово постављање на ново тле и оквир, који су овдје већ наговјештени и о којима би требало казати још коју штуру ријеч.

Ново, постметафизичко и постлогичко мишљење (у питању је формална логика аристотеловске провенијенције) Хајдегер одређује као стапање интуиције и трансценденције којим има да се доведе до израза (чулни) доживљај „фактичког околног света” и сагледа суштина, једна или више њих, свега са чиме се мишљење сусреће, укључујући и само мишљење. Звијезда водиља опет је стремљење ка „апсолутној науци” која, је, наравно, другачија од Хегелове, такође „апсолутне науке”. Прва се поуздава у трансценденталну интуицију, друга у спекулативни појам. Прва све полаже у језик који је „право чудо”, јер је „мисаонији од нас”, наводи Баста ове Хајдегерове ријечи из једног писма Арентовој с почетка 1950. (1, 142), друга, пак у метафизичку спекулацију, у дијалектичко-логичку обдареност човјека која је такође једна врста правог чуда, у мисаоност, чији је језик „најдостојније и најистинитије опстојање” (Хегел). Ниче вели да је језик изум Бога.

Повратак предпредикативном мишљењу је, по Хајдегеру, обнављање оног што садрже све велике филозофије, предсократовци на почецима филозофске мисли: то мишљење се наспрам суда као мјеста истине позива на мисаони живот, на вјеран, тачан доживљај. Оно је иза себе оставило чулно сазнање као извор знања. Долазећи из феноменологије Хусерове, млади Хајдгер (1918) у једном писму Рикерту оцртава свој пут до и кроз феноменолошку филозофију. Рикерт му је у том ходу постао ближи од Хусерла. Рикерту то овако предочава: „Читава феноменална сфера коју описује *требање* јесте сфера смисаоно-генетичких, мотивационих односа у којима се изражава свеколико, *бивство*. Даље сам, бавећи се питањем о структури феноменолошког сагледавања чистих доживљаја, нашао да појам *смисаоног тумачења* води у центар – да феноменолошко сагледавање није зурење у доживљаје као ствари, него да доживљајни однос између извршеног (учињеног) смисла и садржинског смисла, захтева једну генуину примерену форму сагледавања коју сам увео као разумевајућу, херменеутичку интуицију” (1, 43). У продужетку Хајдегер се одређује за Рикертгов субјективни пут у мишљењу, и одбија аристотеловски пут уобличавања појма преко и кроз суштину. Па шта је преостало након оповргавања традиционалних реквизита уобличавања појма и стварања смисла? Преостао је „инстинкт за појмовност” (Ласк) који је одвајкада залога филозофирања, додуше, готово редовно прешућиван прије но објелодањиван. По Хајдегеровом новом, другачијем виђењу и тумачењу, мјесто спознаје измјешта се из формално логичког суда до кога се долази примањем споља придошлих опажаја, осјета и осјећања, представа, слика и знакова који предикативним судом воде до дискурзивне појмовне спознаје, до термина, до појмова, категорија, схема и идеја. И до давања смисла животу и свијету ако он не бива дат однекуд извана. До појмовне спознаје и стварања смисла би морао довести, такође, субјективни пут мишљења који као темељ има интуитивни, изворни доживљај ствари, не доживљај као ствар, рецимо дискурзивног мишљења. По свему судећи, лакше је интуитивно сагледати ствар него је појмовно изразити. Субјективни пут сагледавања, као другачији начин мишљења, може се пратити од „пољских путева” до „шумских стаза”; дакле, нема само једне методе око чије је поузданости, извјесности и неприкосновености нововјековна филозофија утрошила најбоље енергије. Све то у циљу досезања аподиктичке, те на крају апсолутне спознаје, која је исто са знањем. И чији пут је, једном раскрчен, готово царски пут не само филозофије и филозофа, него и свакодневног искуства сваког човјека. Код Хајдегера, по сопственом тумачењу, таквог пута нема ни за њега самог. Постоје само путеви, и путовања, стазе и богазе које свако за себе мора изналазити и на њима крочити, па шта му даде бог и срећа мислилачка. Има ли на крају тих путева другачије спознаје и новим начином створеног смисла? Одмах треба казати да ни једног ни другог нема, чак их изгледа, по дефиницији и не може бити. Јер, кад је бивство и човјеково бивање одмакнуто од било каквог огледања у нечем трајном и Вишем из кога би узимало мјеру за спознају и смисао, кад је пут спознавања и осмишљавања без било каквог (само)поуздања, из интуитивног сагледавања и живог опхођења преостају само евентуално поуздани, спознајно готово неупотребљиви увиди, указивања и наслућивања. Без спознаје *Onites* тешко да се може направити иједан корак и у мишљењу и у вођењу живота. А о *Optitem* се тешко може, а мора се, имати представа и појам. Ни опште, надчулно,

невидљиво не може бити без језичког израза. Све је у томе да се покаже како је, и да ли је могуће пронаћи, створити или однекуд и неким начином доспјети до ријечи – знака за *Невидљиво*, која би по свом епистемолошком статусу, (да онтолошки зачас занемаримо), морала бити увјерљивија од ријечи – имена за чулне ствари. Са тим стањем ствари почиње и завршава сва и свака досадашња филозофија, дакле: у метафизици и као метафизика.

Да би одагнао страх од метафизике и указао на њену неминовност, Хегел је у *Енциклопедији*, у Додатку пар. 246, оставио ријечи које би требало стално држати у памети: „Метафизика не значи ништа друго до опсег општих мисаоних одређења, такорећи дијамантску мрежу у коју се уноси свака грађа и тиме тек чини разумљивом. Свака образована свијест има своју метафизику, мишљење које је од врсте инстинкта, апсолутну моћ у нама, над којом постајемо вјештаци, умјетници (Meister) кад саму њу учинимо предметом наше спознаје”. Овако дугачак навод треба да упуту на тешко спречиву самовољу мишљења које би хтјело да уклони све традиционалне оквире и мјерила, укључујући и божју мјеру ствари коју је Платон уважавао много више од мјере „тамо неких људи”. Млади Хајдегер такође отпочиње у метафизици и са метафизиком, а видјећемо да ли, упркос отимања из ње, ипак у њој завршава, и да ли може, као велики мислилац, да јој се отхрве.

Било је потребно да се Хајдегеру догоди љубав са Ефридом, да га Ерос просвјетли до у „темеље свеколиког постојања”, и оно „крајње свих ствари”, па да у преписци посегне и за метафизиком и за дијалектиком и за филозофском теоријом. Завитлан еросом, наћи ће се и изнад највеће од свих супротности, оне између видљивог и невидљивог, пролазног и трајућег. Попут Лазе Костића, њену напетост ће ријешити у етеру у ком „свих времена разлике ћуте”. Кад је еросу подлегао, постао је намах платоновац, потврдио је да постоје крајња поуздана и извјесна сазнања, „која су изнад сваке промене и постојања, која отеловљују чисто бивство идеје”, која су више од тога – „најстварнија стварност” (1, 192). У то вријеме, а ријечи су с почетка 1916, Хајдегер све полаже на моћ човјечијег духа која човјека узвисује „изнад свега природног” – и ставља у надземаљски и надвременски поредак, дакле, у Божји поредак. И у неколико ријечи најављује, може се казати, свој филозофски и мислилачки програм. Баста га представља лапидарно: довођењем у склад доживљаја и спознаје, мистичног и рационалног. Циљ је истински доживљај Бога и истинска спознаја Бога, односно божанских дубина човјека у којима пребива његова највиша вриједност.

Овдје се намеће својеврсна паралела између младог Хегела и младог Хајдегера. Обојица би да прокажу хармонију између човјекове чулности и интелигибилности и да покажу путеве у хармонију између човјека и свијета, те између човјека и Бога. Да се обратио младом Хегелу, Хајдегер би био на двоструком добитку. Увјерио би се у то да су путеви младог Хегела према хармонизовању, сједињавању – пут народне религије, пут љубави, пут љепоте и пут Све-живота – увјерљивији него његове шумске стазе, али, исто тако, да се, њима ходећи, колико год били богати доживљајима, не може стићи до циља. Хегел ће направити „обрат”, удариће путем апсолутног ума и стићи до апсолутног знања свега што јесте, па и апсолутног знања Бога и о Богу, никада више не скрећући са тог пута и не излазећи из ритма спекулативне дијалектике (дијалектичке логике).

Хајдегерове „године учења” показују обрнут „возни ред”: од метафизичке филозофије као почетка и краја до нове мисаоности као другачијег начина промишљања живота, „који је у својој праснази дубљи и пунији него сазнавање” (1, 207). „Свака логика застаје беспомоћно пред животом, његовим обиљем, вредностима, разноликошћу и разноврсношћу”, вели Баста, „на основици онога што Хајдегер заговара”, и додаје да то значи „пред човековом повесношћу”, (1, 213). Проблематика повијести, повијесности човјека, повијести као мјеста и времена, правог извора, мјере и мјерила свега што човјек чини и што га се тиче, стала је пред двери новог тумачења. Али те „двери се тек назире, и о згради нема иоле поузданијег плана”. Већ је нешто казано о карактеру тог новог „становишта”, а малочас је томе додато још неколико елемената о Хајдегеровом првотном становишту. Након увођења повијести у промишљање треба учинити, на метафизичкој линији и на линији која је смјењује, још неколико назнака. Ако се повијест уводи, намјесто метафизике, као врхунска инстанца, значи ли то да се у живот упушта хаос чулности, да се вољи даје на вољу, да се мисаоност везује уз конкретне ствари или успјехе – чему онда краја нема? Уз сва заклињања у другачију мисаоност и оброте, Хајдегер се није могао отхрвати пропламсајима платонизма, које није могао ни језички контролисати. „Најстварније стварности”, то јест блага које долази из висине није се могао лишити ни живот ни његово тумачење. Само једна реченица упућена Елфриди (1917) показује да је оно метафизичко као вода: увијек нађе пут да потече, да бива оно што јесте. Он сматра да у постојећим филозофским системима противрјечности, он каже релативности, нису нашле свој мир. Његова је намјера да „открије ослободилачки *пут* у апсолутно уобличавање релативности” (1, 212), чији резултат има да буде „апсолутна наука”. Ова „апсолутна наука” не може бити право „објективишуће” мишљење, то јест спознаја и знање који су „резервисани” за објекте; пошто се тиче општости, невидљивога, о њему се могу имати само увиди. Арентова је Хајдегера, филозофију и човјека уопште поставила пред кардинално питање о односу невидљивога, општег и конкретног; преузела је Хајдегеров примјер односа црвенила и руже, а сличан примјер наводи и Кант. Црвенило „јесте” прије него што је ружа у врту „постала” црвена, чак је она црвена по том „претходећем” црвенилу. Парадокс је у томе што мишљење црвеног не може бити то што јесте без искуства конкретног руже. Ријечи Арентове треба сагледати и у себе упити. „Потребни су му врт и руже, али он у њима опажа нешто друго. Како је чудно што морамо видети да бисмо опазили оно што не можемо видети” (1, 146). Са тим нечим другим филозофија као филозофија и наше свакодневно мишљење има посла и не може га немати. Да би се непосредно опазило оно Друго, невидљиво, опште, дакле, морали бисмо бити способни за интелектуални опажај. Кант каже за архетипус интелектуалис, за опажај који је у стању да из себе створи и форму и садржину. Можемо само опазити (запазити „између редова”) оно што не можемо видјети (оно невидљиво/опште) и то након што смо „претходно” или „истовремено” видјели оно конкретно. Конкретно указује на Опште. Опште у њему просијава.

Код Платона се овај проблем разрјешава учењем о сјећању душе, код Хегела, пак, спекулативно – дијалектичким знањем о апсолуту или барем самоизвјесним наслућивањем.

2.

Наведене су Хајдегерове ријечи о самоизвјесности и стваралачком законодавству мишљења. Да би то постигло, мишљење мора продријети у унутрашњи простор сама себе, то јест до најдубљих корјена језика који чине подлогу, темељ из које израстају увиди у ствари, стања ствари, у саму повијест.

Повјесно промишљање наспрам метафизичког разматрања! Мишљење повијести као промишљање унутрашњег кретања самог људског дјелања, а не историјско јурење и разматрање чињеница у коме је од историје као науке успјешнија публицистика, а ни журналистика не заостаје много. Мишљење достиже самоизвјесност само ако ухвати коријен „у самом *живом повијесном животу*, и то у искуству *фактичког околног света*” (1, 45). Овој Хајдегеровој ријечи треба додати његову другу ријеч по којој мишљење мора стално да рађа језик, а језик да уобличује мишљење. Али, таман да је то dostatно да се барем начас домогнемо самоизвјесности језика, није у истој мјери и осигуран увид у стваралачко мишљење. Оно се, видјесмо, тиче мишљења без традиционалних, то јест метафизичких реквизиата, којим(а) се, по Хајдегеру, запречавао увид у суштину бивства, о којем се аутентично може, ако се икако може, а треба да може, казивати мишљење повијести бивства, односно повијесно мишљење. Стваралачко мишљење морало би моћи дати мјеру и мјерило, тј. оно константно и непромјењиво, и себи и повијести, и то из сама себе и само собом. И то сваки пут изнова и, како смо видјели, без икојих метафизичких и иних узора. Као мишљење без ичега трајног које мисли бивство без ичега супстанцијалног. Могу ли, дакле, мишљење и бивање без ичега трајног и могу ли такви сами себи бити мјера и мјерило? Басти је пошло за руком да га опише и „негативно” и „позитивно”, држећи се „носећих” мисли из Хајдегерове преписке са Арентовом: „У најближем сродству са певањем и песничством, такво мишљење које своју снагу црпе из дубина језика, није ни дискурзивно, ни аподиктичко, ни дијалектичко, ни рационално, ни рачунско, ни предметно, ни...” (1, 145). Хајдегер сматра да право, другачије „мишљење отпочиње баш тамо и онда где и када престаје филозофија... у облику метафизике”. Његово мишљење које се одрекло филозофије као метафизике, „морало” је то учинити, јер је таква филозофија дошла до краја. Исцрпљене су, наиме, њене суштинске могућности. Ново, другачије мишљење треба звати мишљењем бивства и његове повијести, у другачијој формулацији повијесним мишљењем. А његово отпочето „позитивно” описивање треба наставити. Хајдегер то чини од чувеног обрата до конца своје списатељске дјелатности. У синтагми „заборав бивства” као смртног гријеха дотадашње филозофије сабира се велик дио нове проблематике, или другачијег мишљења бивства. Не по моделу појединачног бивствујућег, појединачне ствари или стања ствари, у сваком случају предмета, објекта, који „имају” и трајност и супстанцију – све одредбе које бивство нити има нити се оне уз њега смију примишљати; јер бивство „даје”, оно је извор „трајности” и „супстанцијалности” свега појединачног. Свега што јесте. Како га онда промишљати, о њему мислити и из које то позиције. „До обрата је дошло у периоду од 1936. до 1938. године”, вели „кад је постала јасна катастрофа Њемачке, и растао притисак да се мисли из ствари”. Једино је то пут да се из алетхеиа (*αλήθεια*), из нескривености и непатворености на нов начин мисли бивање и човјеково бивање.

Језик скрива, у њему је седиментирана и кристализована суштина нескривености и од њега има да потекне њено промишљење. Стога је обрат од бивства „и” времена, обрат ка времену „и” бивству; стварањем мишљења бива језик, јер се из истине језика и његовог смисла мора сагледавати истина и смисао бивства. Није посриједи „рачунска лингвистика”, која припрема владавину информатике, „науке о изградњи и кориштењу компјутера”, него језик као суштински пут проницања у бивање човјека и свијета.

3.

У овом послу разумјевања Хајдегеровог мишљења и, кроз то, учења о промишљању властите и проблематике живота и свијета, језик се наметнуо као кључна тема. Потребно је стога стално указивати и имати на памети врсту и начин филозофског језика, те на однос језиковања, говорења и (ис)казаног и мисли. Пошто је српска филозофска култура највећма тумачење великих филозофских дјела и њихово превођење на наш језик и у националну културну традицију и искуство, из њих треба видјети да ли то и како је могуће да то што се преноси може живјети и да ли већ живи, барем у клици, у нејасној представи – у нашем мисаоном животу.

Кажимо: и те како живи, иначе пренесено не би могло налазити резонанцу, а налази, не ријетко јаснију и дубљу од оне која би по „природи” ствари требало да има првенство.

За наше поновно и никад dostatно промишљање језика и преводивости с једног на други језик, и из једног његовог вида у други, мјеродавни су Хегел, Кант и Хумболт. Хегел ставом да је „нешто моја својина, сопственост тек кад је изречено, исказано у матерњем језику”. И даље „филозофија не потребује ... никакву посебну терминологију”. Кант, за свој дио, тешкоће у схватању филозофских дјела види прије у проблемима, које би филозофија хтјела да ријеш: па да се потом језички „течно” домогне увида у саму ствар. Сматрао је да се свака, и она најнејаснија филозофска ријеч, термин, појам и категорија, па сходно томе и поставка, могу, без губитка на дубини и смислу, исказати обичним језиком. Да у њему пребивају, барем у зачетку, аналогно искуству језика филозофије, искристалисани из живота који „воде” филозофски проблеми. Не немушто него веома животно, па им филозофска формулација само помаже да се о себи освијесте, у себе удубе и себе саме протумаче. Не постоји нити је потребан икакав метајезик филозофије уз обични језик. Једини услов за филозофирање и за поуздано превођење филозофских дјела и мисли, јесте, дакле, да проблеми, ствар(и), са којима филозофија има посла свагда већ живе у мисаоном и животном искуству појединаца и народа. На овој тачки можемо се приклонити Хумболтовом становишту: да језик води научну и филозофску спознају, и разумијевање и осмишљавање живота и свијета, да он уобличује и одређује превасходно наше мишљење и дјелање. Уобличује, наравно, гледано антрополошки, прије њих или у једнакој мјери свако причање и велику поезију. Сада морамо казати о ком језику је овдје ријеч, кад језикâ има мноштво, а филозофски проблеми живе, у језику и језиком. Може се утврдити да се о њима и знаде у мјери у којој су језички уобличени. Индоевропски језици имају заједничку структуру и то је темељ који

допушта први корак у сингуларизовању језика и залога узајамне преводивости тих језика. Филозофски проблеми воде живот кроз језик, који се опет „у мишљењу мора свагда изнова рађати”. Језик није ријека без обале, он мора, као нешто опште, да буде конкретизован, да се домогне обала, а чврсто тле је нашао у „конкретној општости” националног језика. Други корак је стално самјеравање једног посебног језика са другима и њихово одржавање живе везе са заједничком структуром. Ту потребу у великој мјери задовољава дјелатност превођења.

Како у том погледу стоји ствар са нашим језиком? По једном нашем мислиоцу наш језик – он се тада није изјашњавао да ли мисли на српскохрватски, или хрватски или српски – је „по рангу ... подобнији за филозофију и за мишљење ... од скупине романских, па чак и германских језика”. Конкретизације општости, заједничке структуре, индоевропске, подразумијевају као контекст историју, поднебље, расу, културу, искуство и друге посебности народа, односно језика, па онда и појединца. Посебно, конкретно ураста у универзално, и само у мјери у којој га ово потоње прихвата и обогаћује, може и универзално не само да живи у конкретном, него и да њиме буде обогаћено. Посебно може донијети нови моменат, унијети нову свјетлост у трајућу општост, па се отуда дешава да зналачки и надахнути преводи могу бити јаснији, чак дубљи, језички атрактивнији од оригиналног дјела. Заједничка структура језика има као основу логички инстинкт којим се опажаји, осјети, осјећања, зрења, доживљаји, интуиције преводе у представе и слике (отуда памћење), у појмове и идеје и схеме, најзад у знакове. Знак је дјело уобразиље, он је апстрактна представа, конкретна општост до које се стиже, ако уопште – оно сагледавањем међусобног односа слика, њиховим поређењем и довођењем у нове положаје. Ако апстрактне представе-знаци морају да добију име и слику у језику а не могу показати на „свој” предмет, ствар, стање ствари које исказују, онда наш дух нужно доспијева у метафизику. Чак ни Гете, који је интелектуално друговао са филозофским величинама какве су Фихте, Шелинг и Хегел, а, наспрот њима, држао се чврстог, „стварног тла Земље”, чак ни он не може да не допусти да уобразиља, држећи се опрезно мјерила, не може а да се не запути „према слућеним, претпостављеним (очекиваним) стварима”. Гете, дакле, признаје овоземаљску метафизику, а онострану или теолошку оставља по страни. Чулност и мисаоност, поготово кад им се придода вољност, потребују нужно мјеру и мјерило и не могу их сваки пут изнова установљавати. Ова потреба, насушна, нашла је задовољење у метафизици која није јединствена у погледу мјера и мјерила. Али их даје.

4.

О Хајдегеровом тумачењу (модерне) технике једва да постоји поузданији свједок и сабесједник од Ернста Јингера. Јингеровом књигом *Радник* (1932) Хајдегер се бавио у више наврата у приватним кружоцима. Кад је дошло до њиховог сусрета и отпочињања преписке (1948. и 1949.) већ су били стари „зnanци”, пошто ни Јингер није до те године сједио „скрштених” мисли на призор Хајдегеровог дјела. У једној циглој реченици Јингер је „проблем свеопште технизације света” сагледао и као онтолошки и као метафизички и као антрополошки, једном ријечју

као бивствени проблем свијета и човјека. Она је садржана у писму Жану Палмијеу чију копију је Јингер упутио и Хајдегеру, заједно са својим писмом: „Машинска техника је одело радника, такође његов светски језик” (2, 534). Писмо датира из 1968, па ваља додати да то „одијело”, у међувремену добрано прекрајано и додатно технифицирано, постаје „мода” све претежнијег дијела човјечанства. Па шта је то не само спорно него и погибелно по појединца и човјечанство, а што модерна техника налаже, с нужношћу? По Јингеру, то што судбина тако „униформисаног”, то јест аутентичности и слободе лишеног човјека, постаје ингеренција машинске технике, којој тешко да је могуће отхрвати се. У Хајдегеровом промишљању модерна техника је она моћ која утискује обличе и диктира ритам животу човјека, људи и свијета. И то важи, наравно, за ту технику у апсолутном смислу. Све је у томе да се спозна „моћ суштине технике”. Не темељи се нововјековна техника у модерној науци. Ствар стоји обрнуто. На тврдњу Ерхарта Кестнера, такође сабесједника чију преписку са Хајдегером Баста тумачи, да научници држе онтолошку иницијативу у уобличавању и грађењу модерног свијета, да они, такорећи, гоне људско дјелање и рађање у светехничком смјеру, Хајдегер ће исказати готово безнадежну мисао коју Баста описује ријечима ближим нашем свеколиком искуству: „По Хајдегеровом мишљењу суштина технике јесте оно што нагони. У њој влада преображај бивства из предметности у потпуну обрадивост свега постојећег” (2, 609).

Постоје ли икоји знаци или наслућивања у правцу ка „позитивном превазилажењу технике”. Знано је да је Јингер, посебно на призор оруђа и оружја ратне технике, заговарао схватање да техника има, поред олакшавања живота, још једну позитивну страну. Она не само увећава него и буди снаге и способности људи. Али то је само један аспект свеколике антрополошке моћи модерне технике. У том фрагменту моћи технике не може се наћи почетак њеног позитивног превазилажења. Прије може бити ријечи о њеном распламсавању. У разговору са Хајзенбергом, Хајдегер је питао овог физичара може ли се преусмјерити развој нуклеарне технике. Зауставити и поништити то што је дотад развијено није могуће, па самим тим је немогуће и преусмјеравање. Обојица исповиједају беспомоћност пред разобрученошћу технике. Нити ће засићење науком скоро наступити, нити ће технички развој достићи праг преко кога се даље не може. Тек би се иманентно, дакле у области духовног, могао задобити другачији однос према техници.

Хајдегер и Јингер сматрају да у послу достизања другачије духовности „наслијеђена филозофија овде више нема шта да тражи” (2, 529). Јингер се узда у то да су савремена астрономија, физика и биологија извориште нове наде по томе „што се у њима продира до слика које су подобне за теолошко тумачење” (2, 528). Не каже се онтолошко, метафизичко, антрополошко, социолошко или неко друго тумачење. Ако је традиционалној филозофији у битном смислу порекнута могућност да њезине спознаје могу имати важење за садашње стање ствари, морало би се указати на другачије мишљење чији би увид, када постојаних спознаја ионако нема, имали какво такво важење.

Хајдегер мисли да ће то бити постигнуто другачијим тумачењем времена и простора и другачијим степеновањем ствари. Новом односу према стварима, њиховом новом степеновању дорасло је, ипак, једно мишљење. У писму Јингеру из 1950, Хајдегер потврђује да је то заправо његово мишљење. Оно „је у стању да

покаже оно што се уопште догађа тамо где се физичарима наметнула релација неодређености” (2, 529).

Као што је раније описано, Хајдегер држи да је то мишљење повијести или повијесно мишљење. Додајмо још, са свеукупном његовом неодређеношћу, а које тек треба да приспије из будућности. Па, иако би могло бити пут изласка из техницификаног свијета, оно не може бити вођено човјеком самим. Хајзенберг се узда у помоћ религије, док ће Хајдегер његову судбину повезати са појављивањем „неког бога”. Не, дакле, Бога хришћанске или неке друге постојеће религије. Све је у томе да човјек успостави „примјерен однос према ономе што није неопходно”. То што није неопходно и што је непотребно имало би да буде мјера и мјерило, требало би да из њега потекну моћни импулси свеколиког бивства, или барем човјековог бивања. Ријеч је о оклијевајућем мишљењу, али и о мишљењу које не сједи скрштених мисли. Оно рије, такорећи, невидљиво испод површине свијета, и тога рада се мишљење не може одрећи; докле ће то дјелање и рађање трајати не зависи, видјесмо, само од њега.

Године 1919. Хајдегер је написао да је смисао свег постојања „постати апсолутан и приближити се Богу”. Педесет година потом, колико год да је посриједи другачији бог, његова мисао не може без трансценденције. Није ли то потврда да човјек и људи тешко могу, или уопште не могу, без апсолута и без дијалектичко спекулативног пута ка њему. „Поред свега Хегел!” ријечи су једног њемачког аутора који је испитивао положај неодређеног, бесконачног, апсолутног, односно трансценденције у филозофији Хегела, Хајдегера и Левинаса.

ИЛИЈА МАРИЋ

Када се 1995. у споменици Михаилу Ђурићу, поводом његовог седамдесетог рођендана, појавио чланак Данила Басте о објављеној преписци Мартина Хајдегера и Карла Јасперса, ни сâм аутор вероватно није слутио да је то почетак једног дугог рада који ће потрајати наредних петнаестак година. А када је, након десет година, у свечанику Михаилу Ђурићу за осамдесети рођендан исти аутор објавио рад о преписци Хајдегера и Рикерта, било је очигледно да аутор упорно наставља да ради на обимном рукопису. И он је то, на почетку циклуса предавања о Хајдегеровој преписци са Ханом Арент, који је у јесен 2011. одржао у Коларчевој задужбини, коначно и обелоданио. И убрзо, београдски издавачи Драслар партнер и Досије студио у пролеће 2012. године објавили су двотомну књигу Данила Басте *Над преписком Мартина Хајдегера* коју је аутор посветио Михаилу Ђурићу, свом философском учитељу и зналцу Хајдегеровог дела.

Ова једанаеста по реду Бастина књига свакако је до сада његов најобимнији рад, а уједно је и једно од његових најзначајнијих остварења, ако не и најзначајније. Њен поднаслов гласи: „Један вид епистоларне филозофије”. Синтагма „епистоларна филозофија” се и раније могла срести у стручној литератури, али се мора признати да није често коришћена. Ни издалека не као, рецимо, израз епистоларна књижевност. Какву је то филозофију наш аутор имао у виду? И који то њен вид? Како већ сама грчка реч *Ἐπιστολή* (писмо, посланица) упућује, има се у виду филозофија

предочена у писмима. Откуд философија у писмима? Ово не би требало да чуди ако се сетимо да постоје философи који су, попут Лајбница, знатан део својих ставова обелоданили у преписци.

У извесном смислу све философске расправе забележене у облику текста јесу посланице упућене широкој јавности, у првом реду стручној, од које се очекује и извештај одговор у виду критичког приказа или пак наставка дискусије одређених питања које је аутор разматрао. У том широко схваћеном смислу читава философска литература могла би се разумети као епистоларна. Али најзнатнији део философских радова није и формално задобио уобичајени облик посланице тако да га из тог разлога не карактеришемо као епистоларни.

Постоје, међутим, философске расправе које су и стилизоване као посланице, јер се њиховом аутору учинило да је то најподеснији облик саопштавања властитих мисли о одређеној теми, иако сам адресат није изричито именован. Баста наводи пример чувених Шелингових *Филозофских писама о догматизму и критицизму*. Шелинг је одабрао епистоларну форму јер му се чинило да форма писма захтева јасноћу казивања. Додао бих и случај руског философа Петра Чаадајева чије је главно дело *Филозофска писма*. Хајдегер је написао око десет хиљада писама, али ниједно ове врсте.

Постоје и философске расправе писане као посланице именованим адресатима. Класичан је пример Епикурових писама Херодоту, Питоклу и Меноику, која су, стицајем околности, и најважнији његови сачувани списи и она су незаобилазан извор за реконструкцију Епикурове философије. Сличне врсте су и Сенекина *Писма Луцилију*. Не можемо овом приликом а да не поменемо и посланице апостола Павла, писане појединим црквеним заједницама у оквиру Римског царства, које су тако суштински важне за хришћанство, али су релевантне и за философију. Баста наводи примере Платоновог *Седмог писма*, упућеног рођацима и пријатељима Диона из Сиракузе, као драгоценог сведочанства Платоновог такозваног ненаписаног (усменог) учења, као и чувеног Кантовог писма Маркусу Херцу, у којем је изнета основна идеја критике ума. Такво је и Хајдегерово чувено *Писмо о хуманизму*, упућено Жану Бофреу, али оно је с разлогом стекло статус самосталног философског текста и не улази у преписку којом се бави Данило Баста, мада га се дотиче у својој књизи. Или Хајдегерово „Писмо Ричардсону” у којем говори о могућем периодизовању своје мисли и „окрету” од Хајдегера I ка Хајдегеру II.

Најчешћи вид епистоларне философије, међутим, садржан је у уобичајеној, личној преписци међу философима. То је управо онај вид на који мисли Баста када у поднаслову своје књиге Хајдегерову преписку означава као „један вид епистоларне философије”. При томе поједина писма могу претежно бити посвећена философским питањима или се пак ових могу дотичати тек спорадично.

Парадигматичан пример преписке усредсређене на поједина стручна питања је преписка Лајбница и Кларка, у којој је Кларк заступао ставове свог пријатеља Исака Њутна, великог Лајбницевог опонента и такмаца. Баста као пример те врсте наводи кореспонденцију између Фихтеа и Шелинга. У Немачкој је покренута едиција „Издање писама Мартина Хајдегера”, рашчлањена на три одељка: први чини приватна преписка, други научна, а трећи кореспонденција са издавачима и институцијама. Пандан преписци Лајбница и Кларка или Фихтеа и Шелинга, дакле,

чини́ла би Хајдегерова научна писма. Невоља је у томе што немачки издавачи у оквиру једног тома објављују кореспонденцију са једном личношћу, а чак и ако ту преовлађују посланице једне врсте, рецимо научне, не значи да су све такве.

Најчешће се заправо среће приватна преписка у којој се кореспонденти разних питања везаних за философију и око ње дотичу спорадично, у склопу других тема. Изгледа да је већи део Хајдегерових писама управо такав. Имајмо у виду да је међу његовим кореспондентима, поред философа, било личности и других занимања – теолога, историчара уметности, књижевника, педагога итд. А ту је и обимна преписка са властитом женом Елфридом или пак са познатом философкињом Ханом Арент која му је у једном периоду била студенткиња и љубавница. Речју, у преписци са одређеним кореспондентом могу превладавати писма научног или пак приватног садржаја, али нису сва таква. Стога би било занимљиво да се сачини избор философски најважнијих писама Мартина Хајдегера упућених различитим личностима. Нико код нас не би био позванији да се тог посла лати од Данила Басте.

Баста за епистоларну филозофију с правом каже да је она „по природи ствари, могућна само као дијалогска комуникација и као њен плод” (књига 1, стр. 24). Чини се да би се могло додати како је то можда и најоптималнија форма философског дијалога. Философске расправе, чак и када су стилизоване као дијалози, заправо су дужи или краћи монолози аутора о ствари коју промишља. Значајна предност свих монолога јесте да аутора нико не прекида док излаже, не скреће му ток мисли, и, што је можда још важније, нико га временски не ограничава, не пожурује. Философско трагање за истином није брзопотезна шаховска партија у којој је најважније реаговати брзо и у том тренутку боље од противника.

Они који, попут Платона, држе како се истина не да ни изрећи, а камоли изложити у мртвој писаној речи, да се она речима може само испровоцирати, индукovati у души саговорника, даваће предност живом разговору над писаним текстом. Живи разговор је несумњиво подстицајнији, али не даје прилику за дужу концентрацију над појединим проблемом. Уз то, саговорник у жару расправе каткад бива прекидан интервенцијама усред излагања или критичком примедбом скренут са линије аргументације на коју се често више и не враћа тако да остаје недоречен. Такав разговор тешко може да се држи једне теме, а камоли да строго до краја испоштује једну линију аргументације. Неупоредива предност живог разговора, међутим, јесте то што се у њему непосредно преносе енергија, емоција и доживљај саме ствари, и то га чини знатно подстицајнијим од писане речи.

На средокраћи између уобичајених философских монолошких расправа и живог разговора налазе се управо философска писма, која су, с једне стране, довољно сажета и јасна, а са друге стране, омогућују да се кореспондент ипак целовито изрази. У живом разговору један од саговорника често не може на прави начин и у правој мери доћи до речи. Он није усредсређен само на трагање за истином. Увек ту има нечег од надметања у брзини мишљења или лепоти израза, нечег агонског, реторског. Међутим, онај који брже мисли или лепше говори не мора бити и ближи истини. Количина писама коју је написао Мартин Хајдегер као да сведочи да ни он није био човек живог разговора, да му је више одговарала писана форма.

До сада је објављено тринаест књига Хајдегерове преписке, у којој су му кореспонденти били Хајнрих Рикерт, Карл Јасперс, Хана Арент, супруга Елфрида,

Елизабета Блохман, Рудолф Бултман, Бернард Велте, Курт Баух, Ернст Лингер, Има фон Бодмерсхоф, Ерхарт Кестнер и Лудвиг фон Фикер. Наш аутор је сваку од њих исцрпно претресао, са изузетком обимне преписке са Јасперсом, и издвојио све оно што је држао да је ту философски релевантно. Разуме се, философска релевантност зависиће од онога за чим поједини истраживач трага тако да је у идеалном смислу немогуће прегледном студијом заменити читање саме преписке. Али се, уз ову оgradu, може рећи да Бастина књига обавештава о философском садржају преписке и тако нас поштеђује читања сваке књиге понаособ.

Код нас до сада нико није објавио књигу о преписци било ког философа. Али је Бастина књига и у светској литератури јединствена по томе што је прва (за сада је и једина) која је посвећена искључиво Хајдегеровим писмима. При томе је аутор на одговарајућим местима коментаришао и оне Хајдегерове списе који се баве истим питањима као и преписка. Брижљиво је издвајао фрагменте писама, понекад само понеку реченицу или тек њен део где се немачки мислилац осврће на неко важно питање. Те сажете, огољене формулације бацају додатно светло и доприносе бољем разумевању низа питања којима се Хајдегер опширно бавио у објављеним расправама. У том погледу се преписка показује драгоценом. С друге стране, писац књиге неизоставно коментарише и ставове кореспондената, показујући узајамни однос и утицај. И након минуциозног издвајања и анализирања философски релевантних делова, као и њиховог поређења са аналогним објављеним списима, Бастина своди философски биланс сваке преписке и оцењује њену вредност и конкретни допринос. У том погледу ова књига представља несумњиво вредан прилог разумевању појединих аспеката Хајдегерове мисли. (Али није нам намера да овом приликом читаоцима преносимо резултате Бастиног поентирања сваке од преписки.)

Преписка се од писаних монолошких расправа разликује не само по сажетости и јасноћи изрицања ставова, него и по личном тону. Ту се увек, како се изразио писац ове књиге, као у призми преламају живот кореспондента, његова делатност и сама ствар мишљења. Утолико се преписка доима животније од уобичајених стручних списа. Али она уједно изазива на опрез. Јер људи увек желе да се прикажу у бољем светлу, неретко кријући своје лошије стране или их сликајући у светлијим тоновима. У том погледу сведочења у писмима имају нешто од карактера мемоара. Читаоци, а поготово истраживачи морају то имати у виду. Бастина води рачуна о томе и његово читање Хајдегерове преписке је критичко. Тако се преписка прелама кроз оптику Бастиног избора места и њиховог тумачења. Како се наш аутор сликовито и тачно изразио, његова књига је призма призме.

Испреплетеност и узајамну условљеност живота и мишљења на Хајдегеровом примеру уверљиво илуструје управо разматрана преписка. Породица и брак, љубав, пријатељство, каријера, политички ангажман, укратко оно што чини приватни и јавни аспект живота једног мислиоца не може да се сасвим занемари приликом разматрања његовог мишљења. Сам Хајдегер је, на пример, у писмима властитој жени посведочио колико је за његово стваралаштво животодавна еротска љубав. Реченица „Ако је мој живот без страсти, умукнуће глас и извор неће шикнути” нипошто није тек изговор за ванбрачне излете. Писао је да би га сваки пут када би се упутио новом стазом или начинио суштински корак на мисаоном путу

истовремено дотакло и крило бога Ероса. Као што је, примерице, рад на чувеном спису *Бивствовање и време* оплеменила и вазнела љубавна веза са Ханом Арент. Поглавље о преписци са њом Баста примерено насловљава „Страст и мишљење, страст мишљења”. (Као што је уосталом изражајан и наслов преписке са супругом Елфридом – „Ерос стваралаштва и ехо извора”). Упечатљиви су Бастини, на местима готово лирски, пасажии када говори о ванредној љубави Хајдегера и Хане Арент, оне која је по признању немачког мислиоца била „страст његовог живота”, са којом је љубав текла у знаку Августинове мисли да *amo* значи *volo, ut sis* (волим те = желим да будеш то што јеси).

Хајдегер је држао да један мислилац мора да има своје основно питање. Што се њега самог тиче он је том питању у различитим периодима живота давао различите формулације као што су питање о бивствовању, о смислу бивствовања, о истини бивствовања, о надоласку бивствовања, о догађању итд. У једном разговору са Гајом Петровићем, Хајдегер је рекао да је његов главни проблем заправо проблем технике. То би се можда и могло прихватити кад је реч о позном Хајдегеру, али не и за читаво његово стваралаштво. Објављена преписка сведочи и о менама као и померањима нагласака у формулисању основног питања. У том погледу Бастина књига се може читати и као својеврсно увођење у Хајдегерову мисао и њене мене. Од „сазревања одлуке за слободно филозофирање”, како је Баста насловио преписку са Рикертом, преко обимне преписке са Јасперсом, тим сродним али ипак знатно различитијим духом, до низа потоњих кореспондената можемо пратити узбудљиву повест Хајдегеровог мисаоног пута.

Као што је веровао да мислилац има своје основно питање, Хајдегер је сматрао и да велики песник пева из једне песме. Из објављених радова познати су његови ставови о привилегованим позицијама песника и мислилаца као и његова тумачења песама Хелдерлина, Тракла, Штефана Георга и Рилкеа. Стога се са занимањем прате прикази преписке са Имом фон Бодмерсхоф о Хелдерлиновом песништву као и са Лудвигом фон Фикером о Тракловој поезији.

Последњих деценија живота заокупљало га је питање технике која је у својој моћи овладала читавом нашом планетом. Овог питања дотицао се посебно у преписци са професорком педагогије Елизабетом Блохман и књижевником Ерхартом Кестнером. Насупрот увреженом ставу да се модерна техника темељи у науци, Хајдегер је држао управо супротно – да се модерна наука темељи у суштини модерне технике. А суштина модерне технике, коју је једном именовао изразом „постав”, није ништа техничко, него је то дух, односно начин на који се бивствујуће у целини очитује и влада као такво. Тако природа бивствује на начин да допушта да се њене силе користе за техничке изуме, а човек бивствује на начин да се упушта у господарење над природним силама. Суштина технике, у којој „влада преображај бивства из предметности у потпуну обрадивост свега постојећег” (стр. 609), као да нагони истраживаче да истражују и конструишу управо на начин на који то чине.

Важна нит која пронице читавим Хајдегеровим земним постојањем јесте вера. Он је и започео студије теологије па је прешао на философију. (Говорио је касније како је теологија била његова прва љубав.) Из објављених радова било је познато његово строго разграничење философије и теологије као и став да је синтагма „хришћанска философија” *contradictio in adjecto*. Ово као да је сугерисало атеизам

великог мислиоца. Преписка са протестантским теологом Рудолфом Бултманом, међутим, показује сву сложеност тог односа. Баста указује да је Хајдегер временом губио поверење у теологију као науку. Немачки мислилац је философском начину постојања противстављао веру, а не теологију као науку вере. (Рекао је једном приликом да ако би се вратио својој првој љубави, теологији, и написао књигу о Богу, ту не би употребио философски термин Sein.) Он је у „животности вере” видео пут ка „стварној хришћанској egzистенцији”. Жива вера претходи теологији. Сам Хајдегер је често одлазио на литургију у опатију Бојрон, чије бенедиктинске монахе је сматрао „семеном за нешто суштинско”.

Данило Баста је остао веран београдском стилу писања, који красе јасноћа и једноставност. Задивљује умеће аутора да нимало једноставан Хајдегеров језик пренесе на леп и разумљив српски идиом, а да при том не изневерава његову сложену мисао. Књига уз то нашим читаоцима пружа мноштво до сада непознатих или мање познатих детаља из приватног и јавног живота самог Хајдегера као и основне податке о његовим кореспондентима. Она не само да исцрпно излаже и коментарише Хајдегерову мисао како је дата у преписци него представља вредан прилог проучавању његове мисли уопште. Она се, са своје лепоте стила и занимљивости садржаја, упркос обимности, чита надушак, што је редак случај са философским књигама. Стога нема сумње да ће Бастино увођење у Хајдегерову мисао из епистоларног угла бити не само корисно него и радо читано штиво међу свим оним које занима велики немачки мислилац. Ову и у свету јединствену књигу ваљало би свакако обелоданити на неком светском језику како би била доступна још ширем кругу читалаца.

ДАНИЛО Н. БАСТА

Желим најпре да изразим велику захвалност колегама и пријатељима, академику Алекси Бухи и професору Илији Марићу, који су сместа прихватили позив да данас, на овој угледној трибини чију делатност вештом руком усмерава Миро Вуксановић, учествују у представљању моје књиге *Над преписком Мартина Хајдегера*. Не мање им дугујем захвалност стога што су тој обимној, па и гломазној књизи, захтевној и по форми и по садржини, посветили доста свога драгоценог времена и што су уложили много труда не би ли у овој прилици предочили њене мисаоне токове и исходе, њен општи духовни профил и основни карактер, те о њој изrekli свој суд, за мене необично важан. Аутор има све разлоге да буде веома задовољан оним што је малочас, заједно са свима вама, могао да чује о својој књизи.

Било би најприродније, а за мене и најпожељније, да се моја реч заврши већ сада и на овом месту. Али, у погодбама као што је ова очекује се да и писац књиге каже нешто о њој, о својим мотивима, намерама и циљевима, приступу проблематици, поступку и сл. Ту, међутим, неизбежно настаје неприлика, која није ни мала ни безазлена, будући да је он у самој својој књизи, по природи ствари, рекао оно што је имао да каже као суштинско, као оно до чега му је било стало када се упустио у пустиловину за коју, наравно, ни издалека није могао унапред знати куда

ће га одвести и до чега ће га довести. Шта би он сада томе још имао и могао да дода?! Ипак, преостаје могућност, један тесан а спасоносан излаз, један путељак, да понешто изнесе *поводом* књиге или *с обзиром* на њу, као што је, исто тако, могућно да неко питање, неку идеју, неки аспект, издвоји и посебно нагласи.

Све се то, овако или онако, своди на филозофску појаву онога чије је име поменуто у наслову књиге о којој се овде говори.

Још за живота Мартина Хајдегера, а поготово после његове смрти (1976. године), постало је јасно да је он исполинска фигура филозофског мишљења двадесетог века, да је то мишљење обележио снажно и трајно, јер га је радикално усмерио на његове нове, а у суштини на исконске путеве, оне, наиме, којим су се, пре судбоносног „заборава бивства” у европској метафизици, кретали древни предсократовски мислиоци. То највећма важи за његово главно дело *Бивство и време*, које се у чувеном Хусерловом „Годишњаку за филозофију и феноменолошко истраживање” појавило 1927. године, да би буквално преко ноћи донело своје аутору славу која је надалеко превазилазила немачке границе. Није то било никакво младићко залетање или необуздано претеривање Јиргена Хабермаса – који је, да се подсетимо, инострани члан ове Академије – када је почетком педесетих година прошлог века Хајдегерово *Бивство и време* означио као „најзначајнији филозофски догађај од Хегелове *Феноменологије духа*”. Та оцена важи и данас – без обзира на то што се никада није појавила, иначе наговештена, друга половина *Бивства и времена*, јер за задовољавајућу обраду њене теме, наиме „времена и бивства”, Хајдегер, како је доцније сам признао, није тада још био дорастао.

Иако се међу Хајдегеровим поштоваоцима и следбеницима својевремено проносио глас да постоји још једно Хајдегерово дело које ће, када буде објављено, потврдити статус другог његовог главног дела и, може бити, надмашити оно прво, то се, ипак, није догодило, тј. испоставило се као нетачно, будући да Хајдегерови опсежни *Прилози филозофији* (јер је о њима реч), када су се први пут појавили 1989. године, нису могли стати раме уз раме с *Бивством и временом*. Тако се на крају показало да је *Бивство и време* засвагда остало Хајдегеров *opus magnum* и да су његов мислилачки ранг и његова мислилачка судбина најтешње повезани управо с том књигом. Јер, чим се помене Хајдегерово име, с њим се, одмах и неизоставно, повеже *Бивство и време*. То је, дабогме, морало имати за последицу да се најзнатнији део литературе о Хајдегеру, која је одавно постала безобална, односио на то Хајдегерово дело. У том правцу се отишло предалеко и претеривало навелико. На многим странама и у разним академским срединама, представници универзитетске филозофије градили су каријере и стицали звања захваљујући својој педантској егзегези ових или оних параграфа *Бивства и времена*, тешко се тиме огрешујући о Хајдегера, јер је овај, унапред имајући на уму опасност и погубност управо таквог односа према својим списима и настојањима, унапред зазирући од тога, изречно захтевао баш супротно: *путеве, а не дела* („Wege, nicht Werke”).

Један такав пут, који би, не само на први поглед, могао изгледати споредан и не баш важан, свакако не пресудан, искрсао је на видику онда када је, корак по корак, почело објављивање Хајдегерове преписке. Било је то на самом почетку деведесетих година протеклог столећа. Мени се, пак, учинило да у њој лежи велико филозофско благо, тј. да је посреду ретко богата духовна ризница из које

би истраживач, ако би јој се посветио с усредсређеном пажњом, могао црпсти прворазредне мисаоне драгоцености, износити их на видело дана и, крај свега тога, из нарочите перспективе осветљавати поједине кључне мотиве и садржаје Хајдегеровог мишљења, припремајући тако лакши и занимљивији прилаз том мишљењу као целини неголи што је то могућно преко Хајдегерових списа, који су неретко једва проходни, а понегде и сасвим непроходни. То је, у основи, оно што је, с погледом на Хајдегера, у поднаслову моје књиге названо „епистоларном филозофијом”. Учесници у данашњем представљању те књиге – захваљујући ономе што су овде малочас изговорили, а у чему сам осетио разумевање и подршку – ослободили су ме обавезе да о епистоларној димензији филозофије, у овом случају Хајдегерове, било шта још кажем. Можда само ово: филозоф се у својој преписци показује, не као апстрактан теоријски субјект изван живота и праксе, него управо као конкретан човек од крви и меса, заноса и клонућа, узлета и падова, страсти и потиштености, љубави и мржње, задовољства и патње итд. То за Хајдегера важи можда и више него за неке друге филозофе.

Није редак случај да се филозофи лако препознају по некој својој упечатљивој и сликовитој, но увек суштинској и кључној речи. Тако је, примера ради, од Канта неодвојив „категорички императив”, „звездано небо нада мноме и морални закон у мени”; неодвојиво је и питање: „како су могућни синтетични судови *a priori*?” Од Хегела су неразлучни: „истина је целина”, „што је умно то је стварно, и што је стварно то је умно”, „Минервина сова започиње свој лет тек у сутон.” А од Ничеа: „бог је мртав”, „воља за моћ”, „вечно враћање истога”, „ми имамо уметност да не бисмо пропали због истине”. Од Хусерла се не може одвојити поклич: „Ка самим стварима”, нити означавање „филозофије као строге науке”, једнако као ни реч о филозофима као „функционерима човечанства”. Исто је и са Хајдегером. Ко је иоле обавештен о њему, зна за изразе или реченице попут ових: „језик говори”, „језик је кућа истине бивства”, „човек је пастир бивства”, „суштина технике никако није ништа што је техничко”, „постављање питања јесте побожност мишљења”, „само нас још неки бог може спасти”.

Таквим Хајдегеровим речима свакако припада и следећа: „Наука не мисли.” На њу се наилази у његовом чланку „Шта значи мишљење?” из 1952. године (који не треба бркати с Хајдегеровом књигом истоветног наслова с којом је, разуме се, тематски повезан!). Реч је толико језгровита да језгровитија не може бити. Она опомиње, она узнемирава, она сама собом позива на оспоравање и супротстављање. Стреловита је, делује заједљиво, скоро убитачно. Њоме се, како изгледа, наука омаловажава, а не тек доводи у питање или обесмишљава. Штавише, утисак је да се њоме омаловажавају и научници који су читав свој живот посветили науци као позиву, као истраживању и утврђивању проверљивих научних истина. Зар већ то није сасвим довољан разлог да се она *a limine* одбаци као произвољна, непромишљена и неодговорна?

Али, пре него што би се одбацио Хајдегеров став да наука не мисли, што би, иначе, било одвећ једноставно и одвећ јефтино, ваљало би – и то првенствено у високим научним установама какве су академије, па и ова наша – уложити сав потребан напор како би се проникнуло у мисао, а тиме и у поруку наведене Хајдегерове речи. При том би се, зацело, морало узети у обзир да је Хајдегер, ближе

објашњавајући поменути став, такође рекао да наука не мисли стога што *не може* да мисли и да то није њен недостатак, већ њена *предност*. Та јој предност омогућује да се на начин *истраживања* усмерава на одговарајућу предметну област, да је испитује уздуж и попреко, да методски утврђује и осигурава њену истину.

Наука, дакле, не мисли, али она истражује. Баш на тој тачки почињу да се роје многа питања и недоумице, међу њима и ова: Да ли наука, пошто није кадра да мисли, уопште може бити одговорна? Треба ли и сме ли наука да у свом истраживању свеколиког бивствујућег иде до крајњих граница, чак и до таквих сазнања која ће неминовно поништити само биће човека, само постојање људског рода, сам живот као такав? Не мора ли наука, напротив, да се заустави пред оним својим открићем и пред оном својом истином који би, примењени, у свету неминовно проузроковали зло великих размера? Може ли она то без оквира вере, без признавања тајне, без божанскога?

Наравно да та питања и недоумице увелико превазилазе науку и доспевају на свето тле мишљења, наиме мишљења бивства и његове истине као нескривености. Хајдегер је, уставши против целокупне метафизичке традиције европске филозофије, био истрајни заточник и учитељ таквог мишљења, уверен да је могућан, да је неопходан, да је спасоносан други и друкчији почетак човековог бивствовања или барем да га је могућно припремати.

Нека ми буде дозвољено зрнце уверености да у књизи о којој се данас овде зборило има макар и незнатних трагова онога мишљења што је Мартину Хајдегеру, који ни у ком случају није неспорна појава ни као филозоф ни као личност, највећма лежало на срцу као пут и као путовање.