

Razgovor s Danilom Pejovićem, redovnim profesorom na katedri za povijest filozofije Odsjeka za filozofiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu

Nužnost dijaloga s velikim misliocima prošlosti

Razgovor vodili: Tomislav Medak, Petar Milat, Petar Šegedin

Čemu: Uvodno pitanje tiče se Vaše ocjene stanja suvremene filozofije. Koja biste njena određenja izdvojili kao bitna?

Pejović: Kad govorimo o suvremenoj filozofiji, onda s jedne strane govorimo o njezinim problemima, a s druge strane govorimo o njezinim orijentacijama ili strujama. Mislim da postoje dva glavna aspekta unutar kojih su sva pitanja suvremene filozofije danas usredotočena: s jedne strane to je u znanstveno-tehničkom svijetu, u kojem mi živimo, jedan dijalog sa znanostima i sa znanstveno-tehničkim svijetom, a s druge strane mi živimo isto tako u društveno-povijesnom svijetu, u kojem se nameće jedna zadaća razumijevanja tog društveno-povijesnog svijeta, njegovih putova, njegovih institucija i njegovih teškoća. Kad je pak riječ o orijentacijama suvremene filozofije, ja sam se nekoliko puta na to osvrtao i smatram da su najznačajnije tri orijentacije. S jedne strane je to hermeneutička orijentacija, kojoj, recimo, pripadaju Heidegger, Gadamer i drugi, te unutar toga ono što se danas zove praktična filozofija. Druga je filozofija znanosti i filozofija običnog jezika, koja se usredotočuje na spoznajno-teoretska pitanja znanosti i mogućnosti znanstvene spoznaje. Treća orijentacija se okuplja oko kritičke teorije, koja je usredotočena na kritiku ideologije i slična pitanja.

Čemu: Kao bitno određenje mišljenja u Vašoj knjizi *Sistem i egzistencija prije svega izlažete iznalaženje puta od ne-uma k umu. što to znači s obzirom na prije navedene orijentacije?*

Pejović: Put od ne-uma k umu - to su zapravo riječi iz filozofije koju nazivamo post-hegelovskom, "post-modernom", premda to kalendarski još nije post-hegelovska filozofija. To je filozofija koju nazivamo početak filozofije kasnog Schellinga. Premda datira iz 1809. godine, kad je dakle Hegel još u punoj formi, ona već anticipira razvitak poslije njega. To su naime riječi i, mogli bismo reći, krilatica

filozofije slobode, kako je Schelling zove. Ono apsolutno, a to je filozofski pojam Boga, više se ne poima kao sistem uma. Vršiti se jedna kritika uma i ukazuje na njegovu granicu. Um ima granicu, neprestupivu granicu, granicu umnosti filozofije ili, može netko reći, racionalizma u filozofiji. Schelling od filozofije slobode i kasnije više ne vjeruje u umski poredak svijeta. Bitak ili Bog u svojoj biti je rascijepljen, rascijepljen na dva pola. Priroda i duh više nisu u onom apsolutnom pomireni bez ostatka, nego stoje jedno naspram drugog ponajprije u, ja bih rekao, jednom tuđem odnosu. Apsolutna indiferencija je nešto što Schelling naziva pra-razlogom ili ne-razlogom (*Ur-grund/Un-grund*), to je nešto što prethodi tom rascjepu i nakon toga rascjepa javlja se s jedne strane kao priroda ili kao razlog (*Grund*) u Bogu, s druge strane kao njegova egzistencija. Sva je ta terminologija iz bivše filozofije, no sad znači nešto drugo. Priroda u Bogu pobliže se pak određuje kao mračan poriv i zatim kao volja (*Drang, Wille*), njegova egzistencija pak kao razum, um, duh. Čovjek je na granici obaju načina bitka, on ih posreduje svojim životom. Svojim mišljenjem i svojom slobodnom voljom odlučuje protiv mračnog poriva u prirodi i svojoj vlastitoj prirodi. On pomaže tako svojim zalaganjem, koje je nezaobilazno, da ljubav i dobro u svijetu svlada zlo i nered u nama i u prirodi, da razum svlada volju i pomiri se s njom. Tako se u bitku zahvaljujući i zalaganju čovjeka ponovo postiže ravnoteža. To je sasvim sigurno jedna filozofska interpretacija biblijskog motiva istočnog grijeha i ona se Schellingu u to doba činila kao jedna filozofska metafora koja je najpogodnija da on izrazi ono što filozofski vidi, shvaća. Nakon Schellinga stvar se mijenja još radikalnije, jer za Schopenhauera, koji je u nas bio puno poznatiji nego Schelling, bitak je puka slijepa volja jača nego razum. Čovjek je nesretan jer sveudilj hoće sve više, on hoće više no što može i može procijeniti da može i, stoga je stalno nesretan. Bol i nezadovoljstvo su popratni osjećaji njegova bitka u svijetu, a izlaz iz toga se može naći samo u askezi i umjetnosti. To su svjesni pokušaji zaborava bola, zaborava patnje. Tako Schopenhauer, a Nietzsche, kojeg mi poznajemo možda iz nekih drugih aspekata, ide još dalje i daje prednost i prevlast volji nad razumom potpuno. To je volja koju on ne poima više kao volju za životom, kao Schopenhauer, nego je to volja za moć. Ona je bez cilja, ona kruži u sebi i to je ono što on naziva vječno vraćanje jednakog. I za njega se umjetnost javlja kao jedna vrsta terapije, pa zato kaže u 822. aforizmu *Volje za moć*: "*Wir haben die Kunst, um nicht an der Wahrheit zugrunde zu gehen.*" (Imamo umjetnost zato da ne propadnemo s istine.)

U 20. stoljeću nešto slično kao Schelling, usput samo da kažemo, dva pola jednog bitka - *Drang* i *Geist*, dakle poriv i duh - zastupao je Scheler u svom posljednjem razdoblju, u filozofskoj antropologiji. Koliko

se to sve skupa, svi ti elementi, pokazuju u Heideggerovu mišljenju, to je pitanje za sebe.

"Postmoderna" započinje s kasnim Schellingom.

Čemu: Zbog čega se sva problematika onog ne-umskog, onog negativnog nije mogla u potpunosti otvoriti još na vrhuncu njemačkog klasičnog idealizma, u Hegelovom sustavu?

Pejović: Hegel vjeruje da je apsolutna negativnost bitan element strukture bitka, kao što Platon vjeruje da je $m \square \hat{O}n$ (*me on*) isto tako nešto što zapravo spada u $t\hat{O} \hat{O}n$ (*to on*), na način koji je prikazao u *Sofistu*. Za Hegela su svi stupnjevi naše spoznaje, dakle naše duše, našeg duha, i objektivnog kao i apsolutnog, isto tako kao i stupnjevi razvitka prirode, samo oblici eksplicacije Boga kao uma. Ukoliko se što ne-umno pokazuje, to je nešto što će se prevladati, isto kao što će ono negativno ili negativni element dijalektike biti pomiren u onom spekulativnom. Um ide dalje, u tome je razlika.

Čemu: Smije li se danas ustrajati na klasičnim pojmovima npr. bitka, bića, duše ili je ta terminologija zastarjela na neki način?

Pejović: Nema druge terminologije jer je filozofija grčki izum te se ona samo povijesno mijenja. Naročito veliku mijenu ona je doživjela u novom vijeku, ali na kraju novog vijeka, u njemačkom idealizmu, filozofija je, velika filozofija nakon Kanta, shvatila da se ponovno mora obratiti antičkim poticajima da bi se filozofija u svoj svojoj dubini i širini mogla ponovno razviti u skladu s novom povijesnom situacijom, konstelacijom, te u tom susretu razviti jednu filozofiju novog vijeka u njenom najvećem dometu i najvišim mogućnostima, što je zapravo filozofija njemačkog idealizma u Hegelovom apsolutnom sistemu. Poslije toga može doći samo do raspada sistema i ono što se kasnije javlja, a što najavljuje Schelling onim prije kazanim, jest raspad Hegelova sistema i raspad njemačkog idealizma. To ne znači kraj filozofije, već bezuvjetno kraj jedne filozofije, a to će reći kraj idealističke filozofije. Kasna Schellingova filozofija više nije idealistička filozofija i to se vidi po tome što je ona u mnogo čemu anticipirala mladohegelovsku kritiku Hegela, npr. Feuerbachovu. Filozofija 20. stoljeća nakon Schellinga, nešto manje Schopenhauera i Nietzschea, stoji pred pitanjima koja su se tada otvorila. Heidegger, recimo, postavlja pitanje što je smisao bitka ili, kako će to u drugoj fazi nazvati, što je istina povijesti bitka upravo u skladu s onim da se bitak ne samo raskriva, nego i prikrija. Prema

tome, ono pozitivno i ono negativno više neće biti apsolutno pomireno kao u Hegelovom apsolutnom sistemu i apsolutnom umu, nego će nastati nešto što ide jedno protiv drugoga i tu nema nikakve konačne odluke i konačnog rješenja.

Čemu: Koliko filozofija danas pored temeljnih orijentacija i problema koje ste naveli, a koji su uvjetovani problematikom suvremenog društvenog i znanstvenog bitka, može postavljati takva filozofijska pitanja?

Pejović: Može, i to se upravo vidi u djelu njezinih najznačajnijih predstavnika. Ja sam unaprijed rekao koje se filozofijske orijentacije, grubo i najopćenitije rečeno, meni u suvremenom filozofiranju čine najvažnijima, a unutar njih možemo govoriti o djelu pojedinog mislioca i konkretno na njegovoj problematici ili na njegovim rješenjima odvagnuti, pokušati dati ocjenu koliko je on u toj svojoj intenciji uspio. Na primjer, koliko je kritika ideologije kao jedan završni oblik prosvjetiteljstva i ujedno autokritika prosvjetiteljstva u frankfurtskoj školi kritičke teorije pošla za rukom Adornu, Marcuseu i Horkheimeru ili, ako hoćete, obrnutim redoslijedom. Ili koliko je u znaku Heideggerove baštine hermeneutička filozofija Gadamera i praktična filozofija J.Rittera uspjela neke temeljne Heideggerove misaone motive razviti dalje na jednoj novoj problematici; ovdje na problematici dijaloga s humanističkim znanostima i njihovim mogućnostima ili duhovnim znanostima, a ondje u pogledu filozofije politike. Tu se pita što je bit političkoga, što je Ritter poduzeo jednom interpretacijom Aristotelove *Politike*, i cijela jedna škola je iz toga proizišla, s, mislim, veoma dobrim rezultatima.

Čemu: Ukoliko je za Vas bitni iznalazak suvremenog misaonog puta mišljenje egzistencije i povijesti u njihovoj jednodimenzionalnosti, kako se onda takvo stajalište odnosi na jednu moguću filozofiju povijesti?

Pejović: Pa pokušaj filozofije povijesti u 19. i 20. stoljeću nakon raspada njemačkog idealizma pokazuje kakve su tu mogućnosti i dometi. Marxov historijski materijalizam je tako jedna svojevrsna filozofija povijesti, međutim njega danas treba čitati u modernom obliku, onako kako to čini frankfurtska škola, a ona se nikad nije upuštala ni u kakve prognoze ostvarenja vječne pravednosti, mira i ljubavi među ljudima, nego je usmjerila oštricu svoje kritike na ono negativno, pa se zato i zove negativna dijalektika,

koja na principu negativnosti u suvremenom svijetu očitava njegov smisao. Tako kritička teorija koja na neki način Marxa pokušava aktualizirati u našem stoljeću i pokazati što nam Marx još može reći. Na drugoj su strani filozofija povijesti ili filozofije povijesti 20.stoljeća išle u znaku Nietzscheove baštine. Prvi koji je to popularno napravio u jednom golemom djelu, koje se svojevremeno masovno čitalo, jest O. Spengler sa svojom *Propašću Zapada*, kojoj, koliko god je bila popularna filozofska lektira za puk, ni sam Heidegger nije odolio da je ne interpretira baš u ratnim godinama. Nakon bitke kod Staljingrada on intrerpretira *Propast Zapada* i pita se što ona kao filozofija povijesti, koja je dakako sve drugo no jedna optimistička filozofija povijesti, još može reći. Ona je upravo jedna izrazito pesimistička filozofija povijesti kao jedna od mogućih konzekvencija Nietzscheova shvaćanja povijesti, koje samo ne možemo nazvati filozofijom povijesti. A ukoliko ona to jest, utoliko znači jednu sekulariziranu teologiju povijesti s obrnutim predznakom. Povijest nije napredak, nego nazadak, makar i u zatvorenim krugovima.

Čemu: Kako pak stoji s umjetnošću, u rasponu od apsolutne, apstraktne pa do mitološke koju prizivaju Hölderlin i Schelling? Je li to svojevrsni anakronizam ili suvremena umjetnost nudi ipak jednu moguću istinsku praksu?

Pejović: Ja bih načelno rekao da, samo ona nije dostatna da takvu praksu prizove u život, jer je ona ipak samo umjetnost. Kad kažem samo umjetnost, smatram da etabliranje jedne određene prakse i puteva čovjekova bitka zahtijeva i neke druge elemente, a ne samo umjetnost. Kad postavljamo pitanje o umjetnosti, modernoj ili suvremenoj, onda mislimo na umjetnost zadnjih sto godina, nakon Nietzschea, koji je neobično snažno djelovao ne samo na njemačku književnost i filozofiju, već i na cijelu evropsku književnost i filozofiju. Uzmite samo Camusa u Francuskoj, a da ne govorim o drugim pjesnicima. Isto tako likovna umjetnost koja se javlja nakon Cezannea, u njoj to novo shvaćanje svijeta naročito dolazi do riječi u djelima ekspresionista, čiji je duhovni otac i prethodnik V. van Gogh, nenadmašivi van Gogh. Ako bi se nešto htjelo reći o umjetnostima, onda je svakako situacija u likovnim umjetnostima paradigmatična, zato što je likovna umjetnost danas potpuno prešla na nepredmetno. Iz fantastičnoga i nadrealnoga u nepredmetnu, apstraktnu umjetnost. S druge strane glazba, koja, kad je razbila sve moguće tonske sisteme, sad potpuno slobodno komponira i nema više nikakvog kanona kojim bi nešto rekla svojim jezikom ovom svijetu. No moramo reći da je općenito

suvremena umjetnost, nakon ove situacije filozofije poslije Nietzschea kad filozofija sama sebi postaje problemom, postala svjedokom toga koliko se sama filozofija promijenila i koliko je napustila znanstveni jezik i diskurs, tzv. objektivirajuće mišljenje, te pokušala sebe izraziti na jedan najjednostavniji način, slično pjesništvu ili mitu. Utoliko je umjetnost isto tako postajala sve filozofskijom ukoliko je samu sebe problematizirala, počimo samo od utjecaja Dostojevskog na moderni roman.

Čemu: S druge strane imamo tehnički svijet. Kakva je uloga filozofije u njemu, koliko je to što se zove filozofijom tehnike, filozofijom znanosti uspješno povezivanje klasičnog mišljenja s fenomenima suvremenog svijeta?

Pejović: Ako se postavlja pitanje što filozofija može i hoće u znanstveno-tehničkom svijetu nakon Hegela, mogu reći da ona prije svega živi u glavnim strujama koje sam prije spomenuo. S jedne strane suvremena filozofija bilježi raspad sistema, filozofskog sistema, pa tako nakon Hegela jedan filozofski sistem više nije moguć, u onom bitnom smislu. S druge se strane pak javlja uspon povijesne svijesti, nakon francuske revolucije i drugih događanja kojima se Europa stubokom promijenila. Tako je filozofija postala svjesna svoje povijesne uvjetovanosti i već u njemačkom idealizmu dolazi do neposrednog obraćanja poticajima klasičnog grčkog mišljenja Platona i Aristotela. To su dijalektičko i hermenutičko mišljenje. Ono što je njemački idealizam problematizirao te što je u filozofiji nakon njemačkog idealizma postalo problematično, jest pojam kartezijanske samosvijesti i njegove diobe na *res cogitans* i *res extensa* kao ishodišta filozofije. Pojam predmeta novovjekovne filozofije jest bitni sastavni dio matematičke prirodne znanosti. Naime, sjetimo se samo što se s pojmom predmeta događa u Hegelovoj *Fenomenologiji duha*, gdje se na svakoj razini duha predmet iznova konstituira. No zahvaljujući tome filozofija stječe tlo pod nogama, ona grčko mišljenje također uzima kao svoje stalno ishodište, a inače nema distancu prema modernom mišljenju, a nema isto tako prema zapadnoj znanstveno-tehničkoj civilizaciji koja se, konačno, sva razvila iz grčkog iskustva bitka. Nije samo grčka filozofija ta koja je ostala, izvorno svako znanje znači filozofiju. U Hegela je povijest postala sastavni dio temeljnog filozofskog pitanja, metafizičkog pitanja o bitku, i na taj je način mišljenje poslije Hegela postalo povijesno mišljenje. Hegel kaže: *Alles was wir sind, sind wir nur geschichtlich*. (Sve što jesmo, jesmo samo povijesno.) S druge pak strane, mi smo svjedoci kako se u 20. stoljeću tradicionalna

eshatologija klasične filozofije povijesti sekularizirala u utopijama 19. i 20. stoljeća. Pojam napretka postaje problematičan ukoliko se ne diferencira i strogo postavi pitanje o njemu, pa se i prosvjetiteljstvo u toj filozofiji radikalno dovršava kao kriza napretka. Ne samo kako Heidegger na jedan način pokazuje, već i na način kritike ideologije. Kritika ideologije frankfurtske škole i kritičke teorije i Heideggerovo mišljenje bitka se u mnogo čemu podudaraju, makar s različitih stajališta i s različitim konzekvencijama. To samo pokazuje kako divergencija i pluralizam u suvremenoj filozofiji pružaju rezultate kao zajedničku težnju k jednom filozofskom razumijevanju svijeta koji je pred nama.

Čemu: Koliko je danas mišljenje, bilo ono tehničko, znanstveno ili političko, svjesno svojeg ishodišta u grčkoj filozofiji?

Pejović: Ono toga u biti nije svjesno. Ako Heidegger govori o zaboravu bitka, onda to znači upravo to. Zaborav klasične baštine, zaborav iskona filozofije i znanosti u grčkom mišljenju i načinu života, kao i zaborav biti politike koja se rodila u Grčkoj. Grčka politika je paradigma za razumijevanje politike uopće, što je npr. pokazala srednjovjekovna recepcija Aristotela kod Tome Akvinskog. Kršćanstvo je o politici moglo nešto progovoriti tek nakon recepcije Aristotela. Kad govorimo o sukobu građanskog društva i države ili o raznim teorijama političkog atomizma, kako ih Hegel zove, gdje je pojedinac samo jedan atom i nema iskon u zajednici, naspram toga vidimo da je temeljni pojam antičke filozofije politike kod Platona i Aristotela prijateljstvo. A prijateljstvo je drugo ime za ono što bismo mi modernije nazvali solidarnošću. Ako nema elementarne ljudske solidarnosti jednog ljudskog bića s drugim, onda je čovjek čovjeku vuk, kao što je to Hobbes rekao, te su takve konzekvencije onda pogubne.

Čemu: Današnje shvaćanje politike razdvaja etičko od političkoga. Koliko je za Vas prihvatljiva politika kao umjetnost mogućega, a ne kao umjetnost dobrog?

Pejović: Pojam prakse je moguće promisliti samo iz okruženja onog mišljenja koje ga je iznijelo, a to je platonovsko-aristotelovska baština. Nju treba imati u vidu ukoliko se praksa u 19. i 20. stoljeću često interpretirala samo pragmatički ili bolje reći pragmatistički, tehnički na sve moguće načine. Antičko mišljenje politiku i etiku vidi kao jednu nerazdjeljivu cjelinu ili dva vida istoga, a mi to u novom vijeku vidimo kao u opreci, te netko moralizirajući ili moralno podučavajući predbacuje tom svijetu da u politici

nema više ništa etičkoga. A s druge strane se tom istom svijetu može prebaciti da u etici nema više ništa političkoga. Jer etika bez politike, koja počinje od tebe i mene, od naših međusobnih odnosa, a ne završava mišljenjem zajednice, ne znači ništa. Tako mišljenje zajednice koja preskače odnos ja i ti, ja i drugoga nije ni za što. To se mora vidjeti kao dvije strane istoga i uvijek u jedinstvu. Veliki primjeri i tekstovi od Platonove *Države* do Aristotelove *Politike*, odnosno *Nikomahove etike*, o tome jasno govore. što to mnogi, ne svi, moderni teoretičari ne znaju, to je njihova stvar. Ali ako pogledate one koji su to pokušali malo bolje filozofski promisliti, kao npr. Ritter, onda ćete vidjeti kako praktična filozofija danas kroči na dva načina naprijed. S jedne strane kao filozofsko promišljanje same dimenzije pojma prakse, a s druge strane u pokušajima suvremene interpretacije ili filozofskog pristupa politici i etici.

Čemu: Pitanje zajednice pogađa nas kao studente i profesore i na univerzitetu. Kako Vi stojite s obzirom na to pitanje?

Pejović: Veliko i opširno pitanje. Nešto sam pokušao o tome reći u svojoj knjizi *Duh i sloboda*, to je jedan pokušaj iz '68. kad su bile studentske bune. Sveučilište danas reflektira krizu suvremenog svijeta. Kriza je na svim područjima, pa je i kriza sveučilišta. Ne samo kriza rasta, jer bi rast mogao ići i dalje, nego kriza biti sveučilišta kao visoke škole u doba znanstveno-tehničkog svijeta. U Engleskoj postoji tako srednjovjekovni model, to je ono što se zove zatvoreni *college*, uglavnom pristupačan samo bogatim ljudima, koji nije otvoren za sve društvene slojeve. U Europi, naprotiv, nakon francuske revolucije, u Njemačkoj, gdje su pozitivne posljedice te revolucije posebice u kulturi došle do izražaja, Humboldt postavlja svoj model sveučilišta u Berlinu 1810. Ono je otvoreno i pristupačno bez obzira na vjeru, narodnost, spol. Država kao zajednica brine o sveučilištu. Prema tome se, ako hoćete, demokracija i aristokracija pokazuju i u ta dva modela i niti jedan danas više nije čist, oni se ukrštavaju, dodiruju. Ono što svakako u sveučilišnoj nastavi danas treba istaknuti jest jedinstvo nastave i istraživanja, pa je tako najbolje istraživanje koje se vrši u nastavi i obratno, a nema dioba kao što ih je bilo u starinskom modelu sveučilišta. Postoji jedan kompleks koji se zove materijalno-financijska osnova, koji se jasno vidi kad svi idu na sveučilište, kad se svi visoko obrazuju. Tko će to izdržavati, tko to može? Troškovi studija mogu se ravnati samo prema poreznoj svjedodžbi. Onaj koji plaća minimalni porez, taj treba plaćati minimalne takse, onaj s većom poreznom osnovicom, veće takse, tj. treba dati svoj doprinos prema iustitii proportionalis. Sveučilište mora također misliti na uzdizanje

znanstvenog podmlatka i davati stipendije darovitim studentima i tako uzdizati duhovnu elitu. Treba voditi računa o slobodi i odgovornosti studenata, isto tako i nastavnika, o autonomiji sveučilišta, samoupravi studenata, jer bi i studenti trebali imati svoj sindikat koji bi zastupao njihove interese, s jedne strane, a s druge sudjelovao u upravi, od fakulteta do nivoa sveučilišta. Suvremene sveučilišne institucije po iskustvu razvijenog svijeta ne smiju biti niti prevelike niti premale; ne smiju biti giganti s pedesetak fakulteta i recimo pedesetak tisuća studenata. Već su se prije sto pedeset godina u svijetu počela dijeliti sveučilišta na takozvana klasična i tehnička, gdje su tehničke znanosti okupljene na jednom mjestu s obzirom na rastuće značenje znanosti i tehnike. Klasični fakulteti kao medicina, pravo, filozofija i teologija ostali su u sklopu klasičnog sveučilišta. To smo poslije rata neko vrijeme imali, no sad ponovno imamo nepreglednog giganta u kojem se ljudi teško snalaze. Sistem znanosti i artikulacija studija i institucija na masovnom sveučilištu je jedan poseban problem, i to su uostalom bili pravi poticaji sa sveučilišta za studentski revolt '68. godine. U što se on kasnije razvio i čemu je služio, to nas sad ovdje ne zanima.

Čemu: Kako ocjenjujete stanje našeg sveučilišta?

Pejović: Pa, s jedne strane sveučilište ima velike materijalne probleme kao i cijelo društvo. Zbog rata, nikakvih investicija, smanjene proizvodnje i zbog mnogo čega drugog, što vi dakako dobro znate. To je jedna strana pitanja, a druga je koliko naše sveučilište prati svjetske trendove da bi bilo organizirano i strukturirano kao moderna sveučilišta. Mislim da ne ide u korak s njima. U tom pogledu je već napravljeno puno reformi, a u njima su najmanje sudjelovali sveučilišni profesori. Reforme su se vodile izvana, od ne-sveučilišnih ustanova, a što je postignuto, o tome se može razgovarati. U tom je sklopu i pitanje studija filozofije u okviru sveučilišta. Tu su dva aspekta: uloga studija filozofije na sveučilištu, a zatim uloga filozofije na filozofskom fakultetu napose. Na oba nivoa uloga je filozofije zanemarena, da ne kažem zapostavljena. Godinama su se na sveučilištu i na filozofskom fakultetu tražili samo surogati, to će reći ideologija, a filozofija najmanje. U skladu s time i humanistička naobrazba, tamo gdje je moguća i neophodna, nije baš na naročitoj razini, da ne kažemo da je nikakva. Pogled na mjesto svih mogućih disciplina u cjelini znanja može otvoriti samo jedno filozofsko obrazovanje. Ono mora biti omogućeno svim grupama na fakultetu, na određen način i svim fakultetima. Neadekvatna materijalna stimulacija i društveni status visoko obrazovanih ljudi u javnom životu uzrokuju opet masovni bijeg

akademskog proletarijata ili "poštene inteligencije", kako god hoćete, u ekonomsku emigraciju posljednjih pola stoljeća. Za male države i narode takav bijeg intelektualaca u ekonomsku emigraciju dugoročno je poguban. Oni odlaze umjesto da budu prisutni u svojim sredinama i da pomažu u reformama namjesto amatera koji su to dosad činili i tako nas udaljili od Europe i svijeta.

Čemu: U Vašoj posljednjoj knjizi *Oproštaj od Moderne* raspravljate o problemu epohalnosti. äto je Moderna u bitnim crtama donijela i nije li ona propala?

Pejović: "Moderna" i "Postmoderna" - komplementarni su pomodni pojmovi. Moderna u filozofskom smislu, po mom shvaćanju, jest novi vijek, sa svim svojim poznatim značajkama moderne znanosti i tehnike, završavajući u planetarnoj tehnici i jednoj industrijsko-tehničkoj civilizaciji. Postmoderna, o kojoj se dosta pisalo i govorilo, jest jedan problematičan pojam u diskusiji zadnjih dvadesetak godina, a o njemu govore Lyotard, Derrida, Habermas, Fukuyama, svaki na svoj način. Lyotard smatra da je to jedno specifično novo stanje nakon Moderne kada se situacija duha odlikuje time da više nema jedinstvenog nazivnika, pojednostavljeno, da nema apsoluta i niti jedne obvezne paradigmatične filozofije. Moguća je koegzistencija više takvih filozofija koje shvaćaju cjelinu povijesnog sklopa i bitka. Dakle jedan pluralizam i koegzistencija diskursa i dijaloga; partikularnosti i diferencije su izrazi toga. Na sličan način Derrida definira Postmodernu u smislu jednog poststrukturalizma, s obzirom na tradiciju francuskog mišljenja u kojem je strukturalizam odigrao značajnu ulogu. Habermas pak u svojem *Filozofskom diskursu moderne* smatra da nas projekt Moderne još obvezuje i da se on još nije ostvario! Fukuyama, nasuprot Habermasu, zastupa sljedeću tezu: Hegel je u svojoj *Filozofiji prava* dao u isti mah ne samo jednu filozofiju prava kao dio sustava, već i paradigmu političkog života u Europi. Hegel je filozof liberalizma, po njegovom mišljenju, naravno drukčije no što je to npr. J.S. Mill. Poruka Hegelove filozofije prava jest jedna liberalna država, koja pritom ostaje država, a nije kako to neki liberali o državi misle fantom, fikcija. Prema tome jedna takva država, kakvu je zamislio Hegel, jedina ima budućnost i jest svojevrsni ostvareni cilj povijesti. Više se povijest nema kamo razvijati, ona je svoj cilj postigla, tu je svjetski duh stao. Kako Fukuyama tumači Hegela, konačni cilj svjetskog duha je postignut u liberalnom poretku, demokraciji i kapitalizmu. On je to pisao u doba raspada svjetskog komunizma i njegova teza glasi: cijeli tamošnji sistem koji je propao doći će tamo gdje mi već jesmo i ništa se novoga ne može više dogoditi. Mislim da se njegova prognoza baš nije ispunila i mislim da je

suviše optimistična, iako djelomično stoji da je zadaća svih suvremenih političkih poredaka ostvariti, na različite načine, parlamentarno-demokratski poredak s kompetitivnom privredom i što većom mogućom slobodom pojedinca. U tom smislu se mi u ovoj postmodernoj situaciji bavimo kategorijama Moderne, npr. u politici - država i društvo te njihov mogući sukob, promišljamo državu kao takvu, ona nije naprosto bilo kakva politička zajednica koja ima osigurati najveću moguću slobodu pojedinca i zajednice, nego govorimo i o socijalnim i ekonomskim aspektima takve jedne zajednice. Tako smo onda suočeni s elementima načina života Moderne sada u Postmoderni, a istodobno susrećemo i elemente iz ranijih epoha; mi stojimo u tim jedva vidljivo isprepletenim strukturama.

Čemu: Tražeći reprezentativnu misao Moderne, neki se suvremeni mislitelji okreću Hegelu i pokušavaju se s njim obračunati. Čak i Heidegger će u svojem poznijem razdoblju ustvrditi da smo svi zapravo kod Hegela pali na ispitu.

Pejović: Hegel je jedna takva egzemplarna filozofska figura s kojom završava klasična kršćanska metafizika, s njegovim sistemom i raspadom istoga. Međutim, određene konzekvencije njegova sistema su u današnjem svijetu prisutne, od filozofije do društveno-ekonomskog života, no ne samo one - od Hegela se svijet dalje razvijao, ni sam Hegel nije mogao sve predvidjeti. Npr. svoju je filozofiju povijesti zaključio kad još azijski svijet u globalnom smislu nije niti postojao, a niti Amerika. Sve se to promijenilo nakon Hegelova svijeta, kojeg on opisuje. Prema tome, mi imamo računati s tim faktorima i nalazimo se u jednoj takvoj povijesnoj situaciji u kojoj se velika geografska područja sastaju, dakle Amerika, Europa, Azija. Sva su ona s jedne strane mobilizirana u znanstveno-tehnički svijet, ali istodobno svako nastupa na svoj način, Japan i Kina na jedan, Rusija na drugi itd. A gdje su onda još svi tzv. nerazvijeni narodi, narodi u razvitku? Mi se nalazimo u susretu civilizacija i kultura koji ima svoje ekonomske, političke i socijalne aspekte, a filozofski se isto tako srećemo s oblicima mišljenja koji nisu filozofski i prema tome nisu vodili u modernu znanost, npr. dalekoistočni oblici mišljenja, od Indije do Japana. Zen-budizam u Japanu je jedan takav oblik mišljenja i njegovi majstori traže dodirnice s evropskim načinom mišljenja.

Čemu: U zadnjim poglavljima Vaše knjige govori se o Postmoderni kao svojevrsnom oproštaju od Moderne. Koliko je uputno tražiti jedan pojam, primjerice pojam stila ili pluraliteta stilova, koji bi bio kriterij nadolazeće postmodernosti?

Pejović: Ako hoćemo naći nešto zajedničko u stilu suvremene "postmoderne" filozofije, onda je ona ne-sistematska, fragmentarna. Kasni Heidegger je i sam fragment kao i Nietzsche, a jednako tako i kritička teorija koja je sva u fragmentu. Kritičnost prema znanstvenom mišljenju je također karakteristika Lyotarda i Derrida, jedan stil filozofije koji je između eseja, pjesničkog djela i nekakvog dramskog teksta. Pokušava se čak oblikovati jedan platonski dijalog, ali on ne prestaje isto tako u sebi nositi elemente onog znanja koje je filozofija otkrila konstituirajući se u Grčkoj. Tako će biti razumljivije kad kažem da će se između filozofije, umjetnosti i znanosti danas, uza sve zajedničke tendencije i horizonte, morati osjetiti i stanovite razlike. Završno bih rekao da je za onoga koji se danas pokušava baviti filozofijom i filozofski promišljati suvremenost, bitan dio njegova mišljenja integralno povezivanje promišljanja čovjekova položaja u današnjem svijetu s teoretskim mišljenjem filozofije i to u dijalogu s velikim misliocima prošlosti. Bez toga nema ništa. Na taj način suvremena filozofija postaje svjesnija da je posao filozofije u isti mah jedan etički imperativ i egzistencijalni izazov vlastitosti suvremenog čovjeka.