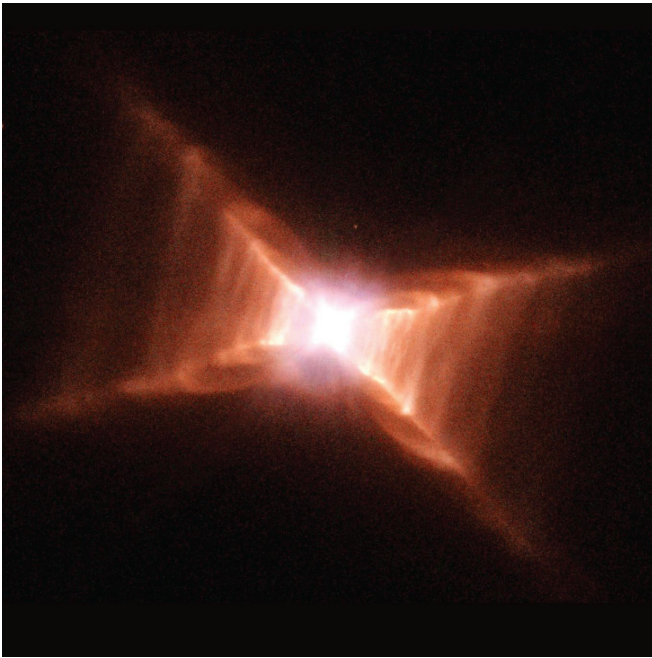


Milan Uzelac

FENOMENOLOGIJA



Novi Sad
2009

Sadržaj

1. Uvod
2. Temeljni pojmovi fenomenologije
3. Fenomenologija kao prva filozofija
4. Metoda fenomenologije
5. Kritika fenomenologije

Uvod

Nit vodilja ovog teksta iskristalisala se u stavu da je filozofija danas moguća samo kao metafizika i da je njena najadekvatnija forma postojanja fenomenologija. Nesporno je da danas filozofija ne preživljava svoje najsrećnije trenutke. Mada se tokom svoje duge istorije nalazila i u daleko težim uslovima - posebno onda kad je preživljavala i surovija osporavanja no što su današnja, kad je u svojim redovima imala daleko veštije i beskompromisnije oponente – filozofija danas preživljava svoje najpresudnije trenutke.

Filozofija je danas ugrožena, kako od onih koji za nju usled svog neznanja nemaju nikakvog razumevanja, tako i od onih koji su se učili filozofiranju, ali na pogrešan i krajnje neadekvatan način. I dok je prvi osporavaju nalazeći se u prirodnom stavu, zarobljeni najgrubljim empirijskim uvidima, ovi drugi, apologeti te iste empirije, svoj osnovni zadatak vide u njenom osporavanju tako što će se, opstruirajući je, maksimalno za nju zalagati.

Ako u prvu grupu njenih protivnika spadaju svi oni čija se argumentacija protiv prava na opstanak filozofije svodi na nedelotvornost i antikvarnost filozofije, u drugoj grupi se nalaze oni koji je osporavaju ili iz animoznosti ili iz svesti o svojoj krajnjoj inferiornosti pred rezultatima koje je ona dostigla, a posebno pred otvorenim horizontom novih izazova pred savremenim čovekom kakav se u ranijim epohama nije mogao ni naslutiti a kamo li otvoriti.

Mišljenje samo, tokom istorije ispunavalo je one zadatke koji su se pokazivali kao mogući za svoje realizovanje, zavisno od stadija kulture na kojem su se oni koji misleći pitaju nalazili. Uprkos ograničenom broju pitanja, koja su se u svakoj epohi pokazivala u različitoj meri, često promenljivo, dominantna, filozofija je nalazila način da se, zahvaljujući slobodi kao pretpostavki svakog mišljenja, izbori za pravo na život onih odgovora koje je smatrala najadekvatnijim duhu svoga vremena.

U vreme starih Grka filozofija je živela u dijalozima u senci kiparisa, ili na simposionima organizovanim u časovima kad utihne vreva ljudi na trgu; u srednjem veku filozofija je provodila svoje vreme u manastirskoj tišini ili u disputima kojima su zaštitu pružale debele zidine univerziteta; na početku novog doba filozofija je izašla iz univerziteta i živela svetskim životom, da bi se u vreme nemačke klasične filozofije trijumfalno vratila na univerzitete. U naše doba, još uvek zasenjenom rezultatima pozitivnih nauka i njihovom primenom čije efekte osećamo na svakom koraku, filozofija je odgurnuta u prikrajak a s prekorom da joj se niko ne obraća ko od nje hoće više od utehe ili isprazne igre pojmovima.

A sve je više onih koji se ne zadovoljavaju ni ideološkom neutralnošću antimetafizičkih pobrojavanja različitih smislova pojmova i načina njihove upotrebe, ni utehom koja bi trebalo da dođe od filozofije.

Uteha je uvek bila tražena na kraju određene istorijske epohe: na kraju helenske epohe nju je davala epikurejska filozofija, na kraju helenističke epohe

filozofija Severina Boetija. Ali, mi nismo na kraju stare, već na početku nove epohe. Nama je blizak Nikola Kuzanski, kao što nam je blizak Edmund Huserl od kojeg nas deli skoro čitavo stoleće (ako se ima u vidu njegov prvi veliki rad *Logička istraživanja*, 1900-1901).

Mi se nalazimo na jednom radikalno novom početku čije okvire ne vidimo, a sva svojstva ne poznajemo. Ono što se pred nama dešava nepoznato je ranijim epohama, i za to nema adekvatnih pojmova. U novonastaloj situaciji mi se moramo osloniti i na minulu tradiciju, ali s pogledom uprtim u neprozirnu budućnost. Tako se mišljenje starog pokazuje kao priprema novog. U potrazi za novim odgovorima, znajući stare, mi više čutimo no što govorimo, više gledamo no što govorimo, više nagađamo no što tvrdimo.

Zato, mišljenje metafizičkih pitanja ne može biti prevaziđeno i nečim drugim zamenjeno. Postoje udobniji oblici života, ali oni po svojoj prirodi nisu ni filozofski ni najvredniji našeg truda. I zato u izvesnom smislu, nešto nam je još uvek ostalo u nasleđe, nešto što nosimo sa sobom i čega ne treba da se oslobodimo: jer svako bira filozofiju zavisno od toga kakav je ko čovek, ali, isto tako i filozofija ima pravo na izbor i ona bira onog koga ona hoće.

Bavljenje filozofijom nije stoga nužno ni privilegija, ni namet; ako je privilegija, onda je privilegija malog broja odabranih, istinske duhovne aristokratije, ako je namet, onda je prokletstvo sitnih državnih činovnika. Filozofija živi nesputano, u aktu mišljenja, u svetu slobode. Njena sudbina je u

preživljavanju svih nedaća. Ona ne zavisi od neke konkretne osobe, već od skupa svih okolnosti koje proizvode njen prostor. I to je osnovni razlog njenog opstanka: ma koliko se našlo zlobivih, toliko će se naći i uvek makar jedan više čovek koji će stati u odbranu filozofije.

Ovaj tekst samo je jedan od mnogih koji s najiskrenijom namerom danas govori njoj u prilog.

O filozofiji je mnogo pisano, no to ni u kom slučaju ne znači da su svi tekstovi o njoj doprineli nedvosmislenom razumevanju njene unutrašnje prirode. Istinsko rasvetljavanje njene biti otežano dubokim nerazumevanjem, kako njenog predmeta tako i njenih problema. Već jedan od njenih starih naziva, *meta-fizika*, ukazuje na nešto *iza* (gr. *meta*), na nešto što je u prostoru duha *iza* fizike, ali i na to, da u pokušajima njenog određenja počivaju izvesne nesavladive teškoće.

Kod starih Grka to što je stajalo *iza physis* određivalo e i kao *psyche*, pa bi se u prvi mah s odreženim prevom moglo pomisliti kako tu imamo pred sobom razliku *prirode* i *svesti*, *realnog* i *idealnog*, *opšteg* i *posebnog*. Sam pojam *physis* uvodi u naučnu terminologiju Aristotel i on je tematski pojam njegove filozofije¹. Istina, taj pojam pominju i raniji filozofi, ali

¹ Nije na odmet još jednom istaći kako pojam *priroda* kao *physis* dospeva u naučnu misao zahvaljujući Aristotelu; u vreme Platona i u njegovoj školi taj pojam teško da je postojao. Platon koristi pojam *kosmos* i nekakva filozofija prirode moguća je kod Platona kao deo učenja o bivstvujućem; ako je bivstvujuće upravo bivstvujuće a ne nešto drugo tada je ono i živopisno bivstvujuće a

u Aristotelovoj interpretaciji i njegovim jezikom. Ostaje otvoreno šta su to oni zapravo govorili, i šta su zapravo mislili, odnosno: u kojoj meri su svi mislioci pre Platona stvarno mislioci, a koliko su junaci velike Aristotelove priče izložene u fragmentima sabranim pod zajedničkim naslovom *Metafizika*.

Kako naspram *psyche* kao forme (*eidōs* – *morphe*) života čiji je najviši oblik um (*nous*) i koji se manifestuje kao *temelj, svrha i smisao (en-tel-echeia)*, stoji *physis* kao način bivstvovanja, kao način na koji neko biće postoji i deluje, meta-fizika bi za svoj

u tom smislu i kosmos. To nadalje znači: ako je bivstvjuće kao bivstvjuće tema prve filozofije, onda je kosmos (u smislu predstavljevog bivstvjućeg) tema kosmologije, odnosno filozofije prirode (koja je bliska tada i estetic) jer živopisno bivstvjuće shvaćeno kao izraz jeste lepo.

Za Platona kosmos je bio živ, uman, identičan s bogom koji nije bio ni duša ni um ni jedno; za Aristotela nije postojala nikakva kosmičnost jer je on kao jedini fakt postojanja uma priznavao *physis*; drugim rečima: za razliku od platonovskog stvarnog kosmosa kod Aristotela srećemo ne-tvarni *physis*; za razliku od Platonovog kosmosa koji nije sve-vremen jer nastaje sa vremenom, Aristotelov *physis* je nestvoren, večan, ali ne večan jer bi mu bili večni počela i eidosi već je čulno večan. Gubeći svoju živopisnost kosmos kod Aristotela postaje *physis*, dobija svoju božansku samodovoljnost kao prvi pokretač. I ako se često, mada pogrešno, priroda izjednačuje s kosmosom, odnosno s *physis*-om, a što dovodi do neadekvatnog jednačenja kosmosa i *physis*, još je teža greška kada se nekritički uvodi pojam *prirode* koji sasvim posebno mesto zauzima kod Plotina, da bi se, još kasnije, pod prirodom mislio poslednji princip delatnosti i ispoljavanja života, dakle, ono, kroz šta hipostaza deluje (*principium quo*) dok je hipostaza ono šta deluje (*principium quod*).

predmet trebalo da ima to što je u "pozadini" bivstvenosti *physis*-a a što se nalazi u *psyche*, a što se označava kao *temelj, svrha, smisao*.

Na taj način pitanje bića koje postavlja individualna svest izjednačava se s pitanjem o tome kako sebe vidi to isto biće našavši se u prilici da tematizuje svoje postojanje, a što više no jasno potvrđuje da postoji razlika između akta saznanja i konkretnog bića kao predmeta saznanja.

Budući da i saznanje i njegov predmet imaju svoju "pozadinu", pitanje o predmetu metafizike biva dvojako, zavisno od toga da li je njen predmet (1) osnova, svest i smisao bića do kojeg se dospeva refleksijom² o aktu saznanja (i tada je reč o jednoj meta-noetici o znanju kao znanju) ili je predmet

² Refleksija. Pojam refleksija dolazi od poznolatinskog izraza *reflexio*, što znači okretanje unazad, poput svetlosnog zraka koji se odbija od ogledala. To okretanje unazad, samoosmišljavanje, jeste osnovno značenje ovog pojma koji kasnije ukazuje na formu teorijske delatnosti čoveka usmerenu na osmišljavanje njegovog sopstvenog delovanja. Kasnije taj pojam podrazumeva razmišljanje o svom unutrašnjem svetu, samosaznanje, samoposmatranje; analizu sopstvenih misli i predivljanja. U procesu refleksije dolazi do usvajanja onog što je saznato. Ovaj pojam dobija posebno značenje u novovekovnoj filozofiji. Dok je Rene Dekart refleksiju identifikovao sa sposobnošću individue da se usredsredi na sadržaje svojih misli tako što će ih apstrahovati od sveg spoljašnjeg i telesnog, engleski filozof Džon Lok razlikovao je pojmove osećanja i refleksije i ovu poslednju smatrao je posebnim izvorom znanja, unutrašnje iskustvo, za razliku od spoljašnjeg koje se zasniva na svedočenju čula. Ovo tumačenje je kasnije postalo aksiom introspektivne psihologije.

metafizike (2) predmet saznanja (a tada je reč o jednoj meta-ontici koja se pita o biću kao biću).

Ovde istaknuta razlika između noetičkog i ontičkog odjek je razlike između *nous* i *on*³. Pojmom *nous* obuhvaćeni su *téchne*, *epistémé* i *frónesis* (*Nik. et.*, 1139b) pa je i *dianoia* trojaka i obuhvata *praktiké* (dobro), *poietiké* (lepo) i *teoretiké* (istinito). Noetičko stoga podrazumeva jedinstvo scijentističkog, etičkog i poietičkog obrazovanja svesti.

Naspram toga, meta-ontičko ima u vidu *on* ali ne kao nešto što bi bilo faktički dato, budući da je već kod Platona i Aristotela taj pojam sinonim pravog postojanja istinitog-dobrog-lepog. Ova poslednja tri pojma srednjevekovna filozofija određuje kao transcendentalije i vidi ih ne kao sinonimne već kao analogne spram *on* (*ens*); iako su po svojoj prirodi transcendentalije⁴ višeznačne, one se u različitim epohama različito tumače: u antičko vreme one su meta-ontičke, a u Kantovom transcendentalizmu, meta-noetičke, tj. transcendentalije su novo doba

³ U novovekovnoj filozofiji razlika između ova dva ključna tematska pojma antičke filozofije manifestuje se u obliku dualizma *ratio – natura*.

⁴ Iako je transcendentalijama kao nadilaznim kategorijama bića (*ens*) posvećeno posebno poglavlje u ovoj knjizi nalazim za potrebno da već ovde ukažem na neophodnost razlikovanja ontičkih transcendentalija (istinito-dobro-lepo) kao svojstava stvari (*esse*) i noetičkih transcendentalija (Istina-Dobro-Lepo = *intellectus-voluntas-memoria*) kao onog na šta je usmerena svest (*anima*).

unuturašnje forme akta čistog uma (istina), praktičnog uma (dobro) i sintetišuće moći suđenja (lepo)⁵.

Ovo pomeranje naglaska s ontičkog na noetičko (a do čega je došlo u novom veku) dovelo je do toga da se tematizuje i pitanje transcendentalizma same metafizike.

Ako se u jednom trenutku i pokazalo kako je moguće jedinstvo transcendentalizma i klasične metafizike u formi metafizike kao meta-noetičkog transcendentalizma, a za šta je najizrazitiji primer imanentna metafizika Kantovog transcendentalizma - ovde ću se ograničiti na to da ukažem na meta-ontički transcendentalizam oličen usvojevrсноj metafizici transcendentalija, metafizici čiji su disciplinarni delovi *etika* (dobro) i *estetika* (lepo) a što je posledica Aristotelovog razlikovanja *theoretikón*, *praktikón*, *poietikón*.

Bez i najmanje namere da se unapred daje bilo kakav sud mora se ipak već na samom početku reći da pitanje transcendentalizma i njegovih formi, na način kako ga postavlja već sholastička filozofija, nije sve do naših dana ni izdaleka rešeno i ako se to pitanje u većini slučajeva već deklarativno odbacuje, time se ono ni iz daleka ne rešava.

⁵ U novom veku, ali pod odlučujućim uticajem Tome Akvinskog koji *lepo* jednom određuje uz pomoć istinitog (S.th., 1q 6) a drugi pot uz pomoć dobrog (de ver., q 22a), nastaje estetika kao sinteza metafizike (u strogom logičkom smislu – istine) i etike kao što je to slučaj kod Kanta, a što potom slede kako romantičari, tako početkom XX stoleća Anri Bergson i Maks Šeler.

Moguće je, i bilo je više takvih pokušaja, da se meta-noetička problematika nazove gnoseološkom, a meta-ontička – ontološkom, pa se s dosta opravdanja može u tom slučaju govoriti o gnoseologiji i ontologiji (što bi u izvesnom smislu imalo i moderni prizvuk), kao što se sve češće *pitanje bivstvovanja* prevodi u *pitanje o svetu* i tako inauguriše nova ravan mišljenja, kosmološka i nova disciplina koja joj odgovara a to je kosmologija.

Ali, pitanje metafizike pritom i dalje tvrdokorno ostaje otvoreno.

Onom ko nastoji da razume temeljne probleme filozofije nije dovoljno samo kritičko suprotstavljanje filozofiji Dekarta, Spinoze, Kanta ili Hegela, budući da svekolika novovekovna filozofija za svoju pretpostavku ima niz problema koji su činili život sholastičke filozofije (a čiji je završetak, oličen u metafizici Franciska Suaresa, koja je vrhunac dotadašnje filozofije i vrhunac svekolike ontologije)⁶.

Već u antičko vreme metafizičkoj problematici se pristupa na dva različita načina – apriorno i

⁶ Hegelova predavanja iz istorije filozofije nisu stoga ništa drugo do posebna forma protestantske teologije s tom razlikom što kod njega na mesto vere (*credo*) stupa mišljenje (*intelligere*). Sama Hegelova namera ostaje pritom neostvarljiva budući da on hoće da zauzme poziciju kakvu može imati samo bog. O tome opširnije u knjizi: Przywara, E: *Analogia entis*, J. Kösel & F. Pustet, München 1932, S. 29-30. Ovde nije mesto da se raspravlja o odnosu protestanske i katoličke teologije jer tako nešto zahteva više od jedne knjige a još manje je prilika da se otvori pitanje odnosa katoličke i pravoslavne metafizike.

aposteriorno, pa je moguće razlikovati i dve orijentacije koje bi se mogle nazvati *apriorna metafizika* (Platon) i *aposteriorna metafizika* (Aristotel). Platon polazi od nadvremene ideje stvari i ide ka unutarstvetskim pojavnim formama, njegov pristup je apriorni jer on polazi od *eidos*-a (kao u sebi važeće suštine a koji vidi kao temelj, cilj i svrhu) i kreće se ka *pragma* (pod kojim se misli postojanje stvari), kao ono što je poslednje, dato, određeno.

Apriornoj metafizici Platona, kao čistoj eidetici, koja nije ništa drugo do samo teorijski izraz tadašnjeg aristokratskog individualizma, na predmetnoj strani Aristotel suprotstavlja "mišljenje po sebi" (*noesis noeseos*) koje je nezavisno u odnosu na razlike koje postoje među individuama, budući da on polazi od *katolon*, od opšteg kao načina na koji svi ljudi misle i tako ustaje protiv platonovskog *aristos*.

Čitava metafizička problematika nastaje na tragu Platonovog nastojanja da izmiri princip protivrečnosti i princip identiteta i tako svojim učenjem o "pokretnoj nepokretnosti" izgradi jedno "jedinstvo suprotnosti"; on utvrđuje kako Heraklit i Parmenid, od kojih prvi insistira na *protivrečnosti*, a drugi na *jednom*, čine jedinство suprotnosti i govore u osnovi jedno te isto⁷. Platon kritikuje kako apsolutno kretanje

⁷ To omogućuje Aristotelu da stvarnost vidi kao u-delo-postavljanje (en-erg-eia) mogućnosti koja ne označava ništa drugo do u delo postavljanje izbora njene suprotnosti. Ako je u suprotnosti *zdrav-bolestan* prva mogućnost stvarna, druga je isključena. To nadalje znači da nema jedinstva suprotnosti kada se u delo stavi mogućnost. Mogućnost i stvarnost (*energeia/actus* –

(*Theait.*, 152d-183b) tako i apsolutni identitet (*Parm.*, 137c-162b) i ističe sredinu (*mesón*) među njima (*Theait.*, 180c). To on postiže suprotstavljanjem praslike i odraza (*parádeigma – eikón*) pri čemu su praslike forme (*eíde*) koje prodiru u prirodnu tvar.

Na taj način Platon dospeva do pojma granice (*péras*) koja stoji naspram neodređenog (*ápeiron*). Delovanjem granice na neograničeno dolazi do oblikovanja prirode kao ritmičke mere⁸ (*Phileb.*, 26ab). Između ograničenog i neograničenog, između ideje i njenog lika - jeste mera kao broj, mera kao izraz božanskog, kao ritam koji određuje sav kosmos; ritmičko je božansko (*Zakoni*, 716cd) a stvaralačko u toj ritmici je božanska igra (*Zakoni*, 803c) koja ne može biti drugačija do harmonična. Otud sledi samo jedan mogući i pravi zaključak: istinska filozofija prirode moguća je samo kao filozofija muzike⁹.

Metafizička problematika nije izgubila svoj značaj ni u novovekovnoj filozofiji ostajući podsticajna u najrazličitim oblicima, budući da pitanje "same stvari" nijednog časa tokom istorije nije gubilo na svojoj aktuelnosti. U jednom trenutku, na mesto pojma

dynamis/potentia) su međusobno analogni; oni se međusobno odnose kao beskonačno i konačno. Stavljanje-u-delo je način da se beskonačne mogućnosti ostvare.

⁸ Ritam (*métron*) ima kod Platona pitagorejsko poreklo i to kao unutrašnja korelacija između protivrečnosti i broja pri čemu je protivrečje materija a broj forma. Broj je izraz jedinstva, jednog, onog što je večno i zato je ritmičko isto što i božansko.

⁹ O tome opsirnije videti u mojoj knjizi: Uzelac, M.: *Filozofija muzike*, Stylos, Novi Sad 2007.

metaphysica generalis javlja se pojam *phaenomenologia generalis*¹⁰, noto nije uticalo na predmet same metafizike.

Sasvim je razumljivo što u pismu upućenom nemačkom filozofu Lambertu¹¹, Imanuel Kant piše da metafizici treba da prethodi jedna specifična, čak negativna nauka u kojoj principi čulnosti treba da budu određeni s obzirom na njihov značaj kako ne bi zbog njih ostajali nejasni sudovi o predmetima čistog razuma¹². U kasnijim Kantovim spisima pojam *fenomenologija* dobiće drugo značenje¹³.

¹⁰ Kantovo pismo Lambertu od 2. septembra 1770. godine. U knjizi: Kant, I.: *Briefwechsel*. Hamburg 1989, S. 71. Istoriografi ističu da se sam pojam fenomenologije po prvi put javlja upravo kod Lamberta.

¹¹ Lambert, J.G. (1728-1777), nemački astronom, matematičar, fizičar i filozof. Član akademija nauka u Minhenu i Berlinu. U filozofiji bio je pod uticajem Volfa, Malbranša i Loka. Blizak kritičkoj filozofiji, posebno učenjem o prividu, tj o takvoj predstavi koja je uslovljena stanjem saznanjućeg subjekta. Kant ga je izuzetno cenio i bio s njim u prepisci do njegove prevremene smrti. Pored filozofskih spisa, posebno su značajni njegovi radovi iz astroomije (istraživanje orbita kometa, kretanja Saturna i Jupitera, uveo pojam dvojnih zvezda), jedan je od osnivača fotometrije, dao dokaz o iracionalnim brojevima, uveo sinus i kosinus u trigonometriji, izučavao hiperboličke funkcije, nagovestio mnoge ideje algebarske logike Dž. Bula.

¹² U pomenutom pismu Kant ima u vidu neku propodeutičku disciplinu čiji predmet istraživanja bi bili prostor i vreme (kao što je to slučaj sa njegovom *transcendentalnom estetikom* kojom počinje *Kritika čistoga uma*) i koja bi mogla nositi naziv *fenomenologija*.

¹³ U spisu *Metafizičke osnove prirodnih nauka* pojam *fenomenologija* se korisati u smislu *učenje o kretanju*. Videti: Kant.

Hegel pojam *fenomenologija* preuzima od Fihtea, koji se u većoj meri, u tom slučaju oslanja na Herdera, budući da ovaj, za razliku od Kanta, nastoji da lepo nađe u spoljašnjim predmetima; sam pojam *fenomen* Fihte ne vezuje samo za datost do koje se dolazi posredstvom čula, on ga proširuje na biće svesti i samosvesti. Zato fenomenologija, kao učenje o pojavi i iluziji, čini drugi deo Fihteovog *Učenja o nauci*, dok prvi deo čini učenje o istini i umu. To znači da predmet fenomenologije, po shvatanju Fihtea, nije čisto biće po-sebi, već biće u njegovoj pojavnosti – svest.

Hegel u spisu *Fenomenologija duha* pojam *fenomenologija* koristi u daleko razvijenijem obliku i pod njom misli put koji prelazi svest od svog neposrednog znanja (čulne samorazumljivosti) do apsolutnog znanja. Fenomenologija je nauka o iskustvu kao dijalektičkom kretanju svesti kako u odnosu na sopstveno znanje, tako i u odnosu na njegov predmet.

Naspram sve te šarolikosti u upotrebi pojma fenomenologija, sa pojavom Edmunda Huserla, početkom XX stoleća, taj pojam dobija precizno značenje i postaje do te mere popularan da se može smatrati lozinkom jedne nove, potpuno originalne filozofije.

Svestan toga, čistu fenomenologiju, Huserl u uvodnom delu spisa *Ideen I*, određuje kao suštinski novu nauku koja se nalazi daleko od običnog mišljenja, i koja tek u njegovo vreme počinje intenzivno da se

I.: *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Hamburg 1997, S. 14.

razvija. Ona jeste "nauka o fenomenima" ali u njoj pojam "fenomen" je bitno modifikovan; to znači da reč više nije o pojmu fenomena kakav zatičemo u njegovom svakodnevnom značenju u prirodnom stavu, već da je on putem refleksije uzdignut do fenomenološkog stava i da je momenat naučne svesti.

Fenomenologija se bavi problemom svesti, kao što to čini i psihologija, ali se od ove bitno razlikuje. Ona nije psihologija, kao što nije ni geometrija, budući da nije prirodna nauka. Fenomenologija se bavi raznim vrstama doživljaja, aktima svesti i njihovim korelatima, ali nije iskustvena nauka kao psihologija koja ostaje nauka o činjenicama, nauka o realnosti.

Psihologija, kao psihološka "fenomenologija", bavi se fenomenima kao realnim događajima, koji su kao takvi, ako realno postoje, zajedno s realnim subjektima (kojima pripadaju), deo jednog te istog prostorno-vremenskog sveta. Naspram takve psihologije, čista fenomenologija¹⁴ nije nauka o činjenicama, već nauka o suštinama, nauka o eidosima te se stoga određuje i kao "eidetska nauka", kao nauka koja se bavi isključivo saznanjem suština¹⁵ a ne

¹⁴ Pridev "čist" koji koristi i Kant u smislu apriornog, Huserl, izbegavajući izraze kao što su *apriorno* i *apostriorno*, često zamenjuje pridevom *strog* što biva posebno vidno u njegovom programskom spisu iz 1911. godine *Filozofija kao stroga nauka*.

¹⁵ Huserl ističe da je suština (eidos) predmet posebne vrste, da kao što je datost u individualnom neposrednom iskustvu individualni predmet, tako datost u suštinskoj refleksiji čista suština. Naspram empirijskog opažanja koje saznaje individualne predmete, predmet ideacije, odnosno, transcendentalne refleksije, jesu

činjenica. To znači da fenomenologija (kao učenje o suštinama) nema za svoj predmet realne, već transcendentalno redukovane fenomene. Ti fenomeni nisu realni, već "irealni" i oni se nalaze izvan granica realnog sveta te su zato, kao pojedinačne činjenice, predmeti metafizike.

Na taj način moglo bi se pokazati da autentična, istinska filozofija nije ništa drugo do čista fenomenologija; shvaćena kao prva filozofija, ona je uslov svake metafizike i svake filozofije koja istupa s ambicijom da bude nauka.

Kritikujući u to vreme vladajući psihologizam¹⁶ u filozofiji, Huserl pojmom fenomenologija zamenjuje dotadašnji pojam "deskriptivna psihologija". U tom času on istupa kao kritičar sve dotadašnje filozofije koja nije videla razliku između (a) predmeta koji stoji spram svesti (tj. forme u kojoj je predmet dat svesti) i (b) čulnih sadržaja samih doživljaja svesti.

Oslanjajući se na istraživanja u oblasti matematike i posebno logike, oštro se suprotstavljajući redukovanju logike na činjeničnu nauku, Huserl na prelazu XIX u XX stoleće insistira na eidetskom karakteru logike ukazujući na to da izvor pojma nije u

suštine, eidetski predmeti. To je posledica dve suštinski različite vrste posmatranja: predmet jedne je egzistencija, individualni predmet, činjenica (fakt), a druge, esencija, suština, eidos. O tome videti posebno: , E.: Ideen I, § 3.

¹⁶ Osnovna greška psihologizma po shvatanju Huserla bila bi u tome što se pojava predmeta shvatala kao sam predmet koji se pojavljuje. Neophodno je razlikovati predmet i njegovu pojavu u opažaju.

refleksiji njime određenih akata već u samim predmetima tih akata (Husserl, 1980a, II/2, 141), a da zakoni mišljenja nisu istovremeno i zakoni psihičkog toka mišljenja, već da su to zakoni mišljenog, što za posledicu ima razlikovanje realnog suđenja i idealnog sadržaja suda.

Zalažući se tako za utemeljenje logike kao apriorne, od psihologije potpuno nezavisne discipline, Husserl *čistu* (što će reći, "formalnu") logiku smatra samo uvodnim delom filozofijske logike koju kao filozofsku disciplinu treba razumeti u kontekstu njene istorijske tradicije i u njoj već prisutnih tendencija.

U prvi mah čini se nejasnom (a iz današnje perspektive još zagonetnijom) potreba za bespoštednom kritikom jedne takve orijentacije u filozofiji i nauci kakvom se krajem prošlog i početkom ovog stoleća činio psihologizam¹⁷; neophodnost kritike psihologizma počivala je u dogmatizmu psihologije i njenom ostajanju u prirodnom stavu. Kritikom psihologije Husserl je nastojao da zasnuje filozofiju na tragu pitanja o strukturi svesti koja se javlja kao jedna nova, dotad neistražena regija.

¹⁷ Husserl će, kao što je poznato, u kasnijim svojim spisima isticati kako je njegova borba protiv psihologizma (koja polazi od Brentanovog učenja o sadržaju suda) usmerena protiv Erdmanovog /J. Erdmann/ subjektivizma i relativizma (Husserl, 1980a, I/136-154), ali će njegovom kritikom biti pogodjen kako njegov učitelj F. Brentano, tako i Teodor Lips /Th. Lipps/ koji će se već 1902. naći prinuđen da rediguje svoje stanovište, premda će se uskoro pokazati da ta navodno nova logička pozicija Lipsa ne prevladava pozicije psihologizma (Heidegger, 1978, 126).

Zato, pomenuto Huserlovo opovrgavanje tada vladajućeg psihologizma ne treba shvatiti kao napad na psihološko utemeljenje logičke metodologije, ili kao kritiku deskriptivno-psihološkog tumačenja izvora logičkih pojmova, već, kako borbu protiv jedne saznavno-terijske pozicije koja je, kao logički postupak, imala u to doba veoma rđav uticaj (Husserl, 1979, 154); psihologija nije više nastupala kao nauka o duši kao supstanciji, već prevashodno kao nauka o duševnim pojavama, tj., kao nauka o onom što se nalazi u unutrašnjem duševnom iskustvu; svoj najviši zadatak Husserl je u tom času video u izradi jedne sasvim određene deskriptivne fenomenologije doživljaja mišljenja¹⁸.

¹⁸ U prvo vreme Husserl se bavi problemima psihologije (Brentano, Stumpf, Wundt, James, Sigwart) i empirizma (Locke, Berkeley, Hume, Mill) i da pod uticajem Natorpovog spisa *O objektivnom i subjektivnom pojmu saznanja (Ueber objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis)* (1887) Husserl počinje radikalno da napušta sopstvenu raniju psihologističku poziciju. Jednako važnu ulogu u ovome ima i Fregeov spis *Filozofija aritmetike (Philosophie der Arithmetik)*. Natorpov stav da sfera objektivno-logičkog nije utemeljena u sferi subjektivno-psihološkog biće odlučujuća za razvijanje spisa *Logische Untersuchungen* kojim se nastoji istovremeno osvetliti i paradoksalna pozicija u kojoj se krajem prošlog stoleća našla psihologija. Ako su Marburška škola i njen vodeći filozof P. Natorp pozdravili prvi tom Huserlovih *Logičkih istraživanja Logische Untersuchungen*, 1900/1901) kao potvrdu svoje teze da se logika ne može utemeljiti u psihologiji, ne treba smetnuti iz vida da su oni drugi deo istog Huserlovog spisa videli kao pad u psihologizam. Za to je delimično kriv i sam Husserl koji je u uvodu drugog dela svojih *Logische Untersuchungen* istakao kako je tu reč o "fenomenologiji kao deskriptivnoj

Tako bi osnovna zabluda psihologizma, kako smo već istakli, a po rečima samoga Huserla, bila u tome što se previđa fundamentalna razlika između čistih i empirijskih opštosti, a što ima za posledicu da se *čisti* logički stavovi tumače kao *empirijsko*-psihološki, što je on smatrao potpuno pogrešnim.

Istovremeno, ne treba gubiti iz vida da, unutar same psihologije, koja je u to doba postojala kao fiziološka psihologija i nastojala, pod uticajem engleskog empirizma, da bude nauka o svesti, postoji izrazita tendencija da upravo takva psihologija postane temeljna filozofska nauka.

*

Nakon nekoliko decenija, u spisu (čija osnovna namera i dalje beše uvođenje u fenomenološku filozofiju) Huserl će, u sedmom paragrafu svog poslednjeg zamišljenog a nedovršenog dela *Kriza evropskih nauka i transcendentna fenomenologija*, pisati o novim mogućnostima filozofije, o tome kako se "bude nikada pitana pitanja, kako se pokazuju nikada dosad utrta radna polja, nikada dosad radikalno razumljene i shvaćene korelacije" (Husserl, 1990, 24); novi smisao filozofije što se javlja sa novim dobom baciće istovremeno i svetlo na, kako Huserl kaže, tragični promašaj novovekovne *psihologije*: "postaće razumljiv njen istorijski opstanak u protivrečnosti: da je ona (u njenom istoriografski nastalom smislu)

psihologiji". Po rečima Hajdegera Huserl tada (1901) možda i nije bio u stanju da sagleda o čemu se u njegovom delu zapravo radi; taj svoj stav on će ispraviti tek dve godine kasnije.

morala postaviti zahtev da bude temeljna filozofska nauka, a što je imalo očigledno protivrečne posledice kojima dominira pad u "psihologizam"¹⁹.

Kritika psihologizma imala je za posledicu jasnu diferencijaciju dveju međusobno nezavisnih oblasti: oblasti psihičkog i naspram nje: oblast logičkog. Postalo je očigledno da se logički sud ne može naći u psihologiji kao predmet istraživanja, budući da psihologija i logika pred sobom imaju predmete različite prirode²⁰. Ono što

¹⁹ (Husserl, 1990, 24). U svom doktorskom radu *Učenje o sudu u psihologizmu (Die Lehre vom Urteil im Psychologismus, 1913)* M. Hajdeger vreme s kraja prošlog i početka ovog stoleća određuje kao vreme psihologije za koje je karakteristično da se osobitost logičkog kao i stvarnost logičkih predmeta posmatraju polazeći od psihičke realnosti; ovo stanovište bilo bi posledica shvatanja da je (naspram prirodnih nauka kao nauka spoljašnjeg iskustva) filozofija nauka unutrašnjeg iskustva (T. Lips), a budući da u nju spadaju psihologija, logika, etika i estetika, da su njeni objekti predstave, opažaji kao i voljni akti, pa bi se moglo učiniti da je među filozofskim disciplinama psihologija ona disciplina na kojoj se mogu temeljiti sve ostale discipline (M. Heidegger, 1978, 70); međutim, psihologizam je u svojoj biti stanovište koje se karakteriše pogrešnim shvatanjem specifične stvarnosti logičkog predmeta i za njega je karakteristično "nepoznavanje logičke stvarnosti" jer sudove određuje kao osnovne klase psihičkih fenomena (M. Heidegger, 1978, 64, 103, 163), a činjenica je da problem suda ni u kom slučaju ne leži u onom psihičkom. Po mišljenju Hajdegera to bi imalo za posledicu da se svako logičko istraživanje suda (želi li ono da se oslobodi pozicije psihologizma) mora prethodno osloboditi pitanja koja su usmerena na prosuđivanje kao psihički proces, pa stoga zadatak logičke teorije suda ne može biti klasifikacija psihičkih fenomena.

²⁰ Kritika psihologizma ne započinje s Huserlom. Istoričari filozofije ističu (JV Dove) da još početkom XIX stoleća J. F. Friza

je *logičko* u samom sudu otelotvoruje se u njegovom smislu, pa je s punim pravom u to vreme, u svom ranom radu iz 1913, Hajdeger kao bit logičkog suda izdvojio njegov *smisao*, što je potom omogućilo da se i pitanje smisla bivstvovanja rešava unutar suda²¹.

U već pomenutom spisu *Učenje o sudu u psihologizmu* Hajdeger se u nekoliko navrata poziva na Huserla i oslanja na njegovo opovrgavanje psihologizma, ali to se dešava trinaest godina nakon objavljivanja Huserlovog prvog velikog spisa nastalog u radikalnom razračunu upravo s ovim problemom. Budući da se prevladavanje psihologizma javlja kao temeljni motiv svih Huserlovih spisa (od *Logische Untersuchungen* pa do poznog dela *Krisis*), ima osnova za zastupanje teze da se ovaj problem nije dao rešiti jednostavnim odbacivanjem psihologizma, tada još uvek veoma popularne i dominantne pozicije u filozofiji; bližom analizom Huserlovih spisa, ustanoviće se da ni

(System der Metaphysik, 1824) i F.E. Beneke (Die Philosophie in ihrem Verhaeltnis zur Erfahrung, zur Spekulation und zum Leben, 1833) polemišući sa Hegelom, tim izrazom nastoje da odrede svoju antihegelovsku poziciju; u jednom promišljenom obliku ovaj izraz nalazimo kod J.E. Erdmanna koji njime označava svođenje svih filozofskih, posebno sazajnno-teorijskih istraživanja na psihologiju. Podsticaj u dolazi od Karla Štumpfa koji u spisu Psihologija i teorija saznanja (Psychologie und Erkenntnistheorie, 1891) kaže da je istraživanje izvora pojma stari zadatak psihologije, jer jedan pojam ne može se misliti po sebi već uvek u vezi s nekom konkretnom predstavom; K. Štumpfu će, kao što je poznato, Huserl i posvetiti svoj prvi veliki spis.

²¹Pod bivstvovanjem tu se ne misli na realno egzistiranje, već na važenje (Heidegger, 1978, 172-8).

njegovi ključni tematski pojmovi kao što su *psihologizam* ili *epoche* ne znače uvek isto²²; ovaj prvi izraz obično ima pejorativno značenje i njim se određuje jedna filozofija ne-čiste subjektivnosti, dok se drugim pojmom ukazuje na metodu čišćenja subjektivnosti, a što je neophodno da bi se moglo zaposesti polje transcendentalne subjektivnosti i pojmiti njegova struktura (Dove, 1974, 608).

Ako se sad vratimo Huserlovom tematizovanju ovog problema i pokušamo da damo jednu preliminarnu definiciju psihologizma, rekli bismo da je osnovna karakteristika psihologizma u tome što logiku svodi na psihologiju određujući je pritom kao psihologiju mišljenja a da potom sve logičke istine vidi samo kao empirijske istine. Istovremeno treba imati u vidu da ne treba identifikovata pojmove *psihologizam* i

²²Ovde treba konstatovati da je i sama terminologija kojom se Huserl i njegovi prethodnici služe proizvela znatne teškoće: tako će do nesporazuma dovesti različita upotreba izraza *sadržaj suda*; kod Karla Štumfa /K. Stumph/ ovim se pojmom označavaju sadržaji usmereni na fenomenalne tvorevine, Majnong tim istim pojmom ukazuje na ono što je objektivno, a kod Huserla to je već temelj čitave njegove fenomenologije koja hoće da uspostavi apodiktički pojam istine neugrožen od psihologizma (Mayer-Hillebrand, 1959, 320); isto tako, ne manje teškoća, izaziva neodređena upotreba pojmova kao što su *pojava* /Erscheinung/ ili *opažaj* /Wahrnehmung/. Već je E. Fink upozoravao na pet značenja pojma *fenomen* kod Huserla a koje sve možemo sresti u horizontu prirodnog stava (Fink, 1976, 198); ovo je moglo biti rezultat prethodne dvoznačne upotrebe istog pojma kod Brentana koji pod njim jednom podrazumeva psihičku stvar, a drugi put ono šta ovaj pojam po svom sadržaju označava.

psihologija budući da bi tako nešto bilo krajnje pogrešno; ako je tendencija transcendentalne filozofije da istoriju psihologije posmatra kao jednu istoriju krize (Hua, VI/207), ne treba smetnuti s uma da termin *psihologizam* ne mora uvek imati negativno obeležje, budući da se još u XIX stoleću tim izrazom označavala određena filozofska metoda, a što nalazimo kod Mila i Zigvarta. Za Huserla je irelevantno da li se psihologizmom označava transcendentalna psihologija ili empirijska psihologija; u oba slučaja (bilo da je reč o svesnom ili nesvesnom psihologizmu) činjenica je da ovaj vodi u relativizam a u relativizmu, po mišljenju ovog filozofa ne može počivati zahtev za istinom²³.

Ako Huserl od samog početka stremi tome da se samo jednom čistom fenomenologijom može prevladati psihologizam (Husserl, *1980a*, II/1, str. VII), moglo bi ostati i dalje nejasnim zašto je priroda pomenutog spora i nakon nekoliko decenija bila predmet neprestanih nesporazuma, zašto je opovrgavanje psihologizma bila i dalje za neke filozofe aktuelna trma, a nekima i dalje sigurno uporište. U svakom slučaju to je nagnalo tadašnjeg Huserlovog asistenta Eugena Finka da brani od napada sa stanovišta

²³ (Dove, 1974, 609). Razlikovanje filozofije i psihologije sreće u Vindelbandovom /W. Windelband/ spisu *Šta je filozofija? (Was ist Philosophie? 1882)* gde se ističe kako "predstave dolaze i teku a da to šta one čine može objasniti samo psihologija, dok filozofija istražuje kakva vrednost tim predstavama pod kritičkim stanovištem istine pripada (Windelband, 1924, 25).

psihologizma Huserlovu filozofiju i da u njegovo ime odgovara na prigovore kriticizma²⁴.

Čini se da je ulog u ovom sporu ipak mnogo veći no što se u prvi mah čini posebno iz naše današnje perspektive: sa spisom *Logische Untersuchungen*, koji većina filozofa danas vidi kao jedno od najvećih dela poslednjeg stoleća, a s kojim ono simbolički započinje, omogućen je jedan potpuno novi put u filozofiji iz radikalno nove pozicije kakva je nepoznata i čitavoj dotadašnjoj njenoj istoriji²⁵.

Huserlov napad na tada svevladajući psihologizam bio je istovremeno i napad na Brentanovu teoriju evidencije: psihologizam nastupa kao

²⁴Fink, E.: *Die phänomenologisches Philosophie Edmund s in der gegenwärtigen Kritik*, Kant-Studien, 1933.

²⁵ U više navrata tokom istorije dešavalo se da tvorci novog prodora u nekoj oblasti, zahvaljujući čemu su se otvorile potpuno nove, često neslućene perspektive, u prvi mah ni sami nisu bili svesni radikalnosti i novine svog otkrića. U tom smislu ni Huserl nije izuzetak; novina fenomenologije kao nove orijentacije u filozofiji bila je iznenađujuća i za njega samog, koji je u početku u njoj video samo metodu. U pismu P. Natorpu 1. maja 1901. godine Huserl piše sa приметnom dozom zabrinutosti (tada on ima već 42 godine) da se oseća kao početnik u filozofiji. Dvadesetak godina kasnije (na početku predavanja pod naslovom *Prva filozofija (Erste Philosophie)*) on će to ponoviti ali u jednom pomalo drugačijem smislu i svakako s većom sigurnošću kad je reč o samoj fenomenologiji. Za prodor načinjen u njegovom prvom velikom spisu trebalo mu je 10 godina; *Ideen I*, trinaest godina kasnije, napisao je za samo 6 nedelja; pozicija koju on tu gradi u velikoj meri je pripremljena kako dugogodišnjim sistematskim suprotstavljanjem stanovištu psihologizma, tako i decenijama razrađivanom problemu fenomenološke redukcije.

orijentacija koja u psihologiji vidi temelj teorije saznanja pošto se evidencija smatra jedinim kriterijumom istine. To znači da stanovište psihologizma pretpostavlja psihologiju koja utemeljuje sve nauke i logiku, pri čemu se logika bavi predstavama, sudovima i pojmovima kao psihičkim fenomenima, što podrazumeva da psihička delatnost determiniše logičke i saznavno-teorijske zakone (Mayer-Hillebrand, 1959, 329).

Huserl upravo utemeljivanje ovakve pozicije ne želi da dozvoli; on smatra da tako određeno psihologističko stanovište u svakom svom obliku vodi u relativizam, a što se može izbeći samo ako se logika zasniva na ne-psihičkim temeljima. Naspram shvatanja da logika treba da se bavi psihičkom delatnošću (a psiholozi pod tim misle na dokazivanje, suđenje, zaključivanje, pa shodno tome logička istraživanja treba za svoj predmet da imaju empirijske strukture ljudskoga duha, ili takvo jedno istraživanje samo impliciraju²⁶, Huserl logiku vidi kao "tehno-logiju" (Kunstlehre) naučnog saznanja; ona je moguća samo kao čista logika izgrađena na sopstvenim temeljima i koja stoji naspram psihologije kao činjenične, empirijske nauke. Davanjem primata *logičkom* spram *psihološkog*, *apriornom* spram *empirijskog*, *formalnog* spram *materijalnog*, *objektivnog* naspram *subjektivnog*, ili, kako bi Natorp rekao, isticanjem *idealnog* naspram *realnog* - Huserl izgrađuje posve specifičnu filozofsku poziciju.

²⁶ Sukale, 1988, 65.

U sledećem koraku, postavljanjem pitanja *predmeta* kao centralnog pitanja transcendentale logike Huserl će se uveliko već nalaziti na tlu filozofije i njenog temeljnog metafizičkog pitanja.

Ukazivanje na logiku kao "tehno-logiju" nalazimo dve godine nakon publikovanja spisa *Logische Untersuchungen* u Huserlovoj recenziji studije T. Elzenhansa *Odnos logike i psihologije* (*Das Verhältnis der Logik zur Psychologie*, 1897) u kojoj se kao centralna tema javlja misao "da nema drugog puta da se problemi logike reše osim daljeg razvijanje psihologizma"; pomenuti autor smatra da logika obrađuje duhovne pojave, i da njen predmet mora biti deo predmeta kojim se bavi psihologija u kojoj se temelji pojam trebanja, a da se logički zakoni pritom pokazuju samo kao norme. Iz toga sledi da ako predmet logike nisu norme i trebanje, već samo činjenice, zakoni i hipoteze (pošto grupa činjenica koju obrađuje logika pripada psihologiji), nužno je da logika bude deo psihologije.

Huserl oštro napada ovo stanovište sledećom argumentacijom: ako bi se logika posmatrala kao normativna i praktična disciplina onda bi se ona mogla smatrati delom psihologije, ali, to je nemoguće jer logiku treba videti kao čistu logiku čiji sadržaj čine zakoni mišljenja utemeljeni u kategorijama i odatle izgrađenim "formalnim" teorijama.

Oblast čiste logike (u koju spadaju tradicionalna silogistika, čisto učenje o broju, ili Kantorovo učenje o mnoštvu) niko neće smestiti u oblast psihologije. Čista aritmetika ne može se saznati aritmetički kao što ni

čista silogistika nije predmet silogistike; istovremeno, ovo ne spada ni u zadatak psihologije jer kao što su prirodne nauke empirijske nauke o telesnim činjenicama tako je psihologija empirijska nauka o duhovnim činjenicama, pa obe, po rečima Huserla, ostaju nekritičke sve dok modificiraju sadržaj izvorne predstave sveta (Husserl, 1979, 206).

Po Huserlovom shvatanju logički zakoni nisu normativni stavovi u smislu propisa, tj. stavova kojima bi pripadao neki sadržaj. Zato se moraju razlikovati *zakoni* (koji služe normiranju saznanjane delatnosti) i *pravila* (koja u sebi sadrže misli ovog normiranja izražavajući ih pritom na opšti i obavezujući način)²⁷.

U spisu *Logische Untersuchungen* Huserl ističe da logički zakoni ne određuju akte suđenja, već da se odnose na sam sadržaj suda, što će reći da je tu reč o zakonima koji poseduju idealno značenje. Posebna predrasuda psihologa bila bi u njihovom uverenju kako sva istina počiva u sudu (Husserl, 1980a, 180) i da sud istinski možemo spoznati samo u slučaju njegove evidentnosti; sama evidentnost izvodi u prvi plan unutrašnje iskustvo i ima psihički karakter, osobit osećaj koji skriva istinu suda koja je ništa drugo do ideja (čiji je svaki pojedinačni slučaj u evidentnom sudu

²⁷ Polazeci od toga da normativni sudovi saznanja ne mogu biti utemeljeni u psihologiji saznanja (Husserl, 1980a, 154), Huserl smatra da postoji temeljna razlika između logičkih normi i tehničkih pravila: logički sudovi se, s obzirom na svoj izvorni sadržaj, odnose na idealno i svoj izvor imaju u neposredno očiglednim aksiomima, dok se pravila mišljenja odnose na empirijske i psihološke činjenice.

istovremeno aktuelni doživljaj); u tom smislu evidentni sud je samo izraz svesti izvorne datosti²⁸.

U određeno vreme neke ideje prosto lebde u vazduhu; kasnije se s mnogo truda tvrdi ko je zapravo njihov autor, ko je na koga uticao. U većini slušajeva dešava se da grešimo. Prosto zaboravljamo da treba razlikovati one istinski prve i one kojima se posrećilo da neku ideju proslave a njom proslave i sebe. Više autora je nekoliko decenija pre Maljeviča islikalo crni kvadrat, ali na njih nije obraćena pažnja; ostali su zaboravljeni, zapostavljeni a danas govorimo samo o Maljeviću.

Tako, kad je reč o ovoj našoj temi, kritici psihologizma (a koji je kritikovan jer je vodio u relativizam), nezavisno od Huserla na istim pozicijama u kritici nalazi se i matematičar Gotlib Frege koji u svom spisu *Temelji aritmetike (Grundlagen der Arithmetik)*, sa sasvim drugih pozicija kritikuju psihologizam; on ukazuje na redukovanje predmeta mišljenja na ideje, predstave, opažaje, ali pritom ne ispituje objektivnost logičkih zakona, smatrajući da se temeljni stavovi logike (logički aksiomi) ne mogu

²⁸ Drugim rečima: evidencija nije ništa drugo do "doživljaj" istine (Husserl, 1980a, 190); kako Heideger kasnije primećuje, evidenciju treba razumeti kao određen intencionalni akt, kao univerzalnu funkciju svih predmetno datih akata i ne može se ograničiti samo na sudove (Heidegger, 1979, 68). Kritikujući predrasude psihologizma Huserl hoće da utemelji logiku nezavisno od psihologije; insistiranje na tome da logika ne počiva na psihološkim principima on vidi kao odbranu od pada u subjektivizam i relativizam.

utemeljiti. (Sukale, 1988, 68). Za razliku od Fregea koji psihologizam smatra pogrešnim ali svoj stav pritom dalje ne obrazlaže, Huserl nastoji da problem u potpunosti reši, i to tako što ukazuje na apsurdnost konsekvenci koje slede u slučaju ako se prihvati psihologija za temelj logike, pri čemu psihologizam nužno vodi u skeptički relativizam. Logički sudovi, upozorava Huserl, nisu empirijska uopštavanja, već egzaktni stavovi, koji se, budući da nisu verovatni već apriorni, ne mogu odnositi na psihološke činjenice²⁹.

Nakon *Logičkih istraživanja* Huserl je publikovao nekoliko spisa koji su potom bili i poznatiji i daleko više diskutovani, pre svega mislim na *Ideje za čistu fenomenologiju*, *Kartezijanske meditacije*, *Krizu evropskih nauka*, ali, čini se da nijedan od njih ne premašuje *Logička istraživanja* kojima i bukvalno i vremenski u filozofiji počinje XX stoleće radikalnom kritikom psihologizma.³⁰ Među prvim recenzentima

²⁹ Može se ostaviti otvorenim pitanje da li je moguće jedno striktno opovrgavanje psihologizma a da se istovremeno ne opovrgne i idealizam; smatram da obuhvatnost i svestranost kritike psihologizma koju sprovodi Huserl, daje dovoljno elemenata za tvrdnju da Huserl ne stupa na tlo filozofije sa tematizovanjem pojma sveta (*Ideen I*, 1913) kako je to smatrao E. Fink, već da do odlučujućeg prodora dolazi mnogo ranije, sa *Logische Untersuchungen* koja se onda pokazuju Huserlovim utemeljujućim delom. Već tu ovaj filozof ističe da se mora doći do jasnog znanja šta je idealno u sebi kao i u svom odnosu prema realnom, tj. kako se idealno odnosi prema realnom i kako se može saznati (Husserl, 1980a, I/188).

³⁰ Ne treba ipak misliti kako je ova kritika psihologizma neki "privatni" ov problem, naprotiv: ova kritika (za koju on sam kaže u

Huserlovog spisa *Logische Untersuchungen* bio je Paul Natorp koji kao osnovno pitanje koje se tu javlja izdvaja *pitanje logičke metode*, i s pravom uviđa da se tu osnovno pitanje zapravo glasi: da li je logika teorijska ili praktična disciplina, da li je nezavisna od drugih nauka, kao što su to psihologija i metafizika, da li se odnosi samo na formu ili i na materiju saznanja, da li do svojih stavova dolazi apriorno ili induktivno, tj. empirijski³¹.

Taj prvi period Huserlovog filozofskog rada, (kojim dominira spis *Logische Untersuchungen*, 1900-1901) i koji je istovremeno i prvi prodor fenomenologije kao fenomenologije *logičkog*, određuje se kao *deskriptivna fenomenologija*. To je vreme kad Huserl teži tome da subjektivnu delatnost saznanja opiše kao fenomen i to čini tako što saznavno-kritički nastoji da razjasni čiste logičke temeljne pojmove i stavove

pismu E. Machu od 18. VI 1901. da se može naći već u Millovom razlikovanju *relations of ideas* i *matters of fact* (Thiele, 1956, 135-6)) i koja se istovremeno nadovezuje na radove T. Lipsa koji je u tom delu video poboljšanu psihologiju) Vunta Zigvarta i drugih savremenih teoretičara, naišla je na izuzetan odjek među njegovim savremenicima.

³¹Rezultat do kojeg Huserl dolazi u spisu *Logische Untersuchungen* bio bi u tome da ne postoji čista psihologija kao pozitivna nauka, da, iako bi se fenomenologija mogla pokazati kao neka posebna vrsta psihologije, neophodno je da se razgraniče fenomenologija i psihologija (ukoliko se ova poslednja shvata u njenom naturalističkom obliku time što zahteva istu objektivnost kao i fizika). To ne znači da je protiv psihologije; naprotiv, on se zalaže za psihologiju ali, za *transcendentalnu* psihologiju koja je identična s transcendentalnom filozofijom.

jednom obuhvatnom deskriptivno-psihološkom, odnosno, *fenomenološkom* analizom; cilj ovakve fenomenološke analize je adekvatno opisivanje znanja.

Pokazuje se da tu kantovsko razlikovanje imanentnog i transcendentnog nije od primarnog značaja jer se naglasak stavlja na mogućnost pristupa saznanju čiji elementarni akt Huserl naziva *intencionalni akt*.

Istovremeno, jasno je i da pred sobom imamo pokušaj utemeljenja sasvim osobene transcendentalne filozofije poput one Kantove, s tom razlikom što Huserl smatra da Kant nije u svom nastojanju bio dovoljno radikalan, da nije uspeo čistu svest da zahvati u njenom totalitetu, već da je, ostavši zarobljenik tradicionalne formalne logike, s pitanjem: *kako su mogući sintetički sudovi a priori*, zastao na pola puta, jer je ostao na istraživanju ljudske moći koja ima mogućnost da stiče iskustvo i dela iz slobode; datosti iskustva i delatnost slobode ostali su izvan njegovog interesovanja, dok se, s druge strane, Kantovi transcendentalni pojmovi (transcendentalna apercepcija, razne transcendentalne moći, stvar po sebi), po Huserlovom mišljenju, opiru poslednjem razjašnjenju. Zato Huserl sebi u zadatak stavlja da fenomenološkom deskripcijom obuhvati čistu svest u svoj njejoj osobitosti te da pomoću transcendentalne filozofije prevaziđe subjek-objekt odnose; tako se, zahvaljujući i plodotvornim rezultatima Kanta, fenomenologija razvija u pravcu jedne transcendentalne ontologije svesti.

* * *

Posve je razumljivo da sve ovo ne bi bilo moguće bez istraživanja posebnih karakteristika *psihičkog* spram *fizičkog* koja je sproveo Huserlov profesor Franc Brentano; upravo kod njega nalazi se ukazivanje na jednu posebnu osobitost svesti za koju on koristi jedan sholastički pojam koji će uskoro postati izrazito popularan: *intencionalnost*; Brentano je time hteo reći da svaka nauka o psihičkim fenomenima uvek ima posla s doživljajima svesti.

Pošavši od tog uvida Huserl je na nov način odredio pojmove intencionalnosti, evidencije, apriorija i nagoveštajem problematike korelacije započeo novo istraživanje u filozofiji, otvorio jedan novi put koji svoju veličinu kao i dubinu pokazuje posebno u vreme kad oživljava fizikalizam kao naturalistički objektivizam. U poslednjem paragrafu spisa *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* Huserl je pisao da nas fenomenologija oslobađa od starog objektivističkog ideala naučnog sistema, od teoretskog oblika matematičke prirodne nauke i prema tome oslobađa nas od ideje neke ontologije duše koja bi mogla biti analogon fizici; to, konačno znači da samo slepoća za transcendentalno čini mogućim ponovno oživljavanje fizikalizma u naše doba.

Ako je dovoljno ubedljivo pokazano da kritikujući psihologiju činjenica (zarobljenu empirijskim dualizmom), Huserl otvara bitna pitanja filozofije XX stoleća i, ako se obrati pažnja na koincidenciju sadržanu u tome da se njegov spis *Logische Untersuchungen* pojavljuje iste godine kad i Frojdovo

delo *Tumačenje snova*, onda tu treba videti više od puke slučajnosti: oba su dela proistekla iz problematike kojom je bilo bremenito prethodno stoleće, ali su svojim uticajem bitno odredili čitavo stoleće koje se otvaralo pred njima.

Kada je o fenomenologiji kao prvoj filozofiji reč, treba poći od toga da nam fenomeni nisu dati od samog početka i da se njihovo istraživanje pokazuje kao trajni nedovršiv zadatak i da se ne mogu jednom za uvek odrediti kao što se ne može jednoznačno, nedvosmisleno i zanavek odrediti i put kojim se do njih dolazi. Treba imati u vidu da fenomenologija nema za cilj samo istraživanje i opisivanje datosti čiste svesti, budući da istovremeno, sve vreme, jednaki značaj pridaje promišljanju svog sopstvenog opisivanja i istraživanja i da se tako sve vreme nalazi u stanju stalne refleksije o sopstvenoj metodi³². To znači da je fenomenološko istraživanje uvek dvojako: s jedne strane, fenomenolog istražuje same datosti svesti, a s druge, on kritički promišlja način istraživanja i viđenja tih istih datosti. Ovaj poslednji, refleksivni momenat obezbeđuje fenomenologiji njen transcendentalan karakter³³.

³² LU, § 38

³³ Zahvaljujući uvođenju pojma intencionalnosti Huserl je uspeo da prevlada dotad važeću subjekt-objekt razliku i transcendentni status dao onom što se do tog časa smatralo transcendentnim; po shvatanju fenomenologa transcendentno nije više apsolutno nesaznatljivo, već samo nije neposredno saznatljivo; na taj način svest dobija status apsolutne svesti i za fenomenologiju ne postoji kako nesvesno tako ni granice svesti a time i sve ono što bi moglo biti s one strane svesti.

Kako je od svojih početaka fenomenologija istupala i kao svojevrsna metoda filozofiranja nije slučajno što nakon višedecenijskih istraživanja fenomena i same fenomenologije dospevamo do zaključka da ne postoji jedno jedino merodavno istraživanje fenomenologije i referisanje o rezultatima obavljenog istraživanja, već da svako mora istraživanje započeti iznova, svako mora izgraditi sopstveni put u fenomenologiju i svako mora u mišljenju s fenomenologijom nakon što je sebe prethodno izgubio, iznova da pronade; zato ima fenomenologijâ onoliko koliko ima i fenomenologa. Ja ću ovde govoriti o fenomenologiji kao prvoj filozofiji i o tome kako se ona pokazuje na delu kad misli temeljne probleme našeg opstanka.

2. Temeljni pojmovi fenomenologije

Mišljenje je pojmovno razumevanje bivstvovanja sveta i unutarstvetskih bivstvujućih; zato, svaka filozofija nastoji da izgradi sopstvene pojmove koji su intencionalno usmereni ka samoj stvari, a po svojoj prirodi su takvi da u njima mišljenje može ono što je zamišljeno da fiksira i realizuje; takve pojmove nazivamo tematskim i oni čine bit svake filozofije; takvi su pojmovi *idea* kod Platona, *ousia*, *dynamis* i *energeia* kod Aristotela, *hen* kod Plotina, *monada* kod Lajbnica, *transcendentalno* kod Kanta, *duh* ili *apsolutna ideja* kod Hegela, *volja za moć* kod Ničea, a *transcendentalna subjektivnost* kod Huserla. Ovi pojmovi obično ostaju do kraja neodređeni, ali se sve vreme moraju promišljati, uvek iznova, u susretu sa novim izazovima, a posebno, kad hoćemo da ostanemo u dimenziji određenog mišljenja, kad hoćemo da razumemo način na koji određeni mislioc nastoji da postavlja svoje osnovno pitanje.

Međutim pri obrazovanju tematskih pojmova svaki mislioc koristi, kako to primećuje E. Fink neke druge pojmove, neke *misaone modele*, te on operiše s nekim intelektualnim shemama koje nisu potpuno fiksirane; takvi pojmovi, takve misaone predstave mogu se odrediti kao *operativni pojmovi* i oni su, po rečima pomenutog filozofa, *senka jedne filozofije* (Fink, 1976, 185-6).

Kada se govori o vremenu onda se uvek mogu razlikovati *stvari u vremenu* i *vreme samo*. To *biti-u-vremenu* samog vremenitog bivstvjućeg ima svojstvo

kretanja i mirovanja; kretanje i mirovanje su mogući načini toga kako bivstvujuće boravi u vremenu, i ako želimo pojmovno da obuhvatimo/odredimo mirovanje, tad operišemo u horizontu pojmova kretanja, i obrnuto.

Ako je kretanje moguć način bivstvujućeg u vremenu, s kojim pravom, pita Fink, mi govorimo o kretanju vremena samog, o toku vremena? S kojim pravom pojmove koji pripadaju biti bivstvujućeg u vremenu, mi primenjujemo na vreme samo? Ako iz vremena razumevamo kretanje a iz kretanja vreme, nije li to neki lažni krug? Nije li možda neophodno vreme objašnjavati isključivo iz vremena, a kretanje iz kretanja? U ovakvim situacijama filozofija pribegava metaforama, pa se govori o vremenu koje *teče*, a pritom smo svesni toga da vreme ne teče kao voda u potoku.

Kao najpoznatiji i najupečatljiviji primer za odnos operativnog i tematskog, Fink navodi Platonov dijalog *Parmenid*, gde se na promenljiv način zbiva fiksiranje *on* i *hen*, *bivstvujućeg* i *jednog*. Odredi li se *on* i stoji li ono u svetlu, *hen* ostaje u senci - misli li se *hen*, tematski, mišljenje *on* biva "operativno" (Fink, 1976, 189). Ta napetost operativnih i tematskih pojmova pripada nemiru ljudske filozofije koja hoće da dospe nad svoju sopstvenu senku i ta napetost jeste tema Huserlovog mišljenja, jer, ako se prosvetljavajuća moć mišljenja hrani onim što je skriveno u njegovoj senci, ako ono neposredno i dalje trajno deluje na svenadvisujuću refleksivnost, onda se pokazuje kako se mišljenje temelji u nemišljenom; sve ovo lako je reći, možda je malo teže to i razumeti, ali veoma je teško živeti sa tim. Kako živeti filozofiju koja ne može

pojmovno do kraja da se iskaže, zapitao bi se neko. Ali, filozofija upravo živi u toj težnji za dosezanjem onog neiskazivog, u nastojanju da se učini nemoguće. Niz pojmova, kao što su *fenomen*, *epoche*, *konstitucija*, *izvršenje*, *transcendentalna logika*, mogu se više operativno koristiti no što su sami tematski jasni. Čini se da u samoj biti bivstvovanja leže i svetlo i tama, sjaj pojavljivanja i zatvoren bezdan. I upravo kad se sve hoće izveti na svetlo, odnekud senka se stvori, i natkriljuje stvari. Možda je to sudbina ljudske filozofije, ljudske, jer onu drugu, božansku, gde sve je bezsenkovito, mi ne posedujemo; naše konačno mišljenje uvek je u senci konačne istine koju već Platon tematizuje na početku metafizike.

Ovde će biti reći o nekima od pojmova kojima je određena Huserlova filozofija; reč je pojmova koji se u filozofiju ne uvode po prvi put, neke nalazimo još u srednjem veku, ali, za sve njih je zajedničko potpuno novo određenje, potpuno nova upotreba. Huserl je svim ovim pojmovima izmenio prethodno značenje i njihovim novim značenjem izgradio jedan poseban svet u kome se kreće njegovo mišljenje. Ovde će biti reći o nekoliko za fenomenologiju važnijih i za nju specifičnih pojmova, a to su: (a) intencionalnost, (b) kategorijalni opažaj i (c) apriori.

1. Problem intencionalnosti

Pojam *intencionalnost* ima dugu istoriju budući da se po prvi put javlja već u vreme sholastike; svoj novi život i izuzetnu popularnost kao jedan od ključnih

operativnih pojmova fenomenološke filozofije termin *intencionalnost* u velikoj meri zahvaljuje plodotvornom uticaju austrijskog filozofa i psihologa Franca Brentana (1838-1917) na Huserla, kod kojeg je ovaj studirao dve godine filozofiju. Ovde imamo priliku da još jednom naglasimo taj odlučujući uticaj Brentana, budući da je upravo on Huserlu, u vreme totalne vladavine dominantne a neproduktivne filozofije, ukazao na mogućnosti "naučne" filozofije, što je za Huserla, budući da je filozofijom počeo da se bavi nakon studija matematike (i pokušaja da filozofski osmisli njene temelje), bilo do krajnosti prihvatljivo.

Na taj način, Huserl je delom i dalje ostao na tlu osnovnih pitanja matematike, koja je video kao jedan od odlučujućih problema, ali je, istovremeno, stupio i na tlo filozofije. Tako se analiza strukture broja, kao temeljnog predmeta matematike, našla u središtu Huserlovih istraživanja; razumljivo je što je pojam broja tema njegovog habilitacionog rada (1887) u Haleu kod nemačkog filozofa, psihologa i muzikologa Karla Štumpfa (1848-1936), najstarijeg učenika Franca Brentana. Taj rad nastao je nakon upoznavanja s bitnim problemima deskriptivne psihologije kako je ovu u to vreme definisao Brentano. Jasno je da se Huserl na tome nije mogao zadržati te je proširivanjem horizonata započeo izučavanje osnovnih pojmova mišljenja uopšte a posebno predmetnosti samoga predmeta, čime se još više našao na tlu filozofije.

Franc Brentano je krajem šezdesetih godina studirao katoličku teologiju u Gracu i Berlinu; prvi njegovi radovi inspirisani su filozofijom Aristotela i

njegovih srednjevekovnih interpretatora kao i engleskom psihologijom. Posebno je interesantno to što je Brentano, baveći se grčkom filozofijom, u vreme vladajućeg pozitivizma, dospao do onih izvornih horizonata unutar kojih je tek postalo moguće postavljanje odlučujućih filozofskih pitanja, a reč je o Aristotelovom učenju o kategorijama, pisanom pod uticajem nemačkog filozofa i logičara, ranog kritičara Hegelovog sistema i njegove logike, a bliskog filozofiji Aristotela - Fridriha Trendelenburga (1802-1872), .

Ako se ima u vidu da se Brentano uz pomoć Dekartove filozofije oslobađao stega nasleđa tradicije, sasvim je jasno da tu treba tražiti uticaj i na pozniji razvoj Huserlove filozofije. U svakom slučaju, treba istovremeno konstatovati da je Brentanova filozofija zapravo svojevrsna mešavina sholastičkog aristotelizma i dekartovske filozofije. Sva ta istraživanja a posebno ona izložena u njegovom glavnom delu *Psihologija viđena s empirijskog stanovišta (Psychologie vom empirischen Standpunkt, 1874)* dovela su Brentana do uverenja da istinska reforma kako logike i teorije saznanja, tako etike i estetike treba da počiva na čisto deskriptivnoj analizi logičkih kao i svih ostalih datosti svesti koje se nalaze u unutrašnjem iskustvu, tj. da akcenat svakog budućeg istraživanja treba da bude na deskriptivnoj analizi unutrašnjih opažaja. Brentano psihologiju shvata kao nauku od posebnog značaja jer ona omogućuje da se uspostavi opšta tačka posmatranja koju on određuje kao *intencionalnost*; ovaj pojam Brentano u to vreme koristi kao kriterijum za razlikovanje psihičkih i

fizičkih fenomena, ili, drugim rečima: temeljnu strukturu *psihičkog*, tj. činjenicu da svaki doživljaj ima u sebi nešto predmetno, Brentano određuje kao intencionalnu inegzistenciju (*intentionale Inexistenz*).

Drugim rečima, Brentano polazi od toga da čovek u iskustvu sreće dve vrste pojava: fizičke (zvuci, boje) i mentalne. Osnovna karakteristika mentalnih pojava bila bi u tome da su oni uvek usmereni na neki objekt. Ne može se misliti a da se pritom ne misli nešto, ne može se gledati a da se nešto ne vidi, niti voleti a da se ne voli nešto. To svojstvo fenomena svesti da su uvek svest-o nečem, a kakvo ne poseduju fizički objekti, Brentano je odredio kao *intencionalnost*³⁴. Pojmom *intencionalnost svesti* Brentano određuje psihički odnos mišljenja prema onom što se misli kao svom sadržaju ili objektu i shvata je kao "intencionalno-mentalnu imanentnu egzistenciju" (Pažanin, 1968, 26-7).

³⁴ *Intentio* je zapravo sholastički izraz kojim se određuje *usmerenost na nešto*. Zato Brentano govori o intencionalnoj inegzistenciji predmeta. Svaki doživljaj usmeren je na nešto, i različan je po svom karakteru. S obzirom na temeljnu strukturu psihičkih fenomena razlikuje Brentano različne načine usmerenosti na predmete i pritom razlikuje tri moguće klase odnošenja: predstavu u smislu predstavljanja, suđenje, i usmerenost /*Interesse*/. O predstavi se govori uvek tamo gde se nešto pojavljuje i predstava podrazumeva posedovanje nečega; suđenje Brentano shvata kao "prihvatanje nečeg za istinito ili odbacivanje nečeg kao lažno"; usmerenost ima u sebi karakter zainteresovanosti: reč je o nečem za šta možda i ne postoji neki adekvatan i precizan izraz, a radi se zapravo u vrednovanju, odnosno uspostavljanju vrednosti.

U prvi mah intencionalnost je oznaka za strukturu kojom se izražava istinska priroda nekog psihičkog fenomena (koji nije ni fizički ni psihološki), kao i osnovna crta sveg psihičkog života, odnosno: svest kao svest o nečem; intencionalnost određuje temeljni karakter bivstvovanja kao svesti, odnosno, kao pojave nečeg; posedujući nereflektovanu svest o ma kom predmetu mi smo na njega usmereni, naša svest je uvek svest o nečem, ona uvek ima nešto za svoj predmet pa će pojmom intencionalnosti Huserl odrediti ne neko duševno stanje koje bi se pridodavalo stvarnosti već samu strukturu doživljaja kao takvog. Fenomenološki usmeren pogled pokazuje da je ta usmerenost imanentna, bitna crta svakog doživljaja, te da su stoga svi doživljaji - intencionalni doživljaji. Jasno je da, insistiranjem na intencionalnosti kao intencionalnosti, Huserl zapravo nastoji da se na neki način približi samoj predmetnosti koja je u aktu saznanja transcendentna.

Sve to ima za posledicu da je svaki doživljaj, svaki duševni stav uvek usmeren na nešto, i kao što smo rekli, predstava je uvek predstava nečeg, sud je uvek sud o nečem, sluša se, nada ili voli uvek *nešto*. To, kako kaže Hajdeger (1979, 37), u prvi mah izgleda krajnje trivijalno i nije jasno zašto bi *intencionalnost* bila neko veliko otkriće, posebno kad se zna da je reč o jednom starom terminu znanom još srednjovekovnim sholastičarima, a na šta ukazuje i sam Huserl kad konstatuje kako Brentano "sholastički pojam intencionalnosti (a u sholastici je reč o "intenzionale Inexistenz eines Gegenstandes") pretvara u

deskriptivni pojam psihologije" (*Logische Untersuchungen*, II/1, 366) čime se samo još jednom podvlači kako se sve psihičke pojave razlikuju od fizičkih time što imaju jednu zajedničku osobinu: usmerenost prema objektu. Intencionalnost nije stoga neka osobina koja bi *pripadala* opažaju, tako što bi mu bila *pridodata*, već je opažaj, oduvek, kao takav, sam po sebi, intencionalan.

Međutim, zasluga Brentana bila bi u tome što on, polazeći od sasvim određeno formulisane deskriptivne psihologije (još uvek naturalistički usmerene), smatra da razlučivanje psihičkog i fizičkog biva omogućeno upravo pozivanjem na pojam intencionalnosti kao na bitnu crtu psihičkog. To za posledicu ima jedno posve drugačije shvatanje psihologije kao čiste deskriptivne nauke o psihičkom životu, tj. kao deskriptivne nauke o intencionalnosti, o mnoštvenosti oblika svesti kao svesti o nečem (Husserl, 1962, 33).

Naspram Brentana, koji nastoji da reši određena psihološka pitanja, Husserl je krenuo drugim putem: on nastoji da razreši određena opštefilozofska pitanja i to čini tako što u intencionalnosti vidi bitnu karakteristiku svesti uopšte; tako se intencionalnost shvata kao odnos svesti prema predmetu u njegovom pojavljivanju u aktima saznanja (Pažanin, 1968, 26-7). Ovde, i to je važno istaći, *akt* ne treba razumeti kao delatnost, već isključivo kao intencionalni odnos pa se na osnovu toga može zaključiti da se kao akti mogu označiti samo oni doživljaji koji se odlikuju intencionalnošću.

Ovakvo shvatanje nije moglo smesta biti prihvaćeno «zdravo za gotovo», budući da je otvaralo čitav niz problema, pre svega: kako razumeti svest kao takvu u nekom konkretnom slučaju istraživanja unutrašnjeg iskustva, zatim, kako izvoditi intencionalnu analizu i kakav stepen opštosti se pritom može imati u vidu, te, konačno, kako utemeljiti psihologiju kao činjeničnu nauku psihofizičkog realnog duševnog života.

Kada je o ovim stvarima reč, Brentano je još uvek u velikoj meri ostajao naturalist i nije mogao videti intencionalnu analizu kao analizu čulnih datosti. Naspram njega, čija je predavanja slušao dve godine (1884-1886) i koja se bila odlučna u Huserlovom kolebanju između matematike i filozofije, Huserl će u svom prvom velikom delu *Logische Untersuchungen* nastojati da pokaže kako deskriptivno istraživanje nikako ne može imati karakter čisto empirijskog psihološkog istraživanja, a što je značilo da opisivanje nema ni prirodni ni psihofizički smisao. Jedina tema ovih istraživanja bile bi (kako to Huserl kasnije konstatuje) predmetnosti svesti, mnoštvenost psihičkih načina u kojima se (u čistoj imanentnosti psihičkog života) oblikuju pojmovi, sudovi i teorije kao idealna identična čulna jedinstva (Husserl, 1962, 37). Ovo se pokazuje centralnom temom *V. logičkog istraživanja* koje za svoj predmet ima intencionalne doživljaje i njihove sadržaje, te se tu intencionalni odnos, osobitost

pouzdanog doživljaja, shvata kao bitna odrednica psihičkog fenomena (odnosno akta saznanja)³⁵.

Ako i preuzima od svog učitelja pojam intencionalnosti, Huserl ovom pojmu od samog početka menja temeljni smisao: dok Brentano govori o intencionalnom odnosu, o odnosu svesti prema nekom sadržaju, tj. o usmerenosti svesti na objekt a da pritom ne dodiruje saznajno-teorijsku i konstitutivnu problematiku, Huserl opsnovni naglasak stavlja na svest i problematizuje odnos intencionalnog predmeta prema odista egzistirajućim objektima i s pravom upozorava da iz toga što je jedan predmet čisto intencionalan ne znači da nužno i egzistira (*Logische Untersuchungen*, II/1, 425) te bi se moglo govoriti o egzistenciji intencije a ne predmeta. To Huserlu omogućuje da ne ostane (kao Brentano) u sferi intencionalnosti predmeta, već govori o intencionalnosti akta (*Logische Untersuchungen*, II/1, 366-9).

Tako dospevamo do presudno, a za fenomenologiju ključnog zaključka: intencionalnost je uslov mogućnosti transcendentalne filozofije; bez njenog otkrića, bez svesti o intencionalnosti i njenoj bitstvenoj strukturi bilo bi nemoguće prevazići naivnost prirodne, naučne i logičke svesti, jer, da bi se nauka mogla utemeljiti na apsolutnim, prvim uvidima, neophodno je da se najpre isključi naivnost a upravo to

³⁵ Psihički fenomeni su, po već poznatoj Brentanovoj definiciji, oni fenomeni koji u sebi intencionalno sadrže određen predmet, kaže Huserl (Husserl, 1980a, II/1, 358).

omogućuje intencionalnost koja svest otkriva kao transcendenciju, kao prevladavanje svake pozicije koju karakteriše izbjivanje iz sebe i ostajanje kod stvari. Zadatak fenomenologije nije u tome da konstatuje kako je neka stvar prirodni objekt, kako je to neki predmet našeg okolnog sveta (a time se ne bi mogla zadovoljiti nijedna nauka, ma kako želela biti ortodoksna), niti da raspravlja o stvarovitosti neke stvari, tj. o onom po čemu je neka stvar upravo ta stvar. Fenomenologija ne smjera ni tome da ono opaženo istražuje kao ono opaženo bivstvujuće kakvo je ono po sebi samom, već akcenat stavlja upravo na ono *opaženo* nekog bivstvujućeg, ili još preciznije: na *opažljivost* određenog objekta. Način na koji je neka stvar opažena razlikuje se strukturno od toga kako je ona predstavljena u svesti. Ukazivanjem na ono što je *opaženost*, tj. na ono "opaženo kao takvo", misli se na način bivstvovanja tog *opaženog* (a ne na način bivstvovanja samog objekta opažanja).

To što je opaženo ne pripada opaženoj stvari već strukturi opažajnosti, opažanju kao takvom, tj. intencionalnosti (Heidegger, 1979, 53). Tako se razlikuje bivstvujuće kao takvo i bivstvujuće određeno njegovim intendirajućim bićem, bićem opažanja, odnosno predstavljanja; to samo znači da ni u kom slučaju tu nije reč o nekoj stvari već o *načinu* na koji nam je ona u opažanju data; samo opažanje ima svojstvo telesnosti čime se prezentuje bivstvujuće kao ono što je opaženo (Heidegger, 1979, 53); pokazuje se da treba praviti razliku između samodatosti i telesne datosti nekog objekta, jer je telesnost tek jedan od

modusa samodatosti određenog bivstvujućeg. Iz tog bi sledilo da se opaženo bivstvujuće u opažanju manifestuje u sopstvenoj telesnosti, odnosno u prisutnosti telesnog.

Ovo znači da je odlučujući momenat opažljivosti ono *opažljivo* u opažanju, *telesna prisutnost* opažljivog bivstvujućeg; sledeća karakteristika pomenutog *telesnog* opažljivosti jeste da svaka opažena stvar uvek biva zahvaćena u njenoj stvarstvenoj celovitosti, dok pri čulnom gledanju svaki opažljiv objekt biva viđen na određen način i samo iz jednog određenog ugla. Ovaj prvi slučaj "višeugle istovremene vidljivosti" karakteristika je nove umetnosti koja se više ne vezuje za renesansni diktat centralne perspektive; kubisti upravo "raskrivaju" stvar tako što je gledaju istovremeno iz više uglove. Za rodonačelnika kubizma (uz svo uvažavanje Žorža Braka (G. Braque), koji će ostati najreprezentativniji predstavnik ovog pravca) možemo smatrati Pabla Pikasa (P. Picasso) koji na slici "Gospođice iz Avinjona" po prvi put demonstrira ovaj novi način gledanja i to šest godina posle objavljivanja *Logische Untersuchungen*.

Temeljna struktura intencionalnosti ogleđa se u obostranoj predmetnoj pripadnosti intencije i onog intendiranog; Hajdeger će kasnije govoriti o tome kako je *intentio* obuhvaćeno mišljenjem (*Vermeinen*), te postoji veza između mišljenja i mišljenog (*Vermeinung*), odnosno između *noesis* i *noema*. *Noein* znači misliti, jednostavno zahvatiti samo saznavanje (*Vernehmen*) i ono saznato (*Vernommene*) na način njegove saznatosti (*Vernommensein*) (Heidegger, 1979, 60-61).

Uvođenjem ovih pojmova sprovodi se svojevrsna interpretacija ideje intencionalnosti, odnosno, njenog temeljnog svojstva koje se ogleda u *usmerenosti-na* (nešto) i svaka takva *usmerenost-na* (nešto) ima karakter određenog *samoodnošenja-na* (nešto) (*Sich-richten-auf*) a što Edmund Huserl određuje izrazom *noesis*. Sve to više no jasno potvrđuje da *intencionalnost* treba razumeti kao *sa-pripadnost* intencije i onog intendiranog.

Samo otkriće intencionalnosti Huserl smatra odlučujućim istorijskim događajem koji omogućuje prevladavanje krize što se manifestuje u tendencijama oličenim u psihologizmu (videti: Hua, VI/207). U spisu *Logische Untersuchungen* Huserl intencionalnost određuje kao "osobitu fenomenološku formu jedinstva" (Husserl, 1980a, II/2, 33). Na taj način, uvođenjem pojma intencionalnost kao ključne karakteristike toka svesti, Huserl prevladava pozitivističko tumačenje subjekta kao snopa predstava, a karakteristika transcendentalne filozofije je transcendiranje sveg pozitivnog što karakteriše stanovište stvari.

Da bi se tako nešto moglo razviti i utemeljiti, neophodno je konstituisanje transcendentalne logike kao sistema i to u smislu ontologije svesti u kojoj se onda mogu utemeljiti: određenja bivstvovanja, intencionalnost i mogućnost transcendiranja.

Sâmo otkriće intencionalnosti ovde nije dovoljno: ono se po mišljenju fenomenologa može razumeti tek u svojoj konkretizaciji: u kategorijalnom opažaju. Pritom, treba imati u vidu da za razliku od Brentana, koji u intencionalnosti vidi samo onaj prvi momenat (*intentio*,

tj. *noesis*), Huserl uvodi u razmatranje i ovome suprotstavljeni pojam - *noemu* (tj. *intentum*). Dok je Brentano još uvek nesiguran u tome šta bi trebalo da odredi kao "intencionalni objekt" (tj. da li je to bivstvujeće samo u svom bivstvovanju, ili način na koji se objekat zahvata, mada, način zahvatanja objekta koji je različit od njega kao bivstvujećeg), a što ima za krajnju posledicu da se intencionalnost ne ističe u njenoj struktornoj celovitosti (Heidegger, 1979, 62), već se identifikuje sa onim *psihičkim* pri čemu samo psihičko ostaje neodređeno, dakle, naspram Brentana, Huserl sad intencionalnost tumači kao opštu strukturu uma (pri čemu se um ne ograničava na ono psihičko). Konačno, ne treba izgubiti iz vida još jednu činjenicu, koja se po mišljenju Hajdegera, mora imati u vidu: do većeg razumevanja pojma intencionalnosti neće se doći daljim spekulisanjem o intencionalnosti, već prvenstveno u njenom konkretnom izvođenju (Heidegger, 1979, 63).

Premda Hajdeger smatra da je intencionalnost moguća samo na tlu transcendencije, on podvlači da ova s njom nije identična niti kao takva omogućuje transcendenciju. U spisu *O biti razloga (Vom Wesen des Grundes)* transcendencija je izraz za transcendentalnost; pritom, treba imati u vidu da ovaj filozof, nalazeći da je način bivstvovanja ljudskoga opstanka potpuno različit od načina opstajanja svih drugih bivstvujećih, u svom već od samog trenutka objavljivanja slavnom delu *Bivstvovanje i vreme*, nastoji da pokaže kako opstanak sadrži u sebi mogućnost transcendentalne konstitucije kao centralnu

mogućnost egzistencije svog faktičkog sopstva (Selbst). Tako je transcendentalna mogućnost istovremeno mogućnost određene, posebne subjektivnosti.

**

Fenomenološka refleksija svako saznavanje (*cogitatio*) pokazuje u njenoj saznatljivoj okolini jer ova budući da je potencijalno data sa drugima, istovremeno i sa-određuje sebe; na taj način se otkriva horizontalna intencionalnost. Kako je sve dato unutar jednog horizonta (pa se horizont pokazuje kao deo njegove mogućnosti i strukture) istovetan način važenja imamo i u slučaju doživljaja koji se kontinuirano vezuju za druge doživljaje i to zahteva odgovarajuću strukturu čiste svesti za čiji opis Huserl koristi pojam "polje" (Feld). To ukazuje na (a) svest kao vremensko jedinstvo toka doživljaja (koji stupaju u vidno polje), pri čemu taj tok doživljaja nije samo izraz postojane promene intencionalnog spoljnog horizonta nekog doživljaja već forma svedočenja o nadolasku i trajanju novog doživljaja. Svest nadalje ima i (b) svoj unutrašnji horizont određen blizinom akata svesti, a što se može dokazati tek naknadnom intencionalnom analizom (Sträcker, 1989, 82).

Kada je, nakon opšteg isključenja važenja bivstvovanja sveta, dospeo do transcendentalnog egoa, Huserl je ubrzo utvrdio da je to *ja* prazno i da nije jasno šta bi se s njim zapravo moglo započeti; kako Gadamer primećuje, Huserl je dospeo u situaciju da kao ključno postavi pitanje: kakav je odnos transcendentalnog *ja* i ljudske zajednice (tj. drugih *ja*); budući da fenomenologija ne može jasno da odgovori na pitanje

kako se pomoću transcendentalnog egoa može konstituisati bivstvovanje onog *ti* i *mi*, pitanje intersubjektivnosti ostalo je i dalje otvoreno (Gadamer, 1987, 125-6).

Našavši se u situaciji da čak ni suspenzija teze o svetu nije dovoljna, Huserl je bio prinuđen da postavi tezu o horizontu sveta, tj. o horizontu koji obuhvata čitav naš intencionalni život. Odatle je bilo potrebno načiniti samo jedan korak i doći do problematike sveta života kao sveta našeg svakodnevnog iskustva, do problematike koja je potom dominirala čitavim poznim Huserlovim mišljenjem.

Sve ovo jasno pokazuje da stavljanje akcenta na svet života nije ni u kom slučaju napuštanje kartezijske pozicije, već pre oblik njenog konsekventnog sprovođenja, a s namerom da se još jednom promisle skrivene pretpostavke na kojima počivaju moderne nauke; u ovoj poslednjoj fazi svog rada Huserl je dospeo do uverenja da nijedan od njegovih prethodnika, kritikujući objektivizam i naivnu veru u bivstvovanje, a u koje je pre svih, ubrajao Dekarta, Hjuma i Kanta, nije doveo u pitanje univerzalno verovanje u svet i stavio ga u središte svojih filozofskih istraživanja.

Zato ima mnogo razloga za isticanje dva ključna pojma koji se, s pojavom fenomenologije, počinju intenzivno sretati: to su *svet* i *stvarnost*.

Tematizovanjem prvog Huserl, u spisu *Ideen I*, stupa na tlo filozofije, a uvođenje drugog, omogućuje istraživanje odnosa fenomenološke filozofije i sveta umetnosti; korišćenje izraza kao što su *stvarna*

stvarnost, istinska stvarnost ili *prava istinska stvarnost* ima poreklo kako u snu o mogućem razotuđenom svetu tako i u isticanju lepog privida u susretu *stvarnog* i *nestvarnog* u svetlu pitanja o stvarnosti predmeta i njegovog odnosa prema svesti.

Sve to navodi H.G. Gadamera da istupi sa tezom kako bi prava istorija fenomenološkog pokreta mogla započeti zapravo s Brentano, na tragu njegovog pozivanja na Aristotela (*de an.*, 425b 12ff, *Met.*, XII, 9: hen parergo), odnosno sa razlikovanjem "unutrašnjeg osećanja" i "unutrašnjeg opažanja". Drugim rečima: Brentano prvi uviđa da svaka svest nije istovremeno i svest predmeta, da zapravo treba razlikovati *ton* koji slušamo (što je primarni objekt) i naše *slušanje* tona (koje nije dato kao objekt ali kojeg smo svesni); ovo je omogućilo Huserlu da razvije učenje o sa-datosati unutrašnje svesti, da opiše njenu horizontnu strukturu tražeći uporište u učenju o retencionalnom horizontu i da tako prevlada Brentanovo učenje o sećanju. Za opisivanje te horizontne strukture svesti Huserl koristi pojmove: *intencionalnost svesti, konstitucija toka svesti* kao i pojam *svet života* (Gadamer, 1987, 127).

**

Ako na prvi pogled Huserlove analize polja svesti izgledaju poznate i već odavno u literaturi apsolvirane, lako će se pokazati da je to ispravno samo u literaturi (i to u literaturi veoma uskog dijapazona) a da su ove analize u tumačenjima umetnosti i strukture umetničkih dela sve do naših dana ostale relativno neiskorišćene. Ne bi se moglo reći da je to zbog njihovog nepoznavanja (u tom smislu filozofija E. Huserla bila je

jedno vreme velika moda), već prevashodno stoga što nije postojalo tlo na kojem bi ove analize imale plodno uporište. Da bi se analiza umetničkog dela uopšte mogla pozivati na rezultate fenomenološke filozofije čini se neophodnim da postoje dela takve strukture koja će doći u korespondenciju sa otkrivenom strukturom svesti. Tek ona dela koja modus svoje egzistencije nalaze podudarnim s načinom egzistencije svesti, kao tlo svake subjektivnosti unutar horizonta sveta, mogu dovesti ovu problematiku u novo obzorje.

Vreme koje neposredno sledi nakon Huserlobih otkrića sve više stavlja naglasak na momenat egzistencije koja se pokazuje kao posledica intencionalnosti. U ovom pojmu, ključnom za većinu fenomenologa, možda se nalazi ključ i za razumevanje nekih od poslednjih pokušaja nove umetnosti: ako delo nastoji da bude poruka, kao što to pokazuje niz dela na 45. likovnom bijenalu u Veneciji leta 1993, onda ima razloga da se istraži kako temelj tako i mogućnost njihove upućenosti potencijalnim sagovornicima. Usmerenost ugrađena u njih iste je strukture kao i ona ugrađena u svest recipijenata; samo iz opšte saglasnosti moguće je razumevanje i neko buduće delovanje.

2. Kategorijalni opažaj

Otkrićem intencionalnosti kao temeljne odlike svesti nađen je ključ za otvaranje potpuno novih filozofskih perspektiva. U prvi plan dospevaju pojmovi opažanja (kao aktivnosti subjekta i njegovog

neposrednog odnosa prema svetu) i oseta, te doživljaji svesti (shvaćeni kao akti svesti); ovi akti kao intencionalni doživljaji svesti pokazaće se u daljim istraživanjima kao "prave stvari" fenomenologije. Kako Huserl intencionalne doživljaje nije video samo kao akte svesti, već istovremeno i kao njene oblike, logično je što se s raznovrsnim načinima svesti postavilo i pitanje njima odgovarajućih različitih predmeta (na koje svest beše nužno usmerena), pa se, sa obnavljanjem starog pitanja o odnosu *psihičkog* i *fizičkog*, javlja, sada u novom svetlu, i stara ontološka problematika koja subjekt i njegovo neposredno iskustvo dovodi u centar svih odnosa opažanja; to je ona ključna tačka na koju će se (s pitanjem o mogućnosti jedinstva predmeta i njihovog razumevanja) usmeriti sve fenomenološke analize. Kako je već u *Logische Untersuchungen* obnovljeno pitanje slobode ljudskog subjekta i kako se odgovor u daljim istraživanjima počeo tražiti ukazivanjem na pojedinačno predmetno bivstvovanje, nije nimalo slučajno što će Huserl kao jedan od bitnih zadataka svoje nove filozofije videti potrebu povesnog prevladavanja relativizma, pa će se stoga kao centralni problem njegove filozofije javiti pitanje transcencije predmeta saznanja. Huserlov put prema slobodi može se razumeti kao put prema sopstvenoj praznini, kao put u početak fenomenološke istorije; drugim rečima, tu se, samo na drugi način, postavlja staro pitanje o temelju bivstvovanja i istine (Metzger, 1966, 162).

**

Već u *VI Logičkom istraživanju* Huserl pokazuje kako su opažanje i predmet međusobno povezani pojmovi koji tek u povratnom međudnošenju dobijaju svoj pravi smisao. Razume se, i ovde Huserl govoreći o *opažanju* ili *gledanju* pomenute izraze koristi u jednom iz osnova izmenjenom, posve drugačijem značenju. Opažanje ima za cilj da obuhvati celinu predmetnih sadržaja i dokuči apriornu evidentnost zakonitosti (tj. uviđanja). U strogom smislu reči, opažanje podrazumeva zahvatanje sveg predmetnog što možemo dokučiti spoljnim ali i unutrašnjim čulima. Ako je čulno opažanje pre svega usmereno na zahvatanje spoljašnjih stvari ono, konsekvantno gledajući, mora podrazumevati i opažanje svih unutrašnjih objekata koje *subjekt* u sebi doživljava.

Ako se ovako shvati čulno opažanje jasno je da pojam *bivstvovanje* nema svoj objektivni korelat i da se ne može ispuniti u aktima takvog opažanja. Isto važi i za sve druge kategorijalne forme koje srećemo koristeći izraze (to, i, ili, kad, tako, ne, sve, nešto, ništa); sve su ovo elementi suda čije predmetne korelate uzalud tražimo u sferi realnih predmeta koja nije ništa drugo no sfera predmeta mogućeg čulnog iskustva (*Logische Untersuchungen*, II/2, 139).

Po Huserlovom mišljenju kategorije nisu jednostave forme, elementi kojima bi se označavali predmeti, već su one *sadržaji*, tj. materijalni momenti određenosti nekog predmeta. Njihov izvor leži u vezi stvari. Kategorijalno opažanje pretpostavlja postojanje nove predmetnosti, pri čemu deskriptivna fenomenologija nastoji da spozna delovanje ljudske

svesti, način na koji se objektivnost koreni u transcendentalnoj subjektivnosti, budući da fenomenologiju stalno muči pitanje: kako saznanje, koje je po svojoj prirodi subjektivno, susreće objektivno biće (*Sein*) koje je, po sebi, nezavisno od subjektivnosti. Pojam bivstvovanja (u smislu kopule) ne može se sresti u refleksiji o sudu ili u prosuđivanju, već njegov izvor leži u suđenju samom: dakle, ta afirmacija nije u aktu kao predmetu već u predmetu pojedinih akata u kojima je apstrakcioni temelj za realizovanje pomenutog pojma bivstvovanja. Da bi se bivstvovanje moglo videti kao predikativno bivstvovanje mora biti dato određeno stanje stvari koje je analogon opšteg čulnog opažaja i ovo važi za sve kategorijalne forme, odnosno za sve kategorije (*op. cit.*, II/2, 141). Čisto čulnog oseta zapravo ne postoji, budući da on postoji samo u jedinstvu s kategorijalnim opažajem. Pod *čisti kategorijalni opažaj* (koji iz sadržaja predmeta isključuju sve čulno pa su ovi predmet čiste logike), Huserl podvodi *jedinstvo, mnoštvo, odnos*. Kategorijalno opažanje kao intencionalni postupak možemo razumeti kao način konkretizovanja intencionalnosti, te se, uvođenjem pojma kategorijalnog opažaja koji nalazimo u *Logische Untersuchungen*, Huserl nadovezuje na viševekovnu raspravu o univerzalijama i taj pojam se može razumeti u novom svetlu zahvaljujući, pre svega, otkriću intencionalnosti koje se sada pokazuje ključni momenat celokupne fenomenološke filozofije.

Huserlovo tumačenje opažaja polazi od Brentanovog razlikovanja realnih i ne-realnih

predmeta: kao što imamo realne predmete (koji su vremeniti) i idealne (koji - bezvremeni i opšti - obrazuju sferu čiste svesti), tj. transcendentno ili apsolutno bivstvujuće koje tvori regiju bivstvovanja različitu od "prirodne stvarnosti" -tj. sferu transcendentnog (relativnog) bivstvujućeg - tako se mogu razlikovati empirijski, ili *individualni opažaji* usmereni na realne predmete i *opažaji suštine*, odnosno ideacije (*Ideation*) pomoću kojih nam idealni predmeti dolaze do svesti (Husserl, 1980b, 10).

Sve to moglo bi značiti da fenomenološka ideacija smera suštini stvari, onom objektivnom u njima; tako bi i bilo da Huserl imam u vidu metafizički, a ne predmetno-teorijski pojam suštine; stvar je u tome što ovde suština nema visok ontološki rang kao neka pojedinačna suština, već se može razumeti kao *fenomen* (Fink, 1994, 161). Pitanje suštine za Huserla je pitanje o tome kako se jedan predmet saznaje, te se ključnim javlja predmetno fiksiranje, odnosno, pitanje metode opredmećenja nepredmetnog – u čemu je i osnovni smisao njegovog učenja o ideaciji.

Samo "ideiranje", odnosno sagledanje suštine, moguće je po Huserlovom mišljenju kao konsekvantna operacija fantaziranja, opredmećenja predmeta, odnosno regije predmeta i ovo je moguće za sve oblasti bivstvujućeg pa je za svaku od ovih oblasti moguće obrazovati njoj odgovarajuću apriornu ontologiju biti kojom se mogu zahvatiti sve u njoj moguće egzistirajuće stvari. Sa učenjem o sagledanju suština, pri čemu se pod suštinom misli struktura fenomena, Huserl napušta Brentanov put i usmerava se na

istraživanje unutrašnjeg iskustva a tu se onda pod iskustvom misli na ono što se obično označava izrazom *svet*. Istovremeno treba imati u vidu da su idealni predmeti, o kojima inače govori Huserl, u velikoj meri nalik na Platonove ideje: zajedničke su im odlike: *opštost i nužnost, neprostornost, samostalna postojanost, stvarno i istinsko postojanje*. Treba reći da je u ranoj fazi svog filozofskog razvoja Huserl bio pod velikim uticajem Platonovog učenja o idejama. Loceova (H. Lotze) interpretacija ovog problema (iz čije *Logike* on preuzima izraz *idealno*), omogućuje Huserlu da se oslobodi strane mu i konačno nerazumljive (a pritom fenomenološki naivne) Bolcanove koncepcije o *stavovima po sebi* pod kojima ne treba misliti ništa drugo do *smisao* izraza (Husserl, 1979, 156).

Ako se čulnom, u Huserlovoj terminologiji, suprotstavlja kategorijalno, onda ovo možemo razumeti kao nad-čulno, kao nešto što nije ni spoljašnje ni slučajno već kao ono što leži u temelju same stvari (*Sache*). Uvođenjem kategorijalnih formi napušta se oblast individualnog opažanja. Svako opažanje direktno zahvata predmet, no ovo "zahvatanje" može imati dvojak karakter: ono može biti čulno ili kategorijalno, zavisno od toga da li je reč o realnim ili idealnim predmetima. Čulne ili realne predmete možemo okarakterisati kao predmete nižeg ranga mogućeg opažaja dok su kategorijalni ili idealni predmeti predmeti višeg ranga (*Logische Untersuchungen*, II/2, 145). Huserl sve vreme insistira na fenomenalnom karakteru suštine, pa, po rečima E. Finka, fenomen uopšte, ono pojavljujuće, ono što se

samo sobom pojavljuje jeste osnovna problemska oblast čitave fenomenologije (Fink, 1994, 161).

Neki predmet, u smislu čulnog opažanja, može biti direktno obuhvaćen, odnosno prezentan, tek ako je u aktu opažanja konstituisan na neposredan način, i ta mogućnost, da mi neki predmet možemo zahvatiti na jednostavan način, karakteriše neki predmet kao čulni predmet; istovremeno, to znači da su delovi koji ga konstituišu već u njemu (mada ne uvek na eksplicitan način). S druge strane, kategorijalno opažanje podrazumeva i drugačije kategorijalno reprezentovanje: imaginaciju kao tlo konstituisanja kategorijalnih formi.

Već je u više navrata ukazano na to da Huserl niz pojmova (kao što su *kategorija*, *transcendentno*, *transcendentalno* ili *um*) koristi na drugi način no Kant ili kasnija nemačka idealistička filozofija. Dok su za Kanta kategorije pojmovi razuma (a svest se konstituiše tako što biva od stvari spolja aficirana), Huserl izvor kategorija vidi u čistom umu koji se nalazi u transcendentalnom egou, a to za posledicu ima sasvim drugačije postavljanje transcendentalnog pitanja. Huserl ne govori o spoljašnjem opažanju (u kome su nam date psihičke stvari), niti o unutrašnjem opažanju (u kome se mi odnosimo prema sebi i prema našim stanjima svesti), već uvodi izraze kao što su *transcendentno* i *immanentno opažanje* (Husserl, 1980b, 68).

Ovde se može konstatovati kako Huserl, sa otkrićem kategorijalnog opažanja, utire sasvim novi put istraživanja kategorija čija će struktura omogućiti da

se razvije ideja objektivnosti koja u sebi nosi mogućnost opšte ontologije, a po Huserlu, ontologija nije ništa drugo do fenomenologija za koju je transcendentalna svest praregija sveg bivstvovanja budući da su za nju vezane sve ostale regije bivstvovanja.

Tako se između transcendentalne i transcendentne regije bivstvovanja pomalja duboka, i čini se, istovremeno, i najfundamentalnija razlika (Husserl, 1980b, 141). Ako je oblast koju omogućuje fenomenološka redukcija samo oblast čiste svesti, ima razloga da se postavi pitanje: šta znači izraz *moja čista svest*? Ustrajemo li na doslednom propitivanju ovog problema, onda ćemo morati, poput drugih istraživača Huserlovog dela, doći do zaključka da niko ne zna šta zapravo taj izraz treba da znači (Fellmann, 1989, 27), jer ukoliko je ta svest moja, utoliko je ona empirijska i nije čista, a ukoliko je čista, onda nije empirijska. Možda se tu nagoveštava skrivena dilema transcendentalne fenomenologije koja ne želi da bude introspekcija (jer, to bi bila, u krajnjoj liniji, stvar psihologije, koja kao svoj osnovni zadata vidi sprovođenje empirijske analize duhovnog života).

Ono što za nas ostaje od odlučujućeg značaja, svakako je tematizovanje kategorijalnog opažaja na čijem tlu izrasta pojam imaginacije a tako i stvaralačke fantazije; istovremeno, raslojenost predmeta što ih srećemo na različitim nivoima i unutar različitih regiona, omogućuje da se raskrili sfera estetskog kao posebna predmetna oblast unutar koje tek sintetičke moći svesti zadobijaju pravu slobodu.

3. Problem apriorija

Formalno gledano apriori podrazumeva ono što prethodi, ono prvo, i ovaj pojam od vremena Kanta prvenstveno se koristi kad je reč o saznanju; apriorno saznanje bilo bi ono koje se ne može svesti na empirijsko saznanje do kojeg subjekt dospeva u refleksiji odnoseći se prema samom sebi: a priori je svako subjektivno odnošenje kao takvo i ovakvo shvatanja apriorija srećemo već kod Dekarta. Kod Kanta ovaj pojam je karakteristika subjektivne sfere: apriorno je ono saznanje koje nije empirijsko, ono koje se ne temelji na induktivnom iskustvu. U oba slučaja apriorno je ono što je zapretano u subjektu; suprotno bi bilo ono spoljašnje, ono aposteriorno, ono što nastupa kasnije: saznanje objekta. Ovakva jedna koncepcija podrazumeva primat subjektivnosti i njen tok možemo pratiti od Dekartovog nastojanja da suprotstavi *cogito sum* i *res cogitans*.

Ako se i prihvati da Huserl svim pojmovima daje novo, specifično značenje, ovakvo shvatanje apriorija (koji pretpostavlja genezu iskustva što dolaze iz pojedinačnih čulnih utisaka što se formiraju pomoću aktivnosti formi čulnosti a potom aktivnošću kategorijalnih funkcija) u prvi mah mora izgledati krajnje besmisleno. Fenomenologija smatra da se apriori ne ograničava na sferu subjektivnosti, da čak nema ništa sa subjektivnošću, pa apriori nije više oznaka postupka već bivstvovanja samog (Heidegger, 1979, 101).

**

Da bi se razumelo šta pod pojmom apriorija razume Huserl, treba poći od toga da se njegov pojam apriorija razlikuje od onog kakav srećemo kod Kanta i u tradicionalnoj filozofiji; to je prvenstveno stoga što, osnovna razlika koju Huserl hoće da izvede u prvi plan, počiva u napetosti *naučnog sveta* i *sveta života*, a to je napetost koju Kant nije imao u vidu. Kant unapred pretpostavlja i svakodnevni *svet života* kao i *svet nauke* te kad se govori o matematici i prirodnim naukama, govori se samo u tom smislu što pita kako su one moguće.

Razlika kakvu nalazimo kod Huserla počiva na razlici suštine i bivstvujućeg koji se temelje u transcendentalnosti. Ova razlika leži u osnovi krize moderne, do čega dolazi zato što se refleksija, koja pita za temelj nauke, uporno zadržava na tlu objektivnog sveta čime se ne dotiče pitanje transcendentalnosti kao transcendentalnosti (Eley, 1962, 6). Važno je istaći da se prevladavanjem krize ne prevladava i napetost na koju se ukazuje: mi se stalno moramo prepuštati naučnom svetu, gubiti se u njemu i stalno sebe iznova zadobijati na tlu transcendentalne antitetike. Kada je reč o ranom odnosu Huserla prema Kantu i njegovom učenju o sintetičkim sudovima a priori, onda treba ukazati kako je ovaj upravo nezadovoljan učenjem koje nalazi kod Kanta (a u Brentanovoj interpretaciji) prinuđen da uvede još jedan pojam: pojam *evidencije*. Koren ovom treba tražiti u Brentanovom neprihvatnju Kantovog učenja o sintetičkim sudovima a priori u kojem je Huserlov bečki učitelj video samo mistički zaostatak; za Brentana sintetički sudovi a priori, kao

temelj nauka, jesu slepi i prividni. Brentana, kako to primećuje I. Kern, najverovatnije nije mnogo uznemiravala Kantova transcendentalna dedukcija, a upravo tu se pokazuje kako nije reč o ma kakvim proizvoljnim predrasudama već se pre svega radi o uslovima mogućnosti subjektivnosti i objektivnosti (Kern, 1964, 6). Premda Huserl nije slušao Brentanova predavanja o Kantu, nema sumnje da mu je mišljenje ovoga o Kantu bilo poznato, pa je to možda i bio razlog prvobitno negativnog Huserlovog stava o Kantu, te se za filozofiju kenigsberškog mislioca Huserl u prvo vreme nije mnogo interesovao; ako je to i činio, onda se Kant nalazio u prilično negativnom kontekstu (tako, Huserl kritikuje Kantovu tezu o vremenu kao temelju pojma broja: on smatra da vreme ne može biti sadržaj broja, a to znači ni predmet aritmetike).

U svakom slučaju, nije nimalo slučajno što u početku Huserl nastoji da odredi specifičnost suštine onog što je specifično *matematičko*: to je, pre svega, posledica činjenice što je horizont njegovog mišljenja determinisan napetošću koja postoji između psihologizma i matematizma (odnosno, objektivizma); u napetosti transcendentalizma i objektivizma naznaka je loma do kojeg dolazi u novom veku i koji se određuje kao *kriza*; ovu krizu vidimo kao *krizu apriorija* odnosno kao *krizu suštine*. Ovde naznačena napetost pokazuje se kao napetost egzaktnog apriorija i sveta života (tehničkog sveta i sveta života), odnosno u pojmu istoričnosti, tj. u odnosu empirijskog i spekulativnog u Huserlovoj fenomenologiji (Eley, 1962, 26-7).

Kad je reč o aprioriju, Huserl će prihvatiti negativno određenje ovog pojma koji nalazi kod Kanta a koji upućuje na nevezanost za empirijsko: apriornost apriornog saznanja za Kanta znači nevezanost za posebni materijal ili sadržaj koji dolazi iz iskustva (nevezanost za sadržaj uopšte) te bi za njega nešto kao *materijalni apriori* bio *contradictio in adjecto*; za Huserla, koji smatra da materijalni apriori postoji i da su to zapravo zakoni koji određuju odnose među suštastvima što se temelje u strukturi samih stvari (Kern, 57-8), apriori je zapravo apriori suštine, odnosno veza suštine i transcendentalnosti. Vezu suštine i egzistencije (*Dies-da*) i njima pretpostavljene transcendentalnosti, Huserl negira u procesu mišljenja tako što u rezultatu pokazuje kako se suština i egzistencija degradiraju na predmetnosti te se transcendentalnost može predstaviti tek na tlu ovakvog opisutnjenja; zato se transcendentalnost shvata na osnovu subjektivnosti a *apriori* ima u ovoj svoj poslednji temelj (iako sam pritom nije nešto što bi bez ostatka bilo subjektivno).

Borba objektivizma i transcendentalizma počiva na tlu odredjenja same biti ukoliko se ova odnosi prema neposrednom postojanju (*Dies-da*) na transcendentalan način. Ono što bi ovde bilo od značaja jeste uvid da se do suštine same suštine može dospeti bez bližeg razlikovanja egzaktne i svetonazorne suštine (Eley, 1962, 32). Huserl u *Ideen I* određuje suštinu kao samostalno bivstvovanje pojedinačnog individuumu koje se (bivstvovanje) određuje kao *šta* onog što individuumu prethodi (Hua, III/13). Istovremeno, same

suštine mogu da grade jedinstvo s drugim suštinama i za takve nesamostalne, apstraktne suštine koje postoje samo u jedinstvu s drugima Huserl koristi izraz *apstraktnost* (*Abstraktum*). Naspram ovih postoje i apsolutno samostalne suštine, one koje s drugima nisu ni u kakvoj vezi, i to su *konkretnosti* (Hua, III/36). Moglo bi se reći da su suštine zapravo predmeti i da se međusobno razlikuju po tome da li s drugim suštinama čine jedinstvo ili ne. Huserl ističe da je pojmovima *individuum* i *konkretum* definisan na analitički način naučnoteorijski pojam *region*. Region je više rodno jedinstvo koje pripada određenoj konkretnosti i sve realno je nužno vezano za ontološki apriorne regione; skup sintetičkih istina utemeljenih u regionalnim suštinama čini sadržaj regionalnih ontologija (Hua, III/38). Individuum označava ono konkretno (*Dies-da*), dakle ono čija je realna bit - konkretum. Ovaj konkretum o kojem govori Huserl odnosi na ono neposredno prisutno (*Dies-da*) ali, kao zahvaćeni konkretum mora se istovremeno tog odnosa odreći i to stoga što stvarnost i suština (shodno Huserlovom učenju o suštinama) pripadaju različitim oblastima (Eley, 1962, 38).

Javljujući se u horizontu sveta, *suština* je ono što pripada individuumu kao njegovo *šta*. Moguće je govoriti o dve karakteristike Huserlovog učenja o suštini koje stoje u međusobnoj napetosti: (1) saznanje suština prethodi saznanju činjeničnog kao njegova konkretna logika i otud mogućnost da se uspostavi veza suštine i onog što je pristupačno (*Dies-da*); (2) suština i činjenično su dva neposredna predmeta tematizovanja.

Savremeni nemački filozof, učenik Ludviga Landgrebea, Lotar Elaj ukazuje na to da Huserlovo učenje o suštinama nije prost zbir ovih suprotstavljenih momenata već rezultat njihovog sukoba (44). To znači da kod Huserla na površinu iznova izranjaju dve stare razlike: ontološka i transcendentalna, ali u posve drugoj formi: dok prva (ontološka razlika) određuje odnos suštine i neposrednog postojanja (*Dies-da*), druga (transcendentalna razlika) tematizuje razliku suštine i faktičnosti. Iz toga što postoji analogan odnos transcendentalne suštine i faktičnosti, s jedne strane, i ontološke suštine, i neposredno prisutnog, s druge, moguće je uočiti dve "vrste" suštine: ontološku i transcendentalnu.

Sve ovo postaje jasnije ako se ima u vidu razlikovanje četiri različita stava na koja ukazuje Oskar Becker (O. Becker), a to su: (a) prirodni, (b) eidetski, (c) čisto fenomenološki i (d) transcendentalno-faktični (metafizički) (Becker, 1930, 140).

Ovde je neophodno uvođenje pojma *sveta*: ovaj se javlja kao rezultat pomenutog sukoba; u horizontu sveta bivstvovanje se izlaže kao suština onog neposredno prisutnog (*Dies-da*). Ako se pritom ima u vidu da je razlika suštine i neposredno prisutnog jedna transcendentalna razlika, posve je jasno da ona svoj temelj ima u subjektivnosti, da je sukob koji pripada suštini, zapravo sukob kojim se određuje transcendentalnost /57/ te da ova prethodi svakoj analizi vremena /69/.

Transcendentalnost se ne nalazi u neposrednom obzorju, već je pretpostavljena u naivnom stavu pa se

uvek s razlogom postavlja pitanje kako je transcendentalnost u naivnom životu moguća. To se čini stoga što između transcendentalnosti i naivnosti leži pravi pravcati bezdan (kao između suštine i pojedinačno prisutnog (*Dies-da*). Možda ćemo se približiti odgovoru na ovo pitanje ako istaknemo da postoje dve vrste apriorija kod Huserla: s jedne strane on razlikuje *apriori objekta* a s druge *apriori sveta života* u kojem prvi nalazi svoj osnov. Ova podvojenost samo odslikava napetost u pojmu suštine koja postoji kod Huserla: jednom se pod ovom misli ono što se čisto (neempirijski) stvara u intuiciji, drugi put misli se regionalni okvir što povezuje određena iskustva. Napetost između ova dva oblika suštine manifestuje se u pojmu apodiktičke evidencije. Do apriorija sveta života dospeva se samo kroz *epoche*; tematizovanjem objektivno-logičkog apriorija, apriori sveta života pada u zaborav; tako imamo dva moguća stava: naivni i transcendentalni: naivni život faktički ne poznaje transcendentalnost, ali je on ipak ono u njemu transcendentalno konstituišuće, jer se u njemu nalazi na skriven način; zato filozofiju i možemo razumeti kao kretanje, kao latentno kretanje (čoveku) urođenog uma do samorazumevanja svojih mogućnosti.

Ako je za Hegela zadatak filozofije spoznaja onog što jeste, dakle uma, za Huserla je to spoznaja transcendentalnosti i njeno postupno dovođenje do prezentnosti. To potvrđuje da postoji nastojanje zajedničko i Hegelu i za Huserlu: dok prvi u apsolutno metodskom progresu destruiše *apsolutno znanje*, dotle drugi nastoji da sam *put* destruiše; njemu se krize

moderne pokazuje u podvajanju sveta tehnike i izvornog sveta određenog običajnošću i tradicijom. I dok Hegel, polazeći od konstitucije tehničkog sveta, istoriju vidi kao istoriju sveta, Huserl, da bi dospao do zaključka da je svet jedan i u svetu života i u tehničkom svetu, u prvi plan stavlja redukciju shvaćenu kao transcendentalnu refleksiju i kritikujući pozitivistički pojam nauke (koji više ne polazi od iskustva) kao simptom krize moderne, kao izraz novovekovne krize nauke i ljudstva što nije neka slučajnost već pre svega svrha povesti zapada, zalaže se za novo utemeljenje filozofije koje će istovremeno biti i temelj novovekovnog ljudstva.

Kriza *moderne* manifestuje se u suprotstavljanju nauke i života. Ne dovodeći u obzorje iskustvo, pozitivne nauke, posebno matematika i fizika (za koje Huserl koristi zajedničko ime *mathesis*) do izraza dovode *ništa*. Tako nauke gube svoj značaj za život, no ne u tom smislu što ne bi mogle da poput tehničkih nauka služe životu već prvenstveno što se otuđuju od izvornog života koji je određen običajima i tradicijom.

**

Na mesto uma kod Huserla se u središtu njegovog filozofijskog interesa nalazi sama metoda jer ono umno, što nastoji da dospe do samoga sebe, čini to tako što se na svom putu redukuje i destruiira pretvarajući se pritom u mišljenje određene metode, u metodu koja dospeva do svesti o sebi samoj. U tome leži smisao prvobitnog Huserlovog shvatanja fenomenologije kao metode; krajnje opravdano on ističe da fenomenologiju ne treba razumeti kao "deskriptivnu

psihologiju" jer se njene deskripcije ne odnose na doživljaje i klase doživljaja neke empirijske ličnosti; fenomenološka deskripcija se usredsređuje samo na ono što je dato u strogom smislu - na doživljaj kakav je on po sebi (Husserl, 1979, 206). Za nju je karakteristično da se bavi apriorijem ukoliko je ovaj u ravni izvornog, u ravni onog što je apsolutno dato; stoga je razumljivo što se opažaj apriorija ne vezuje za čulne datosti već za istinu sveta (Szilasi, 1959, 47).

U fenomenologiji, kako primećuje i Ferdinand Felman (F. Fellmann), posebnost apriorizma ne leži u tome da se ovaj ograniči na apstraktne forme saznanja, a što nadalje znači da apriori nije vezan za pojmove i sudove, već se on odnosi na sadržaje prirodne svesti. U tom smislu apriori označava konstante svesti koje su vezane s njenim neposrednim datostima: stvar, boja, položaj itd. čine takav *konkretni apriori* (Fellmann, 1989, 37); tako se pokazuje da specifičnost fenomenološkog pojma apriorija nije u njegovoj nevezanosti za iskustvo već u njegovoj konstantnosti spram empirijskih predstava. Ovakvo jedno shvatanje apriorija razlikuje se i od neokantovskog pojma apriorija kao funkcionalnog elementa naučnog mišljenja, odnosno metodskog pojma ili postupka, kako je to mislio Herman Koen (H. Cohen).

Apriori treba u sebi da sadrži uslove mogućnosti iskustva a ovi se ne mogu dokučiti empirijskom analizom. Tako, apriori opažanja sadrži pregled mogućnosti: čista geometrija je opažajni apriori pravila mogućih kretanja u prostoru. Na taj način Husserl *prostor* i *prostornost* kao formu kategorijalnog opažaja

tumači na osnovu čulnih datosti, a to se, kako ističe Vilhelm Silaši (W. Szilasi), svodi na pitanje: da li neko slep, gluvonem i bez čula oseta može posedovati predstavu prostora, tj. da li neko bez čulnih datosti može izgraditi geometriju? Huserl je na ovo povremeno odgovarao pozitivno, a odgovor bi morao biti negativan jer geometrijskoj predstavi prostora pripada čulni apriori koji se ne zadobija rođenjem već opažanjem stanja stvari (Szilasi, 1959, 49-50). Psihologija za koju se Huserl zalaže trebalo bi istovremeno da bude i opisna i apriorna; ovi pak apriorni momenti ne mogu se ni dedukovati ni konstruisati već dokučiti postupkom sagledanja suština. O kakvoj je to novoj psihologiji reč? Odlikujući se apriornošću ova psihologija u prvom planu cilja na bitne opštosti i nužnosti pa nastoji da podvuče sve ono bez čega su nezamislivi kako bit psihološkog, tako i sam život. Sam izvor apriorija nalazi se u intuiciji, odnosno deskripciji (Husserl, 1962, 46). Intuicija, po Huserlovom mišljenju, treba da se usmeri na logičke doživljaje koje misleći mi ne vidimo; onaj ko misli ne zna ništa o doživljajima mišljenja, već samo o mislima koje mišljenje proizvodi (*op. cit.*, 21).

4. *Problem intersubjektivnosti*

Među najozbiljnijim prigovorima upućenim Huserlu nakon publikovanja spisa *Ideen I* bilo je to da njegovo učenje o transcendentnom subjektu nije ništa drugo do povratak u solipsizam. Jer, posle sprovođenja fenomenološke redukcije dolazi se do apodiktičkog znanja o transcendentnom subjektu, ali, znanje o

ljudskom svetu, o onom što se nalazi van transcendentnog subjekta ostaje problematično. Na pitanje kako se o ljudskom svetu može dobiti apodiktičko znanje Huserl u pomenutom spisu nije dao odgovor; međutim, uzrok prigovorima Huserl nalazi u nedovoljnom razumevanju fenomenologije i prirode fenomenološke redukcije; Izlaz iz solipsizma Huserl vidi u nekoliko metodskih koraka koji podrazumevaju do kraja sprovedenu redukciju kojom se dospeva do transcendentnog egoa a potom u istraživanju fenomena koje subjekt konstatuje van svoga egoa uz istovremeno saznanje o udvojenosti svoje psihološke strukture.

Tematizovanjem *ego cogito* kao apodiktičkog sigurnog i poslednjeg tla rasuđivanja na kome treba zasnovati radikalnu filozofiju, bila bi, po Huserlovom mišljenju, smesta pogođena unutarsvetska egzistencija svakog drugog jastva ako bi se svet shvatao samo kao izraz puke pretenzije na postojanje; u tom slučaju bi bilo nemoguće govoriti u komunikativnom pluralu, jer drugi (ostajući samo kao čulne datosti na čije se važenje ne možemo pozivati, te bismo sa njima gubili i celokupnu građevinu društvenosti i kulture, ne samo evidentnost telesne prirode već i sav konkretni okolni svet života) nije više za mene neko bivstvujući već je samo fenomen bivstvovanja (Hua, I/58-9).

S druge strane, činilo se da bi prevashodni smisao transcendentne redukcije bio u tome da se potvrdi kako ona ne može postaviti kao bivstvujuće ništa osim egoa i onog što je u njega uključeno, te ona, započinjući kao čista egologija, iako shvaćena kao

dosledno sprovedeno samoizlaganje mog ega kao subjekta svakog mogućeg saznanja, osuđuje nas, kako se čini, po rečima Huserla, na transcendentalni solipsizam, budući da se ne može videti opravdanost postojanja drugih egoa.

Uviđajući opasnost takvog misaonog hoda, Huserl je smatrao da nas to ne bi smelo uplašiti, jer se može desiti da redukcija na transcendentalni ego nosi sa sobom samo privid trajno solipsističke nauke, a da njeno konsekventno sprovođenje (u skladu s njenim smislom) otvara put fenomenologiji transcendentalne intersubjektivnosti pa tako put i do transcendentalne filozofije uopšte.

Ovde je, po mišljenju Huserla, reč o jednoj posebnoj vrsti transcendentalnog idealizma: ne radi se tu o psihološkom idealizmu koji iz čulnih datosti nastoji da izvede smisaoni svet (Berkli), već je reč o transcendentalnom idealizmu takve vrste čiji je zadatak izlaganje smisla svakog zamislivog tipa bića, odnosno, izlaganje transcendencije prirode, kulture, sveta uopšte - sistematsko otkrivanje i razvijanje konstituišuće intencionalnosti.

Pokazaće se, nastavlja Huserl, da je transcendentalni solipsizam samo filozofski podstupanj i da se kao takav mora ograditi kako bi se u igru mogla staviti problematika transcendentalne intersubjektivnosti kao problematika višeg stupnja. Do ove poslednje problematike on dolazi u *Kartezijanskim meditacijama* tematizovanjem transcendentalnog egoa, i transcendentalnog polja iskustva, te i opravdanim ukazivanjem na konstitutivnu problematiku stvarnosti

i samog transcendentalnog egoa, da bi u Petoj meditaciji, čija je tema *Otkrivanje transcendentalne sfere bivstvovanja kao monadološke intersubjektivnosti* na najpregnantniji način bila tematizovana upravo toliko u to vreme diskutovanu problematiku *drugog*.

Ovo Huserl u prvom nacrtu *Pete meditacije* formuliše na sledeći način: "Kako naime transcendentarno redukovani *ego* u zatvorenom spoznajnom krugu svojih transcendentálnih datosti može ikada (preko mnogostrukosti svojih "predstava" o drugima i mnoštva jedinstava sinteze, koja se u tim predstavama konstituišu) doći do samih *drugih*, koji premda u *ego*-u svesni, u najboljem slučaju iskušani, i saglasno iskušani, ipak jesu *druga ego*. Kada se ja, kao meditirajuće Ja, fenomenološkom *epoche* redukujem na svoj apsolutni, transcendentální *ego*, ne postajem li tad *solus ipse* i ne ostajem li to sve dok pod naslovom fenomenologije vršim dosledno samoizlaganje?" (KM II/13). Posve je jasno da se tu kao osnovna teškoća javlja problem kako da se iz mog apsolutnog *ego* dospe do drugih *ego*, koji nisu u meni stvarni već sam ih ja samo svestan. Premda moje transcendentálno saznanje polje ne prevazilazi moju transcendentálnu iskustvenu sferu i ono što je u njoj iskustveno sadržano, ovim se putem, po mišljenju Huserla, ipak ne dospeva u solipsizam.

Polazeći od toga da je transcendentální ego neodeljiv od svojih doživljaja i da on jeste to što jeste samo u odnosu na intencionalne predmetnosti, da on, bivstvujući za samog sebe u konstituiranoj očividnosti, kontinuirano sebe konstituiše (u samom sebi) kao nešto

bivstvujuće, mora se istaći da *ego* nije samo život koji teče, već *ja* koje ovo ili ono doživljava i proživljava (I/100). To znači da *ego* može biti *ego* samo u tekućoj mnogolikosti njegovog intencionalnog života i u predmetima koji se u tom životu zamišljaju kao bivstvujući konstituisani predmeti (102). Na početku *Pete meditacije* Huserl pitanje formulisano u *Prvom nacrtu* izlaže u sažetijem obliku: Kad ja, meditirajuće ja, sebe kroz fenomenološko *epoche*, redukujem sebe na svoj apsolutni *ego*, nisam li ja tada *solus ipse*, i ne ostajem li to i dalje sve vreme dok sprovodim konsekventno svoje samoizlaganje? Drugim rečima, ne bi li fenomenologija, koja pretenduje da reši probleme objektivnog bivstvovanja i koja nastupa kao filozofija, mogla biti žigosana kao transcendentalni solipsizam (I/121)? Nedvosmisleno se može tvrditi kako je ova poslednja formulacija vremenski nastala nakon prethodne: ovde Huserl ne sledi samo misaoni metodski put već istovremeno misli i moguću sudbinu fenomenologije ukoliko bi se ova našla u teškoćama koje čitavu građevinu dovode u pitanje.

Ako transcendentalna redukcija ograničava *ego* na tok njegovih čistih doživljaja svesti i jedinstava koja su se konstituisala njihovim aktivnostima i ako su ta jedinstva neodvojiva od *egoa* (i tako pripadaju njegovoj konkretnosti), kako stvar stoji kad je reč o drugim subjektima (*ego*) koji nisu puka predstava, ili nešto tek u mom *egou* predstavljeno kao neko sintetičko jedinstvo, već su po svom smislu upravo *drugi*? Odnosno: kako ja iz mog apsolutnog *ego* dolazim do

drugog ego, odnosno do drugih, koji ipak kao drugi nisu u meni stvarni već sam ih ja samo svestan (I/121-2).

U transcendentalno redukovanom čistom svesnom životu iskušava ego *svet zajedno s drugima*, i taj svet nije neka privatna sintetička tvorevina već egou strani za svakog prisutan i svojim predmetima pristupačan intersubjektivni svet. Iako svako ima svoja iskustva, pojave i njihova jedinstva - fenomen sveta, iskušani svet po sebi je naspram svih iskusivih subjekata i njihovih fenomena sveta (I/123). To je moguće tako što svaki smisao jeste smisao po tome što on odista jeste u mom intencionalnom životu i njegovim konstitutivnim sintezama. Na taj način problem prisutnosti drugih za mene postavlja se kao tema transcendentalne teorije iskustva drugih čime se omogućuje utemeljenje transcendentalne teorije objektivnog sveta kao primordijalne transcendencije.

Činjenica je da problem "prisutnosti drugih za mene" kao tema jedne transcendentalne teorije iskustva stranog, podrazumeva i sa-utemeljenje jedne transcendentalne teorije objektivnog sveta; da se Huserlova pozicija razlikuje od one kakvu nalazimo kod Berklija vidi se i po tome što on smatra da redukcija na moju transcendentalnu sferu vlastitosti, na moje transcendentalno ja-samo (apstrakcijom od svega što mi transcendentalna konstitucija iskazuje kao strano), dakle, apstrahovanje drugih u tom smislu što bi preostalo "samo" moje ja, nije u dovoljnoj meri radikalno jer to "biti-sam" ne ukida mogućnost iskustava-za-svakog, pa i u slučaju da ostaje otvorenim pitanje kako "ego unutar svoje vlastitosti, pod

naslovom iskustva drugog, može konstituisati upravo tog drugog, a pogotovo neke druge *ego* (a time i sva smisljena određenja - jedan objektivni svet u pravom i punom značenju) /KM, II/16).

Razlog tome je u činjenici da u moj vlastiti *ego* (kao konkretnu "monadu") spada i ukupnost *doživljaja opažaja drugog*, koji nastaju unutar mog života; da bi se to razumelo treba imati u vidu da su ta *ego* drugih jedna posebna vrsta transcendencija, pa su prve transcendencije "druga" *ego*. To ima za svoju posledicu razlikovanje *primordijalnog egoa* (sa njegovim primordijalnim iskustvima i uopšte vlastitostima, uključujući i njegove *primordijalne transcendencije*) i onoga što pripada takođe transcendentalnom području *ego* i što mu u jednom drugačijem smislu postaje vlastito na doživljajima.

Kako je iskustvo *izvorna svest*, *drugi* se nalazi pred nama ali iskustvo tog "nalaženja" nije primordijalno. Premda *drugog* mogu iskušavati kao onog što izvorno doživljava, njegovi doživljaji nisu moji izvorni doživljaji. Ono što je drugom *ego*-u vlastito, to se ne može *a priori* neposredno iskusiti jer bi u protivnom *drugi* postao momenat mene samog i više ne bi bio *drugi*. *Drugi* znači *drugo ja* no taj *drugi* podrazumeva moju vlastitost koja se tu uključuje na intencionalan način. Reč je o apercepciji kao samoapercepciji mene samog. *Drugi* je primordijalna transcendencija kao što je to moje telo i on s mojim telom i ostalim transcendencijama čini "okolinu mog čistog *ego*".

Alter ego postoji zajedno sa mojim primordijalnim *ego* ali nije u njemu u njegovoj primordijalnoj izvornosti, nego je u njemu, na najizvorniji način iskušan čime se potvrđuje prisutnost drugog *ego*. *Ego* i *drugi* uvek se nalaze u izvornom paru obuhvaćeni intencionalnom sintezom; *ja* i *drugi* dati su, kaže Husserl, ujedno, "mada posebno ne obraćam pažnju ni na sebe ni na drugog ni na obojicu, ukoliko se samo jedan i drugi za mene pojavlju u "iskustvenom polju" (KM, II/22).

Ja sam jeste moje primordijalno *ja*, pramonada za sve druge monade koje se u meni potvrđuju; to isto važi i za druge monade u koje su opet, uključene druge monade kao sintetička jedinstva potvrđivanja, ali tako da primordijalno postoje same za sebe. Na taj način se transcendentalna subjektivnost proširuje na intersubjektivnost. Intersubjektivnost je zapravo *transcendentalna subjektivnost*, tj. *primordijalna monada koja u sebi intencionalno nosi druge monade*. Te *druge*, odnosno druge monade, transcendentalna subjektivnost mora postaviti kao transcendentalno druge tako što će se ostvarivati saglasnost iskustva a time istovremeno i izvesnost bivstvovanja (KM, II/23-4). Intersubjektivnost je intencionalno uključena u transcendentalni *ego* kao *ego* koji iskušava objektivni svet na osnovu pretpostavki. Na taj način transcendencije, u sebi kontinuirane kao primordijalne, mogu se međusobno identifikovati i svako može konstituisati intersubjektivni svet kao objektivni svet, kao svet u kome je svaki *ego* objektivan kao *telesno-duševna realnost*, kao *animal*, kao *čovjek*. Ovo važi kako

za realni svet tako i za sve idealne svetove (KM, II/24). Na taj način se na tlu transcendentalne subjektivnosti kao intersubjektivnosti konstituiše jedan svet za svakoga satkan od konstitutivnih sinteza koje sav svoj smisao crpe iz monada koje su i same sintetički isprepletene.

Tako nestaje privid solipsizma, ali, samo *privid*, jer se i dalje zadržava stav da "sve što za mene jeste može svoj bivstveni smisao crpsti isključivo iz samog mene, iz moje sfere svesti". Ovo omogućuje Huserlu da istakne kako fenomenološko izlaganje, ostaje daleko od svake "metafizičke konstrukcije" jer ne operiše s preuzetim pretpostavkama ili mislima preuzetim iz metafizičke tradicije.

Kako svaka subjektivnost podrazumeva postojanje vlastitih izvornih ostvarenja i u njima uvek iznova iskušava sintetičko jedinstvo koje se u stvarnoj ili mogućoj intencionalnosti nužno pojavljuje, ne sme se izgubiti iz vida da je neophodno posredovanje intencionalnosti koja polazi od primordijalnog sveta pokazujući se kao saprisutnost, jer, ono prvo što se konstituiše u obliku društva a što je osnova svih drugih intersubjektivnih društava jeste zajedništvo prirode i zajedništvo tuđih tela i tuđih psihofizičkih ja; sve ovo ima za cilj omogućavanje koegzistencije mog ja i tuđeg ego, mog i njegovog intencionalnog života, mojih i njegovih realnosti - vremensko zajedništvo monada uslovljeno konstitucijom sveta i svetovnošću vremena. Ovo omogućuje Huserlu da tvrdi kako bivstvjujuće može da se nađe sa bivstvjućim samo u intencionalnom zajedništvu i tu je tad reč o osobitoj povezanosti, o

stvarnom društvu koje bivstvovanje sveta (sveta ljudi i stvari) čini transcendentarno mogućim (I/157).

Tako se pokazuje da je teorija iskustva drugog samo izlaganje njegovog smisla, i to, polazeći od konstitutivnog delovanja drugog; na taj način se dospeva do saznanja da ono što zapravo treba spoznati kao stvarnost to je da u transcendentalmom stavu postoje drugi i to unutar iskušavajuće intencionalnosti mog egoa. To je opet stoga što u svom sopstvenom iskustvu ne iskušavam samo sebe, već i drugog; transcendentarno shvaćeni ego ne razumeva samo sebe već i druge, druge transcendentalne subjekte (na način transcendentalnog iskustva stranog) date u očevidnosti spoljašnjeg iskustva. U sebi doživljavam i iskušavam drugog i u meni se on konstituiše. Dok sebe shvatam kao *solus ipse* nedokučiva mi je čitava problematike transcendentalne intersubjektivnosti - polja na kome se manifestuje moć egoa kao egoa.

Postavlja se pitanje o kakvoj se moći tu radi i kakav je odnos dveju intersubjektivne drugosti; kako se taj odnos može ispitati ne ispadajući iz ravni transcendentalnog i ne napuštajući oblast koju je već ranije uspostavila fundamentalna ontologija. U svakom slučaju, neophodno je sačuvati izvorni smisao fenomenološko-transcendentalnog idealizma pred kojim nestaje privid solipsizma premda se može zadržati stav da sve što za mene jeste može smisao svog bivstvovanja imati isključivo u samom meni; ovo ne sprečava postojanje transcendentalne intersubjektivnosti shvaćene kao *svimir monada* koji se u različitim oblicima podružtvuje.

Unutar faktičke monadičke sfere pojavljuju se i problemi slučajne faktičnosti, kao što su smrt, sudbina, ili, problem jednog autentičnog života; na tom tlu izrastaju odnosi koji nas posebno interesuju; ali ti odnosi već su određeni samom strukturom tog konstituisanog kosmosa koji smo otkrili unutar transcendentale subjektivnosti.

3. Fenomenologija kao prva filozofija

Fenomenološka filozofija je najviši izraz i vrhunac novovekovne filozofija čiji je začetnik bio Rene Dekart. Iako je nesporno da upravo s Dekartom počinje jedan nov stil filozofiranja, da sa njim nastaje jedna posve nova i drugačija filozofija, isto je tako izvesno da je on i veliki "dužnik" ranije filozofije, da nalazeći se u senci problema koje u svojoj *Metafizici* razmatra Francisko Suares, nerešena pitanja stare filozofije Dekart nastoji da prevaziđe njihovim drugačijim formulisanjem.

Odbacivanje ili osporavanje fenomenologije danas, nije samo znak pomodnosti i "postmodernosti" naših savremenika koji su za stvar filozofije izgubili svaki interes, već izraz najdubljeg nerazumevanja čitave novovekovne filozofske tradicije, a koje za samu filozofiju ima krajnje tragične posledice. Atak na fenomenologiju, od strane nedoobrazovanih danasnjih filozofa, jeste najočigledniji simptom već dugo prisutne, a sve menje skrivene težnja da se filozofija i platonovski eros koji ju je nadahnjivao ukinu na najdrastičniji način.

Samo na tragu fenomenologije i u plodotvornom dijalogu sa delima njenih najznamenitijih predstavnika moguće je očuvanje smisla filozofije.

Transcendentalnom fenomenologijom su od samog početka dominirala dva pitanja: pitanje suštine i pitanje transcendentalnog ja, te se mnogima s pravom činilo da se fenomenologija, shvaćena kao nauka o biti (*Wesen*) može odrediti kao ontologija ali i kao teorija

saznanja. U tom smislu njene intencije poklapale su se s intencijama filozofije od samih njenih početaka, od njenih po prvi put nedvosmisleno formuliranih tema u spisima Aristotela. Sam Huserl isticao je kako on nema nameru da filozofiju redukuje na teoriju saznanja i opštu kritiku uma. Transcendentalna fenomenologija je eidetska nauka o transcendentalnoj čistoj svesti i njenim korelatima koji nadilaze sve druge eidetske nauke, a da ih pritom u sebe ne uključuju.

Transcendentalna fenomenologija je potpuni eidetski temelj, uslov mogućnosti jedne naučne filozofije shvaćene kao istinske metafizike koja nema za posla s idealnim mogućnostima već sa samom stvarnošću.

Huserl pod metafizikom razume posebnu nauku o realitetu koja se nalazi unutar granica stroge nauke.

Tako shvaćena transcendentalna fenomenologija je eidetika metafizike, apsolutna nauka o faktičkoj stvarnosti čiji se osnov nalazi u svesti koja se može shvatiti kao heraklitovska reka.

Imajući u vidu da je transcendentalna fenomenologija zapravo opšta ontologija koja pita za temelj pojedinih predmetnih, regionalnih ontologija, da je ona nauka o poslednjem temelju, nauka o apsolutu koja za osnovni princip svojih neutralnih istraživanja uzima bezpretpostavnost, više se no jasno pokazuje kako Huserlovo učenje od samog početka nije bilo istog ranga s drugim "filozofijama" početka XX stoleća; reč je o prvom adekvatnom izrazu *krize ontologije*; istina, o tako nečem govorio je već Kant i stoga se pitanja obojice mislilaca kreću u horizontu krize ontologije i kod obojice se zapravo radi o "temelju mogućnosti"

ontologije (metafizike). Za razliku od Kanta koji ontologiju nastoji da konstituiše kao transcendentalnu filozofiju tako što krizu ontologije vidi kao krizu dotadašnje ontologije, Huserl postavlja pitanje o izvornom pristupu idealnosti, postavlja pitanje temelja znanja i znanja temelja (Metzger, 1966, 160).

Ne treba se bubutu i y vida da je vreme u kome nastaje fenomenologija određeno, s jedne strane, napretkom pozitivnih nauka i optimizmom koji ulivaju rezultati do kojih ova dolazi, a s druge strane, opštim iskustvom krize koja se manifestuje u beztemeljnosti istorijske situacije u kojoj se Hegelov sistem povesti više ne može oposredovati. U nastojanju da se suprotstavi pozitivnim naukama i njihovoj nesposobnosti da kritički osvetli svoje temelje, filozofija na prelazu XIX u XX stoleće nastoji da dospe do samorazumevanja i to u času kada se čini da je vreme metafizike i velikih filozofskih sistema nepovratno prošlo. Tako se neokantovska kritička obnova transcendentalnih istraživanja (a u kantovskom smislu) može razumeti kao oblik otpora istraživanjima što ih determiniše duh pozitivnih nauka. Nimalo slučajno, upravo će se pojam života naći u središtu interesa kako kod Diltaja (koji u centar svojih istraživanja ne stavlja teoriju nauke o istoriji, već tendenciju na osnovu koje bi stvarnost povesnog došla do izražaja i kako bi se odatle omogućio način interpretacije iste), tako i niza filozofa među kojima značajno mesto zauzima Huserl, posebno svojim programom formulisanim u spisu *Filozofija kao stroga nauka* (Philosophie als strenge Wissenschaft) gde se

kroz suprotstavljanje naturalizmu, psihologizmu i filozofiji pogleda na svet javlja zahtev za novim početkom u filozofiji koji će dve godine kasnije biti razvijen u spisu *Ideje za čistu fenomenologiju i fenomenološku filozofiju* (Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie, 1913). Posve je razumljivo što Diltaj, kao najpreči zadatak, vidi utemeljenje jedne psihologije kao nauke o svesti, ali ne u smislu neke prirodnonaučne psihologije, već kao nauke koja će sam život shvatiti kao temeljnu stvarnost povesti u svim njegovim oblicima.

Budući da Huserl postulat poslednjeg utemeljenja nalazi unutar opšte teorije saznanja, posebno logičkog saznanja, jasno je zašto fenomenologija nastaje sa zahtevom da se reformiše logika; uskoro njene ambicije postaju daleko veće pa se traži izmena čitave dotadašnje filozofije koja se Huserlu učinila samo kao predigra za pravu, tek nadolazeću filozofiju; za razliku od nauka koje se, kao iskustvene nauke, bave datostima u prostoru i vremenu, fenomenologija u vidokrug svog interesa uvodi čisto logičke nadčulne suštine stvari i u svom istraživanju koristi određenu, upravo za te potrebe oformljenu metodu koja ne nastoji da nešto kaže o stvarima već prvenstveno o njihovoj suštini. Istraživanje se pritom ne zaustavlja kod pojedinih objekata, već se usmerava oblasti celokupne stvarnosti i totalitet takve stvarnosti osnovni je predmet fenomenološkog posmatranja.

Ono što svakako treba konstatovati jeste činjenica koja važi jednako za Brentanove učenike Edmunda Huserla i Aleksiusa Majnonga: suprotstavljajući se dogmatskoj poziciji koja postoji usred neokantovstva (a nakon novog Brentanovog čitanja Aristotela i sholastike, pri čemu, razume se, ne treba gubiti iz vida uticaj Fridriha Langea i Hermana Helmholca na Brentanovu interpretaciju Imanuela Kanta), oni čine jedan novi most između Kanta i Lajbnica (Österreich, 1924, 376) time što u prvi plan stavljaju pitanje realnih fakata unutar sveta zasnivajući tako opštu teoriju predmeta a što će se kasnije pokazati od odlučujućeg značaja za čitavu fenomenološku estetiku.

Nov fenomenološki način mišljenja prve svoje prodore pravi na tlu psiholoških istraživanja; krajem prošlog stoleća psihologija je raspeta između dekartovskog dualizma i pretećeg fizikalizma koji dolazi iz prirodnih nauka, te se pad u psihološki naturalizam izbegava restituisanjem pojma iskustva u smislu izvornog prirodnog iskustva (Ströcker, 1989, 22); na taj način u prvi plan istraživanja dolazi verna deskripcija psihičkih fenomena, a s njima i pitanje o objektima na koje je svest intencionalno usmerena. Dovesti fenomene do izraza tada je zapravo značilo: izbeći svaku nedokazivu konstrukciju i kritički ispitati dignitet svake filozofske teorije.

Huserl je sebi stavio u zadatak promišljanje jednog novog fundamenta koji je video kao transcendentalnu subjektivnost, kao tlo na kome bi se filozofija mogla iznova oblikovati na jedan radikalno

novi način, prevashodno kao stroga nauka³⁶, u čemu je, opet, po njegovom mišljenju, počivao najviši interes ljudske kulture.

U predavanju *Zum Problem der ontologischen Erfahrung* (Mendoza, Argentina, 1949) Eugen Fink je rekao da savremena filozofija stoji pred nužnošću jednog obrata, da ona, upravo zato što obuhvata vreme u mislima, nije samo izraz epohe, niti simptom rastuće ili opadajuće kulture, već je misao u temelju veka gde se nalazi dosevši u blizinu bivstvovanja (Fink, 1976, 127). Ta blizina ne zavisi od čovekovog slobodnog izbora i nije izraz neke njegove želje; filozofsko mišljenje, kao smeo čin, moguće je kao sudbina, kao sudbina da se bivstvovanje samo čoveku otkriva, te filozofsko mišljenje može biti dato samo na tlu ontološkog iskustva. Poslednja velika misao koja je poimala bivstvovanje bio je, po rečima Finka, Hegelov sistem; tu je, smatra ovaj filozof, poslednji put promišljeno šta je *stvar, svojstvo, opšte, pojedinačno, mnoštvo, postojanje, bit, stvarnost, mogućnost*, šta je *celina stvari*, ili ono *najbivstvenije u svem bivstvujućem* (Seiendste in allem Seienden), šta je *bit istine* (Fink, 1976, 128). Hegel je na taj način stvorio ontološku osnovu Zapada, jedno nenadmašno gigantsko delo, i od

³⁶Ako bi tu bilo mesta prigovoru ovoj Huserlovoj nameri, onda bi to bio prigovor one vrste koji nalazimo kod Adorna: "Ne treba Huserlu, kao što se to uobičavalo za njegova života, prebacivati nenaučnost kategorijalnog zrenja kao iracionalnu - njegovo delo kao celina oponira iracionalizmu - već kontaminaciju naukom" (Adorno, 1979, 76).

tada preko stotinu godina poimajuća misao bivstvovanja stoji te je posve prirodno što njegova filozofija izgleda kao kraj, kao kraj zapadne metafizike.

Možda se danas, posle više od jednog i po veka čini nespornim, ili, bolje reći, sasvim transparentnim da se već kod filozofa nakon Hegela, pre svega Kjerkegora i Ničea najavljuje jedna nova izvornost, da su oni glasnici jednog novog ontološkog iskustva, vesnici jednog novog osećanja života, jednog dubokog otkrivanja opstanka; međutim, nesporno je da na samom početku dvadesetog stoleća, u vreme dok Niče još uvek nije bio shvaćen kao metafizički mislioc (ili eventualno kao filozof koji prevazilazi granice zapadne metafizike) i kad se neokantovstvo sve više preobraća u jednu metodologiju pozitivnih nauka - imamo jedno *prazno vreme*.

U tom *praznom vremenu* nastala je fenomenologija odbijajući da bude puka obnova ranije metafizike ali ni negovanje takvog tipa mišljenja koje bi pretpostavljalo rezultate tadašnje filozofije prirode ili filozofije istorije - dakle, ni metafizika ni naknadno opravdanje scijentizma - već filozofija kao stroga nauka utemeljena na posve novim osnovama.

Poreklo Huserlovom zalaganju za jednu radikalnu nauku koja počinje odozdo i, zasnivajući se na sigurnim fundamentima, napreduje po najstrožoj metodi svakako treba tražiti kod Kanta koji je svoje prvo veliko delo video kao kritički pokušaj obezbeđenja tla za građevinu filozofije. Zato "arhitektonici" prethodi "arheologija" u bukvalnom značenju te reči: samo

prethodnim obezbeđenjem i osiguravanjem tla moguće je započeti gradnju filozofije.

Ako fenomenologija nastaje u doba krize i ako je ova njen najmanifestniji istorijski izraz, neosporna je činjenica da u njoj istovremeno treba videti nov način postavljanja pitanja o utemeljenju ontološke istine pa se ona tako može razumeti kao "dešavanje i istorija obnove pitanja o temelju". Stoga je neosporno da Huserlova fenomenologija kao nauka o temelju filozofije zauzima posebno mesto kako u odnosu na vladajuće filozofske pravce njegovog vremena (pozitivizam, neokantovstvo), tako i u kontekstu novovekovne filozofije racionalizma, budući da on isticanjem prefiksa *čist* postulira i jedan posve novi tip racionalnosti.

Fenomenologija je čisto deskriptivna nauka utemeljena u neposrednom opažanju, apsolutno bezpretpostavna nauka. Ona ne operiše hipotezama već fenomenima kakvima se ovi pokazuju u čistom opažanju opisujući ih u njihovoj opažajnoj datosti što je moguće vernije³⁷.

Za razliku od Rene Dekarta (R. Descartes), koji je otkrio a potom ubrzo napustio stanovište *cogitao*, Huserl utemeljujući fenomenologiju stavlja ovoj u zadatak da ostane u polju čiste svesti i da njene sadržaje (oslođene transcendentnih pretpostavki) uzme za predmet čistih deskripcija pa stoga predmet

³⁷Ovo je zapravo smisao "principa svih principa", koji naslazi u § 24 spisa *Ideen I*.

fenomenološkog istraživanja nije način postojanja predmeta koji se saznaje, već način njegove datosti. Krajem XIX stoleća "naučna" filozofija je u svim smerovima svojih istraživanja utvrdila kako se upravo *svest* javlja kao centralna tema filozofije. Sve takve orijentacije imale su uporište u filozofiji Dekarta koji je *res cogitans* odredio kao središnje pitanje filozofije. Ovakva orijentacija pozivala se od sredine prošloga stoleća na Aristotela, a bila je u opoziciji prema Hegelu oslanjajući se posebno na rezultate Fridriha Šlajermahera; predstavnik takve filozofije bio je Fridrih Trendelenburg a njegovi učenici behu Diltaj i Brentano (Heidegger, 1979, 22-3). Sama *svest* nije nekakvo polje ili prostor koji bi se mogao tumačiti primenom aksiomatsko-deduktivnog tumačenja kakvo imamo u prirodnim naukama; *svest* je heraklitovska reka u kojoj bi se nalazile postojane stvari, ali ona nije ni kaos, već u doživljajima i aktima utemeljen apriorni sistem elemenata.

U nastojanju da razreši problem sveta i metafizički princip sa kojeg se ovaj može sagledati, filozofija je tokom svoje istorije u više mahova nastojala da bude nauka o totalitetu bivstvujućeg; zahvaljujući Huserlovim naporima dospelo se do saznanja da, postane li filozofija i stroga nauka, ona ipak ne može dospeti do krajnjih izvesnosti, pošto će se pred njom obrazovati beskrajni horizont otvorenih problema, ali koji imaju dragoceno svojstvo da nikada ne mogu dozvoliti da umine nagon za saznanjem; unutar tog horizonta moći će se otkriti razni nedostaci sred već zaposednute oblasti naučnog saznanja, mada će pitanje

samog horizonta ostati ona poslednja granica koja se definitivno ne može prevladati. Tako se filozofsko pitanje sveta inaugurisalo na najpregnantniji način i nije nimalo slučajno što je pitanje sveta osnovno filozofsko pitanje ovog stoleća; konačno, to je još jedan razlog što se filozofija E. Finka pokazuje kao krajnje živa filozofija, jer upravo Fink pitanje sveta stavlja u prvi plan svojih istraživanja. To će, konačno biti i razlog njegovog udaljavanja od Huserla: tu se naime radi o svojevrsnom "iskoraku" iz fenomenologije kao ontologije u kosmologiju.

Transcendentalna fenomenologija, kao nauka o čistim mogućnostima, kao nauka o mogućem bivstvovanju (Sein) - jeste univerzalna ontologija; kao takva, kao konkretna logika bivstvovanja, ona je univerzum nauka iz apsolutnog utemeljenja, totalna nauka o aprioriju, temelj prve činjenične nauke i univerzalne filozofije u kartezijskom smislu, dakle, univerzalna nauka o činjeničnom, konkretnom bivstvujućem iz apsolutnog uverenja (Hua, I/181).

Sve to omogućilo je Huserlu da eidetsku transcendentalnu fenomenologiju odredi kao prvu filozofiju; naspram transcendentalne fenomenologije shvaćene kao univerzalne ontologije, kao logike bivstvovanja, jeste druga filozofija, nauka o svetu činjenica (Hua, IX/298). Da bi empirijska filozofija o činjenicama bila savršen, sistematičan univerzum pozitivnih nauka, neophodno je da prethodno bude metodski utemeljena od strane eidetske fenomenologije (Hua, IX/298). To znači da činjenične nauke mogu biti metafizika pod uslovom da se "fenomenološki

preobrate" pomoću eidetske fenomenologije (Ideen, S. 119). Tako se na tlu fenomenologije može otvoriti jedna nova problematika: iracionalnost transcendentalne činjenice – kakvu nalazimo pri konstituciji faktičkog sveta i faktičkog života duha; reč je o metafizici u jednom novom smislu (Hua, VII/188).

Pitanje iracionalnosti činjenica u racionalnom svetu (Hua, VIII/385, 394) na karakterističan način se tematizuje u *Kartezijanskim meditacijama* unutar faktičke monadičke sfere i kao idealna mogućnost biti, u svemu zamislivom gde se sreću problemi slučajnog fakticiteta, smrti, sudbine... (Hua, I/182). Na ovo se nadovezuje čuveni Huserlov stav: "Istorija je velika činjenica apsolutnog bivstvovanja; i poslednja pitanja, poslednja metafizička i teološka pitanja, jesu jedinstveno povezana s apsolutnim smislom istorije" (Hua, VIII/506).

Metafizika u jednom novom značenju te reči ne može više biti samo transcendentalna eidetska interpretacija empirijskih činjenica, i nije stoga nimalo slučajno što u poslednjim svojim spisima Huserl dovodi u pitanje prvenstvo eidetske mogućnosti razlike prve i druge filozofije načinjene s obzirom na stvarnost. Bit eidosa, bit eidetskih mogućnosti i univerzum tih mogućnosti, nezavisni su od bivstvovanja ili nebivstvovanja ma koje od realizacija tih mogućnosti, a to će reći: taj univerzum eidetskih mogućnosti nezavisan je od svake stvarnosti koja bi joj mogla biti odgovarajuća. Ali, *eidōs* transcendentalnog ja je nemisliv bez faktičkog transcendentalnog ja (Hua, XV/385).

Drugim rečima: ne može se preobraziti sopstveno faktičko bivstvovanje kao ni intencionalno zatvoreno sa-bivstvovanje drugog – apsolutna stvarnost. Apsolutno ima temelj u samome sebi, i u njegovom beztemeljnem bivstvovanju sopstvenu nu-nost kao “apsolutnu supstanciju” (Hua, XV/385).

4. Metoda fenomenologije

Otvaranjem rasprave o biti fenomenološke filozofije pitanje metode nužno dospeva u prvi plan; stoga nije nimalo slučajno što će i estetika upravo iz fenomenologije (koja u vreme svog nastajanja prvenstveno nastupa ne kao filozofija već kao metoda) dobiti najplodotvornije podsticaje, a filozofija E. Huserla početkom XX stoleća biva dominantna u toj meri da, kako je to konstatovao i R. Ingarden "menja i sam stil istraživanja" (Ingarden, 1959, 459) u tadašnjoj filozofiji.

Ako u Huserlovom meditativnom stilu imamo samopotvrđivanje volje, koja mišljenje shvata kao princip delanja, to je stoga što je on uvek filozofiju video kao princip sopstvene egzistencije. Nastojeći da proživi jedan filozofski uzbudljiv život u svoj njegovoj ozbiljnosti, on je vizionarski izgradio jednu specifičnu metodu i sa njom svojevrsnu filozofiju o kojoj će se ovde govoriti.

"Ko ozbiljno želi da postane filozof - ističe on u svojim *Pariskim predavanjima* - mora se jednom u životu pozvati na samog sebe i pokušati u sebi da izvrši prevrat svih zadatah nauka i njihovo novo izgrađivanje". To ne znači ništa drugo no to da je filozofija sasvim lična stvar onog koji filozofira, pa pitanje puta u filozofiju, pitanje metode filozofije, postaje centralno pitanje i nije nimalo slučajno da je svest o značaju metode prisutna kod Huserla još u njegovim ranim spisima posvećenim problemima matematike.

Ističe li se da sa spisom *Logische Untersuchungen* počinje epoha fenomenologije u pravom smislu te reči, da ova, prihvaćena od niza mislilaca, ubrzo postaje dominantim smerom savremene filozofije, treba, makar preliminarno, ukazati na ono čime je od prvog časa ona plenila svoje savremenike: to je, pre svega, kako novi instrumentarijum, tako i nov način pristupa predmetima koji inauguriše sam Huserl; prednost ove nove, fenomenološke metode pokazaće se u njenoj sposobnosti ugrađivanja u različite oblasti istraživanja gde će se upravo njenom primenom postići značajni rezultati; ovde se prvenstveno misli na rana ispitivanja sprovedena u oblasti psihologije, psihijatrije, sociologije, umetnosti kao i nauke o književnosti.

Fenomenološkom utemeljenju teorije saznanja, koja je početkom ovoga stoleća postavljena na posve nove temelje, prethodilo je tematizovanje predmetnih načina datosti, a to je značilo da u prvi plan dospeva problem istine, odnosno, evidencije. Evidenciju ovde treba razumeti kao iskustvo o bivstvujućem; evidentno se sreće sa istinom u onom što je *samorazumljivo*; ono označava ono razumljivo i ono što je stvarno, i to stvarno ne u smislu egzistentnosti, već stvarno kao ono što se iskušava; pri tom istina nije tek objektivni korelat evidencije već samodatost predmeta. Kako su evidencije funkcije, i kako se njima potvrđuje stvarnost, budući da stvar može biti evidentna ako je istovremeno i stvarna, evidencija, kao istinski temelj istine, istovremeno je i njen kriterijum. Stavovi su istiniti ukoliko stanja stvari (obuhvaćena stavovima)

jesu datosti ili postoje na način datosti (Metzger, 1966, 190).

Evidencija je zapravo bila shvaćena kao *adequatio* opšteg i datog. Stoga ovde, po rečima A. Mecgera, ne dolazi u pitanje bivstvovanje već saglasje istine i bivstvovanja, tj. "legitimnost važenja (istinitosti) stavova (o nečem), radi se dakle, o bivstvovanju, suštini, odnosno egzistenciji određenog bivstvujućeg" (Metzger, 1966, 191). Tematizovanje evidencije vodi iskušavanju same strogosti tematizovanja, odnosno njegove naučnosti. Naukama, s druge strane, nije stalo do ma kakve već apodiktičke evidencije, a pod ovim izrazom Huserl misli apsolutnu sigurnost; tek na tlu transcendentalne refleksije dolazimo do saznanja da je apodiktičko znanje moguće kao stroga nauka. U tom času vrši se skok u transcendentalnost (Eley, 1962, 80).

Ovde je potrebno još jedno razjašnjenje: koliko god u početku Huserl bio oduševljen mogućnostima koje je pružao matematički formalizam prirodnih nauka za konstruktivno ovladavanje stvarnošću, u jednakoj meri u prvi plan izbijaju problemi opažanja i telesne datosti opaženog kao takvog pa pored evidencije, do koje se dospeva matematičkom dedukcijom, Huserl je prinuđen da filozofski problematizuje i stanovište prirodnog stava kojeg bivamo svesni tek u transcendentalnom stavu.

Na taj način on biva prinuđen na prvi korak (eidetska redukcija) pa tako dospeva do čistih fenomena čijim se tematizovanjem tek otvara osnovna ravan za postavljanje fenomenološkog pitanja; tu će se zapravo na najoštrij način postaviti pitanje tla i

pitanje izvesnosti (apodiktičke evidencije) i to će uzrokovati naredni korak na tragu Kanta i neokantovaca (transcendentalna redukcija) koji će ukazati na nužnost *ego cogitoa* kao poslednjeg fundamenta. Huserl smatra da upravo njegova metoda omogućuje duhu da se vrati sebi iz svoje izgubljenosti u svetu i samootuđenja, da se, otkrivši sebe kao *transcendentalni ego* iz kojeg su sve svetske vrednosti isključene, samodokaže i ostvari sebe u dubini sopstvenog transcendentalnog života. Ne treba prevideti kako pojam duha u fenomenološkoj redukciji iskušava temeljnu izmenu, te da se stoga sama ideja fenomenološke filozofije ne može zasnovati u horizontu koji omogućuje tradicionalna ideja filozofije.

Ako i ne treba podsećati da Huserl ideju redukcije nalazi kod Dekarta kojeg će kritikovati što je ne sprovodi na pravi način, pa ne čini odlučujući korak od empirijskog ka transcendentalnom egou, čime zadržava "ostatak sveta" u vidu supstancije, s razlogom se može postaviti pitanje u kojoj je meri predložena reduktivna metoda zapravo radikalna. U svakom slučaju, danas više no ranije, vidi se ispravnost Huserlovog uverenja da sa fenomenologijom zapravo i nije reč o nekoj arhitektonski zatvorenoj filozofiji, a još manje o estetski privlačnom pesništvu, već pre svega o specifičnoj radnoj filozofiji koja pred sobom ima beskonačnost analitičkog rada, beskonačno otvoreni horizont istraživanja.

Svaki predmet koji bivstvuje na ma koji način (kao egzistirajući ili ne-egzistirajući, bio realan ili idealan, verovatan ili hipotetički stvaran) predmet je

koji se u nerefleksivnom, prirodnom stavu nalazi neposredno pred nama i koji pretpostavlja da bi filozofska refleksija bila moguća kao korelativna veza između datog predmeta i njemu usmerenih akata svesti koji ga zapravo postavljaju; na osnovu njih on važi i na osnovu njih je određen način njegovog bivstvovanja. Sva ta važenja i sve načine bivstvovanja fenomenološka redukcija zapravo isključuje i na taj način dovodi u vidno polje dotadašnja postavljanja (dotad nekritički date pretpostavke) i naivno izvršene akte.

Nije nimalo slučajno što ovde kao osnovni problem iskrsava verovanje u svet koje bez prethodnog propitivanja uzima "zdravo za gotovo" egzistenciju sveta; zadatak fenomenološke redukcije bio bi da egzistenciju sveta stavi u zagrade, da svet ograniči tako što će ga redukovati na "čist" fenomen svesti. Tu nije reč o "ukidanju" sveta, jer ovaj nije dat u mnoštvu iskustava bivstvjućeg kao stvari spoljnoga sveta, niti u činjenicama unutrašnjeg sveta, budući da je "svet" pred-data osnova stvarnog i mogućeg iskustva, celina datoga horizonta (Fink, 1966, 169); stvar je naprosto u tome da se vera u svet vidi kao vera, da u središte istraživanja dospe ono što je dotad uvek bilo nekritički pretpostavljano, a da se svet zapravo mora i može razumeti isključivo iz samoga duha, iz transcendentalne subjektivnosti.

Drugim rečima, redukcija ne negira postojanje datog već ga otkriva kao nešto važeće, a ne kao nešto egzistentno. Tako fenomenološka redukcija služi prevođenju prirodnog u transcendentalni stav kroz

epoche (kao čistu mogućnost posmatranja); tokom ovog "prevođenja" ništa se ne gubi već se ono što je ostajalo netematizovano (svešču neoposredovano), tematizuje kao postojanje dato u važenju. Time se fenomenološka redukcija (kao metoda otkrivanja transcendentale subjektivnosti koja se sprovodi konsekventnim samoosvešćenjem) pokazuje kao permanentna temeljna tema fenomenološke filozofije, kao stanje trajnog postavljanja pitanja o izvorno datom životu.

Tematizovanje uslova mogućnosti važenja bivstvovanja pokazuje se zapravo kao koncipiranje fenomenološke filozofije. Fenomenološka refleksija do koje se tako dospeva može se razumeti kao promena stava, kao promena načina doživljavanja datog objekta (Hua, III/144). Zato bi filozofski smisao transcendentale fenomenološke redukcije bio u otkriću pa time i razumevanju strukture subjektivnosti na kojoj zapravo i počiva mogućnost *epoche*; time se postupak fenomenologa pokazuje u svojoj dvoznačnosti: nije reč samo o obrazovanju određene posve nove metode, metode fenomenološke redukcije već se rad fenomenologa u krajnjoj instanci usmerava na "fenomenologiju fenomenološke redukcije" (Hua, VIII/164).

Ova Huserlova tvrdnja će odlučujuće delovati na njegovog poslednjeg asistenta Eugena Finka koji će ranih tridesetih godina, kritički se odnoseći spram čitavog dotadašnjeg ovog napora, zahtevati da se pristupi promišljanju mogućnosti fenomenologije same fenomenologije.

**

Svoje zakonitosti fenomenološka metoda ne izvodi niti iz nekog najvišeg principa, niti iz induktivnog gomilanja pojedinih primera, već sagledanjem opštih zakonitosti i opštih biti na jednom primeru (Geiger, 1976, 280). Prva oznaka fenomenološke metode bila bi, po mišljenju Morica Gajgera, ostajanje kod fenomena, kao osnove intencionalne svesti, jer tu se u prvom redu, radi o istraživanju samih fenomena svesti. Druga karakteristika ove metode jeste da se istraživanjem fenomena ne ostaje kod njihovih individualnih, slučajnih uslovljenosti, već se teži obuhvatanju bitnih momenata fenomena, pa situacija iz koje samoosvešćenje fenomenološke metode proističe, nije neka slučajna situacija, već pra-situacija koja nosi na sebi sve druge promenljive situacije. Imajući to u vidu, Fink s pravom konstatuje kako se tu zapravo radi o samonalazanju duha u svetu (Fink, 1966, 169). Ovom metodom, duh, razarajući samotumačenja i samorazumevanja kojima je do toga časa bio zastrt, dospeva do svog univerzalnog sopstvenog bića kao osnove apercepcije. Kao treće, ova bit, o kojoj govori Gajger, ne obuhvata se ni dedukcijom, ni indukcijom već intuicijom. To znači da se metoda o kojoj je ovde reč ne svodi samo na opažanje kompleksa predmeta već označava njihovu analizu, ali ne da bi pritom istražila pojedino delo (određenu pesmu ili sonatu), već da utvrdi šta je pesma uopšte, šta je sonata uopšte.

Time Gajger podvlači da se u središtu fenomenološkog interesa nalaze ne pojedini predmeti već opšte strukture.

Kada je o Huserlovoj "metodi" reč, onda se obično govori o "povratku stvarima", što se, u prvi mah, može učiniti nečim veoma jednostavnim i neproblematičnim, da bi već narednog časa bilo koliko problematično toliko i malo razumljivo; fenomenološka metoda nastoji da predmete svojih istraživanja dovede do datosti u odgovarajuće formiranom iskustvu i da potom ove datosti iskustva budu verno opisane (Ingarden, 1975, 310); ali, postavlja se pitanje o kojim je predmetima ovde reč, koji smisao oni imaju kao *stvari* postajući tematski objekt fenomenologije?

Stvari o kojima je ovde reč, jesu zapravo idealni predmeti: okretanje samoj *stvari*, jeste okretanje aprioriju kao predmetu, pa je svet apriorija oblast *sui generis* koju otkriva upravo fenomenologija. Tako, ovde okretanje stvarima podrazumeva njihovo tematizovanje u njihovoj samodatosti oslobođenoj pratećih predrasuda. Treba podsetiti na jedno zapažanje K. Helda, a ono je da Hajdeger Huserlovu devizu "povratka stvarima" (*Zu den Sachen selbst*) zamenjuje devizom "povratka stvari" (*Zur Sache selbst*), i da postoji naime samo jedna stvar, a to je *svet* (Held, 1988, 118). Svet kao jedinu temu fenomenologije, kao dimenziju otvorenosti, nakon Huserla će tematizovati Hajdeger a potom E. Fink koji će ovaj pojam dovesti u središte svoje filozofije.

Usmerenost stvarima, kako Huserl ističe, podrazumeva umno i naučno suđenje o stvarima koje je oslobođeno mnjenja (Husserl, 1980b, 35). Isticanje nužnosti povratka *stvarima* ima metodski značaj (izražen u čuvenom "principu svih principa") i namera

mu je da obezbedi apriorne fundamente *nauke*. Pitanje: u kojoj meri ono najmetodskije jezgro Huserlove fenomenologije "princip svih principa" jeste i danas inspirativno za istraživanje umetnosti, ovde ostaje trajno otvoreno.

Principom svih principa uvodi se u igru pitanje opažaja, pitanje izvornosati, pitanje postavljanja bivstvjućeg, pitanje njegove datosti, pitanje doživljaja, pitanje izvorne samodatosti bivstvjućeg u doživljaju, tj. pitanje opažanja kao "temelnog oblika svesti uma" (Husserl, 1980, 282). To opažanje jeste pradoživljaj evidencije, a ova u svojoj izvornosti čini konstitutivni karakter opažanja. Na taj način pokazuje se da izvorna evidentnost ima karakter postavljanja bivstvjućeg. U tom načinu postavljanja, a na tragu svih gore pomenutih pitanja, dospevamo u blizinu umetničkog.

U osnovi ovakvog filozofskog stanovišta, kakvo srećemo kod Huserla, leži ideja univerzalne racionalnosti filozofiranja koja se ogleda u mogućnosti da se svi posebni problemi vide kao pokušaj odgovora na sveobuhvatno pitanje o smislu života (Fellmann, 1983, 8), koji se posmatra kao oblik umetnosti determinisan raspoloživim materijalima karakterističnim za određenu epohu.

Ovde se ne ide za tim da se hipostazira pojam života i ovaj proglasi za jedinu stvarnost već se hoće sam život (nezavisno od pojma) videti kao tlo sa kojeg izrasta umetnost i njena sveobuhvatajuća stvarnost koju uspevamo zahvatiti zahvaljujući mogućnosti predrazumevanja onog što je dokučivo; umetnost je, kako to primećuje Valter Bimel, nešto izvan-uobičajeno, nešto

što ne pripada području uobičajenih poslova (Biemel, 1980, 223); ne treba ići daleko da bi se videlo kako se ovakav pristup može temeljiti upravo u Kantovom nastojanju da probleme filozofije istorije, estetike i etike misli na tragu mišljenja subjektivnosti (Kaulbach, 1991, 131).

U umetnosti čovek hoće da učini vidljivim svoj odnos spram sveta ali isto tako i prirodu tog sveta; rezultat ovog nastojanja zahteva tumačenje. Umetnost treba prevoditi iz jezika u jezik i ma koliko bilo problematično ovo "prevođenje" ono što zaslužuje posebnu pažnju jeste *nužnost* prevođenja. Umetničko delo nam uvek otvara određen svet još-ne-viđenog i još-ne-iskazanog; i ono, tome nas je poučio Hajdeger, jeste u istini bez koje ne može biti ni istinito ni lažno. Tu istinu treba da razumemo u smislu otvorenosti koja ima prvenstvo u odnosu na sve drugo.

**

Vratimo li se prvom pitanju koje smo ovde postavili, pitanju metode, vraćamo se pokušaju da odgovorimo na pitanje šta je zapravo osnovna namera fenomenologije, ili još preciznije: šta je zapravo fenomenologija? Kao najbolji put pokazaće se tumačenje fenomenološke redukcije koja omogućuje da se fenomenologija razume kao učenje o čistom sagledanju apodiktičkih samodatosti.

Kod E. Huserla ovo je saznanje eksplicitno izloženo već 1907: smisao fenomenološke redukcije leži u isključivanju ne samo onog što je reelno transcendentno, već u isključivanju onog što je transcendentno uopšte, tj. transcendentno kao

egzistencija koju treba prihvatiti, a u tom slučaju fenomenološka redukcija u prvom redu podrazumeva isključivanje svega što nije evidentna datost u pravom smislu, apsolutna datost čistog sagledanja (Hua, II/9), kretanje što vodi unatrag bivstvovanju čistoga egoa, tj. transcendentalnom tlu bivstvovanja koje logički prethodi prirodnom i koje prirodno tlo bivstvovanja nužno pretpostavlja.

Ako kod Kanta (koji je u kritici dogmatskog objektivizma na tragu Dekartovog reduktivnog postupka) nedostaje pojam fenomenološke redukcije, to ne znači da, kad je o ovom problemu reč, njegova filozofija nema jedan od odlučujućih uticaja na Huserla a što se nagovestava već u uvodu njegovih predavanja o stvari, (1907) gde će u tematizovanju početka filozofije u njenoj apsolutnoj evidenciji odlučujuće mesto dobiti upravo Dekart.

Pitanje mogućnosti saznanja kao i kritike uma koja omogućuje metafiziku svakako ima poreklo kod Kanta (Kern, 1964, 26), ali ono što se čini odlučujućim u tom slučaju jeste kako tematizovanje početka filozofije tako i tematizovanje sveta koje se po načinu postavljanja pitanja, takođe može nazreti na tragu Kanta.

Lajtmotiv čitavog Huserlovog mišljenja nalazi se u pojmu *redukcije* koja nije cilj filozofiranja, već metodski temeljni pojam zahvaljujući kome dospeva na videlo "skriveni, anonimni život svesti" (Biemel, 1959, 203). Reč je zapravo o posledici jednog refleksivnog stava koji Huserl na odlučujući način inauguriše već u svojim ranim spisima, posebno u *Philosophie der*

Arithmetik; ako se u *Predavanju o stvari* (Dingvorlesung, 1907) čini naredni korak u razvoju konstitutivne problematike to je istovremeno u velikoj meri stoga što se tu otvara mogućnost buduće fenomenologije iskustva, a upravo na tlu analize sveta iskustva kao pretpostavke naučnog sveta iskrснуće centralni pojam pozne Huserlove filozofije - pojam *Lebenswelt*-a, čija prethodna konstitucija omogućuje konstituisanje naučnog sveta.

Ovo pozivanje na utemeljivača transcendenalne filozofije nije slučajno: tu se postavlja pitanje predmeta koje će biti odlučujuće i za potonje razumevanje estetskog predmeta. Kao što je Kant pokazao, moguće je transcendenalne momente objekta videti kao čiste proizvode subjektivne moći pa se stoga razlikuju predmeti kao pojave i predmeti kojima subjekt ništa ne može dodati - stvari po sebi; u drugom slučaju, naglasak se stavlja na momenat konstitucije i tu je od odlučujućeg značaja konstitutivna delatnost subjekta koja postavlja transcendenalne predmete, pri čemu ova delatnost ne sledi subjektivne zakonitosti već one koje po sebi važe za predmete. Pokazaće se da su oba ova pristupa u kasnijim Huserlovim spisima od presudnog značaja i to kad bude reč o konstituciji sveta, a za to istraživanje odlučujuće su i pretpostavke od kojih se polazi kada se analizira konstitucija umetničkog predmeta. Istovremeno, treba imati u vidu da od samog početka, od *Logische Untersuchungen*, gde Huserl po prvi put radikalno problematizuje konstituciju idealnih predmeta, pojam konstitucije izaziva nesporazume: često se ovaj izjednačava s

proizvođenjem a ne uviđa da tu zapravo nije reč o konstituciji u pravom smislu, već prvenstveno o *restituciji* i to u onoj meri u kojoj subjekt može da restituieše ono što je već prisutno.

*

Fenomenološka redukcija omogućuje da se predmet jasnije odredi sa svim svojim individualnim obeležjima, te po mišljenju francuskog fenomenologa Mikela Difrena, ništa se, što pripada predmetu, ne gubi kada, posmatran na nekoristoljubiv i nov način, postane intencionalni predmet; redukovati, ovde znači "otkloniti uticaj verovanja, ne oduzimajući bilo šta samoj stvari. Precizno rečeno, realnost i dalje pripada opaženom predmetu, irealnost imaginarnom predmetu, a idealnost pojmljenom predmetu kao tetičko obeležje noeme" (Difren, 1971, str. 182-3).

Posledica toga je da sad sva *važnja* izvedena iz hipoteza, činjenica i aksioma, kao i sva *stvarnost* mogu biti samo pojave. Rezultat redukcije je polje apsolutnih znanja van kojeg ostaju svet, bog, objektivnosti nauke, mnogoznačnosti matematike (koji su i dalje tu ali ne kao temelj već kao pojave) (Hua, II/9).

U uvodnom spisu za predavanja o stvari, Huserl redukciju određuje kao jedan *saznajno-teorijski princip*: u svakom sazajno-teorijskom istraživanju, smatra on, mora se sprovesti sazajno-teorijska redukcija, a to podrazumeva da svu transcendenciju koja se tu nalazi treba isključiti, ili, kako on kaže, zahvatiti indeksom nuliteta; a to će reći da se van igre stavlja egzistencija transcendencije (Hua, II/39).

Redukcijom, koju ovde Huserl u trećem predavanju naziva fenomenološkom, dobija se apsolutna datost nezavisna od svake transcendencije (Hua, II/44). Unutar nje srećemo čiste fenomene čija je imanentna suština apsolutna datost. Time se fenomenologija razlikuje od psihologije (koja kao prirodna nauka objektivizuje transcendentno).

*

Mnogo godina posle Huserlove smrti, a već na kraju svoje nastavničke karijere, poslednji Huserlov asistent E. Fink, sabirajući svoja razmišljanja o fenomenologiji, u jednom predavanju držanom u Luvenu, potvrdio je, po ko zna koji put kako je u Huserlovoj filozofiji odlučujuća misao - misao o fenomenološkoj redukciji (Fink, 1976, 301). Pomoću nje stupa se u "dimenziju izvora"; kritično pitanje, koje ovde otvara Fink, glasi: kako može jedna misaona operacija da menja našu subjektivnu svest i da tako otvara jednu dotad nepoznatu dimenziju koja stoji spram sveg bivstvjućeg u svetu i naspram samoga sveta. Možda tu Fink nastupa s jednom hajdegerovskom sumnjom, naime: ne nosi li Huserlovo transcendentalno filozofsko usmerenje u sebi opasnost zapadanja u već znanu nam novovekovnu subjekt-filozofiju?

Radi li se tu, pita Fink, o određenom božanskom skoku u apsolutni temelj, ili u temelj apsoluta? Huserl, primetiće on, nije u početku imao tako velike ambicije, već je pokušavao da promisli mogućnost o domašaj Dekartove methodske sumnje.

Ovde treba imati u vidu da se u osnovi univerzalne sumnje u svet, koju srećemo kod Dekarta, ne nalazi zahtev za sistematskim utemeljenjem znanja na jednoj novoj filozofskoj evidenciji, budući da francuski mislioc zapravo nastoji da obezbedi legitimnost matematičkim prirodnim naukama kao posebnom saznanju "objektivnog sveta" (Gadamer, 1987, 150); zato u Dekartovom *ego* ostaje "ostatak sveta" i ovaj ne dospeva do transcendentalnog *ego*a kao tla evidencije koje će Huserlu potom omogućiti izgradnju filozofije kao čiste fenomenologije, jer samo studijem transcendentalne subjektivnosti u kojoj se konstituišu svet i teorija sveta na transcendentально-subjektivан način moguće je dospeti do potpunog saznanja onog što zapravo određuje svet i njegovu istinsku teoriju (Hua, VIII/27).

Ako se Huserlovo nastojanje u prvo vreme moglo razumeti kao pokušaj "preuređenja svesti", kasnije je to sve više prevođenje reflektujućeg čoveka u "transcendentalni subjekt" i to Huserl čini uz pomoć transcendentalnih pojmova kao što su *prirodni stav*, *generalna teza*, *epoche*, *transcendentalna refleksija* (302-3); tako se fenomenološka redukcija pokazuje kao napad na uobičajeno shvatanje bivstvovanja kakvo imamo u prirodnom stavu i ona je *potres*, odnosno *eksczes*, kako Fink kaže u još nepublikovanoj jednoj belešci iz 1931. godine. Redukcija je jedan metodski put unazad, sistematski filozofski program kojim se hoće obezbediti sigurno tlo.

Pitanje je: kako Huserl dospeva do tog uvida, kako ga osigurava i kako ga napokon opravdava

pozivanjem na iskustvo istorije filozofije? Reč je o pokušaju da se razreši zagonetka bivstvovanja u lavirintu sveta; ako Huserl i operiše ovim pojmom on ga ne tematizuje (pa bivstvovanje ovde može biti shvaćeno kao bivstvovanje predmeta u svetu, kao bivstvovanje čoveka kao subjekta, i potom, bivstvovanje samog sveta (Fink, 1976, 306)). Reč je o svetu koji se konstituiše u subjektivnom iskustvu i koji treba razumeti ne kao svet matematički opisivog apriorija već kao svet "društva" s njegovim normama i pravilima igre, kao oblast unutar horizonta sveg poznatog.

Da bi mogao kroz *epoche* (kao inicijalni momenat redukcije) da otvori izvornu dimenziju Huserl je bivstvovanje shvatio kao važenje, kao zakonitost postavljajućeg subjekta, kao "tetički karakter na predmetu svesti", pri čemu svest beše isto što i imanentno bivstvovanje a ovo ništa drugo do način izvornog pojavljivanja predmeta.

Saglasno sa tim, u *Kartezijanskim meditacijama* Huserl podvlači da nas fenomenološka epoche, kao stavljanje u zgrade objektivnog sveta, ne dovodi pred neko ništa, već naprotiv: ono što nam pritom postaje blisko to je naš *čisti život sa svim svojim čistim doživljajima i sa svim svojim čistim mnjenjima* (par. 8); kroz *epoche* biva nam dat univerzum fenomena pa stoga nju treba shvatiti samo kao radikalnu univerzalnu metodu pomoću koje sebe shvatamo kao čisto ja pri čemu sve svetovno, svekoliko prostorno vremensko bivstvovanje za mene i dalje jeste, pa je za mene u važenju i kao takvog ga iskušavam. Misao vodilja pritom ostaje ona što nalazimo u zaključnom

delu pomenutih *Meditacija*: "Treba najpre svet izgubiti kroz *epoche* da bi on potom mogao ponovo biti zadobijen u univerzalnoj samorefleksiji".

*

Prvi eksplicitni nagoveštaj fenomenološke redukcije kod Huserla nalazimo u njegovoj belešci iz 1905. u kojoj stoji da se u tada nastalim spisima (a danas poznatim pod nazivom *Zeefeldski rukopisi o individuaciji* (*Seefelder Manuscripte über Individuation*, 1905) već "nalazi pojam fenomenološke redukcije" u njegovoj konkretnoj upotrebi. Huserl upravo tu, nastojeći da dospe do čistih datosti svesti, po prvi put nalazi i primenjuje fenomenološku redukciju svestan toga da sad ima uporišnu tačku iz koje može krenuti u dubinu same filozofije. Dve godine kasnije on uviđa da put filozofije ide u dubine, "da u dubinama leže nejasnosti, a u nejasnostima problemi" (Hua, II/10).

Kako se dogodilo ovo otkriće o neophodnosti jednog reduktivnog puta u temelj filozofije? Već iz naslova vidimo da se Huserl u vreme intenzivnog bavljenja problemom vremena okreće jednom dugo diskutovanom pojmu sholastičke filozofije: problemu individuacije. On, i to je za njega karakteristično, ni u jednom času ne želi da rešava neka od pitanja što ih otvara istorija filozofije; činjenica je da on ostaje uvek okrenut svojim problemima koje je nastojao da dokuči u njemu svojstvenom dubokom unutrašnjem monologu.

Možda je tako dospeo do pojma individuacije, do pitanja o formalnom razlogu individualiteta koji će on kasnije videti kao monadu koja sobom nosi svoj

horizont svih mogućih iskustava, svoj okolni svet a što će ga onda odvesti shvatanju sveta kao jedne temeljne strukture iskušavanja onog što je prvo i neposredno iskustvo. Svet je celina, tvorevina slobodne aktivnosti subjekata kao monada.

U ovoj tački nimalo slučajno, javlja se problem individuacije formulisan u stavu: šta individuumu daje temelj da bude to što jeste, odnosno: u čemu je osnov individuum? Svaka pojedina stvar je pojedinačnost na osnovu svog sadržaja bivstvovanja, a kad je o ovom poslednjem reč, čini se da Huserl u svojim izlaganjima nije bio ni dosledan ni do kraja jasan. Istovremeno, treba reći da je nastojao da polazeći od činjenice prostiranja vremena konstatuje kontinuitet identičnog, odnosno, kontinuitet bivstvovanja koje se manifestuje kao jedno, kao individuum. Kako u svakom kontinuitetu živi identitet (Hua, X/241) svest kontinuiteta uvek je svest jednog i ta svest nije ništa drugo do svest o vremenu kao vremenu.

Ako je individuum ono što je u vremenu identično, što je jedno, ono što se pomoću vremena utemeljuje nevezano od toka vremena, određenje individuumu treba tražiti u identičnosti punine vremena. To nadalje pokazuje kako se Huserl, u ovim za života ne publikovanim analizama, nalazi na pragu otkrića redukcije: neprestano je vršeci, a pritom još uvek ne tematizujući, on nastoji da osvetli preoblem *temelja* i tako faktički stupa u središte filozofije.

Koliko je ovakva Huserlova pozicija zapravo još uvek zavisna od Kanta, a koliko je tu na delu jedno

posve novo, izvorno shvatanje vremena što poniče na tlu starog učenja o individuaciji?

Pokazuje se da u principu individuacije Huserl nalazi ključ za osnovno pitanje fenomenologije: kako se individualno ja sa svim "njegovim" fenomenima, čulnim i psihološkim doživljajima odnosi spram fenomenološke individualnosti; tu se pita šta je zapravo ova potonja, kako se do nje dospeva, šta čini ono specifično, *fenomenološko* toga ja. Može li se do njega doći ako se vremenost i prostornost shvate fenomenološki (dakle strogo iz čiste subjektivnosti) a ne empirijski transcendentno?

Ima li se pak u vidu da su *mesto* i *vreme* principi individuacije kako kod Majstora Ekharta (M. Eckhart) tako i kod Artura Šopenhauera, jasnijim biva uzgobljivanje problema individuacije u Huserlov spis o jedinstvu stvari vremena (Zeitding) koji počinje pitanjem o temelju na kojem počiva evidencija fenomenološkog opažaja (Hua, X/237).

*

U naknadnim tumačenjima problematike fenomenološke redukcije obično se ističe kako se do čistih opažaja suština dolazi fenomenološkom redukcijom čiji je prvi korak fenomenološko *epoche*. Taj prvi korak, ističe se, vrši se potpunim isključivanjem prostorno-vremenske egzistencije u svakom sudu, tj. stavljanjem u zagrade generalne teze prirodnog stava; to znači eliminisanjem egzistencijalnih sudova koje nadalje vidi samo kao pretpostavke. Ako nam se sve ovo čini kao nešto što je samo po sebi razumljivo, ima

razloga da se zapitamo zašto je to tako? Kako je do te samorazumljivosti uopšte moglo doći?

Prirodni stav ne označava svakodnevni stav koji čovek ima spram sveta, odnosno bivstvujućeg u celini, niti on ukazuje na određen, ontološki relevantan modus egzistencije; prirodni stav nije konstitucija takozvanog "prirodnog pojma sveta", životni stav, već pre svega ono što sve "stavove" prožima, što ih nosi, ono što ih omogućuje (Fink, 1966, 11). Prirodni stav obuhvata sve stavove, to je bitni stav koji pripada ljudskoj prirodi, stav koji izražava ljudska bit, to je, kako ističe Fink, stav mundanizovane subjektivnosti: prirodno bivstvovanje u svetu i bivstvovanje usmereno svetu u svim njegovim modusima (11); to je način na koji čovek prebiva u svetu. Svet za onoga koji ga iskušava uvek je već prisutan, jednostavno dat, pretpostavljen. No, to pred-postavljanje nije isto što i stavljanje, ono je temeljna struktura sveta koju previđamo. Tu stalnu, latentnu pretpostavku Huserl naziva "generalnom tezom prirodnog stava"; reč je dakle o jednom opštem postavljanju, odnosno o pred-postavljanju bivstvovanja sveta a što Huserl nastoji da prevlada upravo fenomenološkom redukcijom.

Tako se fenomenološka redukcija javlja ne kao prirodni već kao transcendentalni stav u kojem se ostvaruje konsekventno i radikalno stavljanje u zgrade pomenute "prirodne teze"; dotad naivno shvatan svet, uziman kao takav, sad se vidi kao fenomen i njegovo postojanje je sa-pripadno fenomenalnom postojanju: to stavljanje u zgrade prirodnog stava razlikuje se od stavljanja u zgrade neke određene tvrdnje.

Zato se svo prethodno znanje poniklo u prirodnom stavu sad vidi kao znanje satkano samo od pretpostavki. Istovremeno jasno je da odbacivanjem egzistencije više nisu moguća određenja biti. Saznavanje osobitosti nekog predmeta više ne zavisi od njegove egzistentnosti. Bit predmeta definiše se kao skup njegovih neslučajnih momenata. Apstrahovanje od egzistencije pogađa slučajno i bitno. Kako razumeti ovaj izraz *suština*?

*

Za fenomenološku metodu, odnosno, za metodu transcendentarno-filozofskog istraživanja uopšte, sistematsko učenje o fenomenološkoj redukciji je od izuzetne važnosti i zato ovom pitanju Huserl posvećuje posebno poglavlje u spisu *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, čiji je prvi deo objavljen 1913, napisan za svega šest nedelja. Ovo poslednje se ističe stoga što je ovo prvo veće Huserlovo delo publikovano posle *Logische Untersuchungen I-II* (1900-1901). Iako, uprkos više pokušaja prerade, drugi i treći deo ovog spisa (a u kojima se između ostalog govori i o konstituciji duhovnog sveta) nisu objavljeni za njegova života, ovo delo ostaje za fenomenologiju od izuzetnog značaja posebno stoga što je neposredno nakon objavljivanja postalo mesto razilaženja fenomenologa unutar fenomenologije.

Dok će jedan broj učenika, posebno oni iz Getingena, tvrditi kako je tu napuštanje pozicije uspostavljene prethodnom knjigom (1900/1901) i pad u jedan "platonistički idealizam" i kriticizam, drugi će

Huserlovi učenici (E. Fink, L. Landgrebe), podstaknuti i njim u velikoj meri, početkom tridesetih godina XX stoleća, tvrditi kako ovde imamo samo dalje konsekvantno razvijanje ranije naznačenog učenja.

Ako nam se danas ova druga teza čini bližom to je ponajpre stoga što su u međuvremenu, nakon nekoliko decenija, objavljeni Huserlovi spisi nastali u tom periodu u čijem svetlupomenuto delo biva daleko jasnije i razumljivije.

Pomenuti spis posebno je značajan stoga što tu na najjasnije moguć način Huserl izlaže problem fenomenološke redukcije koja je ključ za razumevanje čitave Huserlove filozofije kao izvorne nauke. Put koji vodi do transcendentalne fenomenologije jeste put fenomenološke redukcije kojim se dospeva u oblast jednog novovrhnog, transcendentalnog iskustva. Kako se na taj način dolazi do najdubljeg temelja filozofije?

Huserl polazi od sledećeg uvida: ako se fenomenologija hoće razumeti kao jedna izvorna nauka onda u njenu bit spada distanciranje od svih naivnih (dogmatskih) nauka; ovo samoizgrađivanje fenomenologije, suprotstavljanjem naukama što se nalaze u prirodnom stavu, započinje isključenjem prirodnog sveta, a onda isključenjem fizičkih i psihofizičkih predmetnosti kao i svih individualnih predmeta koji se konstituišu u vrednujućem i praktičnom delovanju svesti; takođe, isključuju se i sve vrste kulturnih tvorevina, zatim i svi proizvodi tehničkih nauka i umetnosti, rezultati nauka, svi oblici estetskih i praktičnih vrednosti, kao i isključivanjem

onih vidova stvarnosti kao što su država, običaji, pravo, religija (Husserl, 1922, 108).

Na taj način, smatra Husserl, isključene su sve prirodne i duhovne nauke kao i saznanja dobijena pomoću njih. Isključene su sve nauke koje se nalaze u prirodnom stavu i tako nekritički, bez prethodnog promišljanja, prihvataju egzistentnost sveta i teorijsko-saznajne posledice koje iz takve pozicije slede. To, međutim nije i jedini korak koji treba učiniti; Husserl smatra da je nakon toga neophodno, i to, nakon isključenja "društvene dimenzije" ličnosti, isključiti i čisto personalno ja time što će se redukovati sâm tok čiste svesti, tj. mnoštvo doživljaja koji ostaju u svesti kao jedan transcendentni rezidijum, da bi nam tako ostalo čisto ja, čista svest.

Nakon fenomenološkog isključenja sveta i empirijske subjektivnosti ostaje čisto ja koje nije doživljaj među drugim doživljajima; čisto ja je različito od svakog toka doživljaja: sa njim se dobija jedna osobita transcencija, jedna nekonstituisana (već određena redukcijom dobijena) transcencija u imanenciji (Husserl, 1922, 110). No, čini se da na izvestan način, transcencija sveta biva zadržana u imanenciji svesti - to je ono što će Husserl na mnogo mesta označavati paradoksalnim izrazom *imanentna transcencija*.

Ako se vratimo korak unazad, videćemo da je nakon isključenja prirodnog stava i neposrednog odnosa spram sveta, bila ostala još jedna transcencija koja ne beše neposredno data s potom redukovanom svešću, a do koje se dolazi veoma

posrednim saznanjem: to je transcendencija boga koja stoji naspram sveta.

Huserl smatra da je jednako neophodno isključiti i izvansvetsko božansko biće (Sein) koje bi inače bilo transcendentno ne samo svetu već jednako i apsolutnoj svesti. Iako je apsolutnost boga apsolutnost u jednom sasvim drugom smislu, no što je to apsolutnost svesti, i mada je transcendentnost boga, transcendentna u jednom sasvim drugom smislu no što je to transcendentnost sveta, ipak je neophodno i tu izvršiti redukciju (stavljanjem u zagrade egzistencije boga) i time dospeti do polja same čiste svesti.

Kao što se isključuje pojedinačna realnost u svakom smislu, tako se isključuju i neki drugi oblici transcendencije, tj. neki drugi momenti koji su zatečeni s one strane čiste svesti, a to su "opšti" predmeti, odnosno, suštine, no koji su u odnosu na čistu svest takođe transcendentni. Huserl upozorava da isključivanje takve vrste ne može biti potpuno, jer bi se u tom slučaju, isključenjem *svih* transcendencija dobila čista svest, ali bez mogućnosti da se pritom uzgradi bilo kakva nauka o čistoj svesti; stoga se isključuju sve materijalne ontologije, ali ne formalna ontologija i opšta noetika; kako se fenomenologija koristi deskriptivnom analizom koja se temelji u čistoj intuiciji i kako je ona stoga čisto deskriptivna disciplina koja oblast transcendentalne čiste svesti zahvata intuicijom, moguće je u zagrade staviti i sve matematičke discipline kao i teorije oblika. Tako se u zagrade stavlja formalna logika kao *mathesis universalis*.

Zahtev koji Husserl postavlja pred fenomenologa glasi: *ni na šta ne polagati pravo što se ne može naći u čistoj svesti, što u čistoj imanenciji nije evidentno* (Husserl, 1922, 113). Tako se utemeljuje fenomenologija kao eidetska nauka, kao učenje o suštini transcendentno očišćene svesti a princip evidencije ističe kao njen osnovni princip; evidencija kao izvorna datost temelj je intencionalnosti svesti a to opet znači da svaka svest stoji u intencionalnom odnosu prema predmetima pri čemu intencionalnost ne označava ništa drugo do odnos evidencije (Held, 1988, 111).

Ako hoćemo da se krećemo unutar fenomenologije kao čisto deskriptivnog učenja o suštinama (svesti imanentnih) oblika, moramo, dakle, isključiti transcendentne suštine kao što su: stvar, boja stvari, kretanje, prostorni oblik, čovek, ljudski opažaj, duša, duševni doživljaj, ličnost, karakterna osobina i tome slično. To znači: da bi se došlo u polje čiste svesti, neophodno je isključiti (1) fizičku prirodu, (2) empirijske prirodne nauke kao i (3) eidetske nauke (racionalna psihologija i sociologija); drugim rečima: isključuju se kako (1) empirijske iskustvene nauke o animalnoj prirodi i sve (2) duhovne nauke o suštini ličnosti, o vezama između ličnosti kao i o čoveku kao subjektu istorije, tj. kao nosiocu kulture, tako isto i svi (3) oblici kulture. Time se iskazuje nezavisnost fenomenologije od svih materijalno-eidetskih nauka (Husserl, 1922, 115).

Možda ovde treba istaći još jedan prigovor Husserlu kakav nalazimo kod Manfreda Ridla (M.

Riedel) u spisu *Prautemeljenje hermeneutičke fenomenologije (Die Urstiftung der hermeneutischen Phänomenologie, 1988)*: iako s Huserlom deli nesklonost dijalektičkoj sistemskoj filozofiji, Hajdeger kritikuje njegovu odluku da se ide povratno na izvorno date fenomene jer u tom slučaju imamo zapravo proterivanje svih fenomena. Huserlovo upućivanje na opazaj nije izvorno dovoljno, jer stalno postoji opasnost da se fenomenološko opazanje izjednači sa čulnim opazanjem, a to se već vidi i u tome što je korelat fenomenološkog opazaja nešto objektivno; to pak za posledicu ima izjednačavanje pojmova bića i roda sa imanentnom refleksijom doživljaja koji srećemo u obliku teorijskog stava o objektu (Riedel, 1990, 93). Opasnost zapravo leži u tome što se doživljaji zahvataju na način stvari.

Huserl je u više navrata držao predavanja iz istorije filozofije; svakako s najvećom ambicijom jesu ona održana tokom 1923/24. u više navrata prerađivana, a objavljena tek posthumno 1956-59. a danas nam poznata pod naslovom *Prva filozofija (Erste Philosophie)*. Dok je u prvom semestru izlagao istoriju filozofije, drugi je semestar u celosti bio posvećen problemu fenomenološke redukcije koja (iako je po opštem mišljenju središte njegove čiste (odnosno transcendentalne) fenomenologije), ovde, po mišljenju mnogih autora, ipak ostaje relativno malo osvetljena (Spiegelberg, 1965, I/136).

Na samom početku Huserl ističe da naslov predavanja preuzima od Aristotela i time izbegava

kasnije udomaćen izraz *metafizika* kako ne bi preuzeo i sve potonje naslage koje sa sobom nosi ovaj drugi naziv. Izraz *prva filozofija* treba da istakne kako se tu radi o jednoj naučnoj disciplini koja tematizuje *početak* i s ovako shvaćenom prvom filozofijom stupa na videlo jedna *stroga filozofija*, jedna *philosophia perennis*. Prva filozofija, po mišljenju Huserla, ima za cilj da ostvari jedno univerzalno učenje nauke, jer tu se ni o čemu drugom ne radi do o reformi čitave filozofije, a time i o reformi svih nauka. Tako se prva filozofija javlja kao nauka o izvoru, odnosno nauka o transcendentnoj subjektivnosti i tek u njoj mogu sve prave nauke da imaju izvor svih svojih temeljnih pojmova i temeljnih stavova, odnosno principe svoje metode (Hua, VIII/4).

Istovremeno treba reći da Huserl ni u ovim predavanjima nema nameru da izlaže samo istoriju filozofije; on ovu prvenstveno vidi kao jednu kritičku istoriju ideja, koja polazeći od Platona i Dekarta kao utemeljivača ideje filozofije, oblikuje sa zahtevom za samoosvešćenjem i samoodređenjem onog koji saznaje; Huserl, kao i dva pomenuta a ključna njegova prethodnika, smatra da onaj koji filozofira mora prvo samoga sebe da uzme za temu filozofiranja. To da se rezultati ranije filozofije prikazuju kao put prema svojoj filozofskoj poziciji, ako i nije nešto novo (na taj način je izlaganju filozofskih ideja pristupali kako Aristotel tako i Hegel), ovde ipak treba istaći stoga što Huserl nije u ranijim svojim spisima toliko težio istorijskom utemeljenju svoje filozofije.

Činjenica je da on ovde, dvadesetak godina po publikovanju *Logische Untersuchungen* pokušava da u

kontekstu čitave filozofske tradicije pronade mesto metodi fenomenološke redukcije i to čini tako što se po prvi put obraća za pomoć istoriji. Sasvim je razumljivo što će se Huserl pritom oslanjati na Dekartove *Meditationen* u kojima će videti klicu transcendentalne filozofije; kod Dekarta on će spoznati izvornu težnju za radikalnim utemeljenjem nauke. To je moguće pak učiniti univerzalnim prevratom svih prethodnih ubeđenja koji filozof "jednom u životu" mora da izvrši (Hua, VIII/23) jer svako pozitivno saznanje ukoliko je čisto i evidentno zapravo je velika zagonetka te to, da takvo saznanje uopšte može da važi zapravo je zadatak koji pre svih drugih mora biti istražen.

Ako na početku imamo neposredno saznanje onda onaj koji sebe shvati "početnikom" u filozofiji, "početnikom" u smislu da se pita za mogući početak filozofije, mora staviti van važenja sve nauke i doći do toka života i sopstvenih neposrednih iskustava u kojima se potvrđuje postojanost onog ko to čini i sveta u kojem on živi; neprestano ističe kako je pre svih nauka koje se stavljaju van važenja svet već dat i to u izvornom iskustvu, u spoljnim opažajima. Da bi se to čisto iskustvo, život subjekta kao takav mogao sagledati neophodno je da se egzistencija celine sveta stavi izvan važenja; ponavljamo: ne svet, već njegova egzistencija.

Tako se dospeva do evidentnosti kao što su "ja jesam" i "ovaj svet jeste", pa se tu javlja i jedino pravo pitanje: kako se u takve apodiktičnosti može sumnjati. Svet je prisutan u svakom iskustvu i on je ono što bi moglo biti najmanje sumnjivo. S druge strane, *ja*, s

njegovom egzistencijom i neposrednošću, nalazi se u svetu i ako bi ono pritom negiralo svet negiralo bi pre svega sebe; drugim rečima, stavljanje sveta izvan važenja istovremeno je i stavljanje izvan važenja subjekta kao osvetovljene apercepcije.

To omogućuje Huserlu da još naglasi kako je u stavu "ja jesam" sadržan zapravo princip svih principa koji mora biti prvi stav svake prave filozofije (Hua, VIII/42). Istovremeno sve ovo jeste metoda, put da subjekt dospe do saznanja kako on u njegovoj poslednjoj, pravoj stvarnosti živi apsolutno zatvoreni sopstveni život, život koji je slep za mundano iskustvo, da je to život koji u samom sebi obrazuje objektivni svet kao fenomen, kao fenomen u poslednjoj subjektivnosti (VIII/78). Rezultat redukcije na ego, na sopstveni život, tako što će se kroz transcendentalno *epoché* isključiti kako celina sveta, tako i sva ostala tela i prostorne stvari, istovremeno se pokazuje kao transcendentalna egologija čiji je zadatak istraživanje moguće transcendentalne subjektivnosti uopšte.

Fenomenološka redukcija je redukcija na transcendentalnu subjektivnost; ona se vrši tako što se isključuje prirodno postavljanje sveta, tj. egzistencija sveta i svi ontički sudovi o njemu. To je zapravo put kojim se dospeva do čiste subjektivnosti uopšte i njene svesti (koju čine načini, oblici i sintetička jedinstva *cogitoa*). Tako se fenomenologija pokazuje kao radikalna teorija saznanja jer pita za načine saznanja mogućeg sveta u čistoj imanenciji.

Možda će iznenađujuće delovati da se u usputnim beleškama za predavanja o prvoj filozofiji

nalazi mesto koje će potom biti isticano kao putokaz za dalje Huserlovo kretanje; na kraju beleške uz 24. predavanje, nastojeći da istakne monadološku prirodu egoa, Huserl ističe kako apsolutno posmatrajući svaki ego ima svoju istoriju i da svaka komunikativna zajednica koju čine apsolutne subjektivnosti (kojima pripada konstituisanje sveta) poseduje "pasivnu" i "aktivnu" istoriju i da ta komunikativna zajednica postoji samo unutar istorije: istorija je velika činjenica apsolutnog bivstvovanja (*Die Geschichte ist das grosse Faktum des absoluten Seins*); stoga on zaključuje da poslednja pitanja (poslednja metafizička i teleološka pitanja) jesu zapravo pitanja o apsolutnom smislu istorije (Hua, VIII/506). Tako će postepeno u prvi plan Huserlovih istraživanja izbiti pojam istoričnosti no to ne znači da toga ranije on nije bio svestan, naprotiv; kao što već u ranim istraživanjima nalazi svoje mesto svet života (iako se ne pokazuje dominantnim) tako i Huserlovo shvatanje istorije svoje poreklo ima već u njegovim analizama vremena.

**

Krajem pedesetih godina H.G. Gadamer u pregledu rezultata do kojih je došao fenomenološki pokret ističe kako ovo učenje o svetu života treba zapravo da ispravi greške transcendentalne redukcije, što, samo po sebi, ne znači da je put redukcije bio pogrešan³⁸.

³⁸ (Gadamer, 1958-9, 31). Gadamerove rezerve, kad je u pitanju procenjivanje rezultata fenomenološkog pokreta, posledica su kako

Pored niza ovih spisa tog časa beše nepristupačna i Finkova *VI. Kartezijanska meditacija* (1932) koja bi tada možda mnogima učinila razumljivim potonje Finkovo udaljavanje od Huserla; reč je o radu nastalom još 1932. a koji je Fink predao kao svoj habilitacioni spis Univerzitetu u Frajburgu³⁹.

Rezultat pet Huserlovih meditacija Fink je video kao prvi stepen regresivne fenomenologije koju bitno određuje fenomenološka redukcija kao postupak kojim se hoće pojmovno dokučiti svet i bivstvujuće u njemu iz njegovih poslednjih transcendentálnih izvora u konstituišućoj subjektivnosti.

Fenomenološka redukcija omogućuje da se prevlada naivnost sveta ali nas istovremeno vodi u jednu novu, transcendentálnu naivnost, pa se tu postavlja pitanje ispravnosti same reduktivne metode: ako se redukcijom jedne naivnosti dospeva u drugu, nije li neophodna tad jedna nova redukcija, i tako u beskonačnost.

Na taj način problematizuje se sam temelj metode i dovodi u pitanje čitava dotad izvedena zgrada fenomenologije. Zato je, po mišljenju Eugena Finka,

stanja i pokretu tako i razumevanja ovog na osnovu tada fenomenolozima pristupačnih spisa.

³⁹ Pomenuti spis nastao je pri pokušaju da se iznova obrade Huserlovih *Kartezijanskih meditacija* (koje su trebalo da budu objavljene kao zajedničko delo Huserla i Finka a s namerom da ono bude osnovno i temeljno delo čitave fenomenologije). To nije i jedini neuspeo Huserlov pokušaj: *Kriza evropskih nauka* takođe je pisana kao uvod u fenomenologiju. Isto se može reći i za *Ideje za čistu fenomenologiju*.

potrebno promisliti celokupnu sistematiku fenomenološkog postavljanja pitanja i tako podvrći analizi, kako dignitet tako i stil transcendentalnog saznanja i same transcendentalne nauke; to bi onda bio predmet transcendentalnog učenja metode koje ne želi ništa drugo, za svoj predmet do *fenomenologiju fenomenologije*.

Ako Fink, dve decenije kasnije, nastoji da izgradi osobitu filozofsku antropologiju, onda metodu kojom se ova u svojoj osnovi rukovodi, treba sagledati u njegovom spisu iz 1932. gde on pita za ono metodsko same metode, a što je kod Huserla sve vreme ostalo netaknuto. Huserl, primetiće Fink 1938, uprkos sveg filozofskog radikalizma refleksije nikad nije svoju volju za mišljenjem dovodio u pitanje (Fink, 1976, 95). Vođen strašću mišljenja on nikada nije mišljenje svog mišljenja video kao predmet mogućeg istraživanja. Tako smo, ističe Fink, zahvaljujući Huserlovoj strasti istraživanja dobili čitav niz dragocenih analiza u ravni transcendentalnog. Osećajući da oslobođenje od naivnosti vodi u jednu drugu naivnost, da su prirodni stav i svest o njemu mogući samo u transcendentalnom stavu, Fink postavlja pitanje transcendentalnog pitanja, pitanje tla koje nakon redukcije zaposeda transcendentalni ego.

Zahvaljujući fenomenološkoj redukciji čovek postaje svestan potrebe za određenom transcendentalnom konstitucijom sveta čija je egzistencija bila dotad samo pretpostavljena i to na apodiktički način: njegova konstutivna aktivnost usmerena je jednoj transcendentalnoj kosmogoniji koju

omogućuje čovek kao fenomenološki posmatrač, kao transcendentalni reflektujući subjekt. Vršanjem fenomenološke redukcije transcendentalno bivstvovanje se ne otkriva i otvara, već razvija u samostalno transcendentalno bivstvovanje koje transcendentalno iskušavanje sveta shvata kao konkretizovanje čovekove imanencije i zato se tu kao poslednji proizvod konstitutivnog procesa javlja svet, odnosno bivanje sveta kao konstitutivni proces u kojme se obrazuje bivstvovanje sâmo, budući da ovo već poseduje tendenciju prema ostvarivanju sveta.

Transcendentalno učenje o metodi postaje problem nakon regresivnog i konstitutivnog "koraka": njena tema tada više nije konstitucija sveta već sam transcendentalni posmatrač, a kritika metode mora staviti u pitanje upravo ono što u ranijim postupcima nije činjeno: opažajni karakter fenomenologizujućeg saznanja samog (Fink, 1988, 29), njegov karakter evidencije. Zato bi osnovna teškoća čitavog reduktivnog postupka, po mišljenju Finka, bila u opasnosti da se uvođenjem redukcije otvori "beskonačni regres", jer svi fenomenološki postupci bi u tom slučaju i dalje ostali u znaku fenomenološke redukcije, pa stoga fenomenologija fenomenološke redukcije mora biti i fundamentalni problem ove filozofije. Tu se, misleći mogućnost filozofiranja, moramo zapitati za početak fenomenologije ne u smislu *kako* se fenomenologizuje, već *zašto* se to čini. Sa *zašto* pitamo za osnov, za razlog što prisiljava filozofa "početnika" da napusti prirodni stav i započne redukciju (Fink, 1988, 33).

Ne leži li možda taj osnov već u prirodnom stavu pa nas na redukovanje nagone neki mundani motivi? Fink smatra da priroda transcendenalnog radikalizma leži u tome da se u pitanje stavlja ono što nikad nije problematično u prirodnom stavu; međutim, da li je moguć put u fenomenologiju u smislu jedne kontinuirane motivacije čiji je početak u prirodnom stavu?

Ishodište je u ideji radikalnog samoosvešćenja koje omogućuje transcendentalno osvetljenje. Nije tu sporan način puta (koji može poći od logike, psihologije ili sveta života), već karakter, odnosno mogućnost da se takav put uopšte prevaljuje. Ako puta ima, kakvo ga to fenomenološko predznanje osvetljava da može uopšte da bude zapažen kao put? Izgleda da fenomenološka redukcija samu sebe pretpostavlja, što znači da nikada ne možemo sve predstave staviti u zagrade; jedan od takvih (preostalih) sudova bio bi i stav o bivstvovanju sveta čije nam jedinstvo važenja ostaje neproblematično, pa je univerzalno epoche nemoguće pošto za granicu ima bivstvovanje onog što dovodi u pitanje.

Može li se stavljanje u pitanje staviti u pitanje? Ako se ovaj problem, nastao očigledno u polju analize transcendenalnog, hoće razrešiti na tlu prirodnog stava, konstatovaće se analitička protivrečnost, no nije stvar u tome: teškoća samopretpostavljanja fenomenološke redukcije nastaje kad se na ekstreman i radikalna način dovodi u pitanje znanje transcendenalnog, pa Fink s punim pravom pita: ne

pretpostavlja li svako traženja već unapred neko znanje o onom traženom (Fink, 1988, 41).

Krug razumevanja, o kojem se toliko govori, jeste po mišljenju Finka, temeljna struktura razumevanja utoliko ukoliko se ostaje u prirodnom stavu, jer je pred-datost pred-datost već u prirodnog stavu.

Transcendentalna redukcija pretpostavlja prethodno osvetljujuće transcendentalno razumevanje, ali to pretpostavljanje nije predrasumevanje u smislu znanja onog što je pred-dato, budući da transcendentalni subjekt nije ni dat ni pred-dat, pa stoga nije dat ni u kom smislu (Fink, 1988, 42). Kao osnovna razlika ovde se javlja razlika između mundane pred-datosti (koja obuhvata i pomenuti krug razumevanja) i jednog drugačijeg dospevanja do fenomenološkog predznanja transcendentalne subjektivnosti koja se rađa u transcendentalno radikalizovanom postavljanju pitanja. Stoga pitanje redukcije naglašava sad *zašto* a ne *kako* samog fenomenologizovanja.

Poznato je da redukcija u osnovi podrazumeva dva glavna koraka: (a) *epoché* (isključivanje verovanja u egzistenciju sveta) i (b) *sâmo* redukovanje (transcendentalni uvid o ukidanju važenja generalne teze prirodnog stava); pritom treba podvući da se kroz *epoché* ne gubi svet, već naša vezanost za njega, gube se ograničenja koja nam nameće prirodni stav. Prema tome: tema fenomenologije, odnosno, tema fenomenologije fenomenologije, nije u zaposedanju jedne nove oblasti bivstvovanja (tj. transcendentalnog bivstvovanja), već u tome da se kroz suprotstavljanje svetu shvati konstitutivni proces (Fink, 1988, 49) kojim

se samoostvaruje konstituišući subjekt u ostvarivanju sveta.

U transcendentnom stavu se ne uspostavlja odnos prema bivstvujućem već odnos prema transcendentnoj konstituciji sveta pa se fenomenologizovanje shvata kao iskustvo transcendentnog bivstvovanja, kao transcendentno dešavanje, odnosno, kao transcendentno samokretanje konstituišućeg života; taj odnos između mundanog i transcendentnog bivstvovanja kao odnos bivstvujućeg i pred-bivstvujućeg treba razumeti u transcendentnom a ne ontičkom smislu, pa tu imamo jednu analogiju višeg reda (*transcendentalis analogia entis*).

Karakteristično za poziciju koju ovde postavlja Fink bilo bi isticanje dinamičkog a ne više statičnog tumačenja subjektivnosti, a koje nije ništa drugo do bivstvujući proces. Osnovnu teškoću tu čini razumevanje *prirode* prirodnog stava koji i sam obrazuje jednu transcendentnu situaciju samim tim što poseduje transcendentnu egzistenciju. Prirodni stav je transcendentalan po sebi ali ne i za sebe; on je samo (na određen način) situacija spoljašnjeg bivstvovanja i transcendentalne subjektivnosti. Zato je problematična i priroda transcendentalne subjektivnosti jer redukciju ne može vršiti čovek, pošto bi se on kroz nju morao osloboditi i svoje ljudskosti, a što nije u njegovoj moći; redukciju može vršiti tek samosvesni, probuđeni transcendentni subjekt; svojim povratkom u prirodni stav on tematizuje svet kao svoj korelat koji je samo sloj njegovog

konstitutivnog bivanja, relativni univerzum, naspram mundanog pojma apsoluta kao ontološkog pojma kojim se obuhvata totalitet bivstvjućeg. Fenomenološki pojam apsoluta otkriva transcendentalnu subjektivnost kao sintetičko jedinstvo sveta koji kao primordijalnu konstitutivnu tvorevinu realizuje transcendentalna zajednica monada. Kako se sve bivstvjuće principijelno konstituiše u procesu života transcendentalne subjektivnosti, svet, kao bivstvovanje, u transcendentalnom stavu, jeste samo momenat apsoluta.

Tako tek fenomenologija otkriva pravi smisao sveta: on nije jedinstvo prirode u ontološkoj formi, već večno promenljiv proizvod beskonačne refleksije transcendentalne subjektivnosti; tako se svet pretvara u fenomen, u sadržaj naše situacije i prestaje biti samorazumljivi horizont predmetne datosti kakav nam se pokazuje u prirodnom stavu.

Kao slobodno ali istovremeno i konačno biće, čovek egzistira kao projekt; on se odnosi spram stvari ali i spram svoje konačnosti, spram svesti o smrtnosti i smrti, i jedino odnošenjem spram smrti on se odnosi spram vremena kao vremena. Samo kroz smrt čovek se odnosi spram konačne celine svoga života, samo znanje o smrtnosti vodi znanju o smislu ljubavi. Tako se smrt i ljubav pokazuju kao smisaoni horizont unutar kojeg vaspitanje uopšte može delovati.

Ako se ima u vidu stav da je i obrazovanje jedan od temeljnih fenomena ljudskog opstanka (Fink, 1995, 119) to ne znači da se spisak s pet ranije (Fink, 1979) opisanih temeljnih fenomena (rad, borba, ljubav, igra,

smrt) sada proširuje; uvođenje obrazovanja kao temeljnog fenomena samo razotkriva deficijentnost ranije pozicije - bivstvenu statičnost fenomena. Obrazovanje je dinamični fenomen i pozivajući se na njega Eugen Fink donekle prevazilazi horizont koji je ranije sam naznačio. Reč je o uvođenju dinamičnog motiva u statičnu sliku sveta. Na taj način Fink iznova počinje da misli onaj heraklitovski momenat svake refleksije koji u novovekovnoj filozofiji tematizuje Hegel.

Kao novi način filozofiranja fenomenološka filozofija u čijem se okrilju razvijao i E. Fink, u prvo vreme se činila anti-spekulativnom pa je *pathos* čitavog fenomenološkog pokreta bio određen strasnim odbacivanjem nasilja spekulativne interpretacije sveta; to je imalo za posledicu da se pitanje o legitimnosti i granicama fenomenologije sve češće postavljalo kroz načelno suprotstavljanje *intencionalne analize* i *spekulativnog mišljenja* (Fink, 1976, 140), a što je vodilo tematizovanju samog problema metode; isticanjem intencionalne analize čitav fenomenološki pokret se dovodio u protivstav naspram celokupne filozofske tradicije koja je još uvek živela u znaku spekulativne metafizike i nije bio redak slučaj da se insuficijentnost Huserlove pozicije isticala s pozicija koje su pretpostavljale prvenstvo Hegelove filozofije.

Sa pitanjem: da li se razvijanjem fenomenološke redukcije vrši i uzdržavanje od svake spekulacije, tj. ne sreće li se kod Huserla ipak, možda u skrivenoj formi, spekulativna misao (i to, pre svega, upravo u učenju o *fenomenološkoj redukciji* i u učenju o

transcendentalnom idealizmu?), otvaralo se i kritičko pitanje opravdanosti same fenomenologije: da li je uopšte moguća fenomenološka analiza bez spekulativnog mišljenja, odnosno: da li je razlika između intencionalne analize i spekulativnog mišljenja nešto više nego samo razlika u postupku, nešto više no samo jedna metoda razlika (Fink, 1976, 141)⁴⁰.

⁴⁰ Sasvim je jasno da ovde imamo dovoljni razlog da, tematizovanjem razlike između intencionalne analize i spekulativnog mišljenja, postavimo centralno, osnovno pitanje, budući da tu nije više reč o razlici u pristupu, ili tek o nekoj metodskoj razlici već o bitnom odnosu kojim se određuje priroda samog filozofskog pitanja; od odgovora na ovo krajnje kritičko pitanje zavisće i istorijsko mesto same fenomenologije, jedne od vodećih filozofskih orijentacija XX stoleća, opravdanost načina na koji se njena bitna pitanja odnose spram velikih pitanja nemačke klasične filozofije, spram Platonove dijalektike, Aristotelove hermeneutike, konačno, ka Kantovom transcendentalnom postavljanju pitanja i Hegelovom spekulativnom mišljenju (Fink, 1976, 141), tj. naspram celokupne filozofske tradicije Zapada.

5. Kritika fenomenologije

Ako fenomenologiju odlikuje uverenje o mogućnosti jednog novog radikalnog početka (što je izraz eksplicitne kritike kako metafizičke predaje tako i neprihvatanje fakta istoričnosti), kao i želja da se filozofija započne potpuno iznova, razvijanjem jednog neposrednog odnosa spram same stvari, upotrebom jedne posve nove, originalne metode, kritično pitanje i dalje glasi: da li je fenomenologija u pravu kada ne prihvata metafizičku tradiciju? Može li ona sebe da stavi na mesto filozofije Platona, Dekarta, ili Hegela, odnosno, može li intencionalna analiza metafiziku učiniti suvišnom?

Videli smo da je pod uticajem Brentana Huserl došao do uverenja da se psihički fenomeni razlikuju od fizičkih svojom intencionalnošću - a time se hoće reći da je svest uvek svest o nečem: gledajući nešto vidimo, slušajući nešto čujemo, misleći nešto mislimo; intencionalnost je opšta forma svesti. Predmeti (realni ili idealni) jesu to što jesu u aktima svesti slušanja, mišljenja osećanja... Tako polje korelativnih odnosa predmeta i svesti, polje naše subjektivnosti, postaje predmet filozofskih istraživanja. Do tog polja dospeva se očišćenjem svesti od empirijsko-psiholoških sadržaja - drugim rečima redukcijom noetsko-noematskih korelativnih odnosa.

Metodom intencionalne analize Huserl je nastojao da obuhvati svest o svetlu i svest o svim sadržajima sveta; tom metodom on je hteo da preformuliše sve probleme tradicionalne filozofije koji

su postojali unutar filozofskih disciplina kao što su *logika, ontologija, metafizika* i da ih, prevedene u oblast istraživanja svesne konstitucije idealnih čistih formi, da ih istražuje u oblasti bivstvovanja unutarstvetskih stvari, kao momente egzistencije sveta. To je imalo za posledicu da Huserl pojam sveta odredi subjektivno, da svet shvati kao horizont predmetnih čulnih tvorevina, kao misao sveta rastvorenu u horizontu vremena. Spram takvog subjektivistički određenog sveta, možemo se zapitati: da li se horizont temelji u svetu ili se svetskost sveta temelji u horizontu fenomena?

Činjenica je da Huserl vreme i svet subjektivizuje, da ih uvlači u apsolutno dato bivstvujuće i da tako ističe nadstvetski karakter konstituisane transcendentalne subjektivnosti; isto tako, sasvim je razumljivo da u tom slučaju čovekova ljudskost kao konstitutivni smisao nema krajnju istinu. Zato kod Huserla nećemo naći fenomenološku osnovu za samokonstituciju ljudske konačnosti i zato su, po rečima E. Finka, *vreme - svet - konačnost* neobrađeni i nesavladani problemi njegove velike zamisli istorije znanja, koja svoju dramatičnu visoku tačku ima u obratu matematičke, objektivističke ideje nauke u transcendentalno samorazumevanje konstituisanog života (Fink, 1976, 171).

Nesporno je da odlučujuća misao čitave Huserlove filozofije beše misao o fenomenološkoj redukciji, o načinu njenog izvođenja; za tumačenje ovog pojma, shvaćenog kao tematskog, on koristi čitav niz

operativnih pojmova kao što su *prirodni stav*, *generalna teza*, ili *epoché*.

Prirodni stav je transcendentalni pojam koji izražava stanje u kome se prvobitno nalaze svi ljudi; on ukazuje na samozaboravljenost, subjekta koji se nalazi izvan sebe u svetu. To istovremeno znači da prirodni stav nije neki fenomen među fenomenima već fundamentalna pozicija ljudskog razumevanja bivstvovanja. *Generalna teza prirodnog stava* izražava uverenje koje ljudska svest (nalazeći se u prirodnom stavu, pre svake filozofije) poseduje o tome da svi iskusivi i iskušani predmeti jednostavno *jesu*. To je uverenje koje postoji pre svake filozofije i teorije o tome da je bivstvjuće takvo kakvo je i šta jeste (305-6); reč je o jednom našem zaboravljenom temeljnom odnosu spram stvarnosti, ka svemu bivstvjućem pa konačno i prema bivstvovanju.

Epoché je inicijalna faza fenomenološke redukcije kojom se predmetni sadržaji koje dobijamo iskustvom stavljaju u zagrade i tako se bivstvjuće (za nas) pretvara u fenomen, ali fenomen koji nije nešto što sebe pokazuje, već je *neutralno bivstvjuće* oslobođeno tetičkog karaktera.

Ono što se naknadno pokazuje kao teškoća Huserlove filozofije, svakako je činjenica da *epoché* i *redukcija* prvenstveno imaju funkciju operativnih pojmova, ali da ih u Huserlovom poznom mišljenju srećemo i kao tematske pojmove, što na čitavu njegovu fenomenologiju, po rečima Finka, baca *operativnu senku* (Fink, 1976, 198), jer u tumačenju i oblikovanju tematskih pojmova jedne filozofije (a to je za Huserla

pre svega transcendentalna subjektivnost), koriste se drugi pojmovi i misaoni modeli te se tako operiše intelektualnim shemama koje nisu u potpunosti predmetno fiksirane i zato su senka filozofije koja se njima služi.

Fink navodi za to sledeći primer: ako govorimo o vremenu, razlikujemo stvari u vremenu i vreme samo. To biti-u-vremenu vremenitog bivstvjućeg ima karakter mirovanja i kretanja. Kretanje i mirovanje su mogući načini kako bivstvjuće "prebiva" u vremenu. Ako želimo mirovanje pojmovno da obuhvatimo, operiše u horizontu pojma kretanja, i obrnuto. Ako je kretanje moguć način bivstvovanje bivstvjućeg u vremenu, s kojim pravom mi govorimo o kretanju vremena samog o toku vremena (Fluss der Zeit) i zašto, i s kojim pravom primenjujemo pojmove koji pripadaju biti bivstvjućeg u vremenu na vreme samo? Mora li kretanje toka vremena opet biti u vremenu, jer u tom slučaju to je onda vreme vremena vremena itd. Iz vremena razumevamo kretanje, a iz kretanja vreme. Nije li to lažni krug, možemo se zapitati. Braneci se od prigovora te vrste, može se reći da filozofija ima pravo da se služi metaforama; budući da znamo kako vreme ne teče kao voda u potoku, premda se ipak govori o tečenju...

Huserl je nepokolebljivo verovao da se fenomenološkom redukcijom otvara prostor za čistu svest, za izvornost svakog predmetnog odnosa stvari spram druge stvari, ili nekog procesa u svetu i zato je istražujući nauku u njoj samoj, a shvatajući pritom filozofiju kao radikalno delovanje teorijskog interesa,

neprestano ispitivao sam pojam znanja. Tu je reč o jednom novom pojmu nauke koji nam ne dolazi iz arsenala scijentističkih teorija, niti se temelji na poznatim naukama pa je sasvim razumljivo zašto ni matematika ni teorija saznanja ne mogu biti uzor Huserlovim istraživanjima (Fink, 1976, 287); analitika svesti za kakvu se on zalaže (radikalizujući je do te mere da izgrađuje jednu teoriju konstrukcije sveg unutarstvetskog bivstvujućeg) zahteva rang jedne posve nove, temeljne nauke o samom pojmu nauke.

Ako se i danas ističe kako s tumačenjem prirodnog stava u *Ideen* započinje Huserl svoj put u filozofiju⁴¹, činjenica je da taj put nije bio i jedini mogući put; usled postojanja više puteva koji smeraju istom cilju, Huserl je decenijama, uvek na nov način, težio da sam *put*, taj *methodos* razvije u jednu posve specifičnu metodu koja neće biti tek neka metoda već nešto daleko više: način mišljenja sveta ali isto tako i način odgovornog življenja u tom svetu. Tako se izborom i izgrađivanjem metode ne odlučuje samo o nekom pukom misaonom tehničkom postupku, već o načinu temeljnog osvešćenja, koje bi bilo obezbeđeno postupkom *fenomenološke redukcije*, a koji je Huserl video kao središnju misao svoje filozofije, kao jedini

⁴¹Ako za Hajdegera filozofija počinje fundamentalnom ontologijom, kao ontološkom interpretacijom onog bivstvujućeg čijem biću razumevanje bića pripada, za Huserla se može reći da na tlo filozofije stupa tematizovanjem prirodnog stava, odnosno pitanjem sveta, shvaćenim kao pitanje *tla* (Boden) a koje srećemo u već razvijenom obliku u *Ideen I*.

mogući put njenog problemskog razvoja (Fink, 1976, 100-101).

Fenomenološka redukcija omogućava da se prevlada naivnost sveta i dospe pred problemsko polje filozofije; redukcija oslobađa od zarobljenosti dogmatizmom prirodnog stava, kao i spekulativnog "preletanja" problema sveta tako što omogućuje "kopernikanski put" prevladavanja ograničenosti prirodnog stava kao horizonta naših ljudskih mogućnosti, put u izvornu dimenziju sveg bivstvovanja, u konstitutivni izvorni temelj sveta - u sferu transcendentalne subjektivnosti. Reč je dakle, o tome da se svet i bivstvujuće dokuče iz njihovih poslednjih transcendentalnih izvora a što je moguće samo sprovođenjem fenomenološke redukcije koja započinje "egološkom" redukcijom ("proizvođenjem" transcendentalnog posmatrača i reduktivnim povratkom u "poslednji" život koji poseduje i iskušava svet), a završava se intersubjektivnom redukcijom (razvijanjem, u transcendentalnom egou implicirane, sakonstituišuće intersubjektivnosti) (Fink, 1988, 4).

U spisu *Ideen I* Huserl je jasno izložio nov metod; novi put do apodiktičkog znanja - metod fenomenološke redukcije a koji se sastojao u uzdizanju od suđenja o svemu u šta se može sumnjati. Taj metod bio je sličan onom koji nalazimo već kod Dekarta i nije nimalo slučajno što je Huserl odlučio da priznajući sličnost svoje i Dekartove metode jasno ukaže i na razlike, a o čemu nalazimo njegovo jasno samosvedočenje u *Kartezijskim meditacijama*. Dekart je po Huserlovom mišljenju dospao do sfere

transcendentalne subjektivnosti ali ali je pred njom i ostao, jer nije uspeo da načini razliku između transcendentalne i empirijske svesti te nije isključio individualnu empirijsku svest, a to je bio uslov da se dospe do transcendentalne subjektivnosti (svesti uopšte). Tako Dekart nije bio u mogućnosti da istraži strukturu i delatnost transcendentalne subjektivnosti, a upravo u tome Huserl je video osnovni zadatak fenomenologije.

Transcendentalna subjektivnost daje apodiktički temelj svim prirodnim i društvenim naukama, uključujući psihologiju i pedagogiju; u prva tri dela *Kartezijskih meditacija* izlažu se rezultati do kojih je Huserl već dospeo ranije, da bi se u IV i V meditaciji dali odgovori na ranije iznete prigovore; tu Huserl nastoji da ukaže na čisto subjektivnu stranu transcendentalnog subjekta, odbija prigovore za solipsizam, tj. prigovore kako je moguće apodiktičko znanje o objektivnom svetu i da li se ono uopšte može dobiti. Tu se razvija učenje o intersubjektivnosti i apodiktičkom postojanju drugog.

Nakon pet meditacija postavlja se zadatak prevladavanja naivnosti sveta, ali, ispostavilo se, u jednoj novoj, transcendentalnoj naivnosti; međutim, ako nas put vodi u jednu novu, transcendentalnu naivnost, s pravom se mora postaviti pitanje ispravnosti same reduktivne metode, jer, ako se redukcijom jedne naivnosti dospeva u drugu, nije li potrebna tad jedna nova redukcija, i tako, u beskonačnost. Na taj način problematizuje se sam već postavljen temelj i dovodi u pitanje čitava do tog časa

izvedena zgrada fenomenologije, pa je po Finkovom mišljenju potrebno promisliti i celokupnu sistematiku fenomenološkog postavljanja pitanja i tako analizi podvrći dignitet i stil transcendentalnog saznanja i same transcendentalne "nauke" a to je onda predmet jednog transcendentalnog učenja metode koje ne želi ništa drugo za svoj predmet do jednu fenomenologiju fenomenologije - ostvarenje fenomenologije u poslednjem transcendentalmom samorazumevanju od strane nje same (Fink, 1988, 8-9).

Sam pojam identiteta ovde se može pokazati višeznačnim; u svom prvobitnom i najvišem značenju on ukazuje na identitet sveta i boga kako to vidi tomistička filozofija; to je izvorni identitet apsolutnog i konačnog bića, odnosno, tu se zapravo radi o izvornom samosaznanju saznanja (*noesis noeseos*), ukoliko je ono transcendentarno kao predmet tvorčevog božanskog mišljenja. Bivstvovanje je tu identično s duhom, a subjekt sa umom. U tom identitetu jeste temelj svake stvari i istine.

Napomena

Dugo sam mislio da ću ovaj tekst preraditi tako, da u jednom novom obliku može biti izraz stanja savremene fenomenologije. Nakon što sam pristupio preradi teksta, shvatio sam da treba da napišem jednu posve drugačju knjigu, a kako se ovde nalaze delovi koji su svojevremeno bili štampani u mojoj knjizi *Kosmologija umetnosti* (Novi Sad 1995) odlučio sam da objavim tekst u ovom obliku (sa svim njegovim objektivnim i subjektivnim nedostacima), budući da odslikava stanje i pravce fenomenoloških istraživanja kraja osamdesetih godina i početkom devedesetih, odnosno, vremena kad je počela da biva sve prisutnija kritika fenomenologije od strane Eugena Finka (zahvaljujući njegovim posthumno objavljenim spisima).

Ali i ta kritika pripada tridesetim i četrdesetim godinama XX stoleća, a njena recepcija kasni skoro pola stoleća.

Decembra 2005. na međunarodnom skupu u Frajburgu, održanom povodom stogodišnjice rođenja Eugena Finka, pokušao sam da objasnim da je vreme određenih sporova oko temeljnih pojmova fenomenologije prošlo, i da se pred fenomenologijom nalaze potpuno novi izazovi, da je deplasirano nastavljanje sporova starih više od pola stoleća i da je Fink živ da bi dakon tekst *Epikurov vrt* napisao tekst o porušenim mostovima u Novom Sadu, budući da je o fenomenološkoj redukciji odavno sve napisao.

Ono što je ipak na mene najviše uticalo da se odlučim na ovaj korak, jeste primedba upućena savremenoj filozofiji da se velikim delom svodi na filozofski govor, a da je mnogo manje način zivota. Filozofija se u naše vreme u velikoj meri svodi na formiranje profesionalaca koji poučavaju buduće profesionalce i možda je zato do te mere marginalizovana.

Pre nekoliko decenija, na samom početku svog bavljenja fenomenologijom, shvatio sam da filozofija ne može biti samo teorija ili način saznanja, već izraz preživljene mudrosti, način života koji je u saglasju s umom. To sam našao i u rečima ostarelog Huserla koji je rekao da je filozofiju u svom životu proživio s punom odgovornošću. Tako nešto je moguće samo u slučaju kad bavljenje filozofijom ostaje nešto više od puke teorije, budući da ne bira samo čovek filozofiju već i filozofija čoveka.

Shvatio sam to, iako se o tome eksplicitno nije na mnogo mesta govorilo, ponajpre stoga što, najveći deo onog po naš život najvažnijeg, leži u sferi pretpostavljenog, u oblasti podrazumevajućeg, u onom neposrednom.

Huserl je u fenomenologiji video metod, ali ne metod koji bi smisao imao ne samo u sopstvenom samoizgrađivanju, već u stvaranju novog oblika života u naporu da se preobrazu čovek.

Živim u uverenju da će mi se pružiti prilika da rasvetlim i tu stranu fenomenologije kojom ona istupa kao način života i viđenja sveta, da nakon njene teorijske, istaknem i njenu praktičnu stranu i na taj način pokažem da je jedna filozofija živa ne samo "onoliko koliko budi pitanja", već i onoliko koliko ostaje najviši način života. A to je tema jedne nove, sasvim drugačije knjige.

11. 02. 2009.

Auter

Izabrana literatura

- Biemel, W.: *Gesammelte Schriften I-II*, froman-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996.
- Fellmann, F.: *Gelebte Philosophie in Deutschland*, Alber, Freiburg/München 1983.
- Fellmann, F.: *Phänomenologie als ästhetische Theorie*, Alber, Freiburg/München 1989.
- Fink, E.: *Die Entwicklung der Phaenomenologie Edmund s*, in: *Nähe und Distanz*, Alber, Freiburg/München 1976, S. 45-74.
- Fink, E.: *Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie*, in: *Nähe und Distanz*, Alber, Freiburg/München 1976, S. 180-204.
- Fink, E.: *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, Freiburg/München 1977.
- Fink, E.: *Einleitung in die Philosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1985.
- Fink, E.: *Welt und Endlichkeit*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1990.
- Fink, E.: *Natur, Freiheit, Welt*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992.
- Fink, E.: *Philosophie des Geistes*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1994.
- Fink, E.: *Pädagogische Kategorienlehre*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1995.
- Gadamer, H.G.: *Istina i metoda*, V. Masleša, Sarajevo 1978.
- Geiger, M.: *Beitraege zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses*, in: "Jahrbuch für Philosophie und phänomenologiesche Forschung", Bd. 1, 1913, S. 567-684.
- Heidegger, M.: *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, in: GA, Bd.1, V. Klostermann, Frankfurt/M 1978, S. 58-188.
- Heidegger, M.: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA, Bd. 20, V. Klostermann, Frankfurt/M. 1979.
- Heidegger, M.: *Grundbegriffe der Metaphysik*, V. Klosterman, Frankfurt/M. 1983.

- Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Tübingen 1984.
- Heidegger, M.: *Beitraege zur Philosophie*, V. Klostermann, Frankfurt/M. 1989.
- Husserl, E.: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, (Hrsg. W. Biemel), Husserliana III, M. Nijhoff, Den Haag 1950.
- Husserl, E.: *Phänomenologische Psychologie*, M. Nijhoff, Husserliana IX, Den Haag 1962.
- Husserl, E.: *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, M. Nijhoff, Husserliana XXII, Den Haag 1979.
- Husserl, E.: *Phänomenologische Psychologie*, M. Nijhoff, Husserliana IX, Den Haag 1962.
- Husserl, E.: *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, M. Nijhoff, Husserliana XXII, Den Haag 1979.
- Husserl, E.: *Logische Untersuchungen I-II*, M. Niemeyer, Tübingen ⁶1980 (U tekstu 1980a).
- Husserl, E.: *Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie*, M. Niemeyer, Tübingen ⁴1980 (U tekstu 1980b).
- Husserl, E.: *Kriza evropskih znanosti i transcendentalna fenomenologija*, Globus, Zagreb 1990; prilozi se navode prema knjizi: E. Huserl: *Kriza evropskih nauka*, Dečje novine, Gornji Milanovac 1991, str. 267-438.
- Janssen, P.: *Existenz-Dasein-Mensch. Vom Anschein bezeichnenden Sprechens und eines ihm folgenden Wissens aus der Perspektive geschichtlicher Zeit*, in: "Journal of the Faculty of Letters, Tokyo, Vol. 19, 1994, S. 13-32.
- Kern, I.: *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, M. Nijhoff, Den Haag 1964.
- Metzger, A.: *Phänomenologie und Metaphysik*, Neske, Pfullingen 1966.
- Siewerth, G.: *Der Thomismus als Identitätssystem*, Gesammelte Werke, Bd. 2, Patmos, Düsseldorf 1979.

- Siewerth, G.: *Das Schicksal der Metaphysik* (von Thomas zu Heidegger), Gesammelte Werke Bd. 4, Patmos, Düsseldorf 1987.
- Tugendhat, E.: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, W. de Gruyter, Berlin 1970.
- Ulmer, K.: *Philosophie der modernen Lebenswelt*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1972.
- Uzelac, M.: *Die Philosophie der Welt und die Welt der Philosophie*, in: JTLa (Journal of the Faculty of Letters, The University of Tokio, Aesthetics), Vol. 17, 1992, S. 79-98.
- Uzelac, M.: *Art and Phenomenology in Edmund Husserls*, in: Phenomenological Aesthetics, Axiomathes, Vol. IX, Nos. 1-2, 1998, pp. 7-26.

Izdavač:
Veris Studio doo

Novi Sad
Edicija: Filozofija
8

FENOMENOLOGIJA

Milan Uzelac

Za izdavača:
Boris Veriš, direktor

Štampa:
Veris, Novi Sad

Tiraž: 20 primerka
Novi Sad
2009.

ISBN 978-86-7858-052-9

Na naslovnoj strani *Kolapsirajuća zvezda u sistemu HD44179*

CIP – Каталогизација у публикацији
Библиотека Матице српске, Нови Сад

165.62

УЗЕЛЈАЦ, Милан

Fenomenologija / Milan Uzelac . – Novi Sad : Veris, 2009 (Novi Sad :
Veris). – str. 151 ; 21 cm. – (Biblioteka: Filozofija 8 ;)

Tiraž 20 . –Beleška o autoru: str. 151. Bibliografija.

ISBN 978-86-7858-052-9

a) Fenomenologija

COBISS.SR-ID 237795079