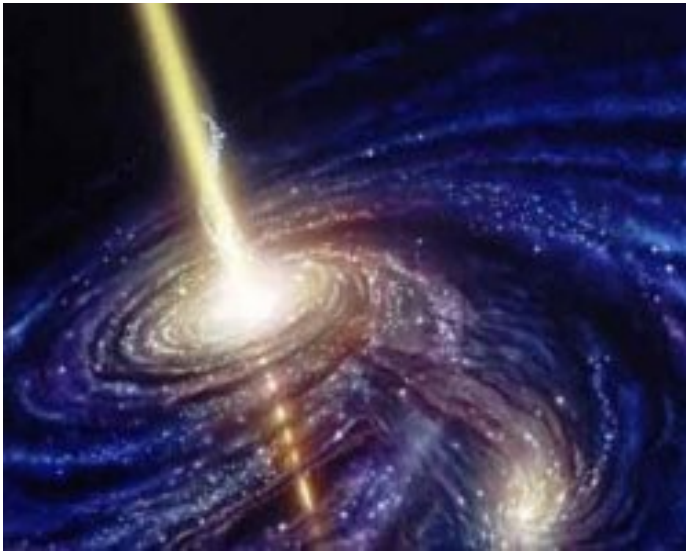


Milan Uzelac

PRAKTIČNA FENOMENOLOGIJA



Φ 2012

Napomena

Knjiga je u međuvremenu dopunjena sa dva rada napisana godinu dana nakon njenog prvog objavljivanja (2011); reč je o dva teksta koji joj svojom temom organski pripadaju, budući da su prožeti osnovnom idejom ove knjige, a to je da filozofija danas može postojati samo kao filozofski odnos spram sveta i kao najviši način života u njemu; uvid, da filozofija ima smisao samo kao način života, a reč je o misli koja prati filozofiju u manjem ili većem stepenu tokom čitave njene istorije, danas je posebno aktuelan, jer ta misao koliko god bila potiskivana i omalovažavana, vodi nas tome daivot ima smisao samo ako je proživljen iz najviše odgovornosti koja svoj temelj ima u filozofiji kao duhu vremena.

Reč je o radovima pod brojevima 5 i 6, a posvećenim filozofskim stavovima Mihaila Đurića i Branka Despota. Time se ovaj spis razlikuje od svojevremeno štampane knjige u 10 primeraka (2011), ali i dalje ima privremeni karakter, pošto će u svom definitivnom obliku elektronski biti registrovana kad misao koju nosi u sebi bude definitivno zaokružena.

U Vršcu,

13. novembar 2012.

Autor

Uvod

Od samih svojih početaka filozofija nastoji da zadovolji najviše teorijske potrebe ljudskoga duha, te se već od doba njenog nastanka smatralo da je, uprkos tome što ovladavanje njom iziskuje veliki napor, sama korist od filozofije daleko veća¹. Na osnovu čega se tako nešto moglo tvrditi, čak i ako je njena najviša istorijska namera, do naših dana neostvorena, bila u neuništivoj pretenziji čovečanstva na čisto i apsolutno znanje, na čisto i apsolutno vrednovanje i htenje²? Očigledno, tu od samog početka ne beše reč samo o njenoj teorijskoj, već daleko više – praktičnoj dimenziji. Ovde će upravo to biti glavna tema, na koju ćemo se sve vreme iz najrazličitijih aspekata obraćati, tema koja se pokazuje kao tema nad temama, a to je – filozofski život.

U odgovoru Zenona iz Eleje (490-430. pre n. ere) na pitanje *čemu uči filozofija*, krije se najveći deo odgovora i na naše pitanje; po predanju, veliki filozof i državnik, pred svoje pogubljenje, odgovorio je na gornje pitanje elejskom tiraninu da filozofija uči umiranju. Teško da je taj odgovor tiranin do kraja razumeo. Umiranje, samo po sebi, podrazumeva i življenje do smrti, te bi potpuni odgovor bio daleko složeniji: filozofija uči ne samo umiranju već i življenju, vođenju takvog života na čijem kraju čovek može

¹ Jamblih, *Protreptik* 6 (Pistelli 37. 22-41. 5).

² Husserl, E.: *Philosophie als strenge Wissenschaft*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1965, S. 8.

mirno i otvorenih očiju da gleda u smrt, u ništa koje se otvara sa one strane života.

Isto shvatanje života nalazimo stoleće kasnije kod Sokrata koji je, po predanju, slušao u mladosti izlaganje Zenona o elejskim aporijama, a u prisustvu ostarelog Parmenida. On je, koliko možemo verovati Platonu, u poslednjim časovima svog života kazivao svojim učenicima i sabesednicima kako filozofija ne uči čoveka ničem drugom do umiranju, pa bi se moglo reći da je filozofija zapravo tanatologija. Učenje smrti ni ovde ne znači zahtev za odricanjem od života; i ovde je reč o potrebi vođenja pravog života koji bi morao biti duboko smislen u susretu sa smrću.

Filozofija se tako pokazuje, ne kao nešta čisto teorijska delatnost, kao nešto što bi bilo sporedno i beznačajno po čovekov praktični život, već naprotiv: filozofija od samih svojih početaka, pa i tokom čitave svoje potonje istorije ostaje nešto veoma važno i krajnje odlučujuće za ljudski opstanak.

Kako se ni posle toliko mnogo vremena, ljudi filozofijom ni danas u većini slučajeva ne bave na pravi način, kao ni najstarija vremena, u doba Platona, na što se on žali u svom dijalogu *Država*, ne treba da iznenađuje što se periodično, već od vremena klasične antike javilo pitanje potrebe nagovora na filozofiju te se tvrdilo da se filozofijom ljudi nužno bave, čak i onda kad je osporavaju. No, treba li nekog nagovarati na filozofiju, ako je ona nužna potreba duha? Ako treba, zašto? Pozitivan odgovor bi se mogao očekivati od onih koji se filozofijom sve vreme bave i koji navodno znaju šta je filozofija, ali i ne treba prevideti ni veliku

sumnjičavost kod onih drugih, kod onih koji se ne ustručavaju da iz velikog neznanja filozofiju samouvereno osporavaju. Da bismo nekog na nešto mogli nagovarati, pretpostavlja se da znamo šta je ono na šta nekog nagovaramo, i kada je o filozofiji reč, ima li ikog ko bi mogao reći da zna šta je filozofija, da poseduje znanje o njoj isto kao što hirurg poseduje znanje o tome kako treba dovršiti operaciju.

Očigledno je da s filozofijom stvari stoje donekle drugačije i da ona ima neki poseban status u sferi duha; nije li već Kant s velikim razlogom upozoravao kako se ne uči filozofija već samo filozofiranje, tj. vežbanje talenta uma u primeni njegovih opštih principa³, i nije li već time ukazano i na nepriliku u kojoj se filozofija nalazi, potvrđivanjem njene nenaučnosti, jer kako Huserl ističe da samo "dokle doseže nauka, prava nauka, dotle se može podučavati i učiti, i svuda u istom smislu"⁴. A ako je tako, filozofija se onda ne može učiti; ona nije tek neki skup znanja već pre niz naznaka i postupaka, smerova na putu pravilnog života u vrlini.

Pa ipak, koja je to vrsta znanja koju bi jedan filozof mogao posedovati? Govori se o tome kako je svaki mislilac prepun sumnji, kao i da pred njim stoji sve vreme, otvoreno mnoštvo pitanja što ih on postavlja sebi ali i svojim sagovornicima. Slavni atinski mislilac Sokrat (469-399. pre n. ere) je tvrdeći kako ništa ne zna, uvek imao mnogo više pitanja no

³ Kant, I.: *Kritika čistoga uma*, BIGZ, Beograd 1990, str. 497.

⁴ *Op. cit.*, S. 8.

odgovora, koji ako bi se u razgovoru do njih i došlo, mahom imahu neki usputni karakter i behu privremeni, no pritom uvek najviši podsticaj za nova pitanja. Sokrat je bio daleko od toga da smisaono do kraja objasni probleme, metode njihovog rešavanja ili postavi nekakve teorije. On se pre svega zadovoljavao određivanjem pojmova koje su njegovi sagovornici koristili a da ih pritom niso do kraja i promislili.

U isto vreme, znanja koja navodno poseduje filozof po svojoj prirodi drugačija su od onih koja poseduje neki savremeni tehničar ili naučnik; i u naše vreme ima filozofa koji su iznad svega isticali egzaktnost znanja, njegovu proverljivost, jasnost i razgovetnost, ali se pritom i sami nisu ustručavali da za sebe kažu kako zauvek ostaju početnici⁵ u filozofiji, podsećajući kako filozofija ne raspolaže nikakvim sistemom, te da je u filozofiji sve sporno, da je svaki stav stvar individualnog ubeđenja, školskog shvatanja, "stanovišta"⁶.

Biti "početnik u filozofiji" može značiti i "biti na početku filozofije", a to će reći: postavljati prva pitanja s kojima počinje svako promišljanje, svaki smisleni razgovor; prva pitanja jesu ona početna pitanja, ona pitanja koja nam prva dolaze u misaono obzorje, ali, to nisu neka "početnička" pitanja, jer, na pitanja

⁵ Razume se, u tom slučaju reč *početnik* ne označava nekog ko nema nikakvih znanja o problemima filozofije, već pre nekog ko se u filozofiji uvek nalazi na njenom *početku*, nastojeći da odgovori na pitanje o onom što je *prvo*, što je *počelo*, što se nalazi u samom temelju ljudskog mišljenja.

⁶ Husserl, *op. cit.*, S. 9.

početnika lako je odgovoriti, no ne i na pitanja koja se tiču onog što je *prvo* (arché) i što se nalazi u osnovi svega, budući da ono što je prvo uvek ostaje prvo i bitno prvo u logičkom smislu. Ta prva pitanja često se pokazuju i kao poslednja pitanja, i u istorijskom kao i vremenskom smislu, ona ne zastarevaju, poput nekih tehničkih rešenja ili naučnih pronalazaka koji su u času nastanka revolucionarni i epohalni da bi već u očima naredne generacija, u sledećoj epohi, sva ta "revolucionarnost" i "epohalnost" izbledela do te mere da se često ne vidi više ni značaj novine tih pronalazaka, niti ono čime su plenili ljude u prvo vreme.

Ako se to ima u vidu, moguće je govoriti o trajnoj aktuelnosti filozofije, o nezastarivosti ne samo njenih pitanja i njenih postupaka, već i odgovora koje nam donosi u izvornom obliku njena istorija. Jer, istorija filozofije, koja je došla do nas, nije samo istorija pitanja i odgovora koji su se taložili i sakupljali tokom njene dva i po milenijuma duge istorije, već je ona pre svega istorija napora mišljenja da misli ono što se obično smatra poznatim, samorazumljivim i nadasve neproblematičnim.

Najveći predstavnik nemačke klasične filozofije G.V.F. Hegel (1770-1831) isticao je kako se filozofija bavi «onim što se obično smatra poznatim»; no tu naglasak treba staviti na reč *obično*. Ako se nešto *obično* smatra poznatim to ne znači da nam je ono

odista i poznato, budući da, s druge strane, "poznato nije još i saznato"⁷.

Tako se nalazimo u situaciji da postavljamo pitanje o početku, o počelu, ili, kako je (po svedočenju Aristotela) Anaksimandar na početku klasičnog perioda antičke istorije govorio, o *arche*, a da prethodno nismo, ne samo odgovorili na pitanje zašto treba, i vredi li uopšte time se baviti, već se tom pitanju nismo ni najmanje približili. Udaljili smo se od njega još u času kad smo ga postavili. Zašto je to tako? Zašto se udaljavamo od onog čemu se treba približiti, zašto blizinu zamenjujemo daljinom na najelementarniji način, u bukvalnom značenju te reči? Da je drugačije, videli bismo da *daljina* može biti i najveća *blizina*. Da li je to i ovde slučaj? Ima li izgleda da se nađemo na putu koji nam rasvetljava stvari i otvara nam ih u njihovoj prozirnosti, da se "istinito shvati i izrazi ne kao supstancija već isto tako i kao subjekt"?

Često se dešava da se na početku nekog izlaganja počnu množiti pitanja i da mnoga do kraja ne budu razrešena; u najvećem broju slučajeva, što može biti paradoksalno, otvorenim ostaju ona pitanja koja bi najpre morala biti razrešena, ona pitanja koja se tiču čovekove neposredne egzistencije. Uzrok tome može biti u nedostatku teorijskog dara, u neopravdanom uzdizanju i veličanju dubokoumnosti spram pojmovne razgovetnosti i jasnoće.

⁷Hegel, G.V.F.: *Fenomenologija duha*, BIGZ, Beograd 1974, str. 17.

U isto vreme, ako se postavi mnogo pitanja i pritom ne da nijedan jasan i nedvosmislen odgovor, to može biti ili izraz skeptičkog negativizma ili nedostatak volje i odlučnosti da se do onog što jeste sam *početak* dospe "slobodnim predavanjem samim problemima i zahtevima koji iz njih proističu"⁸.

Stiče se utisak da se i ne trudimo da to učinimo. Taj utisak možda je prividan, a možda je i lažan. Možda svojom lakoćom naše mišljenje zavodi i usmerava na pogrešan put ... A tu se već javljaju problemi. Koji od puteva u pokušaju tumačenja sveta i novonastalih problema u njemu izabрати, ako su nam svi jednako nepoznati i neizvesni. Kojem putu dati prednost ako već prethodno ne znamo kuda nas ijedan od njih zapravo vodi?

Tako se nalazimo, i dalje, na početku. Hteli bi nekog nagovoriti da pođe sa nama u veliku, možda i najveću misaonu avanturu, da nas sledi na napornom putu mišljenja, a da mu odmah na početku nismo rekli ni kuda idemo, ni zašto, ni koji su razlozi i smisao izabranog puta. Da je ovo poslednje pitanje opravdano, o tome nam svedoči i niz tekstova nastao sredinom druge polovine proteklog stoleća, a sabranih oko pitanja *čemu filozofija?* Još nekoliko decenija ranije, slavni nemački filozof Martin Hajdeger (1889-1976) postavio je pitanje *čemu pesnici?* Doduše, on se tu pozvao na jedno pitanje koje je pre dva stoleća postavio veliki romantičarski pesnik Fridrih Helderlin (1770-

⁸Husserl, E.: Philosophie als strenge Wissenschaft, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1965, S. 70.

1843): *wozu Dichter in dürftiger Zeit*, dakle, *čemu pesnici u oskudno vreme*. Očigledno, nemački pesnik (vršnjak i prijatelj Hegela tokom studijskih dana u Tübingenu), smatrao je da oskudno vreme nije vreme pogodno za pesnike i mislioce, ali ni za njihove savremenike. Da li su to isto mislili i svi oni koji su nastojali da odgovore na pitanje *čemu filozofija?* Da li su i oni smatrali da je naše vreme nepovoljno i da nije pogodno za filozofiju?

Kao što vreme nije bilo naklonjeno filozofiji u vreme Platona, još manje beše, osam stoleća kasnije, na samom kraju helenističke epohe, u vreme poslednjeg velikog Rimljanina Severina Boetija (470-524) koji je od filozofije tražio životnu utehu, očekujući zatočen u tamnici pogubljenje.

Neko bi rekao da se stanje stvari nije u međuvremenu promenilo, da se ni danas ljudi ne bave filozofijom na najbolji, njoj najprimereniji način, jer i danas mnogi vladari su varvari (poput Teodorika, koji je došao glave Boetiju), ali, teško će ko ipak reći kako od filozofije treba tražiti tek neku utehu. Uteha dolazi na kraju, i nekom je potrebna u času kad se rastaje sa životom, očekujući neko pravednije rešenje u zagrobnom životu, pa je stoga razumljivo što mi od filozofije očekujemo nešto više. A ako o njoj nešto znamo, nešto što smatramo bitnim i odlučujućim, onda bi nam to moglo dati za pravo da kažemo kako nagovaranje na filozofiju ima smisla i kako je ono danas jednako opravdano kao i u doba najvećih antičkih mislilaca, Platona i Aristotela.

Ako čovek hoće na pravilni način da vodi svoj život, onda on mora da se obrati filozofiji, isticao je Aristotel, budući da samo filozofija sadrži u sebi pravilno prosuđivanje; hteo to čovek ili ne, on se mora njoj obratiti, pa stoga, čak i oni, koji su protiv filozofije, svoje protivljenje manifestuju samo prosuđivanjem, a to znači - filozofiranjem⁹, piše Aristotel u svom spisu *Protreptik*¹⁰, smatrajući da, hteo to neko ili ne, on se obraća filozofiji i filozofira kad hoće da dosegne ono što je najviše, a to je po opštem uverenju svih grčkih filozofa, *dobro*. Svi ljudi po svojoj prirodi teže dobru, govorio je Aristotel.

Nas od vremena kada je živio ovaj veliki mislilac deli preko dva milenijuma; mnogo je vremena prošlo, i mnogo se toga izmenilo u shvatanjima ljudi kao i u svetu koji nas okružuje. Krajnje je interesantno razmotriti, šta se to sve bitno izmenilo u mišljenju i shvatanju ljudi, u kojoj meri je sve postalo drugačije, posebno ako i dalje ljudi smatraju da treba težiti onom što je dobro. Na tehničkom, praktičnom planu, mnogo šta je drugačije, sigurno je da kvalitetnije živimo no stari Grci, koji su iznad svega prednost davali maslinama, ribi, siru i vinu, pa ta četiri „elementa“, kao da su nekakva četiri iskonska elementa ljudskog života, mada ne i samoga sveta.

⁹ Sholie za *I analitiku*, Codex Parisinus 2064, 263a; Aristotel, *Protreptik*, 2.

¹⁰ Ovaj spis nastao je kao rekonstrukcija navodno izgubljenog Aristotelovog spisa, a na osnovu odlomaka različitih antičkih autora - u najvećoj meri Jambliha, ali i Cicerona, Avgustina, Stobeusa, Prokla, Olimpiodora, Laktancija...

Dakle, sledimo li misao Aristotela, sve se svodi na sledeće: mi se bavimo filozofijom i kad je opovrgavamo i kad je branimo, jer misleći o onom prvom, mi filozofiramo. Filozofirajući, a radi teorije same, mislilac nastoji da prozračno sagleda same stvari u njihovoj istinskoj prirodi, ili, još preciznije govoreći, on stoji u osnovi gledanja koje prozračuje ono što jeste; na taj način odvija se filozofiranje.

Mudrost je božiji dar, govorio je Platon, a filozofija kao težnja toj mudrosti koju bogovi poseduju, delo je čoveka. Ono što je čoveku dato, pa tako i zadato, jeste da teži toj božanskoj, istinskoj mudrosti; istraživati ono šta u životu treba činiti a šta ne treba – to je stvar filozofa, kaže Aristotel.

Zašto se mi ovde obraćamo Aristotelu? Ni u kom slučaju ne zato što bi u njegovom delu nalazili samo razloge potrebi za bavljenjem filozofijom; još manje stoga da bi neukima objašnjavali ono što i tako ne mogu razumeti; najmanje zato, da bi pravdali pravo na izučavanje filozofije koju danas osporavaju oni koji je ne znaju, jer ne smeta im što je ne znaju.

A o tome je upravo reč. Moja jedina namera u ovom uvodu koji je pristupni, nagoveštavajući, ali ne zbunjujući i obeshrabrujući, jeste da ukažem samo na jedno: ima li smisla bavljenje filozofijom, za koju Aristotel reče da je jedno od najvećih ljudskih dobara.

Mi živimo u vreme kad ne uspevamo oteti se utisku da filozofija nema više svoj izvorni smisao, da iz nje ne prosijava nagon za istinskim znanjem, budući da najviše dobro - razboritost (φρόνησις) niko više ne

vidi kao nešto što bi mu bilo središnji momenat života, kao nešto čemu bi najviše i sve vreme trebalo da teži.

Tome danas u velikoj meri doprinose i oni koji se navodno „bave“ filozofijom, ali ne na pravi način. U poslednjih dva stoleća, koja su još uvek znatnim delom u znaku kraja najvećeg filozofskog sistema novog doba, kakav je Hegelov, nastalo je mnoštvo raznoraznih filozofskih orijentacija, od kojih su mnoge bile sve drugo ali samo ne filozofske, orijentacije koje se nimalo nisu ustručavale da sebe nametnu i proklamuju za istinski izraz onog što bi filozofija trebalo da bude po svom bitnom opredeljenju.

Budući da je u poslednjih nekoliko decenija XX stoleća, s pojavom postmodernističkih strategija, nastupilo vreme apsolutnog relativizma, vreme kad se ljudima učinilo da u svakom času moguće je sve, a da za sve što jeste, nema nikakve odgovornosti, izgubili su se svi kriterijumi i sva merila koja su nekad označavala meru onog što odista jeste.

I sad, hteli to ili ne, došli smo do same biti ne samo našeg života, nego i problema koji je u prvi mah bio na periferiji da bi neprimetno dospao u središte naših interesovanja. Počeli smo s krajnje načelnim pitanjima, da bi potom stigli do jednog filozofa kakav je Aristotel i koji je živio skoro dva i po milinijuma pre nas.

Dakle, kad je reč o filozofiji, treba se obratiti onima koji znaju filozofiju. Istorija je u tom smislu bila blagodarna. Pred nama su spisi niza mislilaca kojima se možemo obratiti, bilo da je reč o Platonu ili Aristotelu, Plotinu ili Proklu, Kuzanskom ili Brunu,

Dekartu ili Hobsu, Kantu ili Hegelu, Huserlu ili Hajdegeru. Svaki od pomenutih mislilaca ostavio nam je na njemu svojstven način deo rezultata do kojih je došao u nameri da odgovori na večna pitanja koja iskrsavaju pred ljudski rod, no na koja se, iz ljudske ograničenosti, mogu dati samo delimični, parcijalni odgovori.

Jasno je da su u takvoj situaciji prve na udaru fundamentalne nauke i discipline, sve one oblasti istraživanja koje ne donose neposrednu praktičnu korist.

Ista sudbina osporavanja nije mimoišla ni filozofiju. Potvrdni razlozi njenog postojanja danas su više no problematični i to se posve jasno oseća još od XIX stoleća.

Smatram da se stvar filozofije u svojoj biti ne može uništiti. Ona može biti samo potisnuta, zamenjena nečim lažnim, a u trenucima kad i sam život postaje lažan, ona je negacija sopstvenog smisla.

Ovde će biti reći o onom čemu nas može podučiti fenomenologija u našem praktičnom životu. Prethodno, treba osvetliti same mogućnosti koje otvaraju fenomenološka istraživanja.

1. Filozofija - stroga nauka ili filozofija življenja

Deli nas skoro čitavo stoleće od vremena kada je u tada upravo pokrenutom časopisu *Logos*¹¹ objavljen programski spis Edmunda Huserla (1859-1938) *Filozofija kao stroga nauka*. Teško je razumeti veliki odjek na koji je ovaj rad u svoje vreme naišao, i isto tako, bez poznavanja filozofske situacije vremena kad je publikovan, teško je razumeti veliki uticaj ovog dela, koji se, bez uvida u druga Huserlova dela ne bi mogao do kraja razumeti.

Ovaj spis bio je niz godina smatran temeljnim za razumevanje Huserlove filozofije, no to on svakako nije zbog svog sadržaja, zbog kritike tada vladajućeg psihologizma, scijentizma ili filozofije pogleda na svet, već prvenstveno zbog osnovne, vodeće ideje koja je sve vreme zaokupljala Huserla, a koja je izložena već u samom naslovu ovog spisa. Ako je Šopenhauer imao običaj da kaže kako je on čovek jedne ideje i to one, izložene u naslogu njegovog ranog i kasnije veoma popularnog spisa, moglo bi se i za Huserla reći da se u

¹¹Logos, Bd. I 1910/1911; S. 289-341. Ovaj Huserlov spis preveli su na srpski jezik Dafina i Milan Damnjanović i objavili 1967. godine u izdanju Kulture u Beogradu. Milanu Damnjanoviću pripada posebna zasluga što je nakom Zagorke Mičić i Momčila Seleskovića nizom radova o fenomenologiji otvorio prostor fenomenološkom načinu mišljenja u našoj zemlji. U razvoju fenomenologije u Jugoslaviji, pre i nakon II svetskog rata videti moj prilog u *Encyclopedia of Phenomenology*, Ed. L. Embree, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1997, pp. 744-749. <http://www.springer.com/philosophy/book/978-0-7923-2956-5>

ovom naslovu odražava središnja misao čijem opravdaju i utemeljenju teže svi njegovi misaoni napori – čiji izraz srećemo kako u najranijim, tako i u njegovim poslednjim spisima.

Huserl je po svom osnovnom obrazovanju bio matematičar i nije slučajno što se kartezijanska nit vodilja provlači kroz svo njegovo delo; bilo je pokušaja da se pokaže kako je on u kasnim radovima napustio kartezijanstvo, ali o napuštanju kartezijanstva ne može biti reči, budući da utemeljenje filozofije kao stroge nauke ostao sve vreme njegov najpreči zadatak. Često navođena Huserlova napomena iz 1935. kako je filozofija kao stroga nauka odsanjani san, odnosi se prvenstveno na filozofsku situaciju tridesetih godina XX stoleća u Nemačkoj. Taj stav izrečen je u času kad je postalo vidno da svaki od Huserlovih učenika kreće svojim putem, da postoji fenomenološka filozofija, da postoji fenomenološki pokret, ali ne i fenomenološka škola. Izostao je očekivani preokret u filozofiji koji je složnim radom generacija istraživača trebalo da obezbedi tlo budućem "sistemu" filozofije; Huserl je duboko verovao da se filozofija kao univerzalna nauka može ostvariti, da se tako visok cilj (mada se nalazio i u beskonačnosti) ipak može dosegnuti, ali, ne radom jednog filozofa ili neke manje grupe istraživača, već u beskonačnom progresu generacija i njihovog sistematskog istraživanja. Međutim, poslednjih godina života Huserl se osetio napuštenim; živeo je u ubeđenju da ostaje sam na putu kojim je sve vreme išao, da njegovo delo ostaje još jedan u nizu nedovršenih projekata.

To ne znači da je on u tim časovima odustao od svoje ideje, naprotiv. U osnovi svih njegovih spisa (a sudbina im je bila da svaki od njih, na svoj način, ostane nedovršen) počiva zahtev za izgradnjom filozofije kao univerzalne, poslednje utemeljene (i utemeljujuće) nauke; budući da je sebe smatrao "početnikom" u filozofiji, tj. onim ko se uvek nalazi na njenom početku, na mestu gde se dalekosežno postavlja njeno osnovno pitanje, Huserl je sve vreme pisao svoje osnovno, uvodno delo u filozofiju. Samo zato se i moglo desiti da na uvod u fenomenologiju pretenduju kako *Ideje za čistu fenomenologiju i transcendentalnu filozofiju I* (1913), tako i poznija dela *Kartezijske meditacije* (1931) i *Kriza evropskih nauka i transcendentalna fenomenologija* (1935-6).

Kao što je poznato, Huserl je objavio samo prvi deo spisa *Ideje*; Eugen Fink je u nekoliko navrata prerađivao *Kartezijske meditacije* (i sam dopisao VI meditaciju, a na Huserlov nagovor da to bude njihovo zajedničko delo i ključni spis fenomenologije od čega se definitivno odustalo 1932); spis *Kriza evropskih nauka* svojim većim delom je ostao u rukopisu i s ostalim, pripremnim materijalima, objavljen tek 1954. Međutim, sva pomenuta dela mogu jednako pretendovati na to da zahtev za filozofijom kao strogom naukom bude upravo njihov zaštitni znak.

Desetak godina nakon što je na sebe skrenuo pažnju publikovanjem dela *Logische Untersuchungen* (1900-1901), a da u međuvremenu nije objavio ništa od rezultata do kojih je svojim stalnim i intenzivnim radom dospao, Huserl je osetio potrebu da brani ne

toliko fenomenologiju (čije je bitne tema već učvrstio), već pre svega ideju i smisao same filozofije; zato spis *Filozofija kao stroga nauka* treba pre svega videti kao reakciju na stanje u filozofiji početkom XX stoleća, kao filozofsku odbranu filozofije od njene pogrešne upotrebe; kao što je poznato, nakon visokih dometa nemačke klasične filozofije, druga polovina XIX stoleća beše preplavljena nizom naivno-pozitivističkih i psihologističkih spisa koji su pretendovali na visoko ime filozofije; tu treba ubrojati i radove koji su iznosili poglede na svet vodećih filozofa tako da se počelo postavljati i pitanje šta bi to uopšte filozofija trebalo da bude.

U svemu tome prednjačile su prirodne nauke vođene svojom nekritičkom pretenzijom da zahvate celinu znanja, a ne uviđajući ne samo svoju nepotpunost i nedostatke u već razvijenom naučnom sadržaju, nego isto tako ni relativnost sveg znanja do kog dospevaju, a što vodi krizi savremenih nauka, i to ne krizi rezultata, već prevashodno krizi temelja na kojima nauke počivaju. Bit svake prirodne nauke (njen apriorni način postojanja) bio bi u svesti o tome da ona može u beskonačnost biti hipoteza i da se mora beskonačno ostvarivati; ako je krajnji cilj nauke u beskonačnosti, to znači da su sva znanja do kojih ona dolazi samo relativna znanja, te da ona, po prirodi stvari, mora voditi u relativizam, odnosno, skepticizam. Nije nimalo slučajno što će Husserl istaći zahtev za izgradnjom filozofije kao egzaktne nauke, kakva, u tom času, u najvećoj meri, beše fizika.

Istovremeno, bilo je jasno da se tu, kad je o filozofiji reč, ne radi ni o kakvoj nauci po uzoru na nauke usmerene istraživanju veza stvari i mnoštva njima odgovarajućih pojava, već o nauci koja ne bi za svoj predmet imala konkretne datosti, već njihove biti, ne pojedinačne stvari, već naučnost nauke kao takvu; Huserl će stoga insistirati na tome da se tu zapravo radi o transcendentnom istraživanju koje za svoj predmet ima temelje svih principa na kojima svaka nauka počiva, a koji se ne mogu utvrditi pomoću samih nauka.

Naspram antičke filozofije koja je pretendovala na to da bude nauka, i to univerzalno znanje o univerzumu svih bića, no koja nije uspela da dostigne ideju racionalnosti pa time i istinitu ideju univerzalne nauke (kakvu nalazimo na početku novoga veka, a koja je moguća tek po uzoru na novu matematiku i nove prirodne nauke), Huserl novu, univerzalnu nauku vidi kao sveznanje čiji se cilj nalazi u beskonačnosti pri čemu se pred novovekovnom filozofijom kao univerzalnom naukom otvaraju dva puta: put objektivističke filozofije na tlu unapred datog sveta, i put filozofije na tlu apsolutne, transcendentalne subjektivnosti; prvi put vodi u naturalizam i scijentizam, drugi u istinsku filozofiju. To je razlog što se od svih nauka psihologija, po prirodi stvari, našla u najnezavidnijoj situaciji: ona je morala da izabere drugi pomenuti put (jer za svoj predmet može imati samo apsolutnu subjektivnost), ali to nije učinila, jer za svoje metode prihvatila metode pozitivnih nauka.

Nije nimalo slučajno što je poslednji Huserlov asistent Eugen Fink, godinu dana nakon smrti svog učitelja, između više desetina hiljada stranica iz Huserlove zaostavštine izdvojio i objavio baš spis *O izvoru geometrije* (1936) (koji se kasnije nalazi u sklopu dodataka Huserlovog poznog a nedovršenog dela *Kriza evropskih nauka i transcendentálna fenomenologija*¹²). Danas, nakon publikovanja niza Huserlovih dela, nakon mnoštva knjiga o fenomenološkoj filozofiji, ovaj se Finkov izbor ne može nikako pokazati slučajnim. Nastojeći da prikaže skriveni izvor geometrije, četvrt veka nakon spisa *Filozofija kao stroga nauka*, utemeljivač fenomenologije iznova promišlja svoju osnovnu temu: kako je zapravo filozofija moguća kao nauka, kako se može očuvati njena strogost koja neće dozvoliti da se matematički svet idealnosti proglasi za jedino stvarni svet a da se pritom previdi pravi osnov nauka i umetnosti - svet života.

Postavljajući pitanje skrivenog temelja nauka i naučnosti Huserl nastoji da razjasni temelje iz kojih je ponikla geometrija; po njegovom mišljenju, dovesti geometriju do evidencije, znači: otkriti njenu istorijsku tradiciju; to je neophodno ako se hoće tematizovati nepristupačna zatvorenost temeljnih pojmova geometrije; na taj način se prodire u svet prvih geometara; ovaj se, u svojoj krajnjoj konsekvenci,

¹²Husserl, E.: *Die Frage, nach dem Ursprung der Geometrie als intentionalhistorisches Problem*, in: *Revue Internationale de Philosophie*, Brüssel, 1 Jahrgang, № 2, S. 203-225. Kasnije, Hua, VI, ²1962, S. 365-386.

pokazuje kao svet stvari; zato bi centralno pitanje ovog spisa bilo sledeće: "Kako je moguća jedna nauka kao što je geometrija? Kako ona, kao sistematska, stupnjevita, od idealnosti sastavljena građevina koja beskrajno raste, može da održi svoju izvornu smisaonost u mogućnosti živog reaktiviranja kada njeno sazajno mišljenje treba da proizvede nešto novo, a pri tom ne može prethodne sazajne stepene da reaktivira sve do onih najnižih"¹³.

Geometrija bez stvarno izgrađene moći reaktiviranja izvornih aktivnosti, zatvorenih u temeljnim pojmovima jeste tradicija koja je ostala bez smisla. Tu treba tražiti razlog pada nauke u krizu: moguće je da se ona vekovima razvija, da njen naučni sadržaj stalno raste i iznova se grana, a da ona pritom bude neistinita, jer ne može više da reaktivira svoj izvorni smisao; Huserl će to formulisati na sledeći način: "Stavovi i metoda pomoću koje se logički mogu konstruisati uvek novi stavovi, uvek nove idealnosti, mogu se upravo neprekinuto nasleđivati kroz vekove, dok se istovremeno ne nasleđuje moć reaktiviranja prapočetka, dakle izvora smisla svega što dolazi kasnije"¹⁴. Nauka može da se razvija, da napreduje i ima za sobom sve bolje i bolje rezultate a da pritom i dalje ne poseduje izvorni smisao svih tih rezultata čiju je evidentnost potrebno uvek iznova "potvrđivati".

Ako na početku geometrije nije mogao biti prisutan totalni smisao geometrije, izvesno je da kao

¹³Hua, VI, 1962, S. 373-4.

¹⁴Hua, VI, 1962, S. 376.

predstupanj mora prethoditi neki "primitivniji" smisao koji se u početku mogao javiti sa evidencijom uspešne realizacije, što će reći da se u onom predgeometrijskom temelji smisao geometrije, da se u tom predgeometrijskom nalazi temelj metode idealizovanja; ali kako je nakon stotina godina razvoja geometrije moguće jednoj individui da reaktiviranjem premisa dospe do izvorne evidencije? To da sve nove tekovine izražavaju jednu stvarnu geometrijsku istinu a priori, izvesno je, po rečima Huserla, samo pod pretpostavkom da su temelji deduktivne građevine zaista proizvedeni sa izvornom evidencijom, da je bilo moguće održati jedan kontinuitet od ličnosti do ličnosti, od epohe do epohe.

Neophodno je da neprestano postoji mogućnost tradiranja metode kojom se od prednaučnih datosti kulturnog sveta proizvode izvorne idealnosti. Propust koji je načinio Galilej na početku novog doba bio bi, po mišljenju Huserla, u tome, što ovaj nije postavio pitanje porekla i načina nastajanja geometrijskih idealnih tvorevina: Galilej, s kojim počinje to novo doba, uzima nasleđenu geometriju i nasleđen način iskazivanja, a da ne uviđa kako to više nije izvorna geometrija; primenjivost geometrije njemu je bila toliko samorazumljiva, da on nije mogao ni naslutiti prividnost te samorazumljivosti; to je za posledicu imalo da je idealizovana priroda potisnula prednaučnu čulnu prirodu. Galilej nije našao za shodno da postavi pitanje evidentnosti geometrije, da dovede u pitanje ono "kako" njenoga izvora, a u vremenu koje dolazi upravo pitanje "izvora" saznanja postaće jedan od glavnih filozofskih problema. Otkrićem zagonetke

samorazumljivosti, u kojoj svet za nas stalno postoji, dolazi u pitanje apodiktičnost nauke, a to opet vodi krizi njenog smisla.

Galilejeva geometrija je stoga, nasleđena geometrija; budući da je bila udanjena od praihvora stvarno neposrednog opažaja, geometrija je u njegovo doba, kao i antička geometrija (pretvorena u *technê*), već bila smisaono ispražnjena; geometriji idealnosti, koja prikazuje idealizovanu prirodu, prethodi praktično umeće merenja zemlje - predgeometrijski način odnošenja koji je zapravo temelj smisla, temelj kasnijeg idealizovanja. Tako bi osnovna greška Galileja bila u tome što nije dalje išao unazad, što nije pitao za temelj, odnosno razlog geometrijskog idealizovanja, što nije postavio pitanje zatečenog sveta života kao horizonta svih smisaonih indukcija, pitanje sveta svih poznatih i nepoznatih realnosti. Samo tako je bilo moguće, smatra Huserl, da Galilej istovremeno bude onaj koji otkriva matematičku prirodu sveta, ali i onaj ko prikriva poreklo tla iz kojeg ova izrasta.

Do krize evropskih nauka dolazi u novom veku, u izdiferenciranoj suprotnosti između fizikalnog objektivizma (koji se manifestuje u pogrešnom tumačenju istinskog smisla novovekovne fizike) i transcendentalnog subjektivizma; za objektivizam je karakteristično da se kreće na tlu sveta koji je samorazumljivo unapred dat pomoću iskustva, a da se pritom ne postavlja pitanje "objektivne istine" tog sveta; naspram ovog shvatanja transcendentalizam ističe da je smisao bivstvovanja unapred datog sveta života, subjektivna tvorevina, rezultat iskustvenog,

prednaučnog života. Tako se pokazuje da je svet nauke, "objektivno istiniti" svet, tvorevina višeg stupnja koja počiva na prednaučnom iskustvu.

Do spoznaje "objektivne istine" možemo dospeti samo radikalnim povratkom na subjektivnost koja proizvodi svet. Tako subjektivnost postaje osnovna tema filozofije. Ono prvo, što je po sebi, to nije bivstvovanje sveta u svojoj neupitnoj samorazumljivosti, već to prvo po sebi jeste subjektivnost koja bivstvovanje sveta prvo naivno daje unapred, a zatim ga racionalizuje, tj. objektivizuje. Kriza se, po rečima Huserla, može izbeći samo prevladavanjem "romantičarskog raspoloženja" koje hoće da zahvati filozofiju, s jedne strane, ili opiranjem da se filozofija podvrgne pozitivističkoj redukciji ideje nauke na puku činjeničnu nauku, s druge, i to tako što se nastoji na izgradnji naučnosti na tlu sveta života. Ovaj pak svet života Huserl vidi kao svet našeg zajedničkog života, kao svest o sapostojanju drugih u formi jedne svezajednice, jer tek u svesti o objedinjavanju života ove svezajednice mi znamo da smo upućeni na taj svet.

Šta sve leži u horizontu pomenutog racionalizma? Nesporno je da novi ideal univerzalnosti i racionalnosti saznanja omogućuje napredak matematike i fizike, pa Huserl s pravom piše da "neprestano rastućom i sve savršenijom spoznajom moći o celini čovek postiže i sve savršeniju vladavinu nad svojim praktičnim okolnim svetom, vladavinu koja se proširuje u beskonačnom progresu". Iz ovog bi se, kad je o primeni tehnike i njenim rezultatima reč, mogli izvesti sasvim pozitivni zaključci. Pitanje koje,

po mišljenju Huserla, neprestano mora pratiti ovakvo razmišljanje, moralo bi biti: kako razumeti beskonačnost sveukupnosti istine koja se može realizovati samo u beskonačnom progresu (kao čista matematika ili kao induktivna prirodna nauka)?

Sa redukcijom nauke na nauku o činjenicama, priroda se matematizuje, te dolazi do gubitka samopostavljenosti individuuma koja je bitno konstitutivna za *techné*. Priroda, kao konkretni univerzum kauzalnosti, po mišljenju Huserla, postaje svojevrsna primenjena matematika, a sama geometrija nije više izvorna geometrija - praktična veština merenja zemlje (u čemu se za geometriju nalazio temelj smisla) - već geometrija idealnosti; u novom veku pronalaskom analitičke geometrije, odnosno aritmetizacijom geometrije, dolazi do ispražnjenja njenog smisla; izvorno mišljenje se isključuje, pa idealne tvorevine postaju jedini proizvod geometrije i za Galileja kao i njegove sledbenike ostaje neupitna samorazumljivost kako geometrija, u vlastitom, neposredno-evidentnom apriornom sagledanju, stvara neku samostalnu apsolutnu istinu; istovremeno, mora se neprestano imati u vidu da temeljnu evidenciju geometrije, njen izvor, Galilej nije video kao problem; zato je njegova ideja zapravo hipoteza; ma koliko se nauka ostvaruje i napreduje, hipoteza ostaje hipoteza, a ostvarivanje je zapravo tok beskrajnog ostvarivanja.

I dok se nauka pokazuje kao neka mašina, kao nešto vrlo korisno i pouzdano, čime može svako u to upućen pravilno rukovati i postizati dobre rezultate, tehnika se ogleda u praktičnoj primeni operativnih

formula koje koristi nauka i ona dolazi u situaciju da se pitanje tehnike postavi s pitanjem smisla nauke u kojoj se ova koreni, a koji postaje problematičan onoga časa kad se bit nauke sagleda kao večna hipoteza što se ostvaruje u beskonačnosti; drugim rečima, iako je svet matematizovan on je, istovremeno, uvođenjem pojma beskonačnosti, i trajno relativizovan.

Zašto je neophodno na sve ovo ukazivati? Pre svega zato što je upravo kriza nauka i naučnosti, kao posledica relativizovanja svih znanja, dovela filozofiju u situaciju da se pravda pred naukama koje, krećući se od činjenice ka činjenici i ostajući isključivo u ravni činjenica, nastoje da filozofiji (iz svoje pozitivnosti) nametnu svoje kriterijume naučnosti.

Ako bismo filozofiju i mogli nazvati naukom u smislu nauke o celini znanja i sveta (kako je to činio još i Hegel), ona nije nauka u smislu naučnosti kakav vlada krajem XIX stoleća, jer tu vrstu naučnosti ne postavlja sebi za cilj; svojom pretenzijom na čisto i apsolutno znanje, filozofija potvrđuje svoju vekovnu težnju da bude stroga, a to će reći čista, neempirijska nauka koja zadovoljava najviše teorijske potrebe; ona hoće da bude filozofski sistem koji otpočinje odozdo, sa nesumnjivo sigurnog fundamenta.

Huserl je sebi stavio u zadatak promišljanje tog fundamenta koji je video kao transcendentálnu subjektivnost, kao tlo na kom bi se filozofija mogla iznova oblikovati na jedan radikalno novi način, kao stroga nauka, jer to je u svakom slučaju najviši interes ljudske kulture. Ovo se pak može ostvariti tek uz pomoć kritike vladajućeg psihološkog naturalizma i

istoricizma filozofije pogleda na svet; ovim filozofskim strujama, još uvek dominirajućim početkom XX stoleća, zajedničko je da vode u relativizam i skepticizam.

Naturalizam (nastao iz otkrića prirode) i istoricizam (nastao iz otkrića istorije) sve vide ili kao prirodu ili kao duh; ako zasluga naturalizma leži u energiji s kojom želi da realizuje princip stroge naučnosti u svim oblastima prirode i duha, a što za posledicu ima zahtev da se svi problemi filozofije rešavaju prirodnonaučnim metodama, ne sme se prevideti da naturalizam, koji karakteriše naturalizovanje svesti i ideja, u nastojanju da naučnim (za svakog razumno obavezujućim) načinom dospe do onog što je istina, lepota i dobro, i to uz pomoć prirodnih nauka, uz sve uspehe i pozitivne rezultate do kojih dolazi, u svojoj biti promašuje svoju osnovnu nameru: previđa se da je svaka prirodna nauka naivna po svojim polaznim tačkama: za nju priroda koju hoće da proučava jednostavno postoji.

Psihologija je, po mišljenju Huserla, nauka u kojoj se najbolje ocrtavaju sve skrivene težnje ovakvog naturalizovanja svesti; to posebno važi za eksperimentalnu psihologiju kojoj, kao metodi (uprkos tome što utvrđuje dragocene činjenice i pravila, ali, ne istražuje ono psihičko) nedostaje mogućnost daljeg razumevanja činjenica i pravila. Kako je psihologija, kao i svaka objektivna nauka, bila vezana za ono što je prednaučno dato, ona se sve vreme ograničavala na transcendentno ja u modusu naivne zatvorenosti, drugim rečima: ostajala je sve vreme u naivnom stavu i to je razlog

zatajivanja psihologije tokom čitave novovekovne istorije.

Ne mogavši da dopre do čiste svesti, psihologija je sve vreme ostajala u iskustvenom, naivnom stavu; ona nije mogla pomoću radikalnog samosvešćenja da se oslobodi predrasuda i da dospe do čiste subjektivnosti kao jedinog predmeta svog istraživanja i time otkrije transcendentno subjektivnu dimenziju; to je razlog što moderna psihologija, ističe Huserl, "postaje *de facto* nenaučna upravo time što se smatra već metodski savršenom i strogo naučnom, uvek kad hoće da ispituje smisao psihičkog koje ulazi u psihofizičke zakonitosti, tj. kad hoće da se probije do zbiljskog psihološkog razumevanja"¹⁵.

Ovo ne znači da je Huserl protiv primene eksperimentalne metode u psihologiji; nesporno je da ona omogućuje razumevanje intersubjektivnih povezanosti činjenica; ali, deficijentnost eksperimentalne psihologije on vidi u tome što ova eksperimentalno ne uspeva da analizira samu svest.

Ako moderna psihologija ne želi da bude kao što beše u početku, "nauka o duši", već "nauka o psihofizičkim fenomenima", ona bi u tom slučaju morala te fenomene da opiše i odredi s predmetu primerenom pojmovnom strogošću; međutim, polazeći od iskustva, psiholozi preuzimaju određene pojmove, koriste ih, ugrađuju u rezultate do kojih dolaze, a da ih

¹⁵Husserl, E.: *Philosophie als strenge Wissenschaft*, hrsg. W. Szilasi, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1965, S.25 (Logos, Bd. I 1910/1911, S. 304).

nisu ni jednog časa ni dotakli. Samo se tako i moglo desiti da psihologija svojim čisto psihološkim pojavama daje sadržaj koji nije jednostavno izveden iz onoga što je u iskustvu stvarno dato, već je na to iskustvo sada primenjen.

Da bi se takvo naturalizovanje prevazišlo, neophodno je da se uvidi kako je psihologija moguća zapravo samo kao transcendentalna fenomenologija, jer "prava metoda sledi prirodu stvari koje treba istražiti, a ne ravna se prema našim predubedenjima i uzorima"¹⁶. Istovremeno, to znači da psihologija, ako bi htela da bude univerzalna nauka o duši mora da izvrši fenomenološko *epoché*, tj. mora iz svih duša da redukuje svest sveta, mora da redukuje svaku svest u njenoj svakodnevnosti, u svim njenim svakodnevnim stanjima i modalitetima.

Od psihologije se zahtevala ista objektivnost kao i od fizike, čime je zapravo psihologija bila nemoguća u svom najpotpunijem smislu i, ako su prirodne nauke ispitivale samo ono na što sama stvar pretenduje da upravo to jeste, psihologija nije uvidela kako su odnosi u sferi psihičkog drugačiji no u oblasti fizičkog, te da ono imanentno psihičko nije u sebi priroda već nešto njoj posve suprotno. Zato fenomeni, budući da nisu priroda, imaju suštinu koja se može dokučiti ideacijom, tj. neposrednim sagledanjem, što znači da se fiksiraju čistim pojmovima.

¹⁶Husserl, E.: *Philosophie als strenge Wissenschaft*, hrsg. W. Szilasi, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1965, S.32 (Logos, Bd. I 1910/1911, S. 309/10).

Istoricizam za razliku od naturalizma, ne naturalizuje život već ga apsolutizuje pa se tako, po recima Huserla, dospeva u relativizam, kakvom vodi i naturalistički psihologizam, a dosledno sprovedeni historicizam prelazi u ekstremni i skeptički subjektivizam. To znači da ideje kao što su *istina*, *teorija*, *nauka*, gube svoje apsolutno važenje, te se logički principi protivrečnosti preobraćaju u svoju suprotnost, a svi, do ovog časa, izrečeni stavovi gube svoje važenje.

Odbacujući historicizam kao i naturalizam, Huserl ne negira i vrednost same istorije za filozofa: otkriće opšteg duha značajno je koliko i otkriće prirode i udubljanje u opšti duhovni život može pružiti filozofu izvorniji i dublji materijal za istraživanje no što bi to moglo udubljanje u prirodu. Samo, ne treba smetnuti s uma osnovnu razliku nauke i filozofije pogleda na svet: dok je ideja nauke nadvremena, ideja pogleda na svet se menja s vremenom; međutim, piše Huserl, za ljubav vremena ne sme se napustiti večnost, a filozofi nijednog časa ne smeju izgubiti odgovornost pred čovečanstvom. Pogledi na svet se, budući relativni, mogu boriti, a samo nauka može odlučiti, i njena odluka u tom slučaju, ističe on, nosi pečat večnosti¹⁷.

Dok je nauka, ma kako egzaktna bila i pritom pružala samo ograničeno razvijen sistem znanja

¹⁷Husserl, E.: *Philosophie als strenge Wissenschaft*, hrsg. W. Szilasi, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1965, S.67 (Logos, Bd. I 1910/1911, S. 337).

(okružen beskonačnim horizontom nauke koja još nije postala stvarna, a u svojoj biti bezlična), pa njenom saradniku nije potrebna mudrost već pre teorijski dar, budući da je ona kolektivno radno dostignuće generacija istraživača, pogled na svet je rezultat rada pojedine ličnosti; tu se cilj postavlja u konačnom, pa bi filozofija pogleda na svet, usled relativizma koji njom vlada, morala odustati od pretenzije da bude nauka i time, po rečima Huserla, prestane da zbunjuje duhove i sprečava napredak naučne filozofije.

Ne treba izgubiti iz vida da je ova neopravdana pretenzija na opšte važenje, s kakvom je nastupala svaka od filozofija pogleda na svet (*Weltanschauungsphilosophie*), imala uzrok u zavisnosti tumačenja sveta kako od društva u kome je nastajao takav pogled tako i od stanja u kome se nalaze nauke određenog vremena a što je dovodilo do méne samih pogleda na svet, čime je njihovo opšte, vanvremeno važenje bilo ozbiljno dovedeno i pitanje.

Sa opadanjem smisla za pravu temeljnost naukama počinje vladati nerazumljivost i dubokoumnost: dubokoumnost je smatra Huserl, znak haosa koji prava nauka hoće da pretvori u kosmos, u jednostavan, sasvim jasan, razložen red; s druge strane, prava nauka, dokle god dopire njeno stvarno učenje, ne zna za dubokoumnost; zato, tek pretvaranje slutnje

dubokoumnosti u jednoznačne racionalne odluke jeste proces u kome se konstituiše stroga nauka¹⁸.

Ovo podrazumeva neophodnost da nauka prvo stekne svoje jasne početke, svoje apsolutno jasne probleme, metode i sopstveno polje rada. Kad je o filozofiji reč, ona podstičaj mora dobiti od samih problema, a kako je ona nauka o prvim počelima, izvorima i korenima svega, ona, budući da je radikalna, mora to biti u svakom pogledu; zato se, po rečima Huserla, mora odustati od svih predrasuda, svih empirijskih činjenica, svih ideja datih u neposrednoj intuiciji. To podrazumeva oslobađanje i od svih onih predrasuda koje potiču još iz doba renesanse; samo na taj način može se uz pomoć fenomenološke metode stupiti u beskonačno polje filozofije kao nauke, koja će moći da obezbedi obilje najstrožih i za svu dalju filozofiju odlučnih saznanja te će na taj način biti prevladana i sama kriza modernih nauka u kojoj se ove sve vreme nalaze.

¹⁸Husserl, E.: *Philosophie als strenge Wissenschaft*, hrsg. W. Szilasi, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1965, S.69 (Logos, Bd. I 1910/1911, S. 339/40).

2. Fenomenologija kao misaoni stav i *methodos*

Nakon više od jednog stoleća, jer toliko je vremena prošlo od vremena publikovanja Husserlovih *Logičkih istraživanja* koja su prvih decenija XX stoleća načinila prevrat u evropskoj filozofiji, još uvek ima onih koji postavljaju pitanje o životnosti fenomenološke filozofije. Takvo pitanje je krajnje legitimno. Krajnje je opravdano da se s jednakim pravom postavi isto pitanje o svakoj filozofskoj orijentaciji ili filozofskom pokretu nastalom u XX stoleću.

Kada je o fenomenolozima reč, u predavanju održanom povodom tridesetogodišnjice smrti Edmunda Huserla, oktobra 1968. u Frajburgu, a potom objavljenom u zborniku naredne 1969. godine, pod naslovom *Phänomenologie – lebendig oder tot?* - poslednji asistent Edmunda Huserla – Eugen Fink – rekao da Huserlova predavanja behu teška a seminari monolozi, da Huserl nije oduševljavao već oduhovljavao¹⁹, kao, i da je jedna filozofija živa ukoliko izaziva i otvara pitanja, a za nas, rekao je tada Fink, "otvorena pitanja Huserlove fenomenologije jesu ukazivanja na problem sveta²⁰.

Nesporno je da upravo proteklo stoleće (ukoliko je ono uopšte proteklo), kao ni jedno drugo obiluje najraznovrsnijim filozofskim pravcima i

¹⁹*Bewußtseinsanalytik und Weltproblem*, in: Fink, E.: *Nähe und Distanz*, Alber, München, Freiburg 1976, S. 281.

²⁰Op. Cit., 297.

orijentacijama; nijedno stoleće, čak ni neka od ranijih epoha, ne beše u toj meri izloženo izazovima, kao što je to slučaj s upravo proteklim XX stolećem.

U vreme koje prethodi formiranju fenomenološkog pokreta postoji nekoliko filozofskih struja koje su odlučujuće uticale na formiranje filozofskih pogleda Edmunda Huserla a tako i fenomenološke filozofije čiji je on rodonačelnik²¹. Reč je, s jedne strane, o nauci o duhu i tada sve manje vladajućoj filozofiji Hegela; njoj se suprotstavljajući nastaju Kontova sociologija i Diltajeva filozofija života. S druge strane, to je vreme uspona nauke o prirodi čija je filozofska posledica bilo vraćanje Kantu i pojava neokantovstva čiji najveći predstavnici behu Koen i Natorp. Neokantovci su saglasno s Kantom filozofiju tumačili kao transcendentalnu filozofiju, ali je Koen pod tim pojmom imao u vidu teoriju naučnog metoda.

Osim Hermana Locea, koji je bio pod uticajem lajbnicovske metafizike i Fihtea, neophodno je pomenuti i Vilhelma Vunta, pobornika naučne psihologije, ali isto tako i Vilhelma Diltaja koji je takođe tumačio psihologiju kao nauku, ali, ne kao nauku koja samo objašnjava mentalne pojave (kako se to pokušalo činiti laboratorijskim eksperimentima), već i kao nauku koja teži tome da razume duševni život i njegov smisao koristeći se isključivo deskriptivnom metodom.

²¹O ovome videti i u mojoj knjizi: Uzelac, M.: *Fenomenologija*, Studio veris, Novi Sad 2009.

Konačno, ako svemu tome dodamo filozofska i psihološka istraživanja Franca Brentana pod čijim će neposrednim uticajem Edmund Huserl pokušati da psihološki interpretira najvažnije aritmetičke pojmove i u tome pretrpeti svoj prvi neuspeh (što ga je dovelo postavljanju pitanja o samoj ideji filozofije), onda bi to bila približna slika filozofske situacije vremena u kojem Huserl započinje svoj filozofski put, a čiju stopedesetogodišnjicu rođenja danas obeležavamo²².

Na samom kraju XIX stoleća, Huserl je došao do uverenja da filozofija mora da se oslobodi uticaja tada vladajućeg psihologizma i tome je posvetio prvi deo svojih *Logičkih istraživanja*. Shvativši da to nije dovoljno, shvativši da je neophodna isto tako kritika istoricizma kao i filozofije pogleda na svet, on je u spisu objavljenom u časopisu *Logos*, a pod naslovom *Filozofija kao stroga nauka*; otvorio sasvim novo polje filozofskih istraživanja poznato kao fenomenološka filozofija i ne bez razloga, Valter Bimel je taj spis nazvao stubom u zgradi fenomenologije.

Ako na samom početku proteklog stoleća, u vreme kad se formira fenomenološka filozofija, postoji mnoštvo filozofskih tendencija i struja, od kojih svaka pretenduje na prvenstvo, ista situacija obeležava čitavo XX stoleće a u velikoj meri i naše vreme, na koje se takođe mogu primeniti Huserlove skeptičke reči iz uvodnog dela njegovih *Kartezijanskih meditacija*: "Još

²²Predavanje održano na Filozofskom fakultetu u Beogradu 5. maja 2009. povodom obeležavanja stopedesetogodišnjice rođenja Edmunda Huserla (1859-1938).

imamo filozofske kongrese – filozofi se doduše, sastaju ali na žalost ne i filozofije. Njima nedostaje jedinstvo duhovnog prostora u kojem bi mogle delovati jedna za drugu. "²³

U početku, Huserl je daleko više bio okupiran pitanjem metode no izgradnjom jedne filozofije u čijem bi se središtu nalazio problem sveta, te je stoga i naglašavao kako "fenomenologija pre svega označava metod i misaoni stav; specifični filozofski misaoni stav i specifični filozofski metod"²⁴.

Taj posve novi metod, poznat kao fenomenološki metod, od časa kad je inaugurisan, prvih decenija proteklog stoleća, pokazao sa krajnje plodotvornim – kako u oblasti filozofskih istraživanja (etika, estetika, gnoseologija), tako i u oblasti humanističkih nauka, posebno u književnosti.

Istovremeno, kada je o fenomenološkom pokretu reč, mora se konstatovati kako je on imao čudnu i krajnje interesantnu sudbinu: novina koju je u sebi sadržavala fenomenološka filozofija ali i perspektive koje ona otvarala, a pre svega i sam njen utemeljitelj Edmund Huserl, uspeli su da oko sebe okupe najznačajnije i najtalentovanije filozofske ličnosti XX stoleća, te se s pravom može reći da nema nijednog filozofa u proteklom stoleću koji se na neposredan ili posredan način nije našao pod uticajem fenomenologije i njenog načinom mišljenja, odnosno pogleda na svet koji je ona otvarala.

²³Husserl, E.: *Kartezijske meditacije I*, Zagreb 1991, str. 48.

²⁴Huserl, E.: *Ideja fenomenologije*, BIGZ, Beograd 1975, str. 37.

To se najjače manifestovalo sredinom XX stoleća kada je organizovan niz međunarodnih skupova posvećenih fenomenološkoj filozofiji (Mendoza 1949, Brisl 1951, Krefeld 1956, Rojamon 1957, Frajburg 1959, Beč 1962) i kada su rasvetljene najrazličitije teme koje su činile razmeđne kamenove fenomenologije i njoj koegzistentnih filozofskih tendencija.

Tada su do izražaja došla sva protivrečja koja je u sebi nosila fenomenologija: pitanje prvenstva intencionalne analize ili spekulativnog mišljenja, pitanje intersubjektivnosti i sa njim pitanje drugog (koje do našeg vremena ostaje tema dana), pitanje istoričnosti i pitanje sveta života, pitanje nauke i krize evropskih nauka kao krize evropskog duha. Pitanja je toliko mnogo, da se čovek stalno nalazi u opasnosti, da neko od njih propusti.

Danas, iz ove naše perspektive, niko ne može osporiti Edmundu Huserlu i filozofima okupljenim oko njega, da su upravo oni, iz temelja preosmislili čitavo filozofsko nasleđe i da isključivo zahvaljujući njima filozofsko mišljenje i danas ima mogućnost plodotvornog razvoja.

Za razliku od mnogih filozofa koji su iz filozofije otišli u nauku, politiku, političku ekonomiju ili kao kod nas u jevtino politikanstvo, Edmund Huserl je iz nauke, iz matematike dospao u filozofiju i tako, vlastitim primerom pokazao kako je moguć i suprotan put, put u filozofiju iz matematike.

Na početku, njega su vodila čisto teorijska pitanja, i to sve do časa kad se po prvi put kao mislilac

našao u situaciji da sebi (pa i drugima), položi račun o tome čime se to on zapravo bavi, ima li to uopšte nekog smisla. Jasno, to su u većini slučajeva čisto filozofska pitanja (podstaknuta egzistencijalnim sumnjama), i malo ko ih postavlja sebi sem filozofa, ali kada je i o njima reč, malo je onih koji bi do kraja domišljali konsekvence takvih pitanja kada se nađu u situaciji egzistencijalne ugroženosti.

U jednom razgovoru s ruskim filozofom Lavom Šestovim, Huserl je navodno rekao: "Izlažući sa katedre ideje preuzete od naših savremenika, u jednom trenutku sam dobio osećaj da nemam šta da kažem i da praznih ruku i prazne duše izlazim pred slušaoce"²⁵.

Smatram da nam ova iskrena izjava velikog mislioca otkriva i govori mnogo, i to ne samo o njemu samom, nego u jednakoj meri i o samoj prirodi filozofije čiji je razvoj on podstakao.

Odista, nakon kratkog vremena, Huserl se našao u situaciji da njegov projekt filozofije kao stroge nauke, zamišljen kao polazište za dalji misaoni rad brojnih budućih generacija nije naišao i među najbližim saradnicima na odziv kakav je on očekivao.

Pokazalo se da je svako od fenomenologa, neposrednih Huserlovih učenika, krenuo svojim putem, pokazalo se da ima onoliko fenomenologija koliko ima fenomenologa. Ovo važi kako za prvu

²⁵L. Schestow, Edmund Husserl. Dem Andenken des grossen Philosophen...prema: Huserl, E.: Kriza evropskih nauka, Gornji Milanovac 1991. str. 396-7.

generaciju fenomenologa, onih iz Minhena (Vilhelm Šap, Teodor Konrad, Hedvig Konrad-Marcijus, Aleksandar Pfender, Hans Lips, Fric Kaufman, Aleksandar Koare, Roman Ingarden) i Getingena (Helmut Plesner), tako i za filozofe iz Huserlovog frajburškog perioda.

Što je više vreme odmicalo, fenomenolozi su imali sve više pozitivnih rezultata i sve više uticaja u filozofskom svetu, ali, sama zgrada fenomenologije, bila je sve krhkija i niko nije mogao izbeći utisak kako se to po ko zna koji put put gradi velika kula, jedino ovog puta nju neće uništiti raznorodnost i raznovrsnost jezika već spekulativna nemoć samih graditelja.

Pomenuti navod, gde Huserl govori o samom sebi, deluje začuđujuće, ako se zna da su njegovi seminari mahom bili monolozi, da su njegovi spisi samo izlivi toka njegovih misli koje su neprestano tražile onu uporišnu tačku koja ga je najiskonskije povezivala s Dekartom, Aristotelom i celokupnom filozofskom tradicijom.

Istovremeno, izrečeni stav navodi nas na jedan poseban put, jedan poseban *methodos*, koji se ne završava samo u znanju o biti, i načinu primene fenomenološke redukcije, već ide nesporno dalje, u srž same filozofije.

Za razliku od većine novovekovnih filozofa, Edmund Huserl u filozofiji ne vidi samo teorijsku građevinu, već pre svega metod formiranja jednog novog načina života i viđenja sveta, pokušaj da se iz osnove preobrazuje sam čovekov život, put na kom se

jedino može postati filozof, posebno kad znamo da se ne može učiti filozofija već samo filozofiranje.

Za Huserla filozofija nije tek neka teorijska disciplina, kao što bi za neke estetičare estetika bila samo saznajna nauka; za Huserla filozofija je mnogo više: ona je način života i način razumevanja i viđenja sveta; ona nije tek neka teorija ili način saznanja – ona je proživljena mudrost, način života saglasan umu.

Na kraju svog filozofskog, ali i životnog puta, u uvodnom delu, planiranog a nedovršenog dela *Kriza evropskih nauka i transcendentna fenomenologija*, Huserl piše: "Nemama nikakvu drugu pretenziju nego tu da smem pre svega u odnosu na samog sebe, pa onda i na druge, da govorim prema najboljem znanju i savesti, kao neko ko je sudbinu jedne filozofske egzistencije proživio u potpunoj njenoj ozbiljnosti"²⁶. To "proživljavanje filozofije" ne beše ništa drugo do put ka jednoj u najvišem smislu konačno utemeljenoj nauci, jednoj filozofskoj nauci, put univerzalnog samosaznanja, o čemu čitamo u završnoj reči *Kartezijskih meditacija*²⁷.

O kakvom se putu tu zapravo radi? U kojoj meri je to onaj put na koji se poziva Huserl u Uvodnim predavanjima iz 1907, a kasnije poznatim kao *Ideja fenomenologije*? Odista: na početku svog istinskog puta

²⁶Huserl, E. *Kriza evropskih nauka*, Gornji Milanovac 1991, str. 24.

²⁷Husserl, E.: *Kartezijske meditacije I*, Zagreb 1991, str. 163. "Nužni put ka jednoj u najvišem smislu utemeljenoj nauci, ili što je isto, jednoj filozofskoj nauci, jeste put univerzalnog samosaznanja".

u filozofiju Huserl tematizuje pitanje metode i svoju filozofiju određuje kao metodu. Na kraju svog filozofskog puta on ponovo postavlja pitanje metode, a u *Krizi evropskih nauka* možda to čini u najradikalnijem smislu, nastojeći da izdvoji nekoliko mogućih puteva koji vode u fenomenologiju.

Uvođenje u fenomenologiju Huserl je video kao svoj životni zadatak i u tome je video i smisao svoje filozofske i nastavničke karijere. Time se on približava, u to vreme, izgubljenom idealu filozofije, a to je filozofski život. U filozofiji Huserl traži način života kao način bivstvovanja u svetu života.

U nastojanju da filozofsku reč poistoveti s životom koji bi imao filozofski lik, Huserl je smatrao neophodnim da sopstveni život usaglasi i izjednači sa sopstvenom filozofijom, pri čemu bi fenomenologija morala biti nešto više od obične filozofije: kritičko promišljanje tradicije kojim se zadobija samorazumevanje, budući da samo na taj način oni koji su istinski filozofi, koji žive od istine, mogu biti u vlastitoj istini. Mogu živeti na filozofski način, na način dostojan filozofije.

Upravo stoga Huserl i govori o filozofiji kao pozvanosti filozofa koji je u svom filozofiranju funkcioner čovečanstva²⁸. Time nas on vraća velikim filozofima prošlosti i tako biva jasno da je Huserl, koliko naslednik tradicije koju započinje Dekart, toliko i naslednik tradicije koju začinju Sokrat i Platon a nastavlja ju stoici svojim učenjem o tome kako bit

²⁸Huserl, *Kriza...op. cit.*, 23.

filozofije nije u apstraktnoj teoriji već u vežbanju tome kako treba živeti.

Filozofija, kako je bila shvaćena na početku svoje istorije, nije bila neka teorijska građevina, već metod formiranja novog načina života i viđenja sveta, a s namerom da se preobrazuje sam čovek. Zato su filozofima smatrani i oni koji za sobom nisu ostavili nikakva dela ali su svojim postupcima i govorom učili filozofskom životu. Na to, po rečima francuskog mislioca Pjera Adoa, savremeni istoričari filozofije nedovoljno obraćaju pažnju i u filozofiji nasledenoj od srednjeg veka i novog doba vide samo teorijsku i apstraktnu delatnost a što je rezultat toga da je u jednom trenutku hrišćanstvo progutalo *philosophia* i samo preuzelo od filozofiju tradicionalnu praksu duhovnih vežbi.

Kada je teologija postala samostalna, a filozofija svedena na to da ovaj "dostavlja" konceptualni, čisto teorijski materijal, filozofija je ostala odsečena od duhovnih vežbi koje su u helensko i helenističko doba bile njen najdublji smisao i najpreči, osnovni zadatak. Tako nešto, primećuje na istom mestu Ado, nastavilo se i kasnije: filozofija je nastavila da čuva svoj teorijski karakter dobijen u srednjem veku koji je dalje evoluirao u sve većoj sistematizaciji, da bi se stvari donekle počele menjati s pojavom Ničea, Bergsona i filozofije egzistencije kada filozofija ponovo počinje da biva način života i viđenja sveta.

Ovo omogućuje da se Huserlova nastava filozofije shvati u novom svetlu, bliskom onom koje je osvetljavalo misao i delovanje antičkih filozofa od

Platona do Prokla. Kao što kod starih imamo slučaj da njihovi spisi odslikavanju pouke koje su prenošene učenicima, i kao što sokratovski dijalozi nisu stenografske beleške realnih dijaloga već, kako Ado sjajno ističe "literarna dela u kojima se odražava idealni dijalog" (37), tako i Huserlova predavanja, sačuvana u njegovim rukopisima, onima koji predavanja nisu čuli, daleko manje govore no neposrednim slušaocima, iako im cilj ostaje isti: ukazati na to kako iz filozofije teba da bude oblikovan pravi ljudski život.

Taj istinski život koji biva oblikovan najvišim smislom ne može se odvijati u svetu "čije istorijsko događanje nije ništa drugo do neprekidni splet iluzornih poleta i gorkih razočaranja"²⁹, već je to naš život kao tvorevina koju smo mi obavezni da stvorimo. Ako ovde i nije reč o nekoj "estetici postojanja" (Fuko), svakako je reč o izvesnoj duhovnoj vežbi (na šta upućuje i naslov Huserlovog spisa nastalog na tragu Dekartovih meditacija o prvoj filozofiji).

Zato, ne treba da iznenađuje to da su čak tri objavljena Huserlova spisa (*Ideje I, Kartezijanske meditacije* i *Kriza evropskih nauka*) nastala s jednom te istom namerom, s namerom da budu "uvod u fenomenologiju", da ukažu na put kojim se u filozofiju mora ući. Ako među njima razlika nije u tome što bi bili pisani na različitom nivou, s obzirom na intelektualni nivo učenika, to je stoga što su nastali u različitim vremenskim uslovima i za različite potrebe:

²⁹Op. Cit., str. 15.

u prvom slučaju, reč je o delu pisanom za sopstvene učenike, u drugom slučaju, reč je o delu pisanom za raznorodnu intelektualnu francusku publiku školovanu u drugoj filozofskoj tradiciji (ali u jedan mah i o delu najambicioznije zamišljenom), dok je u trećem slučaju, reč o delu nalik zaveštanju namenjenom nekoj budućoj čitalačkoj publici (možda nama), misliocima koji takođe traže svoj put u filozofiju, a koji su već poučeni time da filozofija, i kad naizgled nastaje u dokolici, jeste način života ali i način umiranja, kako je to na samom njenom početku pokazao Sokrat.

3. Zagonetnost sudbine filozofskog opstanka na tlu transcendentalne fenomenologije

Was ich unter dem Titel Philosophie erstrebe, als Ziel und Feld meiner Arbeit, das weiß ich natürlich. Und doch weiß ich es nicht. Welchem Selbstdenker hat jemals dieses sein "Wissen" genügt, für welchen hat in seinem philosophirenden Leben "Philosophie" aufgehört ein Rätsel zu sein.

E. Husserl
(Beilage, XXVIII)

Završavajući prvi deo *Krize evropskih nauka* Edmund Huserl je napisao: "Pokušavam usmeriti, a ne poučavati, samo pokazati, opisati šta vidim. Ne postavljam nikakav drugi zahtev nego da u prvom redu prema sebi samome i primereno tome i pred drugima, prema najboljem znanju i savesti, smem govoriti kao neko ko je sudbinu filozofskog opstanka proživeo u njegovoj čitavoj ozbiljnosti."³⁰

Tema ovog mog priloga naznačena je upravo u navedenom odlomku: reč je o *sudbini filozofskog opstanka*. Posve je razumljivo da ovde nije reč o ma kakvoj sudbini, ili o ma kakvom opstanku. Radi se o *filozofskom* opstanku, o sudbini opstanka koji je *filozofski* a nad koji nadnete su senke sumnje u

³⁰ Citirano prema: Husserl, E.: *Kriza evropskih znanosti i transcendentalna fenomenologija* (prevod i pogovor Ante Pažanin), Globus, Zagreb 1990, str. 25.

mogućnost da se isti dosegne i ispuni, da se ostvari ono svima zajedničko nastojanje koje čini filozofiju kao svest o jedinstvenom telosu utemeljenom u filozofskom nasleđu, svest o imaginarnom cilju, koji, što više vreme prolazi, postaje sve nedosežniji, sve dalje od naše blizine.

1.

Kako se pod filozofijom često misli "uobičajen školski pojam koji obuhvata samo neku grupu disciplina", ponekad izmiče iz vidokruga da je njen predmet i bit čoveka, njegov "filozofski oblik opstanka", jer treba se imati u vidu "Jedna filozofija" (15), koja je privilegija "malog kruga pozvanih i izabranih" (18)³¹, pa nije ni slučaj što je Huserl kao prvi i najpreči zadatak istinske filozofije video u "praosnivanju novovekovnog evropskog ljudstva... koje hoće da se radikalno obnovi pomoću svoje nove filozofije" (19), različite od one koja je vladala u doba antike i srednjega veka.

Ako danas još uvek možemo govoriti o postojanju filozofije, ako je ona i danas još životna, makar se i nalazila na marginama sveta u kojem

³¹ Tokom čitave svoje istorije filozofija je bila privilegija duhovne aristokratije, ili, još bolje reći: aristokratije duha. U prilogu XXVIII uz § 73 *Krize evropskih nauka*, Husserl je zapisao da "čovek koji je jednom uživao u plodovima filozofije, upoznao njene sisteme, i bio bezrezervno njima oduševljen kao najvišim dobrima kulture, ne može više napustiti filozofiju i filozofiranje" (Hua, III/508).

živimo, ali, po svojoj prirodi i dalje u njegovom duhovnom središtu, ima razloga da se zapitamo: ima li danas žive delujuće filozofije kojom se radikalno može oblikovati savremeno ljudstvo, i isto tako: da li je savremenom ljudstvu filozofija više uopšte potrebna kao putokaz i kao orijentir na putu ka dobru, jer, kako Aristotel kaže u *Protreptiku* čovek se mora obratiti filozofiji ako hoće da se na pravilan način bavi javnim poslovima i da korisno provede svoj život³², jer svi ljudi više od svega teže tome da budu razboriti (τὸ φρονεῖν)³³.

Ne možemo se oteti utisku da se u međuvremeno nešto izmenilo, pa nije slučajno što je već Huserl mogao samo konstatovati kako je danas uveliko nastupilo vreme "stalnog neuspeha metafizike", vreme "teorijskih i praktičnih uspeha pozitivnih nauka", vreme u kojem je izgubljena vera u "univerzalnu filozofiju" i "domet nove metode" (17), tj. vreme unutrašnjeg raspada "ideala jedne univerzalne filozofije i njoj pripadajuće metode"; isto tako, on je s dubokim pravom ukazao i na to da živimo u vreme kada su "iz carstva nauke prognana specifična ljudska pitanja", u vreme kad je došlo do bitne promene i kad je nauka "izgubila svoje duhovno vođstvo" (14); time je, pre nešto manje od jednog stoleća, opisao situaciju u kojoj se mi upravo danas nalazimo. Biće da ono što je on nazreo, nastavlja i dalje da traje, danas u možda manje prikrivenoj formi jer se za poslednjih nekoliko

³² Jamblih. *Protreptik* 6 (Pistelli 37. 2–22)

³³ Jamblih. *Protreptik* 7 (Pistelli 43. 25–45. 3).

decenija srušilo i u prah pretvorilo sve ono što je s velikim naporima utemeljivano i građeno tokom čitavog novog doba.

U svoje vreme Huserl je još uvek najprečim filozofskim zadatkom novoga veka video "potragu za konačnom idejom filozofije", potragu za "njenom istinskom temom u kojoj se ogleda "prava zagonetka svet", potragu "za istinskom metodom kao "putem odluke" (20); cilj Huserlu je otkrivanje, prepoznavanje zagonetke; *otkrivanje i prepoznavanje*, on vidi kao svoj zadatak, dok *rešavanje* zagonetke sveta prepušta narednim generacijama, onima koji tek dolaze. On nije mogao znati da je i njima predodređena sudbina koja je najvećeg odgonetača zagonetke o čoveku mogla snaći. Njegovi sledbenici, od kojih je svako krenuo drugim putem, dadoše mnoštvo različitih, polivalentnih odgovora, ali sfinga ovog puta nije pala u ponor jer je sve odgovore prihvatila a najgore od njih kaznila zbog nedostatka odgovornosti i proglasila ih postmodernistima.

No, kada je o Huserlu reč, on je još uvek bio u prilici da podvlači bolna osećanja koja u njemu izaziva mnogo kuđena epoha prosvetiteljstva koja, sa svojim oduševljenjem za filozofiju i pojedine nauke, kao i težnjom za obrazovanjem, ostaje i danas dostojna poštovanja.

Težnja za obrazovanjem u međuvremenu je uveliko izgubljena; čini se da ljudi po prirodi više ne teže znanju radi znanja, niti mu teže stoga što bi ono obezbeđivalo i donosilo moć; moć se nalazi u sasvim drugim sferama, daleko od znanja. Savremeno

obrazovanje izgubilo je svoj osnovni motiv i podsticaj, a time i svoj izvorni osnov, a za to mogu poslužiti upozoravajuće reči Fridriha Ničea: "ako se uklone stari Grci sa filozofijom i umetnošću nema više načina da se čovek uspne do obrazovanja"³⁴. Svedoci smo urušanja sistema obrazovanja, napuštanja zahteva za studijem fundamentalnih disciplina, svedoci smo "obezglavljanja filozofije" od strane pozitivnih nauka; nastupila je kriza "celokupne smisaonosti kulturnog života savremenog ljudstva u njegovoj celokupnoj "egzistenciji"".

Upravo o tome se danas i radi: sam život uzdrman je iz svog temelja. A to se moglo dogoditi upravo stoga što se sam temelj izmakao i prestao biti mesto odakle proističe smisao kako života tako i metafizike kao korena drveta o kojem je na početku novog veka u jednom pismu pisao Descartes, da bi to pitanje potom radikalizovao Martin Hajdeger pitajući za mesto u kome se nalazi taj „koren“ označen kao metafizika.

Kakav je to svet u kojem danas živimo? Još u vreme Huserla određen je "neprestanim spajanjem iluzornih zanosa i gorkih razočaranja"; taj svet, kao i ljudski opstanak u njemu, odlikuje gubitak smisla, jer nauke danas smatraju da "istinито može biti samo ono što se objektivno može utvrditi" i gde se ideali i norme koji čoveku daju oslonac "obrazuju kao prolazni

³⁴ Nietzsche, F.: *O budućnosti naših obrazovnih ustanova*, u zborniku: *Ideja univerziteta* (priređio Branko Despot), Globus, Zagreb 1991, str. 323.

valovi", gde "um uvek iznova postaje besmisao, a dobročinstvo muka" (14).

Kakav je to svet u kome je nakon više vekova, nakon skoro milenijuma mukotrpnog izgrađivanja sistema vrednosti, za samo poslednjih pola veka, čak i pitanje o smislu i besmislu čitavog ljudskog opstanka, izgubilo svoj smisao? U isto vreme imam utisak da nije toliko zapanjujuće rastakanje svega što je evropska kultura vekovima konstituisala, već daleko više to što to *rastakanje* nije naišlo i ne nailazi ni ovoga časa ni na kakav otpor i protivljenje.

Toliko pitanja i samo pitanja... A odgovorâ kao i da nema na vidiku; ako se i nađu, malo je ko od nas njima zadovoljan, malo ko od nas može s dubokim uverenjem ukazati na to kako se danas u vreme vladavine posve novih formi ne-slobode čovek iznova može oblikovati u slobodi imajući i dalje svoj uzor u antičkom ljudstvu. Ako filozofija "kao teorija ... čini slobodnim svakog filozofski obrazovanog čoveka", ako teorijska autonomija omogućuje praktičnu autonomiju", koja je to filozofija koja nas može osloboditi i vratiti nam izgubljeni smisao?

2.

Proteklo XX stoleće nedvosmisleno je potvrdilo da postoji *Jedna filozofija*, a o kojoj je govorio Edmund Huserl, da je ta filozofija upravo fenomenologija, koja je i dalje živa jer budi i dalje pitanja a "otvoreno pitanje Huserlove fenomenologije jeste u ukazivanju

na pitanje sveta"³⁵. Kod Huserlovog poslednjeg asistenta Eugena Finka to pitanje sveta zadobilo je kosmološku dimenziju; sâm Huserl svet je video kao poslednje tlo, kao svet života iz kod izrastaju i umetnosti i nauke.

Možemo li mi danas da na tragu Huserla iznova postavimo pitanje sveta života, ali nakon iskustva koje su nam donela višedecenijska fenomenološka istraživanja, mada i sam svet (koji se iz svog temelja izmenio do te mere da malo zajedničkog ima s onim svetom o kojem je samo pre sedamdesetak godina govorio Huserl, jer jedna hebdomada i nije neko veliko vreme s obzirom na namere s kojima su nastupili Huserl i njegova fenomenologija).

Ako bi zadatak savremene filozofije i posebno Huserlove fenomenologije, kako to primećuje Ante Pažanin, bio u tome da "vrati smisao umu, bivstvovanju i istini i razumeti ih u svim njihovim oblicima i aspektima"³⁶, ako je to najpreča "stvar" filozofije, onda je to moguće samo na tlu sveta života kao zaboravljanog čulnog temelja prirodnih nauka³⁷,

³⁵ Fink, E.: *Bewußtseinsanalytik und Weltproblem*, in: Fink, E.: *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze* (hrsg. von Franz-Anton Schwarz), Alber, Freiburg/München 1976, str. 297.

³⁶ Pažanin, A.: *Istina i svijet života u fenomenologiji kasnoga Husserla*, u knjizi: Pažanin, A.: *Metafizika i praktična filozofija*, Školska knjiga, Zagreb 1988, str. 121.

³⁷ Husserl, E.: *Kriza evropskih znanosti i transcendentnalna fenomenologija*, (prevod i pogovor Ante Pažanin), Globus, Zagreb 1990, str.52-53 (Hua, III/48-9). Interesantno je da u dva navrata Ante Pažanin govori o „zaboravljenom osjetilnom fundamentu

pri čemu je sfera čulnosti zapravo sâm život, posljednji temelj svake objektivizacije i realizacije, tlo čovekovog istorijskog opstanka i njegove prakse³⁸.

Kako danas vratiti smisao umu? Kada ga je to um izgubio, i da li ga je ikad uopšte i imao? Da li je to moguće čovekovim praktičnim delovanjem u svetu života koje podrazumeva povratak prednaučnom življenju sveta kao onog što je istinski prvo, te je temelj sveta i bivstvovanja? Ono na šta Huserl neprestano upozorava i u čemu ga slede njegovi ortodoksni sledbenici, a među njima i Ante Pažanin, jeste da ono što je odista prvo, to nije "prednaučno življenje sveta", nego sam *iskustveni opažaj* (erfahrende Anschauung) tog življenja sveta³⁹, jer bi se u protivnom palo u naivnost svakidašnjeg prirodnog stava, ili u objektivizam novovekovnih nauka.

No Huserl ovde govori o iskustvenom (erfahrende) opažaju. To što označavamo kao iskustveno, upravo je ovde možda najvrednije samog tematizovanja, jer, iako čovek postaje filozof u času

prirodne znanosti“ (uporediti: Pažanin, A.: *Povijesnost svijeta života i praktična filozofija*, u knjizi: Pažanin, A.: *Moderna filozofija i politika*, RO Informator, Fakultet političkih nauka, Zagreb 1986, str. 154; zatim, Pažanin, A.: *Istina i svijet života u fenomenologiji kasnoga Husserla*, u knjizi: Pažanin, A.: *Metafizika i praktična filozofija*, Školska knjiga, Zagreb 1988, str. XXX) da bi nakon toga, prevodeći Huserlov pozni spis isto mesto preveo kao: „zaboravljeni temelj smisla, u: Husserl, E.: *Kriza evropskih znanosti i transcendentalna fenomenologija*, (prevod i pogovor Ante Pažanin), Globus, Zagreb 1990, str. 52.

³⁸Pažanin, *op. cit.*, str. 123.

³⁹*Op. cit.*, 136.

kad postaje nezainteresovani posmatrač, on je to u iskustvenom svetu: njegova praksa uslovljena je prethodnom teorijom koja svoj princip ima u čulnom svetu, u praktičnom životu. Filozofski teorijski stav ima svoj temelj u iskustvenom, predracionalnom praktičnom stavu koji je filozofija dužna da uzdigne na nivo ljudskog opstanka i tako stvori kulturni život. U tom smislu moguće je govoriti o "arhontskoj" funkciji filozofije u formiranju evropskog ljudstva⁴⁰.

S druge strane, u prilogu uz poslednji paragraf *Krise evropskih nauka* Husserl piše da je "filozofija u opasnosti", budući da je "njena budućnost ugrožena"⁴¹ i on tu govori o "zadatku filozofije" koji je zapravo nužni zadatak, zadatak čovečanstva što je intencionalno impliciran u vlastitom životnom zadatku filozofa. Filozofija se održavala u životu hiljadama godina, a održavala ju je vera u mogućnost njenog uspešnog ostvarenja. Pritom, filozofija je bila shvaćena kao "zadatak čoveka koji se bori za svoju egzistenciju" znajući pritom da se nalazi u horizontu beskonačnosti⁴².

Ali, konstatovano je da se filozofija nalazi u opasnosti. To znači da se filozofi ne mogu ograničavati na rešavanje radnih problema koji pred njih

⁴⁰Husserl, E.: *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*, in: Husserl, E.: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transyendentale Phänomenologie* (hrsg. von Walter Biemel), 2. Auflage, M. Nijhoff, Den Haag 1962, S. 336.

⁴¹ Beilage XXVIII, *Op. cit.*, S. 509.

⁴²*Op. cit.*, S. 509.

iskrsavaju, već da se moraju obratiti tradiciji, da se moraju "udubiti u istorijska razmatranja da bi mogli razumeti sebe kao filozofe i ono što kao filozofija treba da nastane u njima"⁴³. Savremeni svet jeste u znaku "narastajuće bujice religijskog neverovanja" i "filozofije koja se odriče naučnosti" - i oni preplavljaju evropsko ljudstvo⁴⁴.

Filozofija je jednom smerala tome – pisao je Huserl – da bude nauka o totalitetu bivstvujućeg, mislila je da naučno može saznati metafizički princip i svet na osnovu ovog principa⁴⁵; ona je tome *jednom* smerala, da bi uskoro kao nauka, kao ozbiljna, stroga, čak apodiktička stroga nauka bila *odsanjani san*⁴⁶. Pokazalo se da naučni putevi ne mogu voditi u transcendentno, apsolutno, metafizičko; vreme kad se verovalo da je tako nešto moguće, nepovratno je prošlo.

3.

Gde se to danas obrela filozofija? Čemu to filozofi danas u vreme ugroženosti filozofije mogu težiti, šta je to što im preostaje? Ovako pitajući, ne možemo se oteti utisku da nismo otišli dalje od Huserla, da nismo otišli ni korak dalje, iako nas od njega deli tri četvrti stoleća. Filozofija je u situaciji nikad goroj po nju, nikad ne beše više ugrožena no što je to danas. Tek retki među nama i usude se još da

⁴³ *Op. cit.*, S. 510.

⁴⁴ *Op. cit.*, S. 508.

⁴⁵ *Op. cit.*, S. 508.

⁴⁶ *Op. cit.*, S. 508.

kažu kako su i dalje spremni da slede veliku tradiciju što vodi od Platona i Aristotela. Još ređi su oni spremni da se udube u "oživljeni sadržaj tradicionalnih sistema", a samo njihovim preispitivanjem, upozorava Huserl, može postati jasan smisao zadatka filozofije⁴⁷.

Nedvosmisleno je, i to se zna još od najstarijih vremena, da filozofija zahteva duhovnu pripremu i veliki uloženi napor. Onaj ko se sprema za osvajanje nekog od najviših planinskih vrhova, priprema se za taj poduhvat godinama; i kada pođe u pohod, isti traje mesecima i ne prelazi se u lakoj šetnji jer je svaki metar izazov i uspeh istovremeno. Ono što danas guši svako bavljenje filozofijom jeste iluzija da se sve može osvojiti lako, bez napora. Zaboravlja se da put do lakog nije lak. Lako se nešto može zadobiti u virtuelnoj realnosti, no ta lakoća je opasna u realnom svetu. Posledica toga je da filozofiju danas guši diletantizam.

Zato, najveća opasnost za filozofiju je iluzija da se u njen svet brzo može ući, da se njenim pojmovima brzo može ovladati. Današnji svet je u velikoj meri svet informacija, no informacija nije isto što i znanje. Informacije se nalaze na površini, one su u prostoru interneta, ali znanja su u dubini; informacija je dostupna svima, a znanja samo malom broju posvećenih i tajnu mišljenja, a tu "globalna paučina" nije ni od kakve pomoći. Filozofija ne počiva na informacijama, već na znanju do kog se s naporom dolazi i za tako nešto neophodno je vreme. Do znanja se ne dolazi neposredno, već u dugom procesu koji

⁴⁷ *Op. cit.*, S. 510.

menja onog koji tom znanju teži. Zato je samo deo istine u tome da svako bira filozofiju zavisno od toga kakav je ko čovek, budući da treba imati u vidu i drugu stranu: ne bira samo čovek filozofiju, već i filozofija bira čoveka. I u tome je glavni problem. Dugo bavljenje fenomenologijom ne može ostaviti čoveka nepromenjenim.

Nad "idejom" filozofije izvršena je u naše vreme "redukcija", ali redukcija u negativnom smislu: ljudima su dati rezultati, nalaze se u knjigama velikih mislilaca, ali, nije im dat i put do tih rezultata; ljudi su uskraćeni za iskustvo prelaženja puta. A u prava vremena filozofije to *prelaženje puta* shvatalo se kao samo filozofiranje. To *prelaženje puta* moglo se iskusiti samo u blizini i neposrednoj saradnji s velikim misliocima, kao što se i slikarstvo moglo nekad istinski učiti samo u radionicama velikih majstora. Slikarstvo kao takvo degradirano je bilo krajem XVIII stoleća kad je nastava slikarstva prešla u učionice. Isto bi se moglo reći i za filozofiju. Zato ima znalaca filozofije ali malo filozofa.

Tako se brzina koja odlikuje naše vreme pokazala najvećim neprijateljem filozofije⁴⁸; vreme je počelo da se ubrzava još od vremena renesanse, i opšte

⁴⁸ Razume se, nije reč samo o brznoj promeni vremena, već i njegovog sadržaja. Ubrzano se menjaju naučne, socijalne, političke paradigme. A kada je reč o filozofiji, u njoj nema tih brzih promena kakvima je obeleženo XX stoleće, posebno kad je reč o smeni umetničkih pravaca i stilova. U filozofiji se paradigme ne smenjuju brzo, ona, kao ni kultura ne poznaje revolucije, jer joj bit nije u preokretu i rusenju puta već u samom putu.

je poznato da muzička dela renesanse danas se izvode dva puta brže no u vreme kada su nastala. Zato je i u muzici pitanje tempa izbilo u prvi plan. U sve većoj meri brzina se danas određuje protokom informacija; količina informacija je ono što daje iluziju o obaveštenosti, ali ne i potvrdu o znanju. Zato naukom danas vlada sekundarnost, u modi su dajdzesti, skraćene priče, traži se da studentima sve bude izloženo u jednom semestru, u nekoliko časova; i postoji uverenje da im je dovoljno posedovanje nekoliko nepovezanih činjenica. Slično je bilo i dva stoleća nakon Platona i Aristotela, kad niko više nije imao uvide u njihovo mišljenje i njihove tekstove a obaveštenja su postojala samo u šturim prikazima. Zato nas ne trebaju iznenađivati današnji prevodi filozofije u formu stripa, to je odraz duha vremena; stvar je samo u tome što je obrnuto nemoguće: nemoguće je iz stripa ući u filozofiju.

U tom smislu možda je sudbina današnje filozofije, delimično, nalik sudbini umetnosti o kojoj je govorio Hegel. Možda je u tom smislu filozofija došla do kraja, jer je nastupio kraj pojmovnog mišljenja, kraj mišljenja pojmovima, a nastupilo je vreme mišljenja u slikama. Na izvestan način, u slikama govore i Hajdeger i Fink, kad govore o egzistencijalima ili temeljnim fenomenima, i time se oni možda približavaju načinu slikovnog mišljenja presokratovaca, no oni još uvek oslanjaju se na pojmovnu aparaturu.

Ja ipak ne pripadam onima koji bi bili skloni olakoj predaji, i povukli se pred naletom profanacije filozofije makar tako nešto bilo i vladajuće stanovište; duboko verujem u sposobnost duha da sebi nađe pribežište i u najtežim trenucima za svoj opstanak, duboko verujem u one malobrojne aristokrate duha, a takvih nikad nije bilo mnogo, no uvek dovoljno da bi stvar filozofije mogla opstati.

Ono što trajno mora stajati pred filozofima jeste njihov zadatak, zadatak formulisan kao zadatak filozofije. Taj zadatak postoji u svim vremenima, u onim lakim i onim teškim, u onima malo i onima mnogo izazovnim, u vremenima lagodnog života i vremenima velikih iskušenja i opasnosti; naše stanje, moglo bi se, rečima Huserla, oceniti kao vreme ugroženosti. To stanje ugroženosti jeste odraz našeg unutrašnjeg nemira i nema razloga da se ne zapitamo *šta nam je činiti?* Kad se ljudi nalaze u stanju ugroženosti, tada, pisao je Huserl, "u ime budućnosti preuzetog životnog zadatka, u vremenima opasnosti, potrebno je te zadatke najpre staviti po strani i činiti ono što ponovo može da omogući budući normalni život."⁴⁹

Ponekad se pitam da li sam ovaj stav Huserla dobro razumeo. Čini mi se da iz toga sledi da u jednom času mora doći do obrata, do promene celokupne situacije kada će se izvorni životni zadaci preobraziti, i stvoriti novi prostor za moguće mišljenje; ako se to ne desi, ako ti najviši zadaci postanu posve bespredmetni,

⁴⁹ *Op. cit.*, S. 510.

to bi samo značilo da je evropsko ljudstvo izabralo put varvarstva. Ako je danas ishod neizvesan, u svakom slučaju, refleksija je neophodnija no ikad kako bismo se mogli orijentisati u stanju ugroženosti koje nam donosi duh vremena.

No da li je nastupio zapravo taj najdublji momenat, momenat kad smo prinuđeni da odmeravamo svoje delovanje i svoj život u odnosu na zadatak koji nam zadaje filozofija? Smemo li u ovom času težiti lepom, koje zasigurno i već poodavno nije tema dana? Možemo li i dalje gajiti veru u uspešno ostvarenje filozofije, kad znamo da je zadatak što i dalje stoji pred čovečanstvom, intencionalno implicitan u našem vlastitom životnom zadatku, odnosno: možemo li izdati sebe i napustiti ostvarenje svog životnog zadatka čak i u času neposredne ugroženosti, kad nam teorija i refleksija više ne mogu pomoći?

Ili smo možda pred zagonetku naznačenu prirodom našeg opstanka dovedeni verovanjem da je filozofija najviši zadatak čoveka koji se bori za sopstvenu egzistenciju, a da se samo na tlu egzistencije rađa refleksija što nas vodi u transcendentno i beskonačno, pa stoga i dalje ostajemo zaslepljeni u nama tinjajućem, unutrašnjem svetlu, nemoćni da razumemo, zašto je ostala neostvariva pretenzija filozofije da se vera u *mogućnost ostvarenja filozofije*, s jedne strane, i vera u *um*, s druge strane, dovedu u *potpunu harmoniju*, a Huserl se sve vreme upravo tome nadao i upravo to imao u vidu.

4. *Filozofija sveta života vs transcendentalna egologija*

Uvodna napomena

Pre dvadeset i pet godina, nekoliko nedelja pre no što ću braniti doktorski rad o filozofiji igre kod Eugena Finka, Ante Pažanin, jedan od članova doktorske komisije, reče mi: "A o tome što ste napisali da su Huserlove *Kartezijanske meditacije* najviši domet njegove fenomenologije, o tome ćemo posebno raspraviti". Na odbrani rada do toga nije došlo, ali je pitanje ostalo.

Tog časa između mene i Pažanina postojala je po tom pitanju znatna razlika: on je naglasak stavljao na pozni Huserlov spis *Kriza evropskih nauka*, a ja sam, pod uticajem filozofije Eugena Finka, kojom sam se tada intenzivno bavio, smatrao da kod Huserla postoji puni kontinuitet u mišljenju, da je on, "matematičar", kartezijanac od početka do kraja, i da kod njega nema ni nekog radikalnog teorijskog preloma, ni radikalnog raskida s kartezijanstvom, ni sredinom dvadesetih godina kada je držao predavanja o prvoj filozofiji (1923/1924), ni pred kraj života, u vreme rada na *Krizi evropskih nauka*⁵⁰, te se nisam mogao složiti ni s naizgled pomirljivom stavom Ž. Vala

⁵⁰ Jer, zašto bi šest godina nakon predavanja *Erste Philosophie* (gde navodno dolazi do raskida s kartezijanstvom), Huserl pisao *Pariska predavanja* poznata kasnije kao *Kartezijanske meditacije* oslanjajući se na Rene Dekarta? Samo zato što ga u Parizu inače ne bi razumeli?

kako kod Huserla deluju uporedo dve tendencije: jedna u pravcu transcendentalnog egoa, druga u pravcu sveta života⁵¹.

Smatrao sam da "novi put transcendentalne redukcije", koji Huserl pominje u *Krizi*, jeste samo nastavak starog puta koji je već bio razvijen u *Ideen I*, i da problematika *sveta života* tu nije po prvi put tematizovana, budući da se pominje već i u predavanjima *Erste Philosophie*, nastalim desetak godina ranije, pošto bi svako drugo rešenje povlačilo za sobom znatne logičke nejasnoće.

Konačno, možda je *Krizu evropskih nauka* ostareli Huserl video kao i svoje glavno delo (odista, često se dešava da autori precenjuju svoje poslednje delo, odnosno ono na kojem upravo rade), ali, ne treba smetnuti s uma da je nešto slično tome Husserl mislio i nekoliko godina ranije, kad se spremao da uz pomoć svog asistenta Eugena Finka preradi *Kartezijanske meditacije* i proglasi ih svojim glavnim delom⁵², pravim

⁵¹ O tome sam potom posebno pisao u tekstu *Svet: osnovno pitanje filozofije*, u knjizi: Uzelac, M.: *Stvarnost umetničkog dela*, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad 1991, str. 102-113 (posebno:102-104).

⁵² Fink je u to vreme, tokom 1931-1932. godine, preradio i proširio prvih pet *Kartezijanskih meditacija* i napisao *VI. Kartezijansku meditaciju*, koja će mu kasnije, nakon II svetskog rata biti priznata kao habilitaciona disertacija. Same *Meditacije* u prvoj verziji imale su čudnu sudbinu: na nemačkom su objavljene po prvi put tek 1950. godine kao prvi tom Huserlovih sabranih dela, dok je do tog vremena postojao objavljen samo francuski prevod koji je načinio tada Emanuel Levinas, prevod kojim Huserl nije bio u potpunosti zadovoljan.

uvodom u fenomenologiju, a što samo po sebi ne bi bilo ništa novo, jer je Husserl takvu ideju imao i kada je reč o spisu *Ideen* kome je sudbina bila, kao i svim ostalim spisima, da ostane nedovršen.

Ono što je tu svakako nesporno to je činjenica da je Husserl uvek bio i ostao "na početku", da je bio, kako je on imao običaj da kaže, "početnik u filozofiji", no ne početnik u smislu studija, već "početnik" koji se pita za *početak* u filozofiji⁵³. Po tom svom određenju fenomenologija pripada tradiciji koja započinje s Anaksagorom i Platonom, i kao filozofija uma traje preko Dekarta do naših dana. Za Huserla pitanje *počela*, pitanje samog načela filozofije, nikad nije bilo nešto što bi moglo biti dovedeno u pitanje, ili prevedeno u drugi plan, na neki "sporedni kolosek" mišljenja; za njega sve vreme beše nesporno da filozofija počiva na načelu uma i on je bio svestan toga da time na najviši način završava filozofiju subjektivnosti (koja u novo doba započinje upravo s Rene Dekartom), i to time što metodska sumnja radikalizuje na Dekartu nepoznat način.

Nastojeći da fenomenologiju kao filozofiju oslobodi svakog relativizma, Huserl je jedini izlaz video u njenom utemeljenju kao stroge nauke, pri čemu ovo *stroga* trebalo bi da ima značenje *apriorna*. Ta *stroga nauka* beše u tom času nauka jednog novog

⁵³ Sa *zašto* pitamo za osnov, za razlog što prisiljava filozofa koji započinje (anfangender Philosoph) da napusti prirodni stav i započne redukciju (videti: Fink, E.: *VI. Cartesianische Meditation. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, Bd. I, Dordrecht/Boston/London 1988, S. 29).

stila, nauka shvaćena na jedan radikalniji, posve nov način, kao nauka samoosvešćenja. Ako je ona kasnije i vodila novim putem, polazeći od samog življenja unutar sveta života, ona nije promenila i cilj ka kom je bila usmerena a koji je bio utemeljen u transcendentalnom egou, čija je konstitucija osnovna tema *Kartezijanskih meditacija*. Stoga, nesporno je da Husserlu transcendentalni ego obezbeđuje poslednju osnovu transcendentalne fenomenologije.

To beše programski naznačeno u njegovom spisu *Filozofija kao stroga nauka*, publikovanom u časopisu *Logos* 1911. godine (koji je Valter Biemel označio kao stub fenomenologije), i tog svog čvrstog ubeđenja Huserl se nikad nije odrekao, niti ga je i jednog časa doveo u pitanje. Uostalom, tačka kasnijeg razlaza između njega i njegovog učenika Eugena Finka biće upravo u tome što možda i sam Huserl nije bio dovoljno radikalna, što nikada svoju sopstvenu poziciju nije doveo u pitanje, što nikada nije postavio pitanje jedne "fenomenologije same fenomenologije"⁵⁴, a o

⁵⁴ Fink je već ranih tridesetih godina uočio kako fenomenološka redukcija omogućuje da se prevlada naivnost sveta ali nas vodi u jednu novu, transcendentalnu naivnost, pa se tu postavlja pitanje ispravnosti same reduktivne metode: ako se redukcijom jedne naivnosti dospeva u drugu, nije li tada potrebna još jedna redukcija i tako u beskonačnost. Na taj način problematizuje se sam temelj i dovodi u pitanje čitava do tada izvedena zgrada fenomenologije, pa je po Finkovom mišljenju potrebno promisliti celokupnu sistematiku fenomenološkog postavljanja pitanja i tako podvrći analizi 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

čemu njegov poslednji asistent i saradnik piše u *VI Kartezijanskoj meditaciji*.

Razume se, ja sam ovakav pristup fenomenologiji prihvatio kao nešto samo po sebi izvesno i nedvoznačno, jer sam Huserlu i fenomenologiji prišao kroz proučavanje upravo *Kartezijanskih meditacija*. Sa profesorom Pažaninom to nije bio slučaj. On je nakon završenog studija filozofije u Zagrebu, usavršavanje nastavio kod tada već slavnog nemačkog filozofa Joahima Ritera i to u vreme kad je ovaj sa svom radikalnošću tematizovao pitanje praktične filozofije. I konačno, a što je bilo i odlučujuće, Ante Pažanin je od Ritera otišao u Keln, gde je, učestvovao u seminaru kod Lotara Elaja o *Filozofiji kao strogoj nauci*, i pritom bio pod odlučujućim uticajem Ludviga Landgrebea koji je šezdesetih godina razvijao problematiku istoričnosti i sveta života kod poznoga Huserla, a što je ostavilo dubok trag na sve koji su se tog časa tu zatekli, kako na Pažanina, tako i na Paula Jansena.

Upravo tokom studija fenomenologije kod Landgrebea šezdesetih godina XX stoleža uvrežilo se uverenje kod njegovih slušalaca da je fenomenologija,

predmet no jednu fenomenologiju fenomenologije. To je i osnovni motiv Finkove VI. Kartezijanske meditacije (1932). Na tragu tog uvida Fink će 1938. godine i reći kako Husserl "uprkos sveg filozofskog radikalizma refleksije nikada svoju volju za mišljenjem nije dovodio u pitanje" (Fink, E.: *Edmund Husserl † (1859-1938)*, u knjizi: Fink, E.: *Nähe und Distanz*, Phänomenologische Vorträge und Aufsätze, hrsg. Franz-Anton Schwarz, K. Alber, Freiburg/München 1976, S. 95).

nasuprot drugim filozofijama, izraz povratka na zaboravljeni svet života, dakle na jedno prvobitno, prednaučno iskustvo koje sama nauka navodno ne tematizuje. Ovde može biti na mestu pitanje zašto se toj problematici Huserl okrenuo tek pred kraj života. Ima onih koji će reći kako ga je na to navelo distanciranje i ograđivanje od, u to vreme sve popularnije, Hajdegerove filozofije; postoji više podataka o Huserlovom nezadovoljstvu Hajdegerom (premda je još samo nekoliko godina ranije izjavljivao: "fenomenologija, to smo ja i Hajdeger"). Ja pak mislim, da će razlog pre biti u tome što problematika sveta života i ne izbija u prvi plan dok se svet filozofije vidi iz matematike, a Huserl je ipak, i pre svega, od samog početka (i do kraja života) bio matematičar. Zato je za njega načelo filozofije moglo biti samo načelo egzaktnog uma, i upravo zato je Huserlu kartezijanska tradicija bila i duhovno najbliskija, bila mu je misaono najprihvatljivija tradicija, tradicija u kojoj se on duhovno najslobodnije kretao.

U prilog mom shvatanju svakako bi se mogao navesti i stav H.-G. Gadamera iz tog vremena (1963), a koji jasno kaže: "Ja ni u Huserlovom izlaganju problematike sveta života, niti u intersubjektivnosti, ne vidim razlog zbog kog bi Huserl razmišljao o reviziji svog transcendentno-kartezijanskog polazišta"⁵⁵. Međutim, Ante Pažanin i Paul Jansen sledili su svog mentora Ludviga Landgrebea i njegovu interpretaciju

⁵⁵ Gadamer, H.-G.: *Fenomenološki pokret*, u knjizi: Gadamer, H.-G.: *Fenomenološki pokret*, ΠΛΑΤΩ, Beograd 2005, str. 54.

poznog Huserlovog dela u kontekstu predavanja o prvoj filozofiji (1923/1924), interpretaciju izloženu u spisu *Husserls Abschied vom Cartesianismus*⁵⁶.

1. Okretanje svetu života i istoričnosti

U vreme kada je Ante Pažanin studije nastavio kod Landgrebea, ovaj se posebno bavio poznim Huserlovim spisom *Krisis*, tumačeći pitanje o krizi evropskih nauka kao pitanje o krizi modernog tehničkog sveta, pri čemu tu ne beše reč samo o teorijskoj, temeljnoj krizi nauka, već o krizi modernog života uopšte⁵⁷; odatle samo je jedan korak vodio do tematizovanja *sveta života* (*Lebenswelt*) koji je navodno bio dat uvek pre svake nauke, te je stoga tlo svake praktične delatnosti i uslov svih svrha koje postavlja prirodni život. Drugim rečima, Landgrebe svet života vidi kao svet tradicionalno shvaćene *doxae* svestan toga da nužnost povratka tradicionalnom svetu mnenja Husserl opravdava pozivanjem na odnos fenomenologije i tradicionalne metafizike u kojoj se i tematizuje razlika između *doxa* i *episteme*.

Landgrebe je veoma dobro znao da problem *Lebenswelta* nije nova tema Huserlove pozne filozofije, a što već posredno potvrđuje da tu nije reč o nečem novom kod poznog Husserla, već da je *svet života* samo pojmovni korelat *prirodnog stava* o kojem se govori još

⁵⁶ Philosophische Rundschau, 9 (1961), SS. 133-177.

⁵⁷ Landgrebe, L.: *Phänomenologie und Geschichte*, Gerd Mohr, Gütersloh 1968, S. 150.

u *Idejama I* iz 1913. godine. Tako se fenomenologija pokazuje kao temeljna nauka o svetu života koja ima zadatak da istraži učinke konstituisanja sveta od strane transcendentnog subjekta u njegovoj "dubokoj dimenziji"⁵⁸. U isto vreme Landgrebe konstatuje kako se problematika *Lebenswelts* kod Huserla po prvi put javlja u njegovim predavanjima pod naslovom *Erste Philosophie* (1923) gde se, navodno, po prvi put i struktura svesti sveta razvija kao sveobuhvatni horizont svesti.

Tematizujući horizont sveta Huserl u svom poznom delu dospeva do fenomenološkog pojma istorije pri čemu mu se "horizont sveta života pokazuje kao horizont sveta istorije" budući da svest horizonta, shvaćena iz aspekta sveta života, već u sebi pretpostavlja horizont istorije sveta.⁵⁹ To vodi dvojakom razumevanju sveta života: jednom kao istorijskog sveta u njegovoj istoričnosti, a drugi put kao sveta neposrednog iskustva u kojem su ljudi čulno opazajni subjekti koje odlikuje opazajnost s prostorno-vremenskom strukturom. Sve to vodi tome da se svet života razume kao konkretni istorijski svet s njegovom tradicijom i predstavama prirode u njihovim menama. To pak ne znači ništa drugo do, da svet života ostaje svet neposrednog čulnog iskustva čiji korelat je prostorno-telesna priroda.

Ovo naglašavanje problematike sveta života i značaja fenomena istoričnosti, o čemu čitamo u

⁵⁸ Landgrebe, *op. cit.*, S. 156.

⁵⁹ *Op. cit.*, S. 158.

Landgrebeovom spisu publikovanom 1968. godine, bilo je u uskom krugu njegovih saradnika i učenika izvesno već deceniju ranije, u vreme kad je Ante Pažanin pisao svoj doktorski rad u Kelnu⁶⁰. U to vreme Landgrebe nekim osnovnim idejama iz Huserlovog poznog spisa *Kriza evropskih nauka*, nalazi poreklo u već pominjanim Huserlovim predavanjima o prvoj filozofiji iz 1923/1924, (a koja su potom po prvi put publikovana kao VII i VIII tom Husserlianae 1959. godine), i to beše tema njegovog obimnog rada *Husserls Abschied vom Cartesianismus*⁶¹.

Kad pomenuti tekst Landgrebea čitamo danas, nakon skoro četiri decenije, teško je razumeti čime je u vreme svog pojavljivanja taj spis izazvao toliku rezonantnost. Jasna je bila namera Landgrebea: stavljanjem naglaska na Huserlova predavanja o prvoj filozofiji, on je zastupao tezu da se Huserlova misao kreće od *Ideen I*, upravo preko pomenutih predavanja, do *Krize evropskih nauka*, te da se tu, tematizovanjem sveta života, radi zapravo o "otklonu u odnosu na kartezijanstvo", da analiza socijalnog i istorijskog sveta na tom putu vodi formiranju jedne fenomenološke antropologije.

Desetak godina kasnije Hans-Georg Gadamer je pisao da tako nešto nije neopravdano, budući da je i

⁶⁰ Nezahvalno je spajati događaje iz određenog vremena s datumima objavljivanja spisa. Posebno, kada je o fenomenolozima reč, koji su u nizu slučajeva rezultate svojih istraživanja, ili nove uvide objavljivali više godina nakon što su do njih došli.

⁶¹ Landgrebe, L.: *Husserls Abschied vom Cartesianismus*, in: Phil. Rundschau, 1961, S. 133-177.

sam Huserl doduše govorio o potrebi izgradnje jedne "ontologije sveta života", no da je to ipak zadatak sekundarnog karaktera u odnosu na glavni Huserlov put transcendentale redukcije koji mora imati prednost⁶². Na istom mestu Gadamer s pravom ukazuje i na to da "tema Huserlove fenomenologije nije samo povratak na ono *iza* naučnog iskustva, dakle na jednostavne fenomenološke datosti (kao što je "opažanje" [čemu Landgrebe posvećuje znatan deo svog rada]) i legitimisanje njihovog zahteva za važenje, već je za njega osnovno i to da sam "svet života" proglasi važećom svoju sopstvenu legitimnost".⁶³

Nesporno je da se razlikuju osnovni motivi Huserla i Dekarta, da Huserlovo kartezijanstvo nije ono Dekartovo; no ono što njega približava Dekartu i njegovoj metodskoj sumnji jeste "radikalnost i univerzalnost suspenzije svakog važenja sveta" pa u tom smislu i sveta života. Zato sam ja svojevremeno smatrao da Huserlov put treba pratiti od *Ideen I* ka *Kartezijskim meditacijama*, a da je *Kriza* sve to, isto, ali izloženo drugim sredstvima. Činjenica je da uticaj Landgrebea šezdesetih godina nije bio zanemarujući, budući da se smatralo da on, kao i Eugen Fink, na legitiman način zastupa Huserlovu osnovnu poziciju. Isto tako, ako Landgrebeova dela stilom ne plene kao što se to slučaj s delima Finka, on je oko sebe u to doba u Kelnu znatan broj učenika čiji

⁶² Gadamer, H.-G.: *Nauka sveta života* (1972), u knjizi: Gadamer, H.-G.: *Fenomenološki pokret*, ΠΛΑΤΩ, Beograd 2005, str. 79.

⁶³ *Op. cit.*, str. 79.

uticaj do naših dana nije zanemarljiv (a jedan od njih, videsmo, beše i Ante Pažanin). Landgrebeova pozicija dolazi do izraza posebno u Pažaninovu doktorskom radu koji za temu ima mogućnost izgradnje filozofije kao stroge nauke, i koji tu problematiku obrađuje sa stanovišta Huserlove pozne filozofije, na šta je, što je samo po sebi razumljivo, presudno uticao upravo Ludvig Landgrebe.

Već sâm naslov petog odeljka Pažaninove disertacije *Od transcendentalne subjektivnosti k povijesnosti* to više no jasno potvrđuje⁶⁴; on se tu direktno poziva na Landgrebeovo ukazivanje na značaj Huserlovih predavanja o prvoj filozofiji i na Huserlovo udaljavanje od kartezijanizma, te, nakon što je istakao kako Huserl nije uspeo da "ispuni i dovrši" nastojanje celokupne novovekovne filozofije subjektivnosti od Dekarta naovamo, da počne "bez pretpostavki", on piše:

"Značenje tih predavanja sastoji se u tome "što se u njima, tako reći pred očima čitaoca odvija brodolom transcendentalne subjektivnosti kao bespovijesnog apriorizma i dovršenosti novovekovnog racionalizma". Promatran u svijetlu tih predavanja postaje također lakše razumljiv i razlog "zbog kojega se Husserl kasnije u djelu "Križa" osjeća prinuđen da udari jednim novim putem"⁶⁵, putem povijesnosti – naime zbog toga jer se i transcendentalno-fenomenološki put, kojim je Husserl išao nakon "Ideja", sa svim svojim pokušajima da

⁶⁴ Pažanin, A.: *Znanstvenost i povijesnost u filozofiji Edmunda Husserla*, Naprijed, Zagreb 1968, str. 224.

⁶⁵ Landgrebe, L.: *Husserls Abschied vom Cartesianismus*, in: *Philosophische Rundschau*, 1961, S. 135/6.

filozofiju utemelji pomoću po sebi evidentnih i apodiktičkih stavova i teorija, pokazao nedovoljnim."⁶⁶

Na taj način Pažanin nedvosmisleno prihvata stav o Huserlovom napuštanju kartezijanstva kroz njegovo prevladavanje, mada, naglašava da "Huserl nikada nije napustio ideju o filozofiji kao znanosti – pa ni u "Krizi evropskih znanosti"...", kada sa naučne "izvesnosti sveta" prelazi na njegovu povesnu izvesnost u smislu "sveta života".

Po mišljenju Pažanina, Huserl nikada nije zastupao filozofiju koja bi bila oslobođena naučnosti uopšte, nego samo određene, objektivističke naučnosti⁶⁷; on stoga naglašava da kasni Huserl smatra kako "filozofija i znanost, da bi bile istinite zahtevaju ne samo "stavove po sebi", nego također i "svijet života" ili "povijest"⁶⁸ i naglašava da Huserl, odgovarajući na pitanje kako je filozofiji i nauci potrebna povest, nastoji da etablita "*novu znanstvenost*". A upravo u tome i leži problem: sa zahtevom za *novu* naučnost ranija ideja *naučnosti* stavlja se van snage i tu ne pomaže pozivanje na to kako Huserl "svaki svoj novi korak smatrao apsolutno novim početkom"⁶⁹. Ovde se definitivno zastupa teza o radikalnom prekidu u tzv. kontinuiranom mišljenju Huserla i zastupa mišljenje da je pozni Huserlov spis izraz njegovog radikalnog napuštanja celokupnog

⁶⁶ Pažanin, A.: *Znanstvenost i povijesnost u filozofiji Edmunda Husserla*, Naprijed, Zagreb 1968, str. 224/225.

⁶⁷ *Op. cit.*, str. 242.

⁶⁸ *Op. cit.*, str. 243.

⁶⁹ *Op. cit.*, str. 243.

prethodnog puta. Ono što pritom ostaje nejasno, kao što sam već naglasio, jeste: zašto je Huserl uopšte u tom slučaju pisao *Kartezijanske meditacije* i zašto se do 1932. godine zanosio time da to delo u Finkovoj obradi bude i njegovo glavno delo?

Pravde radi, Huserlova rečenica s početka XXVIII priloga za spis *Kriza evropskih nauka i transcendentzalna fenomenologija*, a o tome kako je "filozofija kao nauka, kao stroga, apodiktički stroga nauka – odsanjani san"⁷⁰, ne treba biti tumačena u smislu Huserlovog napuštanja prethodne pozicije, već kao konstatovanje o tome da se njegov san realno nije ostvario, budući da su njegovi učenici početkom tridesetih godina XX stoleća, već uveliko krenuli svako svojim putem, u čemu je nedvosmisleno prednjačio Martin Hajdeger sa svojom popularnom tezom o kraju metafizike.

Pažanin želi pokazati da Huserl već sa svojim predavanjima o prvoj filozofiji (ne slučajno koristeći drugi stari naziv za metafiziku) želi da se oprosti od metafizike, da ta predavanja jesu "*kraj* metafizike u tom smislu što daljnje hodanje stazama njenog mišljenja i njene pojmovnosti, iz kojih ono traži da izvuče krajnje mogućnosti, nije nakon njega više moguće"⁷¹. I ovde, razume se ostaje otvoreno pitanje: o kakvoj je metafizici tu zapravo reč, kakvu to

⁷⁰ Husserl, E.: *Di Krisis der europäischen Wisselnschaften und die transzendentale Philosophie*, Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, 2. Auflage, M. Nijhoff, Den Haag 1962, S. 508.

⁷¹ *Op. cit.*, str. 225.

metafiziku Huserl ima u vidu, jer sva njegova filozofija ne izlazi van metafizičke tradicije, a upravo zahvaljujući tome ona zapravo i ostaje filozofija, i više od toga: vodeća filozofija i našeg vremena koje se tokom druge polovine XX stolecia odricalo od metafizike kad god bi mu se za to pružila prilika⁷².

Kad je o Pažaninu reč, dužni smo konstatovati da on već šezdesetih godina nastoji da problem istoričnosti razmatra ne iz horizonta intencionalnosti sveta (što je karakterisalo ranija istraživanja Huserla) već iz svetovnosti sveta. U to vreme u prvi plan dospeva pitanje svetovnosti sveta u fenomenološkoj filozofiji (kako je to video Eugen Fink), a koje će mnogi (pod uticajem Ludviga Landgrebea) preformulisati u pitanje svetovnosti sveta života i *svet života* izvesti u prvi plan⁷³ videvši ga kao fundament nauke koji

⁷² Dve decenije kasnije, predgovor za knjigu J. Ritera *Metafizika i politika* Ante Pažanin započinje sledećim rečima: "U isto vrijeme kada su metafizika i politika proglašavane zastarjelima i mrtvima, tj. neprikladnima i nesposobnima za teoretsku filozofsku misao, Joachim Ritter piše studije o najvećim misliocima i metafizike i politike – o Aristotelu i Hegelu. Te će studije umnogome pripremiti i suoblikovati i rehabilitaciju praktične filozofije u protekla tri desetljeća i sadašnju "obnovu" metafizike u evropskoj filozofiji" Pažanin, A.: *Duhovne znanosti i praktična filozofija u djelu Joachima Ritera*, u: Ritter, J.: *Metafizika i politika. Studije o Aristotelu i Hegelu*, preveli Ante Pažanin i Pavo Barišić, Fakultet političkih nauka, Zagreb 1987, str. 1).

⁷³ O ovome sam Pažanin piše dvadesetak godina kasnije: "kasni Husserl čini izraz "svijet života" središnjim pojmom svoje fenomenologije u jasnoj namjeri da se svijetu života dade drukčiji smisao i sadržaj nego što ih pružaju moderno tehnizirano društvo

obuhvata kako naučnu refleksiju, tako i opažajnost (čulnost). Ako je pak za Huserla istoričnost samo novi izraz za naučnost⁷⁴, onda se istorija javlja kao "vreme života" u transcendentnom smislu, dok je istoričnost refleksija o njenom vremenovanju, tj. "reaktiviranje početka". Videćemo da je odavde samo jedan korak preostao do filozofskog tematizovanje pojma političkog.

U spisu *Istina i svet života u fenomenologiji kasnoga Husserla*⁷⁵ koji u vreme njegovog objavljivanja spada u najviše domete ne samo Pažaninove filozofije već i sve filozofije tadašnje Jugoslavije, čitamo kako je Huserl ""celokupnu praksu ljudskog opstanka" dakle i političku praksu kao praksu u užem, svojevrsnom smislu reči stavio u centar filozofskih razmatranja"⁷⁶; tu Pažanin dalekosežno određuje svje dalje filozofsko kretanje. Naglašavajući kako bi posebno "trebalo istražiti da li fenomenološka metoda načelno

i znanstveno instrumentalizovani um" (Pažanin, A.: *Transcendentalna fenomenologija i fenomenološka psihologija kao filozofija transcendentalne subjektivnosti i "svijeta života"*, u knjizi: Pažanin, A.: *Etika i politika*, prilog praktičnoj filozofiji. Filozofska istraživanja, Zagreb 2001, str. 425.

⁷⁴ *Op. cit.*, str. 276-7.

⁷⁵ Pažanin, A.: *Istina i svijet života u fenomenologiji kasnoga Husserla*, u knjizi: Pažanin, A.: *Metafizika i praktična filozofija*, Školska knjiga, Zagreb 1988. Tekst je prvobitno objavljen u proširenom obliku 1974. (*Delo*, XX, 11, Beograd, str. 1283-1309), a njegov osnovni deo čini predavanje održano na IV internacionalnom kolokvijumu za fenomenologiju 1969. u Schwäbisch-Hallu i na nemačkom jeziku objavljeno u knjizi *Wahrheit und Verifikation*, "Phenomenologica" № 61, M. Nijhoff, Den Haag 1974.

⁷⁶ *Op. cit.*, str. 139.

omogućuje ili ne onaj "treći oblik univerzalnog stava", i da li ona čini očitom "sintezu obostranih interesa koja se vrši u prelazu iz teorijskog u praktični stav", a da je ta sinteza posredovanje, dijalektika koju fenomenološka metoda "ne uspeva ni ustanoviti a kamo li je razviti", Pažanin više no jasno ističe deficijentnost fenomenologije i fenomenološke metode što će biti razlog da se okrene Hegelovoj dijalektici a potom i Marksu.

Svoj prošireni rad, a koji je pred nama, Pažanin je završio pozivanjem na saopštenje Eugena Finka *Bewusstseinsanalytik und Weltproblem* pročitanog na kolokvijumu pod naslovom *Phänomenologie – lebendig oder tot?* a povodom pedesetogodišnjice Husserlove smrti, da je "neka filozofija "živa" ako izaziva, a "mrtva" ako više ne budi pitanja i za sve nudi jedno rešenje"⁷⁷. Ovde je Pažanin propustio da navede i narednu rečenicu Finka: "Für uns sind die offenen Fragen in Husserls Phänomenologie Hinweisungen auf das Weltproblem" (Za nas su otvorena pitanja Husserlove fenomenologije ukazivanja na problem sveta).⁷⁸ Razume se, to nije slučajno, ali je konsekvantno razumljivo: Pažanin nije studirao kod Finka, čijim je mišljenjem u to vreme dominirala problematika sveta i koji je bio u znatnoj meri rezervisan spram problematike "prednaučnog sveta

⁷⁷ *Op. cit.*, str. 141.

⁷⁸ Fink, E.: *Bewusstseinsanalytik und Weltproblem*, in: Fink, E.: *Nähe und Distanz*, hrsg. Von Franz-Anton Schwarz, Alber, Freiburg/München 1976, S. 297.

života"⁷⁹, već kod Landgrebea (koji ga je uputio ka tematizovanju problematike sveta života i istoričnosti)⁸⁰. Sasvim je stoga logično što se Ante Pažanin u to vreme, ranih sedamdesetih godina,

⁷⁹ Fink je smatrao da je pojam "prednaučnog sveta života" opterećen znatnom nejasnoćom, jer nauke svojim tvorevinama prekrivaju prednaučni svet života čoveka. To znači da je naša prednaučnost određena naukom u koju mi ne stupamo spolja jer smo uvek na određen način u nju već postavljeni (Fink, E.: *Sein, Wahrheit, Welt*, M. Nijhoff, Den Haag, 1958, S. 4). Finkova rezervisanost prema čitavoj problematici *sveta života* nije samo posledica Hajdegerovog uticaja, da se, naime, redukcijom čoveka na intencionalnu svest ovaj ne vidi kao konačni, konkretni opstanak (Dasein), već je bitno methodske prirode. Ako je sam svet života konstituisan [Pažanin bi rekao prethodno strukturiran], te se do njega dopire kroz nauke, šta uopšte možemo o njemu znati kao temelju prirodnog stava. Nadalje, nejasan je obim onog što treba da bude pretpostavljeno u pretpostavljenom naučnom stavu. (O tome opširnije videti u: Uzelac, M.: *Svet života kao temelj moderne umetnosti*, u knjizi: Uzelac, M.: *Stvarnost umetničkog dela*, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad 1991, str. 127-140; isti tekst potom se nalazi i u knjizi: Uzelac, M. *Fenomenologija umetnosti* (2008, <http://www.uzelac.eu/2KnjigeStudija/10FenomenologijaUmetnosti.pdf> str. 354-369).

⁸⁰ Pogrešno bi bilo reći, i čak krajnje nepravedno, da Pažanin nema u vidu problematiku sveta kakva se nalazi kod Husserla. Dovoljno je obratiti pažnju na njegov rad *Povijesni svijet života i praktična filozofija* gde on na tragu Landgrebea veoma temeljno referiše o problematici sveta, no sva njegova pažnja usmerena je ne pitanju sveta kao sveta, već svetlu kao svetlu života (Pažanin, A.: *Moderna filozofija i politika*, Fakultet političkih nauka, Zagreb 1986, str. 156-160). Sam rad je prvobitno objavljen, s posvetom Ludwigu Landgrebeu, u zborniku: *Bitak i povijesnost*, Fakultet političkih nauka, Zagreb 1982, str. 57-74.

okreće filozofskom tematizovanju politike i političkom životu, obraća se Aristotelu koji je najdublje promislio tu problematiku, a za to nalazi podršku kod svog prvog nemačkog učitelja od koga je otišao Landgrebeu – kod Joahima Ritera.

2. Filozofija političke filozofije

O svom studiranju kod Ritera i njegovom značaju za obnovu Aristotelove praktične filozofije u kontekstu Hegelove filozofije istorije, tj. o njegovom značaju za rehabilitaciju praktične filozofije u XX stoleću, Ante Pažanin piše u predgovoru prevoda knjige Joachima Rittera *Metafizika i politika*⁸¹, potom posebno objavljenom i u knjizi *Metafizika i praktična filozofija*⁸². Teško da će kome promaknuti podudarnost ova dva naslova, ali i razlika među njima u kojoj se ogleđa još jednom nastojanje za samosvojnošću u filozofiji, nastojanje da se izgradi sopstvena pozicija i naspram svog prvog nemačkog učitelja, a kome se ovde obraćam kasnije, jer smatram da je politička dimenzija s kojom je prvo bio Pažanin upoznat, kod njega tek u drugom koraku došla u prvi plan⁸³.

⁸¹ Ritter, J.: *Metafizika i politika. Studije o Aristotelu i Hegelu*, preveli Ante Pažanin i Pavo Barišić, Fakultet političkih nauka, Zagreb 1987.

⁸² Pažanin, A.: *Metafizika i praktična filozofija*, Školska knjiga, Zagreb 1988, str. 142-180.

⁸³ Da je ovaj moj put u ovom kratkom izlaganju ispravan, potvrdu nalazim i u uviđanju O. Marquarda o tome kako "Ritterovi učenici u svojim sadržajnim tezama nisu konvergirali u studiju i u

Ovom stavu ide u prilog i sam uvid u naslove Pažaninovih triju knjiga u kontekstu Ritterove (*Metafizika i politika*) a koji su: *Filozofija i politika* (1973), *Moderna filozofija i politika* (1986) i *Metafizika i praktična filozofija* (1988). Ono što je podudarno s Ritterom to je pre svega odnos prema Aristotelu i njegov epohalni značaj za utemeljenje političke filozofije, razlikovanje užeg i šireg značenja pojma *politika*, uspostavljanje identiteta između etike i politike. Ono što pritom bitno odlikuje filozofsku misao Ante Pažanina i što je njena najveća vrlina svakako je činjenica da on sve vreme politiku misli iz filozofije⁸⁴, nalazeći čvrsto uporište u filozofijama Aristotela i Hegela, koje su uprkos svim razlikama u ključnim stavovima krajnje bliske. To ustrajavanje na filozofskom mišljenju politike omogućuje Pažaninu da ni u jednom času na teorijskom planu ne isklizne u

godinama naukovanja nego tek decenije kasnije: kada su sa svoje strane raspolagali iskustvima, koja su im sada Ritterove vlastite filozofske odgovore učinili plauzibilnima; u Ritterovoj školi postoji – to zapažam danas – konvergencija škole kao dugoročno kasno delovanje" (Pažanin, A.: *Duhovne znanosti i praktična filozofija u djelu Joachima Rittera*, u: Ritter, J.: *Metafizika i politika. Studije o Aristotelu i Hegelu*, preveli Ante Pažanin i Pavo Barišić, Fakultet političkih nauka, Zagreb 1987, str. 4).

⁸⁴ Mišljenje politike moguće je samo iz filozofije a ne iz posebnih nauka ili politologije. O tome Pažanin piše da se "temeljn o znanje o politici i praktičnoj filozofiji ne može prepustiti politologiji kao posebnoj političkoj znanosti" (Pažanin, A.: *Fenomenologija političkog sveta*, Politička kultura, Zagreb 2007, str. 25-6).

prizemni govor o politici i u jevtino politikanstvo⁸⁵, niti da poželi da postane političar, budući da svoju najvišu obavezu vidi u tome da bude *filozof politike*⁸⁶, a što se nedvosmisleno potvrđuje u njegovoj knjizi *Etika i politika* (2001).

Obrativši se političkoj filozofiji, Pažanin raspravlja niz aktuelnih tema: mogućnost političkog delovanja u savremenom svetu a na tragu Platonovog i Aristotelovog političkog učenja, pitanje pravednosti u savremenom građanskom društvu, domet ontološke etike i značaj ekološke etike... Već po naslovima vidna je širina tema kojima se Pažanin obraća u svom dijalogu s predstavnicima savremene filozofije koje obilno citira. U isto vreme mora se istaći da se on sve vreme poziva na neke od rezultata fenomenološke filozofije, posebno kada je reč o poslednjim Huserlovim spisima, često samo načelno, pretpostavljajući svoje ranije iskaze na tu temu.

Pažaninovu trajnu bliskost Aristotelu i Aristotelovom učenju politike treba razumeti u kontekstu ne-metafizičnosti Stagiraninove teorije politike; ta ne-metafizičnost politike potpuno je kompatibilna s antimetafizičkom interpretacijom *Prve*

⁸⁵ A što beše odlika tzv. beogradskih praxis-filozofa koji ni s filozofijom nisu stajali baš najbolje, te mi ne bez razloga prof dr Danilo Pejović prilikom prvog susreta, na moj odgovor da sam studirao filozofiju u Beogradu, reče [pred Dankom Grličem kod koga sam u Beogradu i diplomirao], da sam filozofiju studirao na pogrešnom mestu.

⁸⁶ Pažanin, A.: *Etika i politika*. Prilog praktičnoj filozofiji, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2001, str. 11.

filozofije kakvu sprovodi Landgrebe; uverenje da je Huserl nakon predavanja o prvoj filozofiji došao do zaključka da se dospelo s one strane metafizike (što nije bilo strano ni Huserlovom učeniku Hajdegeru), da se na tlu sveta života, bez metafizike, može graditi jedna nova filozofija, logično se moglo osloniti na Aristotelovu praktičnu filozofiju koja je ne-metafizička. Možda se samo izgubilo iz vida da je sva filozofija, ukoliko je filozofija i dalje metafizika⁸⁷.

Tako se dogodilo, da je napuštajući stanovište statične fenomenologije i prihvatajući za nedvosmisleno validne stavove genetičke fenomenologije, Pažanin dospeo na tlo praktične filozofije koja je svoj temelj mogla naći u *Lebensweltu*. Ali, istovremeno, imajući prethodno bogato fenomenološko iskustvo, on se "parmenidovski" našao na raskrsnici dva puta: jedan od njih vodio je u dalja specijalistička istraživanja već odavno rehabilitovane političke filozofije, a drugi nazad u središte fenomenologije gde bi se mogla na osnovu ovog poslednje iskustva otvoriti i treća mogućnost – utemeljenje i dalja izgradnja jedne *praktične fenomenologije*.

⁸⁷ Stoga bi Husserlovo udaljavanje od kartezijanskog puta moglo biti tumačeno kao napuštanje metafizike, ali, tek uslovno: kao napuštanje jedne *vrste* metafizike; Husserlovo istrajavanje na *Lebensweltu* kao temelju nije ništa drugo do jedno metafizičko istrajavanje. Zato smatram da je fenomenologija nastavak tradicionalne metafizike, samo drugim sredstvima (opširnije u mojoj knjizi: Uzelac, M.: *Fenomenologija*, Veris, Novi Sad, 009; <http://www.uzelac.eu/2KnjigeStudija/11Fenomenologija.pdf>)

Imam utisak da se Pažanin i dalje nalazi na raskršću: hteo bi da istovremeno ide i jednim i drugim putem; ali, to mu ne dozvoljava logika filozofije koju je celog svog veka zastupao.

3. *Post scriptum*

Dugo sam bio u uverenju da transcendentalna fenomenologija u transcendentalnom egou obezbeđuje svemu, pa i novootkrivenom "svetu života" *poslednje tlo*. Zato me je uvek kod Huserla u prvom redu interesovala problematika *konstitucije* koja je od egoa kao poslednjeg tla vodila svetu na način kako ga je tematizovao Eugen Fink. Smatrao sam da je Fink već 1932. preradom Huserlovih *Kartezijanskih meditacija* (koja je do kraja osamdesetih godina fenomenolozima bila nedostupna) dospeo s druge strane fenomenologije ostajući pritom i dalje fenomenolog *par excellence*.

Dovodeći u prvi plan mišljenja problematiku sveta i izgrađujući jednu originalnu i svojevrsnu filozofsku antropologiju učenjem o temeljnim fenomenima, te konačno originalnom interpretacijom najznačajnijih mislilaca i prvenstveno presokratovaca, Fink se udaljio i od Landgrebea s kojim je kao učenik Huserla imao u početku mnogo zajedničkog, i njemu je problematika poslednjeg Huserlovog nedovršenog spisa ostala u drugom planu. Fenomenolozi, kako je to u više navrata naglašavano, već pred kraj života rodonačelnika fenomenologije krenuli su svak svojim putem; Huserl je samo mogao da ostane time duboko razočaran, o čemu nalazimo i svedočenje u jednom

pismu upućenom A. Pfenderu⁸⁸. Sama fenomenologija zrakasto se širila u svim pravcima a sam Fink je u toj situaciji ostao usamljen i mnogi, poznavajući ga i lično, no pritom u većini slučajeva ne čitajući ono što je on pisao i ne slušajući pažljivo izlaganja koja je na retkim ali reprezentativnim fenomenološkim skupovima držao, videše ga samo kao bledu ličnost u senci velikana kakvi behu Huserl i Hajdeger⁸⁹.

Možda uveliko i grešim, ali živim u uverenju da je razvijanje linije tumačenja Huserlove fenomenologije na tragu njegovih poslednjih spisa i problematike sveta života došlo do svoga kraja, i to ne zbog svoje antikvarnosti, već zbog iscrpljenosti mogućnosti koje je takva filozofija otvarala. U času kad pomalo posustaju i nastojanja dalje "rehabilitacije" praktične filozofije a njeni akteri o kojima piše Ante Pažanin počinju da trče za svojim repom, neophodno je načiniti korak nazad da bi se moglo ići dalje napred.

⁸⁸ Reč je je o pismu Huserlovom upućenom A. Pfenderu 6. januara 1931. u kojem piše o razočaranosti svojim učenicima, posebno o Hajdegeru "u kojeg je velike nade polagao", "čiji je uspeh u Marburgu video kao svoj", koji mu je tokom letnjih ferija, dolazeći iz Marburga u Freiburg, obećavao saradnju, a koji je dobivši mesto u Freiburgu koristio ovo da javno ili prikriveno diskredituje Huserlov rad (opširnije: *Pfänder-Studien*, hrs. H. Spiegelberg/E. Avé Lallemand, *Phänomenologica* 84, M. Nijhoff, Den Haag 1982, S. 345-349).

⁸⁹ Iz senke, razume se, mora se kad-tad izaći; u slučaju Finka to se dogodilo tek nakon njegove smrti, u slučaju Ante Pažanina to se zbio mnogo ranije, jer senke u ta dva slučaja ipak behu nejednake. U isto vreme ni velikanima vreme ne ide uvek na ruku; u ovom slučaju, prednost je na strani Eugena Finka.

Fenomenologija može biti aktuelna i plodotvorna za dalji misaoni rad samo u slučaju ako se polazi od nje kao celine a ne od jedne epizode koja (pokazaće se možda jasnije u budućem vremenu) ne mora biti i izraz celine⁹⁰.

Drugim rečima: spor oko toga da li se Huserlova definitivna pozicija ogleda u razvijanju *transcendentalne egologije* ili filozofije sveta života, čini mi se sve više sporednim u odnosu na pitanje u kojoj meri fenomenologija ostaje filozofija i današnjeg dana. Zato, naslov koji sam ovde predložio više ima retorički no materijalni, činjenični i presudni karakter.

Ono što je po mom mišljenju ipak najvažnije, jeste nespornost aktuelnosti fenomenološke filozofije. Hans-Georg Gadamer na to ukazuje u jednom svom radu iz 1974. godine i ističe: "Kad se mi danas još uvek tako revnosno bavimo Huserlovom fenomenologijom, onda je po sredi zapravo svojevrsna igra između

⁹⁰ Poznato je da je Husserl u više navrata imao nameru da jedno od svojih dela proglasi glavnim, pravim uvodom u fenomenologiju; nije uspeo nijedan put jer nije uspeo da dovrši i izloži u koherentnom obliku ni *Ideje*, ni *Kartezijanske meditacije*, ni *Krizu*. Po tome je on sličan Marxu, koga Pažanin često citira. Reč je o delima koja u sebi sadrže razvoj ali ne i mogućnost završetka; i kao što Marx ne bi mogao završiti *Kapital* da je poživio još sto godina, tako to nije mogao ni Husserl jer im se opirala "sama stvar" koju su hteli da zahvate u njenom totalitetu, a to je moguće samo u jednom metafizičkom sistemu kakav oni nisu mogli izvesti jer je po svojoj prirodi neizvediv.

istorijske distance i nove aktuelnosti te filozofije"⁹¹. I odista: s jedne strane, istorijska distanca sve je veća, uvećava se broj generacija fenomenologa, uz nesmanjeni interes za Huserlovo delo, a s druge strane, ta aktuelnost je u znatnoj meri podstaknuta već duže vreme neaktuelnošću najraznovrsnijih tendencija u filozofiji naših dana.

Ono čime će fenomenologija i dalje filozofe trajno pleniti, a što je minimum oko čega se svi, siguran sam, i danas možemo složiti, nezavisno od toga da li u Huserlovoj fenomenologiji poslednji temelj videli u sveta života, ili u transcendentnom egou, a to je, nov poziv povratku samim stvarima i stvari filozofije; što se samog Huserla i njegovog dela tiče, podsetio bih na reči koje je jula 1938. godine zapisao poslednji njegov asistent: "Seine Arbeit ist getan, sein Werk ist, auch wenn nich für unsere Zeit, so doch für jene kommenmüssende Zeit, wo die Leidenschaft des Denkens den Adel des Menschen bestimmt"⁹².

⁹¹ Gadamer, H.-G.: *O aktuelnosti Huserlove fenomenologije*, u knjizi: Gadamer, H.-G.: *Fenomenološki pokret*, ΠΙΛΑΤΩ, Beograd 2005, str. 98.

⁹²Fink, E.: *Edmund Husserl † (1859-1938)*, u knjizi: Fink, E.: *Nähe und Distanz*, Phänomenologische Vorträge und Aufsätze, hrsg. Franz-Anton Schwarz, K. Alber, Freiburg/München 1976, S. 96-97.

5. Sudbina mišljenja u svetu kome ono ne pripada⁹³

Seni profesora Mihaila Đurića

Naše vreme odlikuje jedna specifična, samo njemu svojstvena forma otuđenosti: otuđenost od vremena u kojem ontički jesmo a kojem svojim unutrašnjim bićem sve manje pripadamo. To novonastalo vreme, za življenje u njemu, podrazumeva sasvim nove poglede na svet i vrednosti koje se po nekoj zaostaloj navici ili inerciji ponekad, doduše, i pomenu, ali ne manje, podrazumeva i izlaganje doskora nepoznatim izazovima pred kojima većina ljudi u ostaje nema i nemoćna.

Nastupilo je doba izrazito različito u ontološkom smislu od vremena njemu prethodnom, a ono ranije, što je već uveliko iščilelo rastvaranjem u našem pristajanju na njegovo odsustvovanje, izgubilo se u toj meri da nas iz njega za naše ranije smislove više ništa ne veže.

Stoga, danas misliti kategorije vremena i promene, isto je teško kao što to beše u antičko doba, kada je vest o njima bila maglovita i pojmovno nejasna; ovo poređenje možda i nije najsrećnije, a još je manje adekvatno za razumevanje novonastale situacije koju odlikuju posve nova pojmovna značenja, budući da se nedostatku postojanja jasnih pojmova što je odlikovalo

⁹³ Rad napisan na poziv Danila Baste (februar 2012) za zbornik koji on publikuje posvećen Mihailu Đuriću.

epohu rađanja zapadne metafizike, sada suprotstavlja preobilje pojmova s do te mere izdiferenciranim značenjima i nijansama, da su oni jednako malo upotrebljivi za opis i definisanje stvari i relacija novoga sveta u kojem prebivamo.

Pripadnost dobu u kom je živio, i stvarima koje su ga okruživale održavajući mu osećaj bliskosti, čovek je uvek potvrđivao svojim uzvišenim delovanjem i vezom sa stvarima i ljudima koji su činili njegovu blizinu; danas je svako delovanje u svetu lišeno smisla, dok je bliska nam blizina postala najdalja daljina. Sfera duha za koju se on uvek čvrsto držao, istopila se pod naletom bezdušnog pragmatizma i njeni retki tragovi sada su se pretvorili u duhovne oaze zagubljene u retkim intermundijama. Čovek je sâm, sâm sa sobom u svojoj osamljenosti, lišen mogućnosti da iz nje izađe i sretne se s drugima jer nema nijedne niti koja bi ga s njima povezivala.

Kako živeti u vremenu u kojem sticajem njemu stranih okolnosti čovek egzistira a kojem ni duhom ni svojim mislima više ne pripada, i kako misliti to vreme s kojim se izgubilo sve vreme u kojem je čovek znao za duboki smisao svog života, vreme za koje čoveka više ništa ne veže, osim neke blede, sve sumnjivije uverenosti da niko nema prava svojom voljom da napusti svet pošto u njega svojom voljom nije ni dospao?

1.

Već na početku naše duhovne istorije najveće uvažavanje imahu oni pojedinci što behu

zakonodavci i nadareni umom, sposobni da daju dobar savet; nazivahu ih mudracima jer njihova mudrost ticala se praktičnog života, onog, što je ljudima tada bilo najpotrebnije; oni nisu veličali i hvalili neposrednu korist, budući da su više od nje cenili vrlinu i ona svojstva kojima se odlikovala vrsnost ljudi. Nije stoga nimalo slučajno što su i njihovi misaoni naslednici nastavljali da neguju i šire tu duhovnu dimenziju kojom je vladalo najviše dobro. Filozofske škole nastale u Atini tokom četvrtog stoleća pre naše ere, pre svih, Platonova i Aristotelova, ali isto tako i stoička i epikurejska, svoj najpreči zadatak videle su u obrazovanju pojedinca, u stvaranju od njega građanina polisa, a potom, na početku helenističke epohe, s proširivanjem vidika i granica, i građanina sveta.

Svima beše zajednička misao da se u filozofiji pre no na drugim mestima može naći putokaz ka pravom životu i načinu življenja, životu koji bi bio najdostojniji čoveka, jedinog bića sposobnog da živi u zajednici sa sebi jednakima, čoveka vrednog nagovora na filozofiju, koja je, od svih poštovana i duboko uvažavana, usmeravala praktičan život ljudi antičke epohe održavajući pritom neraskidivu vezu teoriskog i praktičnog, spekulativnog i neposredno životnog. Nakon više vekova, tek na zalasku helenističke epohe, u vreme kad su ne samo teritorije već i najvišu vlast Rimske imperije zahvatili varvari, u vreme vladavine ostgotskog cara Teodorika, filozofija je prestala da

usmerava život i gubeći značaj, sve više svodila se na utehu čoveku koji se obreo u bezizlazu, a o čemu nam u svom poslednjem spisu svedoči Severin Boetije, mislilac s kojim antička epoha na zapadu dolazi do svoga kraja.

U narednim vremenima, kada je kontemplativnu dimenziju filozofije preuzelo hrišćansko monaštvo, filozofiji je preostalo da bude u prvo vreme skromna sluškinja, potom ravnopravni sagovornik koji je omogućavao složene teološke rasprave, da bi se u novo doba koje je svoj najviši domet videlo u trijumfu *ratia*, filozofija našla kako na strani onih koji su je koristili da bi potvrdili univerzalnost stavova moderne⁹⁴, tako i na strani onih koji su u njoj videli oruđe za analizu običnog jezika, a konačno, u poslednje vreme i svih koji sa stanovišta postmoderne utiru sve tragove mišljenja svojih prethodnika.

Na taj način filozofija je izgubila svoju raniju moć, oduzeta joj je ona „ljudska“ dimenzija kojom se dugo i uspešno hvalila, jer s verom u nju i njenu neprikosновенost smenjivale su se generacije čiji je najviši cilj bio negovanje mišljenja i život posvećen mudrosti, a najviši uzori Sokrat i Platon, stoici i epikurejci, a u novo doba Bruno i Spinoza. Da ponovo bude uteha, na kraju moderne epohe osporili su joj oni od kojih bi se to najmanje očekivalo a koji nisu mogli da se pomire sa tim da ona zadrži terapeutsku moć

⁹⁴ „Ko neće da se upusti u rad pojma, neka diže ruke od filozofije“ (Adorno, T.: *Filozofska terminologija*. Uvod u filozofiju, Svjetlost, Sarajevo 1986).

kakvu je muzika posedovala u antičko vreme kad se s ponosom isticalo da je filozofija najviša muzika (*Fedon*).

Neki su od filozofije očekivali mnogo više: hteli su da ona bude filozofija revolucije, no prekasno, u vreme kad više nije bilo revolucionara; nije stoga nimalo slučajno što filozofija stoji već duže vreme na ivici ponora: ne da joj se ono što bi ona možda i mogla, a zahteva se od nje ono što filozofija tokom čitave svoje istorije niti je činila niti htela.

Usud filozofije možda se u svom dramatičnom obliku najjasnije pokazuje u današnje vreme kad nam sa svih strana dolaze glasovi o njenom kraju i njenoj nepotrebnosti; time što pripada prošlosti, u svom najvišem obliku znanom kao metafizika, filozofija se nekima pokazala kao dovršena u Hegelovom filozofskom sistemu, a drugima, jednako nezadovoljima i Hegelom i njegovim naslednicima i sledbenicima, ona je postala nepotrebna jer su na njeno mesto došle prikrivene ideologije koje su čoveka videle kao predmet političke upotrebe i materijal za demonstraciju manipulativnih strategija vlasti.

Na sreću, ima i onih koji znaju da je „filozofiji prvenstveno stalo do onog što jeste, a ne do onog što treba da bude“⁹⁵ i zato filozofima današnjice ni najmanje nije stalo da filozofija bude iskorišćena kao teorijsko sredstvo u promišljanju nekih obmanljivih

⁹⁵ Fink, E.: *Bruderzwist im Grund der Dinge*, u knjizi: Fink, E.: *Epiloge zur Dichtung*, V. Klosternann, Frankfurt am Main, 1971, S. 42.

projekata koji se predlažu za predmet teorijskih rasprava, među kojima se danas ističu globalizam, demokratija, sabornost, ili davno upotrebom izbledela neka od estetičkih kategorija⁹⁶; i danas, u potpuno izmenjenom vremenu, shvaćenom kao ne-vreme u tradicionalnom smislu, filozofija može s punim pravom nastojati na svojoj a-istoričnoj poziciji dok postavlja pitanje temeljnih fenomena koji svojom igrom i borbom omogućuju da ljudski opstanak i dalje postoji kao poprište susreta kosmičkih moći s antropološkom valensom: svetla i tame, neba i zemlje.

Ne treba stoga ni najmanje da čudi činjenica što tokom čitave istorije ne prestaju pokušaji da se odredi priroda čoveka, da se ukaže na ono postojano i nepromenljivo u njemu, da se u prvom redu istakne ono po čemu je čovek zapravo čovek; samo njemu svojstvena priroda, jedinstveno ljudsko svojstvo, nalaženo je u moći govora, ili u tome da je čovek racionalno biće (*animal rationale*), da radi (*homo faber*), ili da jedino on ume da se igra (*homo ludens*), da samo on ima poseban, sudbonosan odnos spram tehnike (*homo technicus*), ili sposobnost korišćenja simbola (*homo symbolicus*), dok se, u pristupima onih koje je odlikovalo ništiteljsko ponašanje, polazilo od toga da čovek nema svoju

⁹⁶ Možda je samo još malo potrebno, pa da se poveruje u neku teoriju „filozofske zaverе“ u kojoj neko smišlja antikvarne teme lišene svakog značaja a s namerom da se mislioci okupe oko njih kako bi svu svoju misaonu energiju usmerili u pogrešnom smeru. Kao da je nekome posebno stalo da misao ostane na stranputici, daleko od onog što je bitno i odlučujuće za našu egzistenciju i naš opstanak.

prirodu, da on sebe neprestano izgrađuje iz svoje slobode, budući da čoveku egzistencija prethodi esenciji; time se čovek oslobađao od hirovog ponašanja bogova, otvarale su mu se mogućnosti da sebe izgrađuje po merilima koja je sam utvrđivao, i za koja je nalazio da mu na najbolji način izražavaju smisao i razloge postojanja.

U odnosu na sve pobrojane pokušaje koje karakteriše svodenje čovekove prirode na jedan princip (govor, rad, razum, igra...), sredinom XX stoleća nemački filozof Eugen Fink izgradio je originalno filozofsko učenje o čoveku, polazeći od toga da čovekovu prirodu u svim poznatim nam istorijskim vremenima, određuju pet temeljnih fenomena⁹⁷, koje je moguće naći izložene kako u delima prvih tako i poslednjih filozofa (Platon, Hegel)⁹⁸. Eugen Fink, mnogima poznat kao vrsni tumač dela Edmunda Huserla čiji je bio dugogodišnji i

⁹⁷ Nakon što je temeljnim fenomenima posvetio predavanja u letnjem semestru 1955. godine (Fink, E.: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Alber, Freiburg/München 1979), Fink je u narednih petnaest godina, koliko je još predavao na Pädagogische Hochschule u Frajburgu, većini od njih posvetio posebne knjige (*Spiel als Weltsymbol*, *Metaphysik und Tod*, *Traktat über die Gewalt des Menschen*), a sama ideja o njima, provlačila se potom kroz sve njegove potonje spise i sva njegova predavanja.

⁹⁸ Platonovi dijalozi mogli bi se tumačiti iz aspekta pet temeljnih fenomena: o smrti govori se u dijalogu *Fedon*, o vladavini (borbi) u dijalogima *Država*, *Državnik*, *Zakoni*, o ljubavi u *Gozbi* i *Fedru*, o radu, u svim dijalogima gde se govori o *techne*, o igri u *Zakonima* i u svim dijalogima kroz njihovu dijalošku formu, ili kroz Platonovo nadmetanje s pesnicima (Fink, E.: *Metaphysik und Tod*, Kohlhammer, Stuttgart 1970, S 30). Kada je reč o Hegelu, tada treba imati pre svega u vidu *Fenomenologiju duha*.

poslednji asistent, a što je imalo za posledicu da je decenijama ostao u senci učitelja (ali i drugog svog velikog duhovnog sagovornika Martina Hajdegera), u pet temeljnih fenomena uvrstio je *rad*, *borbu*, *ljubav*, *igru* i *smrt*, na osnovu dubokog spekulativnog uvida da se tokom svih promena kroz koje prolazi čovek i njegova društvena okolina, pomenuti fenomeni ne „gube“, niti „blede“, budući da su aktivni učesnici u čovekovom životu; temeljni fenomeni su konstante koje možemo jasno prepoznati u pozadini postupaka svih ljudi svih epoha i perioda ljudske istorije. Svi pomenuti fenomeni ne javljaju se istovremeno, u čovekovom životu, niti su u njemu jednako prisutni: neki određuju život i njegov sadržaj, neki njegove granice, ali svi zadržavaju pored antropološke i svoju od iskona kosmološku valensu.

Temeljni odnos u koje se pomenuti fenomeni nalaze jeste igra, no to ne znači da je igra svima ostalima nadređeni fenomen. Svi su oni u svom izvornom i ontološkom smislu jednakovredni, svi oni imaju kosmičko poreklo i antropološku osnovu; za sve njih je karakteristično da su isključivo ljudski i da ih samo čovek poseduje: samo čovek radi i samo čovek može da se igra, samo čovek voli i samo on poznaje dobre i hude strane vladavine, samo čovek umire svestan svoje smrti za razliku od drugih živih bića koja nesvesna svoga kraja samo skončavaju.

Pa ipak, među temeljnim fenomenima, po mišljenju Finka, postoji i jedna mala razlika: pored toga što su *temeljni* fenomeni, oni su u isto vreme i *fenomeni*, no s jednim izuzetkom, a to je smrt. Smrt kao životno ništa

i nagacija svakog smisla, po mišljenju Finka, jeste temeljni fenomen ali ne i fenomen⁹⁹, budući da ona (uprkos svesti o njoj koju imamo sve vreme), nije u životu već s one druge njegove strane. Tako nešto vidno je već iz samog naslova Finkovih predavanja iz letnjeg semestra 1964. godine *Metaphysik und Tod*¹⁰⁰: metafizika obuhvata četiri fenomena (rad, borba, ljubav, igra) koji uslovljavaju čovekovo odnošenje spram prirode (physis), dok joj smrt „uzmiče“ i nalazi se negde „s druge strane“.

Pitanje koje ovde postavljamo glasi: da li je ova teza i danas, u našem izmenjenom, ne-tradicionalnom svetu

⁹⁹ Smrt u strogom smislu i nije fenomen koji se može predstaviti i prikazati, svakog časa dovesti do očevodne datosti... Ona sama nije fenomen, odnosno, nije nikakav fenomen, ona se događa kao odlazak iz pojavnog sveta ali prožima i senči sve fenomene života čoveka. (Videti: Fink, E.: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Alber, Freiburg/München 1979, S. 199). Smrt po mišljenju Finka nije fenomen i stoga, što se ne može doživeti, te se po poznatom Epikurovom uvidu stoga čovek nje i ne treba bojati, jer dok ima njega nema smrti a kad ona nastupi, više nema njega (Fink, E.: *Metaphysik und Tod*, Kohlhammer, Stuttgart 1970, S. 35). Time što ljudski opstanak zaokružuje i čini ga celim, smrt je spoljašnja, neprekoračiva granica koja nas određuje. Time što kao smrt drugog ona može biti fenomen za nas, ali ne fenomen u slučaju naše sopstvene smrti, može se reći da ona ima čudnu strukturu te je zapravo temeljni fenomen, ali ne i fenomen (*Op. cit.*, S. 36). Ovo samo potvrđuje da „smrt kao temeljni momenat ljudskog opstanka stoji u jednom unutrašnjem bivstvenom odnosu spram ostalih temeljnih fenomena“ (Fink, E.: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Alber, Freiburg/München 1979, S. 151).

¹⁰⁰ Fink, E.: *Metaphysik und Tod*, Kohlhammer, Stuttgart 1970.

prihvatljiva? Ovo pitanje je posebno značajno već zbog toga što u protivnom slučaju čitava koncepcija o prirodi i strukturi današnjeg čoveka postaje problematična i sve što znamo o čoveku ranijih epoha više ne važi i ne funkcioniše u ovom našem svetu koji izgrađuje samo sebi znana i shvatljiva pravila čija je nerazumljivost posledica delovanja nama nepoznate logike.

2.1.

Ako bismo hteli da u najkraćim crtama izložimo Finkove stavove o smrti kao temeljnom fenomenu, na osnovu već pomenutih njegovih predavanja iz 1955. godine¹⁰¹, treba poći od uvida da upravo zahvaljujući svesti o smrtnosti i sopstvenoj smrti čovek se razlikuje od životinja, ali isto tako i od bogova, da jedino on stanuje u senci smrti, da se jedino čovek odnosi prema smrtnosti kao takvoj i da, dok sva druga bića skončavaju, jedino on umire. Čovek je jedino biće koji zna za prolaženje konačnih stvari; budući da je i sam prolazan, on zna za prolaznost kao takvu, te je sposoban da u nastajanju i bujanju sagleda propadanje, a u životu koji traje, nadolazeću smrt. U znanju o smrti, smatra Fink, javlja se sve što je zagonetno i upitno; znanje o njoj nalazi se u svim čovekovim dostignućima, budući da je smrt večiti

¹⁰¹ Ovde se ukratko ističu osnovni Finkovi stavovi izloženi u njegovim predavanjima tokom letnjeg semestra 1955. godine, a koja su posthumno priredili i objavili 1979. godine Franc-Anton Švarc i Egon Šic. Fink, E.: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Alber, Freiburg/München 1979, S. 98-198.

pratilac čoveka. Ističući da je filozofija isključiva mogućnost *smrtnog* čoveka i da ona proizlazi iz znanja o smrti, pozivajući se na to da se već u doba antike filozofija karakterisala kao brigu o smrti (*melete thantou*), Fink upućuje na svima nam znano mesto iz Platonovog *Fedona* (64a) o tome da „oni koji istinski filozofiraju, teže za tim da umru“.

Ljudska smrt je ontološki problem koji ne može biti shvaćen kategorijama koje primenjujemo na stvari; kraj čoveka različit je od kraja svakog drugog bića kao i načina prestanka postojanja bilo koje stvari. Kada čovek govori o smrti, on ne govori iz sopstvenog iskustva (budući da se ono može steći samo sopstvenom smrću), on govori o smrti s obzirom na smrt koja je zadesila nekog drugog, i ta smrt za onog ko i dalje živi samo je jedan smrtni slučaj pošto za onog ko o njoj govori i dalje teče objektivno vreme. Zato, smrt može biti događaj za onog ko i dalje živi, no ne za onog koga se neposredno tiče.

Kada hoće da objasni smrt drugog (koja i njega strpljivo čeka), čovek se poziva na od ranije već izgrađenu i opšteprihvaćenu sliku o zagrobnom životu, koji je ništa drugo do projekcija njegovog realnog, iskušenog života u onostranost, jer, nemajući neposredno iskustvo smrti, čovek nema ni predstavu o onostranom, budući da nije u stanju da se apstrahuje od zemaljskih stvari¹⁰², niti da zamisli nešto što već nije deo njegovog ranijeg iskustva¹⁰³.

¹⁰² Iskustvo, koje pripada strukturi ljudskoga duha, jeste ovostrano iskustvo, iskustvo o mnoštvu bivstvujućih, iskustvo

Smrt onog koji umire je njegova sopstvena smrt, njegovo ispadanje iz intersubjektivnog sveta ljudi i stvari, trenutak iza kojeg ne dolazi nikakvo drugo vreme. Danteova slika zagrobnog života, gde je večnost zapravo vezana za pakao, kao njegovo poslednje svojstvo, ovde više ne funkcioniše. I zato, smrt drugog jeste fenomen za nas, ali ne i za njega jer sopstvenu smrt on ne može doživeti kao što doživljava zalazak sunca ili nadolazak jeseni; smrt nastupa, ali se ne pojavljuje. Ona je uvek i isključivo sopstvena smrt i njoj se ne može umaći; tek (ona kao krajnja nepremašiva granica koja je svakom čoveku postavljena) čini ljudsko postojanje „potpunim“. Ako o njoj metaforično govorimo, smrt se pokazuje kao tamna senka nadneta nad čoveka i sve ljudske stvari, kao neshvatljivo, nepojmljivo dešavanje¹⁰⁴ koje nije momenat njegovog unutarsvetskog bitisanja. Ali, za razliku od tuđe smrti koja je za one što žive prisutan fenomen, sopstvena smrt (ka kojoj se čovek iskonski odnosi u stalnoj napetosti i iščekivanju, manje ili više nje svestan), nije fenomen za nas, već oblik napregnutog odnos spram budućnosti, stanje koje *jeste* ali koje mu kao pojedincu neminovno tek predstoji. Fink zato i podseća na ono poznato nam mesto iz

individualizovanog ja o individualnim stvarima. Fink, E.: *Metaphysik und Tod*, Kohlhammer, Stuttgart 1970, S. 52.

¹⁰³ Kao što o svetu čovek može imati pojam ali ne i predstavu, na šta je ukazao već Kant, tako i o smrti možemo imati pojam, ali ne i predstavu.

¹⁰⁴ Fink, E.: *Metaphysik und Tod*, Kohlhammer, Stuttgart 1970, S. 59.

Hegelove *Fenomenologije duha* gde se kaže: "Život duha nije život koji zazire od smrti i čuva se od pustošenja, nego život koji je podnosi i u njoj se održava"¹⁰⁵.

Kako je sopstvena smrt, po dubokom uvidu Martina Hajdegera „krajnja, bezodnosna, nenadmašiva mogućnost ljudskog opstanka“¹⁰⁶, s punim pravom smatra Fink da mišljenje o smrti ostaje prvo mišljenje, mišljenje kojim započinje svako mišljenje o životu i svetu, jer život kao zagonetku vidimo tek u kontekstu smrti, i život se može istinski voleti tek kada se zna za smrt koja je definitivno odlazanje iz polja pojavljivanja koje obuhvata prostor između Neba i Zemlje, pri čemu to pojavljivanje je ništa drugo do dospevanje-u-bivstvovanje, kojem tek pripada vreme (za razliku od stvari koje jednostavno jesu), pa stoga svako pojavljivanje jeste bivstvovanje-u-vremenu. Filozofski značaj smrti ogleda se u dalekosežnom raskidu s običnim razumevanjem bivstvovanja; fenomen egzistencije smrti upućuje čoveka „preko“ fenomenalnog i otvara pitanje tamne, nama neshvatljive dimenzije prisutnosti. Smrt je odlazak iz polja pojavljivanja, ali ne neki obični odlazak kakvih imamo sve vreme u svakodnevnom životu, kada odlazimo s jednog da bi dospeli u drugo mesto, već jedinstven odlazak koji se zbiva samo jednom, a čija

¹⁰⁵ Hegel, G.W.F.: *Phänomenologie des Geistes* (Hoffmeister), Hamburg⁶ 1952, 29; citirano, prema: Fink, E.: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Alber, Freiburg/München 1979, S. 148.

¹⁰⁶ Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Tübingen¹¹ 1967, S. 250.

nas senka prati čitavog života, odlazak u nešto neizvesno, nepoznato, u nešto za šta nemamo ni imena, ni znanja ni pojma – ako uopšte i možemo reći da je to „odlazak u nešto“, jer već Heraklit lepo kaže: „Kad čovek umre čeka ga ono čemu se ne nada niti sluti“ (Diels, B 28).

Kako smrt ima karakter ništenja, budući da je shvatamo kao propast i nestajanje, kao odlazak i iščezavanje, kao prestanak sopstvenog bivstvovanja, smrt biva u potpunosti *negativno* određena. Kako razumeti tu negaciju, pita Fink. Svaka ontologija (kao pojmovno izrađeno razumevanje bivstvovanja) sadrži i učenje o *ništa*, pri čemu to „učenje o ništa“ nije neka dopuna ontologije, budući da se ne može razviti određeno razumevanje bivstvovanja i potom svesti na pojam, ako se istovremeno ne misli i njegova negacija, ako se ne misli *ništa*.

Kako međutim, „misliti“ to *ništa*, kako razumeti vezu bivstvovanja i ništa, ako se već zna da taj odnos bivstvovanja i ništa čini najviši spekulativan problem filozofije? To je bilo i ostalo, po mišljenju Finka, *pitanje svih pitanja*; on je samo mogao da zaključuje kako „značenje smrti počiva u tome da se prekorači kako razumevanje bivstvovanja koje važi i vlada u pojavnom svetu, tako i razumevanje ništa koje pripada tom svetu“¹⁰⁷. Najveći paradoks ovog puta sastoji se, po mišljenju Finka, u tome, da se iz ništa dolazi u

¹⁰⁷ Fink, E.: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Alber, Freiburg/München 1979, S. 171.

bivstvovanje, kao i da se iz bivstvovanja prelazi u ništa.

Nije na odmet pomenuti da se u Finkovoj radnoj sobi pored pisaćeg stola nalazila reprodukcija jednog od poznih Rembrantovih autoportreta: na slici beše prikazano preplašeno, preneraženo, nesretno lice umetnika koje iz neodređene tamne pozadine, iz ništine ulazi u svetlost, da bi se već u narednom trenutku jednako zgroženo, preplašeno, u tu neodređenu pozadinu i vratilo. Finkov izbor ovog portreta i namera da mu se nalazi neprestano u blizini nisu nimalo slučajni: portret po-kazuje ono o čemu nemački filozof sve vreme nastoji da kaže, a to je da čovek odnekud nenadano dolazi u ovaj svet, i to samo na trenutak, da bi već u narednom času iz njega, ne svojom voljom, zanavek otišao. Ovo Rembrantovo pozno, genijalno delo, slika je jedne od temeljnih Finkovih misli koja se kao Arijadnina nit provlači kroz svu njegovu filozofiju i najviše je obeležje njegovog mišljenja i pogleda na svet.

Fink ističe kako „u stvarnosti nema praznih mesta, jer, „nema mesta koje te ne vidi“ i da ništa koje joj pripada stanuje i samo u bivstvovanju bivstvujućeg, da ga prožima, prelamajući se u u njemu na hiljadu načina“¹⁰⁸, ali da to *ništa* nikada ne obrazuje neku sopstvenu, vlastitu oblast u stvarnosti. Ako se pred čovekom otvara horizont tog *ništa* to nije horizont kakav je svet sam, taj horizont nije ni prostoran ni neprostoran, niti je otvoren uslov nekakve budućnosti

¹⁰⁸ Fink, *Op. cit.*, S. 174.

koja bi bila povezana sa sadašnjošću, već je to horizont koji se otvara i egzistira isključivo u ljudskom razumevanju smrti.

Kako smrt nije ni fiktivna projekcija zamišljenog sveta koji se prostire s one strane smrti, ali ni poricanje praznine koja se otvara samom smrću, kako ona nije ni transcendencija ni imanencija postojanja, ona ostaje najviši problem ljudskog mišljenja budući da se ogleda u tajnovitoj praznini tog ništa koje nas u misteriji smrti susreće.

Filozofski značaj tog tajnovitog ništa koje nam tako nedvosmisleno tematizuje smrt, jeste u razbijanju zatvorenosti pojavnog sveta, u narušavanju izvesnosti bivstvovanja, jer, ako se mnogo šta može reći o smrti, ne može se ništa reći o tome šta ona jeste; mi možemo s Finkom ponoviti kako je smrt „neistražena zemlja u kojoj se nastanjuju našu spekulativni (übersinnliche) snovi“¹⁰⁹, ali to, samo po sebi, nije i dovoljno; pre toga mi moramo ontološki odrediti mesto i status te imaginarne, neistražene zemlje (Niemandland) u današnjem svetu u koji se ona, izgleda, bez da je to iko primetio, upravo u naše vreme, krišom uselila.

2.2.

¹⁰⁹ Fink, E.: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Alber, Freiburg/München 1979, S. 175. Uobičajeno je da se smrt interpretira kao „prelazak“, kao prelaz u jednu drugu dimenziju, u carstvo senki, kao prelazak u neku nadčulnu oblast, pri čemu se zapravo samo menja mesto a ostaju iste ličnosti sa svim njihovim karakteristikama. Videti: Fink, E.: *Metaphysik und Tod*, Kohlhammer, Stuttgart 1970, S. 52-3.

Fink svoja predavanja iz letnjeg semestra 1964. godine naziva meditacijom¹¹⁰; opredelenje za ovaj nedvoznačan pojam u filozofskoj tradiciji, koja vodi od Aristotela preko Dekarta do Huserla, jasno potvrđuje da je tu reč o *prvoj filozofiji* čiji predmet je sve vreme bivstvujuće kao takvo, nezavisno od toga da li se označava kao bivstvo, bivstvujuće kao takvo (*ousia, to on*) ili *subjekt* (kako je to na početku novovekovne filozofije), odnosno *transcendentalna subjektivnost*, kod Huserla. Šta nam novo donosi Finkov filozofski pokušaj? Pre svega već na početku jasno izražen stav da tematizovanje problema smrtnosti i smrti prevazilazi ne samo okvire tradicionalne ontologije, već i metafizike te da se izlaganje u ovom slučaju oslanjana nove uvide o vremenu kakve nalazimo već kod Heidegera.

Problem smrti, piše Fink, na poseban je način vezan na problem vremena¹¹¹, jer čovek je takvo, specifično bivstvujuće, da se na poseban i samo njemu svojstven način odnosi ka vremenu kao takvom. Ovo je po mišljenju Finka od posebnog značaja budući da način sopstvene smrti čovek može interpretirati tek u horizontu svog razumevanja vremena, pa stoga, filozofsko pitanje o smrti ne može biti eksponirano izvan teorijskog dolaženja u blizinu problemu vremena.

¹¹⁰ Fink, E.: *Metaphysik und Tod*, Kohlhammer, Stuttgart 1970, S. 9.

¹¹¹ *Op. cit.*, S. 10.

Smrt je kraj vremena života (ne vremena kao vremena) i zato u svakodnevnom mišljenju srećemo shvatanje o eventualnom životu nakon smrti, pri čemu se smrt predstavlja samo kao vrsta prelaska, simbolično predstavljenog kao vrata¹¹² kroz koja se iz polja vremenitosti prelazi u svet večnosti, pri čemu bi vreme, razume se, bez daljeg ograničenja, proticalo i sa „one strane“. Međutim, svako oseća nemogućnost da se ono izvan-vremensko i nad-zemaljsko iskazuje i misli vremenskim, zemaljskim pojmovima. U izvesnom smislu, ovde vreme pripada nama, kao nešto poznato; znamo za njega i kad o njemu ne mislimo jer sam naš život je vremenit, budući da smo kao i sve stvari što nas okružuju - u vremenu, te, životni put svakog čoveka, čitavog naroda i njegove kulture odvija se u vremenu¹¹³.

Razume se, stvar nije samo u tome što je čovek jednostavno u vremenu, već prvenstveno u tome što se čovek uvek odnosi prema vremenu kao takvom. On nije u vremenu poput drugih stvari, već planira, projektuje, on u sadašnjem trenutku poseduje u svojoj svesti ono što je već prošlo, svestan je budućeg, onog što nadolazi i tek nam predstoji, a to je, opet, moguće samo stoga što on u vremenu zna za vreme prema kojem njegov stav ostaje dvoznačan.

¹¹² Fink podseća da je taj drugi svet, s one strane, samo udvojeni pojavni svet, po modelu nama poznatog prostorno-vremenskog sveta, da je tu reč o jednom metafizičkom *horror vacui* koji karakteriše bezvremenost i bezprostornost, da je ta zemlja smrti (Totenland) „prostor“ bez mesta i vremena (*Op. cit.*, S. 27).

¹¹³ *Op. cit.*, S. 11.

U kojoj je meri više otvoren ka vremenu, utoliko mu je stranija nepojmljivost koja obuhvata nastajanje i propadanje konačnih stvari. Čovek govori o trajanju, prolaznosti, raspoznaje mnoštvo temporalnih razlika; on razlikuje prirodno vreme, koje ima karakter ritmičkog ponavljanja koje karakteriše igra suprotnosti, i ovom suprotno, istorijsko vreme, kao dešavanje koje ne poznaje večno vraćanje jednakog, a koje je određeno jedinstvenošću dešavanja, akcijom koja dolazi iz slobode, dešavanje koje ima eshatološki zamišljen konačni cilj¹¹⁴.

Čovek jasno razlikuje objektivno i subjektivno vreme, vreme sâmno i svest o vremenu, vreme i večnost; no sve te razlike u svojoj pozadini imaju sveobuhvatno vreme sveta (*Welt-Zeit*) i sve je to znano i poznato, kaže Fink, pa on stoga i polazi od onog na prvi pogled opšte prihvatljivog i opšte razumljivog, a to je kraj, prestanak postojanja neke stvari koji je moguće razumeti u prostornom smislu, u slučaju kad predmet dolazi do svoje granice i potom prestaje da postoji. Fink smatra da postoje različiti nivoi na kojima bića u svetu dospevaju do svoga kraja; različit je temporalni kraj utarsvetskih bezživotnih stvari i samog čoveka koji ima svest¹¹⁵ o svom kraju; no, ono što tu treba posebno istaći, jeste svest o samoj smrti i njenoj prirodi: misao o ljudskoj smrti nije samo neka prastara

¹¹⁴ *Op. cit.*, S. 12.

¹¹⁵ Ta svest je u isto vreme garant egzistencije njegovog mišljenja i njega samog, jer koliko dugo misli, čovek postoji, kako je o tome već pisao Dekart u svojim *Meditacijama o prvoj filozofiji*.

misao o ljudskom usudu, već je ona najprvotnija misao sa kojom počinje mišljenje o životu i svetu¹¹⁶.

Sam fenomenalni svet, naspram kojeg vlada smrt, određen je jednim određenim razumevanjem bivstvovanja, i on nam je dat s njemu svojstvenom ontologijom. Čovek živi pod neizgovorenom ali snažno delujućom pretpostavkom tog razumevanja bivstvovanja, u čulnoj oblasti pojavnog sveta kao jedino mogućeg i jedino važećeg; bivstvovanje razumemo kao bivstvovanje bivstvujućeg, kao bivstvovanje mnoštva i raznovrskog, kao bivstvovanje reelno različitih stvari i procesa, kao bivstvovanje individualizovanih, pojedinačnih stvari, kao bivstvovanje svega što je konačno. Po Finku, to je tako stoga, što je naše razumevanje bivstvovanja i samo konačno, što smo i mi sami ograničeni, što nam je ograničena moć razumevanja i što sama zagonetnost bivstvovanja nije do kraja rasvetljena; naše biće je takođe konačno i ograničeno, jer mi, sve što je ograničeno, konačno, oblikovano ili različito, vidimo kao bivstvujuće, kao pojedinačne stvari koje imaju čvrsto određen obris i formu kao i njima odgovarajuće ime¹¹⁷.

Do filozofskog značenja smrti dospevamo s one strane pojavnog, s obzirom na zagonetno ništa koje nas prožima; smrt za nas ima karakter ništenja, budući da je shvatamo kao propadanje, nestajanje našeg bivstvovanja i na taj način ona je, po rečima Finka,

¹¹⁶ *Op. cit.*, 38.

¹¹⁷ *Op. cit.*, S. 41-2.

skroz-naskroz negativna. Sve to opravdava pitanje: kako razumeti tu negaciju? Moglo bi se desiti da taj negativni karakter potiče iz jednog razumevanja Ništa koje prebiva u svetu pojava. Tako nešto imamo kod Hegela koji *ništa* suprotstavlja svem *bivstvovanju*, ali oba su i dalje samo spoljašnje apstrakcije za stvarnost (Wirklichkeit).

Fink ovde, očigledno, ima u vidu jedno drugačije značenje pojma *Ništa* čija je senka nadneta nad čitavo Hajdegerovo pristupno predavanje¹¹⁸ održano 24. jula 1929. u Frajburgu, a na šta podseća potom u svojim predavanjima iz 1941. godine¹¹⁹; reč je o Ništa koje je „praznije od praznine“ i nenalično nečem bivstvujućem. Ništa je, kaže Hajdeger, najpraznije i jedinstveno (Das Nicht ist das Leerste und einzig)¹²⁰, no ono nije ništeće. Ništa nije nalik bivstvovanju unutar kojeg se mi krećemo i iz kojeg rasuđujemo, i zato ono, kao i smrt ostaje nedokučivo iz perspektive sveta pojava i s obzirom na razumevanje bivstvovanja u njemu.

Tako dolazimo do zaključka da su nemislivo *ništa* (koje ne ostaje naspram /nečeg/, već je s one strane bivstvovanja) i *smrt* – jedno.

3.1.

¹¹⁸ Heidegger, M.: *Was ist Metaphysik?*, in: Heidegger, M.: *Wegmarken*, Frankfurt a.M. 1967.

¹¹⁹ Heidegger, M.: *Grundbegriffe*, Freiburger Vorlesung Sommersemester 1941, V. Klostermann, Frankfurt am Main² 1991, S. 71-3.

¹²⁰ *Op. cit.*, S. 73.

Završavajući osamnaesti sonet poeme *Melisa* (1959) a pod naslovom *Glasovi mrtvih III*¹²¹, Ivan V. Lalić u poslednjem stihu kaže:

O strašna lepoto igre bez mogućeg posrednika!

Ovde naš veliki pesnik nakon višestrukog isticanja kako glasovi mrtvih nisu i mrtvi glasovi¹²², čime nas uvodi u razliku života i smrti koja se briše na razmeđu jave i sna, imenuje smrt igrom, igrom koja nema posrednika, kao što na to ukazuje u više navrata i Hajdeger. Smrt je igra i ono čemu se usmerava pesnik jeste njena lepota, lepota igre koju igra smrt. Igra je metafora, ali znamo, kod Eugena Finka ona je metafora sveta (na što ukazuje i naslov jedne od najpoznatijih njegovih knjiga). No s druge strane i smrt je isto tako metafora: ona je i simbol, i metafora i temeljni fenomen.

Videli smo da upravo Fink opisuje smrt kao metaforu, kao parabolu kojom se odlazak iz života, iz realnosti prikazuje kao prolazak kroz imaginarna vrata smrti; sve to funkcioniše dok funkcioniše realnost u kojoj se nalazimo, dok njena stvarnost nije dovedena u pitanje; realnost o kojoj su pisale generacije filozofa koje su nama prethodile (sve do pojave novih digitalnih tehnologija i njihove masovne primene devedesetih godina XX stoleća), ta realnost koju su svi filozofi imali

¹²¹ Lalić, I. V.: *Vreme, vatre, vrtovi*, Dela I, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd 1997, str. 178.

¹²² Sonet 16 (*Glasovi mrtvih I*, stih 1, 14); sonet 19 (*Glasovi mrtvih IV*, stih 10).

u vidu kao nešto prvobitno dato i samo po sebi razumljivo - danas se izgubila. Rastopila se i nestala poput predela u magli. Obreli smo se, svi bez izuzetka, u novovrsnoj virtuelnoj realnosti koja se stvara putem medija i digitalnih tehnologija; to je već poodavno bilo najavljivano onom reklamnom rečenicom: „šta nije objavljeno kao vest, to se nije ni dogodilo“, no mi, ako smo na to i obraćali pažnju, nismo tom simptomu pridavali značaj koji je on zasluživao.

Promena realnosti, ili bolje rečeno, ukidanje vrednosti i dimenzije prošlog i na njeno mesto postavljanje novog sloja virtuelnog, do čega je došlo bez velike najave krajem prošlog stoleća¹²³, ogleda se u promeni viđenja sveta, u promeni samog načina gledanja koji bi morao da omogući gledanje i sam uvid, i konačno, a što nije ni u kom slučaju na poslednjem mestu, ta promena realnosti ima kao jednu od glavnih posledica promenu vrednosti koje su sve vreme dosad, makar i na promenljiv način, regulisale celokupnu intersubjektivnost.

¹²³ Obrat istorijski, kojem smo svedoci ali i njegovi saučesnici razlikuje se od svih njemu prethodnih; i u ranijim epohama bilo je smena generacija, trenutaka kada su novi kritikovali stare, ali to je ipak bila „svađa u porodici“. Uvek je nova generacija imala u vidu i vrednosti njoj prethodne i nije bila rušitelj svega stvorenog pre nje. Danas se po prvi put događa da nova generacija ne priznaje bilo šta što joj je prethodilo, smatrajući da puno pravo na postojanje ima samo ona. To njeno novo samoproklamovano pravo podrazumeva izgradnju sveta simulakruma i život iz kojeg su odstranjene sve ranije od svih uvažavane temeljne vrednosti na kojima je izgrađivana zapadna civilizacija koja je svoju trajnu inspiraciju nalazila u grčkoj i rimskoj kulturi i duhovnosti.

Podsticaj za izmenu svih odnosa koji su nas vezivali za svet i neposrednu okolinu došao je od glorifikatora relativizma koji je propagirala moderna postmoderna filozofija; takav obrt, koji se ogledao u menjanju predznaka i izokretanju sveg poznatog, bio je moguć već i samim tim što pomenuti podsticaj nije dolazio od jedne filozofije koja bi bila baštinik svoje bogate tradicije, već od jedne anti-filozofije duboko neprijateljske spram njoj prethodne filozofije modernog utemeljene na prosvetiteljskim načelima pozivanju na princip *ratia*. U ime oslobađanja od navodnih stega novovekovnog mišljenja moderne i njene manipulacije slobodom čoveka (protiv čega je tako žestoko ustao Fuko), postmoderna je kritikom ranijih sistema vlasti dovela do toga da se novoizgrađena totalitarna kontrola i opšta nesloboda proglasi za emancipatorski princip, a neodgovornost za osnovno sredstvo njegovog realizovanja.

Tako se u svetu virtuelne slobode, pod apsolutnom kontrolom novih medija gde su prednjačili televizija i internet, počeo formirati svet neslobode, suprotan svemu znanom u ranijim epohama na koje svako pozivanje sada postaje besmislenim i bespredmetnim. Za veoma kratko vreme počeo je da se stvara drugi osećaj života, da se otvara prostor drugačijem načinu življenja; duhovna dimenzija, koja je vekovima bila mera smisla i izvorište vrednosti, počela je da se potiskuje prvo iz umetnosti, a potom iz ostalih oblasti kulture; svet je postajao sve više jednodimenzionalan, ne samo na način kako ga je opisivao nekoliko decenija ranije Markuze, već tako što se sav njegov potencijal

počeo svoditi na izgradnju potrošačkog mentaliteta u službi sve ubrzanije hiperprodukcije nepotrebnih, reklamom nametanih proizvoda, i stvaranje potrošača postalo je kategorički imperativ današnjeg vremena. Upravo je to i osnovni razlog što je samo jedan korak preostao do promene čovekove strukture za koju se već poodavno, prvo tiho a potom sve glasnije, počelo govoriti da nje zapravo i nema, da se može nametnuti, a potom, po sopstvenoj volji, oblikovati visokim upravljačkim tehnologijama. Ostalo je samo pitanje najviših određenja čoveka, onih temeljnih fenomena kojima se on kao egzistencija izdvajao od svih drugih egzistentnih bića; napad na metafiziku podrazumevao je i napad na smisao osnovnih svojstava koje su karakterisale ljudski opstanak i njegovo prisustvo u svetu. Sva razmišljanja o nadolazećoj epohi nihilizma to najbolje pokazuju i smisao i značaj nihilizma jesu jednako važne teme i kod poznog Ničea, i kod Hajdegera, ali i kod Mihaila Đurića koji je sa dvojicom prethodnika delio mišljenje i o usudu zapadne metafizike.

Poricanjem metafizike, porekla se i spekulativna ravnoteža između ranije pomenutih četiri temeljna fenomena i smrti koja se dosad nalazila sa one strane života i sveta, sa one strane metafizike, sa one strane svake filozofije konačnosti i konačnog. Sa ukidanjem realnosti, ukinuta je i granica koja je omeđivala sve što jeste, sav sadržaj realnog rasplinuo se i prešao u beskonačnost; jednim delom on je obesmislio sebe a drugim, on je uvukao u sebe i ono što mu nije

pripadalo, što mu je davalo granicu, ali time obezbeđivalo i smisao.

Tako se smrt, uselila u svet, prvo kao empirijska datost masovne smrti (u ratovima tokom čitavog proteklog veka¹²⁴), a potom kao realan događaj virtuelne realnosti – prvo u video igrama, a potom u neodgovornom ubijanju u realnosti (pošto se svet video igre proširio na svu realnost nametanjem svojih sopstvenih pravila za opštevažee).

Ljudi su nastavili i dalje da egzistiraju u svetu, da žive, po inerciji, ne pripadajući tom virtuelnom svetu, koji je ubrzano počeo da plavi i preoblikuje sve čega se dotakne, budući da ni na kakve obale nije nailazio¹²⁵; sve ontičko počelo se odmah identifikovati s ontološkim. U ovom času svet je još uvek podvojen, jer

¹²⁴ Interesantno je da su glavni inspiratovi svih ratova i nesreća u XX stoleću, Nemačka i Amerika, svaka u svoje vreme vreme pretendovale kulturnu i civilizacijski vodeću ulogu: reč je duhovnoj prevlasti nemačke kulture u XIX veku i američke tehničke civilizacije u sledećem veku (što je praćeno s dva svetska rata, koncentracionim logorima, genocidnim ratovima Amerike u Vijetnamu i Latinskoj Americi, a danas po celom svetu).

¹²⁵ Ako su u srednjem veku retki manastiri uspeli da sačuvaju tragove duhovne veličine antike i da ih prenesu naredenim vekovima, danas preti realna opasnost da se unište i retke preostale oaze znanja, mesta gde se znanje neguje radi njega samog a koje čine male skupine ljudi a ponekad i pojedinci. Preti opasnost da nestanu i poslednji vrtovi o kojima piše Fink, da nestanu ta „neizgledna ostrva, ali mesta puna potajne snage koja do ljudskog bića dopire iz carstva lepog“ (Fink, E.: *Der Garten Epikurs*, u: Fink, E.: *Epiloge zur Dichtung*, V. Klosternann, Frankfurt am Main, 1971, S. 36).

virtuelni svet ostatke prošlog nije do kraja digitalizovanjem progutao i to je razlog što ljudi još uvek se pozivaju na tradicionalne vrednosti i tradicionalnu kulturu koji više nemaju opšte važenje u svetu novih vrednosti koje uspostavlja pobednička tehnokratska kasta. Iako u suštini gubitnici, ljudi se hvataju za neke stare norme i vrednosti s kojima su rođeni i uz koje su odrasli ne shvatajući da je sva animoznost „inovatora“ upravo usmerena na sećanje prošlog.

Moglo bi se reći da je možda i ovakav ishod naslućivao Hajdeger kada je govorio o opasnostima koje dolaze od svemoći tehnike, no teško da je mogao sagledati i sve negativne posledice koje iz toga mogu slediti, a koje su sad enormnom brzinom postale elementi nove realnosti.

Našavši se s druge strane vrata i postavši ne prelaz a deo realnosti, prelaz koji se neprestano i svakog časa realizuje, smrt je stekla svu neophodnu objektivnost i mogućnost da u ovom životu i pre časa umiranja negira čoveka; čovek je sada u situaciji da u bukvalnom smislu živi svoju smrt, svoje ništa; smrt je time od temeljnog fenomena što je bila ranije, postala fenomen u pravom smislu te reči, unutarsvetska pojava i pravi vladar virtuelne realnosti.

U ontološkom (makar ne i ontičkom) smislu čovek se našao u Danteovom ledenom devetom krugu u kojem više nema vremena. Još za svoga života, čovek se našao u večnosti.

Sve vreme isticano je a-istorijsko filozofsko stanovište Finka¹²⁶, koje sad biva teorijski ugroženo; nastala promena sveta, zahvatila je i prirodu i strukturu igre samih pet temeljnih fenomena izmenivši im unutrašnji smisao pa tako i relacije koje je igra igrajući postavljala među njima.

Živeći u svojoj smrti čovek više ne pripada svetu; on se izdiže spram sveta ali ne da bi postao bog, već da bi slavio njegovo odsustvo; s druge strane, ni virtuelnom svetu bog nije potreban, jer taj svet poseduje u sebi sva svojstva koja je ranije imao bog, što ne znači da nije i njegova karikatura u novom, otuđenom obliku, ali i taj svet je beskrajan i sam sebi apsolutno dovoljan. Sve to ima za posledicu potpuno novi način postavljanja filozofskog pitanja, a što je još uvek moguće na samoj granici vurtuelnosti. Filozofija u vurtuelnom svetu koji tvori savremena vlast lišena je smisla kao i sve ranije duboko poštovane vrednosti koje mogu postojati ne kao groteskna forma svoje prirode, već kao prazni oblici kojima se akteri vurtuelnog sveta igraju u opravdanju svoje potrebnosti i neophodnosti.

¹²⁶ Damnjanović, M.: *Ljudski svet i svemir*, predgovor knjizi: Fink, E.: *Epilozi poeziji*, BIGZ, Beograd 1979- str. 10. U nepovesnosti Finkovog mišljenja Milan Damnjanović konstatuje deficijentnost njegovog mišljenja. Kako stvari stoje, ova ne-istoričnost lako se sad može pokazati kao nadistoričnost, ili transistoričnost. U posthumno objavljenim Finkovim spisima lako se da videti njegov odnos spram istorije ali i istoričnosti mišljenja i to u onoj meri u kojoj to važi i za Hajdegera. Preostaje samo dogovor oko pojma istorije.

3.2.

U naše vreme ima još uvek onih koji smatraju da konačna odluka, kao i u slučaju stava o kraju umetnosti nije doneta¹²⁷, da još uvek postoje oaze duha koje digitalne tehnologije ne mogu da preplave; takvima, nepopravljivim optimistima i sveštenicima velike filozofske tradicije pripadao je i aristokrata duha Mihailo Đurić. Živeo je u dubokom uverenju da je život dar da ga niko nema pravo sebi oduzeti, mada, prirodu i poreklo tog dara on u svojim spisima nije tematizovao. U igri tematskih i operativnih pojmova, krećući se svojim vijugavim retoričkim stazama između Scile i Haribde, među nad svet uzdignutim suprotnostima koje su ga navodile na oprez, upozoravajući ga da se nad horizontom nadvija nešto nepoznato i neizvesno, za što je on u svom dubokom uverenju smatrao da je dovoljno ako se identifikuje i izdvoji kao pošast nihilizma, kada je govorio o daru, on nije mogao videti njegovo mesto u virtuelnom svetu u koji se uselila smrt.

Đurić je filozofiju osećao kao najviši zadatak života, kao najviše uzdizanje duha nad osnovnim biološkim

¹²⁷ Upućujem na Pogovor koji je Martin Hajdeger napisao za svoj spis *Izvor umetničkog dela*, u kojem podseća da Hegel nije poricao mogućnost i daljeg postojanja umetničkih dela, no da pritom ostaje pitanje: „da li je umetnost još suštinski i nužan način na koji se dešava istina presudna za naše istorijsko opstajanje, ili umetnost to više nije? Ako, međutim ona to više nije, onda ostaje pitanje zašto je to tako. Odluka o *Hegelovom stavu* još nije doneta; (...)“ Hajdeger, M.: *Izvor umetničkog dela*, u knjizi: Hajdeger, M.: *Šumski putevi*, платΩ, Београд 2000, стр. 58.

funkcijama (na koje nas ponekad kraj života svodi, a čega se on možda u dnu duše najviše pobojavao, smatrajući da je čovekova obaveza da umre dostojanstveno), i zato, zalažući se za aristokratiju duha u vremenu koje je odavno izgubilo svoju aristokratiju, postajao je sve više svestan da više traje no živi u doba koje više nema razumevanje ni za njegove misli i stavove, ni za večne zadatke koje filozofija nosi u sebi, i a čim se on nije mogao pomiriti¹²⁸.

U isto vreme, Mihailo Đurić bio je toliko mudar da se ne okrene filozofiji da bi od nje molio tek neku utehu, budući da je bio uveren da se od nje mora tražiti daleko više: odgovor na pitanje kako se to dogodilo da se smrt uselila u život i uspela da ospori ono najviše darovano, jer *ništa* već poodavno nije tek parabola s one strane metafizike, već najdublji izraz hegelovskog jedinstva bivstvovanja i ničeg, u kojem i dalje čovek najviše jeste kad sa smrću nad ramenom živi u svetu kojem više ne pripada.

¹²⁸ Na početku seminara *Priroda i egzistencija* 1969/70, Eugen Fink je, po beleškama Hansa Ebelinga rekao: „Smrtnici se ne mire s tim da samo jednostavno bivaju, a da se pri tom prema samima sebi ne odnose. Jednostavno bivanje njima nije dovoljno. Pa ipak oni ponekad traže slobodnu smrt, traže prelaz u neko stanje u kome više nema odnošenja prema sebi, u kome se pripada biću uopšte, traže da pređu u biće po sebi“. Fink, E.: *Zu Cesare Pavese „Gespräche mit Leuko“*, in: Fink, E.: *Epiloge zur Dichtung*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1971, S 68.

6. Na putu u Platonopolis¹²⁹

Branku Despotu za 70. rođendan

Eminescu n-a existat.

A exsistat numai o țara frumoasa
La o margine de mare
Unde valurila fac noduri albe.

M. Soresecu

a. Filozof – pretpostavka filozofije

Poučen Platonovim neuspelom u Sirakuzi da se stvori idealna država, tako što će se ono što već jeste uzdići i dovesti do svoje ideje, nakon nekoliko stotina, veliki njegov sledbenik Plotin, pred kraj svoga života, odlučio je da gradnju idealne države započne s druge strane, od njene celine. Realnost beše surova: kao i njegov neprevaziđeni učitelj doživeo je neuspeh već pre no što je domislio gde mora stajati ugaoni kamen grada filozofije imenovanog u čast svog besmrtnog prethodnika.

Uprkos tome, ne poučeni porazima, do našeg vremena nižu se pokušaji da izgradi se svet filozofije, i primere im razne, srećemo uvek, kad filozofiji makar

¹²⁹ Predavanje održano 9. novembra 2012. u Zagrebu na skupu organizovanom povodom sedamdesetog rođendana prof. dr Branka Despota pod naslovom *Živo filozofiranje*.

samo na trenutak, dodeli se visoka uloga vredna joj opstanka i njenog smisla, ili, kad odgovori, što daje ih, nailaze na više pobornika, no protivnika i sikofanata. Dva i po milenijuma filozofiju prate nevolje i nedaće i pravo je čudo da o njoj se još uvek uopšte i govori danas, kad malo ko osmeli se da pomisli samo na pola veka staro pitanje *čemu još filozofija?*

Bez obzira na nedaće, filozofiju prati i srećni usud da uvek nađe se neko spreman da stane u odbranu nje i njenog najvišeg smisla; među retkima u ovih poslednjih nekoliko decenija ona je na ovim prostorima imala i Branka Despota; on je prema filozofiji i njenoj mogućnosti u realizaciji bio uzdržani skeptik, ali prema njenoj mogućnosti ostvarenoj u slobodi – nepopravljiv maštar; u vreme u kome možda više i nema filozofije, mada se i dalje može živeti u njoj, u njenoj do kraja još neizbledejoj senci, prebivajući u dijalogu, ili ćutnji s našim velikim prethodnicima, sav svoj vek Despot je proveo u nastojanju da do ideje filozofije dospe svojim, vlastitim putem (jer drugog puta u filozofiju nema) a da onda, s neizgubljenim optimizmom, svoje retke ali izabrane sagovornike pokuša da otvori za mišljenje u vidokrugu apsoluta.

Stoga, nije nimalo slučajno što je *Uvod u filozofiju* bio predmet koji je najviše predavao da bi na kraju isti postao i njegov zaštitni znak. Sve vreme znao je da tu ne može biti reči o nekom školskom predmetu u njegovom disciplinarnom smislu, već da pred njim je „predmet nad predmetima“, budući da je uvođenje u filozofiju, njeno razvijanje, isto što i život u njoj, pošto

filozofija i nije ništa drugo do najviši način života koji je u pojmu postao svestan sebe¹³⁰.

Svako uvođenje u filozofiju podrazumeva proširivanje njenog razumevanja, ali i dalji razvoj na putu otkrivanja poslednjeg smisla koji ona u sebi od početka nosi. Dospe li se do njega, razvojem metafizike Λόγος, znači da dospeva se u u samo jezgro filozofije, pa makar onaj ko u nju stupa išao sve vreme i protiv struje. Svi publikovani spisi, tek bleedi trag i odsjaj onog što je Despot sabesednicima govorio, ovu moju tvrdnju nedvosmisleno potvrđuju: sve vreme on se kretao putem filozofije, ka Filozofiji, putem u samo njegov *Platonopolis*.

Taj put omogućio mu je prvi filozof koji je u dobru, kao najvišoj ideji, video meru puta i meru našega života; uvođenje u filozofiju pokazivalo se uvek mogućim u svetlu jedne *erotologije* (kako je to opisano

¹³⁰ U jednom intervjuju u naše vreme, nakon više decenija predavanja predmeta *Uvoda u filozofiju*, Despot govori o tome kako mu ne „uspeva iskorak iz „studija filozofije“, kao ni *ukorak* u filozofiju“ (Despot, B.: Odgovori na pitanja (2010), u knjizi: Despot, B.: *Filozofijom kroz nefilozofiju*, Demetra, Zagreb 2010, str. 242). Time je zapravo samo, prvim delom rečenice, hteo podsetiti onu staru misao Huserla koji je za sebe govorio da je „početnik“ u filozofiji, ali ne početnik na početku studija, već filozof trajno usmeren njenom početku. No, ostaje tu i konstatacija, u drugom delu rečenice, o *ukoraku*: neprestano, dugogodišnje studiranje filozofije još uvek mu ne dozvoljava da u nju i uđe; to je za njega egzistencijalno pitanje prvog reda. Ali i pitanje najvišeg smisla filozofije: može li se biti u njoj? Ako može da li je to moguće samo njenim studijem, ili i podrškom iz nadlunarnog sveta?

u *Gozbi*), ili *tanatologije* (kako je to u *Fedonu*), i čini se, da ta dva puta zadržahu i danas odvajkada im priznato prvenstvo, posebno u času kad hoće se dokučiti ono večito i nepromenljivo: *put* kojim se hodi u život i *put* odlaska iz njega – ljubav i smrt.

Oba puta vode onom najvišem – ideji dobra (*Država*), a do nje se dolazi učenjem o brojevima. O tome nam govori i predanje o jednom neuspelom Platonovom predavanju, na kojem slušaoci nisu mogli shvatiti da se samo u blizini brojeva može biti u blizini bogova. Njegovi slušaoci, kao i većina današnjih, hteli su od filozofije sasvim konkretne pouke: kako postati bogat, kako postati ugledan; njegove slušaocce interesovalo je samo da dobiju algoritam po kome će postati uspešni trgovci i bogati ljudi; i danas mnogi od filozofije očekuju da ih preko noći pretvori u pametne i mudre; vremenske razlike između današnjeg sveta zalutalog u blizinu filozofije i Platonovih slučajnih slušalaca, skoro da i nema. Za njih sve bilo je isto (što na prvi pogled i nije loše), ali već svaki govor o razlici jednog i dijade, smisla je za njih imao koliko i danas mnogima zakon o tendencijskom padu profitne stope.

Despot sve to zna, i kada nekog uvodi u filozofiju, to čini kao vešti provokator; a takav mora biti svako ko sebi stavi u zadatak nagovaranje na filozofiju, poučavanje sagovornika da svako odnošenje ka filozofiji, pozitivno ili negativno, svojevrsno je filozofiranje; kada danas čitamo kako Despot tumači filozofiju preko logike kao mizosofiju, (a opčinjen pritom retorikom i njenim skrivenim obrtima i paradoksima), pred sobom imamo posve jasnu, nedvosmisleni

provokaciju, provokaciju s krajnje određenim ciljem - da sagovornika navede da se zamisli nad sobom, nad stvarima i svetom, da uđe u dijalog s onima koji znanjem svojim na određene odgovore po meri svoga znanja pretenduju. No, dijalog s Despotom, nije običan dijalog: on voli da citira Ničea: *Die Wahrheit ist hässlich*, Ničea u kojeg su se jedni kleli, a drugi govorili kako ga treba čitati ne verujući mu.

Despot ne pripada ni prvima ni drugima, jer on ne veruje ni samom sebi, ni svojim sagovornicima, a još manje spreman je poverovati na reč svojim filozofskim prethodnicima koji su jedini ishod videli u tome da krenu na put u Platonopolis, u svet gde filozofija prebiva u neskrivenosti, a filozofi žive u neprimetnosti.

Sva filozofija i svo mišljenje njegovo ako i nastaje u osami, podrazumeva dijalog, svejedno da li je reč o predavanjima, pismima ili dnevnicima; no taj dijalog podrazumeva njegov specifičan način izlaganja misli do kojih on dolazi, njegov poseban način mišljenja, njegov iskonski način korišćenja filozofskih termina koji je naučio u mladosti čitajući Hajdegera. Zato, pri susretu s Despotovim spisima ima se isti onaj osećaj kao i pri čitanju Hajdegerovih seminara o Parmenidu ili Heraklitu, ima se osećaj filozofije koja nastaje, izrasta i živi u intersubjektivnom prostoru koji čine filozof i njegovi učenici/sagovornici tvoreći misaonu zajednicu prožetu duhom apsolutnog, ali strogo ograničenog vidokruga. Osnovni problem ogleda se tu, ne u odnosu bića i njegove granice, već u odnosu blizine i daljine, budući da se, u isto vreme, mora biti

blizu (da bi se razumelo) ali i daleko (da bi se i dalje mislilo).

Za svakog originernog filozofa karakteristično je da nas svojim sirenskim glasom uvlači u svoj svet, gde demonstrira način na koji on vidi stvari i njihovu vezu s pojmovima, svet kojim se prelivaju njegove ostvarene ili još u potpunosti nesazrele zamisli, u svet određen samo njemu do kraja znanim pojmovima i samo njemu svojstvenim načinima upotrebe reči. Moglo bi se stoga pomisliti kako je ključ *svoga* zapravo u *načinu*, u *methodosu*, u pristupu i putu ka značenju pojmova koje nikad nije do kraja fiksirano, već se menja od jednog do drugog istinskog filozofa. Ne moramo ovde ni pominjati mislioce poput Huserla koji su koristili pojmove svojih prethodnika ali su im pritom na sebi svojstven način menjali značenje prilagođavajući ih potrebama svoje filozofije; taj postupak je karakterističan za većinu filozofa: svako od njih nastojao je da izgradi svoju filozofiju i danas jedva uspevamo da shvatimo šta hteo je zapravo reći nama mnogo bliži Dekart, no jednakom sumnjom ophrvan već dalek nama sv. Avgustin.

Svet filozofije nekog autora, uvek je, i u prvom redu, njegov lični, individualni svet, ali nikad ne i svet *filozofije kao takve*. O *Filozofiji kao takvoj* (koju je prvi jasno ugledao Platon) - u njenom apsolutnom smislu poslednji je govorio Proklo; svestan toga, on se tri puta tokom dana molitvom zahvaljivao Suncu: u jutro, kada se ono javlja, predveče dok zalazi, ali i u podne kada je ono najviše. Sve tri molitve behu jednako značajne i jednako motivisane, no ona u podne, u času najjasnije

svetlosti Proklu bivala je i najznačajnija, budući da on je dar bogova video u daru vida, u daru da se gleda ono što ne beše dato svakom da vidi a još manje da do kraja sagleda.

Danas, oni retki među nama, a poučeni u mladosti Plotinom i Proklom, oni kojima pripada i Despot, ovu su pouku uvek imali na umu; o nužnosti boravka filozofa u blizini svetlosti, u blizini neskrivenosti, govori nam i jedan do nas došao svima znani Heraklitov fragment koji kazuje o blizini vatre i bogova što borave u njoj a koja je njihov konkretni izraz. Ta slika Despota nikad nije napuštala: u tom velikom daru Prometeja on je sagledao sudbinu filozofije, ali i sveta o kojem ona nastoji da kaže poslednju istinu.

Pretendenata na tu poslednju istinu u epohama koje nas dele od velikog Efežanina nije nedostajalo. Despot nije mogao da s nekima od njih izbegne dijalog: dovoljno je pomenuti Kanta, Hegela ili Šelunga (koji ga je za dugo vreme općinio svojim tumačenjem slobode, i može se slobodno reći da je pojam slobode jedan od ključnih za razumevanje Despotove filozofske pozicije u celini).

Ne treba gubiti iz vida da Hegel i Šeling nisu sa one strane gde behu Plotin i Proklo, iako su ih neki videli kao njihove rehabilitatore, posebno kad je reč o Hegelu u odnosu na Prokla¹³¹. U isto vreme Hegel i

¹³¹ Znalcima ruske filozovije poznato je da mnogi u Rusiji filozofa AF Loseva vide kao ruskog Prokla, a po uzoru na one koji su u Hegelu videli nemačkog Prokla. Ako postoji tradicija, i ako se misao prenosi kroz prostor i vreme nezavisno od nas ali pod

Šeling behu odviše veliki da bi Despot moga ostati izvan njihovog uticaja. Taj uticaj nije uvek bio pozitivan, ali, ima li nekog filozofskog uticaja koji bi bio samo pozitivan? Zato za Despota behu jednako važni Dekart i Lajbnic koji pripremiše sa svoje strane nemačku klasičnu filozofiju, ali i oni mislioci koji su nastojali da istu prevladaju, i otvore, navodno, nove filozofske vidike (Marks).

Stoga, ostaje potpuno razumljivo što sagovornike Despot nije tražio samo među filozofima neoplatonističke tradicije; naprotiv, reklo bi se da je žudeo da popriča i sa onima drugima, čak i sa svojim savremenima; u takvim, mada retkim, ali često „zvezdanim“ trenucima, on bi izabrao da govori o Marksu čije je delo, naizgled i navodno, bilo najbliže njegovom neposrednom okruženju¹³². Despot se tu

uticajem onih besmrtnih brojeva o kojima govori Proklo u *Elementima teologije*, onda se s punim opravdanjem može kako je Despot naš Proklo.

¹³² Kada danas čitamo Despotove spise ne možemo se oteti utisku da tu nešto ipak nije u redu: s jedne strane reč je o minucioznim, briljantnim analizama svima dobro poznatih Marksovih stavova; no s druge strane, nejasno je zbog čega je u to uložen toliki trud na rasponu od bar dve decenije. Smatram da se pozadina Despotovih tumačenja svima nam navodno znanih Marksovih iskaza, a vidi se, birao je baš takva mesta, ne može razumeti samo s obzirom na stil i način na koji se ti stavovi interpretiraju, ako se pritom ne zna kontekst koji čini vreme u kojem on to čini. Ne možemo izbeći utisku da je krajnji cilj njegovih interpretacija bio izazivanje lošeg raspoloženja kod onih naših marksista koji su smatrali da na velikog Karla Hajnriha imaju tapiju. A ima u svemu tome i neke zavodničke igre: taman se čitalac malo opusti, skoro da zadrema, hipnotisan Despotovim izlaganjem o Marksu i

poigravao sa svojim čitaocima, ponekad slušaocima, prepuštao ih bujici napisanih, vešto zarobljenih reči, a sam ostajući u dubokoj pozadini dijaloga, koji se otvara između teksta i čitaoca, u prostoru gde ovaj poslednji ostaje pasivan koliko i nemi tekst. Pravu igru misli Despot rezerviše za sebe, budući da se nalazi u hiperprostoru [on bi rekao u ravni hiper-logike] gde je jedino mesto susreta nad-čoveka i nad-boga, ako ozbiljno shvatimo njegovu *logiku*, iznetu u *Logičkim fragmentima* (1976), a koja je s punim predumišljajem svedena na fragmente da se ne bi zaledila i pretvorila u sistem, kojem se smeši najbolja moguća sudbina - raspad na labilne, haotične disipativne strukture. Odatle samo je jedan korak do vatrene strukture kakvu imaju besmrtna božanska bića u intermundijama. Smatram da su *Logički fragmenti* ključ za razumevanje filozofije Branka Despota.

Despot logiku shvata kao *metafiziku logosa*, kao najviše učenje o umu, no pritom svestan je opasnosti koja se krije u tendenciji novovekovne filozofije da se uzdigne „na nivo apsolutne nauke“; jeste nesporno i da novovekovna filozofija istupa s namerom da na mesto nekad tražene nauke (ἐπιστήμη ζητούμενη) koju određivahu Platon i Aristotel kao filo-sofia, u smislu težnje ka znanju, sada stavi filozofiju kao apsolutno naučno znanje. No, ono što je tu bitno, krije se u

njegovom pričom o radu (Lf, 101-108), a onda se naglo, neprijatno probudi daljom pričom o Aristotelu (Lf, 110). Marks, Aristotel? Ma u čemu je stvar? Aristotel marksiste nije nikad opterećivao; na kraju krajeva nisu ga ni znali. Ali, Despot, da, kome je to Despot hteo nešto da ispriča???

Despotovom ograđivanju od te tendencije ukazivanjem na *Filozofa* kao pretpostavku filozofije.

Apsolutnu nauku o umu koja samu sebe saznaje, Hegel je nazvao logikom, a u tom smislu ona je osnova i samo jedro metafizike¹³³ koja se u Hegelovom sistemu pretvara u apsolutnu logiku pa se može nazvati transcendentalnom, ili metafizičkom. Sve to jeste na teorijskom planu omogućio Kant, ali ostaje nesporno da se filozofija u Novo doba nalazi na jednom drugom putu, različitom od onog kojim je išla od Pitagore do Suaresa, i da ta dva puta vezuje samo isto ime.

Uvažavajući sve vrednosti starog puta, Despot ističe kako je nova apsolutna nauka - filozofija bez filozofa; nova filozofija kao apsolutna nauka izgubila je onu dimenziju koju je predobro poznavala antika i imala kao svoj prvi aksiom: filozofija nije tek skup teorijskih iskaza o svetu već način života u njemu i to Despot nije gubio iz vida. Zato njegova filozofska pozicija koja se gradi na principima velikih neoplatoničara nije anahrona u smislu nevremenosti, već je vanvremena, budući da prebiva s one strane samoga vremena.

Kad se ovako posmatraju stvari, *Logički fragmenti* zadržavaju posebno mesto u nizu Despotovih spisa; tu su na posredan ili neposredan način sabrana sva pitanja njegove filozofije, premda nisu mogli biti dati i svi odgovori. Taj spis imao je

¹³³O tome opširnije u Hajdegerovim predavanjima o Heraklitu iz letnjeg semestra 1944: Logik. Heraklits Lehre vom Logos, in: Heidegger, M.: *Heraklit*, GA, Bd., 55, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1979, § 3. Logika i λόγος.

svoju latentnu nameru da bude svojevrsni uvod u filozofiju, i Branko Despot od takve namere nije odustao. Kao što su se svi Huserlovi spisi na kraju pokazali kao niz manje ili više uspešnih pokušaja uvođenja u fenomenologiju, tako su se i svi potonji Despotovi spisi, posredno ili neposredno, pokazali kao različiti oblici „uvođenja“ nagovaranjem u filozofiju.

Tema nam je znana i ima poreklo već u spisu koji se pripisuje Aristotelu, a koji dolazi do nas u nekoliko fragmenata, što se kod raznih autora variraju i ponavljaju, a čija je osnovna misao *nagovor na filozofiju*. Sva pitanja Despotove filozofije svode se na jedno: ima li danas još filozofije, a ako je ima, šta ona jeste? Da bi na to odgovorili, ili mu se makar problemski približili, moralo bi se prethodno nešto reći i o vremenu koje to pitanje omogućuje, ali i o onom i iz kojeg nam ono dolazi.

Danas, u vreme prevlasti egzaktnih nauka i informacionih tehnologija većina će se bez dvoumljenja složiti kako je vreme filozofije ostalo negde za nama, da nje nema, jer je po ljudski opstanak potpuno nepotrebna, kao što više nisu potrebni ni vera ni uteha. Naše vreme ne nalikuje onom koje je od filozofije očekivalo utehu (Boetije), ali još je manje blisko dobu koje kao najviše orijentire ističaše nadu, veru i ljubav (ap. Pavle).

Vreme u kojem smo se obreli je posebno, oskudno vreme, i mnogi stoga smatraju da filozofija, ako je u njemu uopšte može biti, ne treba biti samo posebna već i izuzetna po misiji koja joj je namenjena oskudnošću vremena u noći sveta.

Stoga, kada je o filozofiji reč, kakva ona uopšte može biti? Može li se obresti u takvoj formi da je mi i ne prepoznamo? Ili, ako je u određenom trenutku imala svoj početak, zar se već iz njega ne može izvesti i njen kraj kao načina mišljenja onog što je večno i nepromenljivo, njen kraj koji će biti takav da filozofiji može omogućiti opstanak dokle god ima filozofa koji su njena pretpostavka. Svako uvođenje u filozofiju stoga pretpostavlja znanje o tome šta je filozofija a koje nigde nema konkretno dok postoji i dalje samo filozofiranje (Kant), jedno večno biti na putu (auf dem Wege sein).

b. Filozofija između (i posle) nastanka i njenog prevladavanja

Uvođenje u filozofiju jedna je od tema koja prati filozofiju i filozofe u istoriji; dovoljno je prisetiti se prve knjige Proklovog tumačenja Platonovog dijaloga *Parmenid* (659.4-772.6) gde najveći filozof pozne antike alegorijski tumačio kako se dospeva do filozofije, kao i način i mesto gde ona prebiva. Svim potonjim „uvođenjima“ u filozofiju, a po uzoru na upravo pomenuti, zajedničko je nastojanje da se odgovori na pitanje kako dospeti do filozofije i šta je zapravo filozofija.

Za Despota je karakteristično da on filozofiju vidi izvan njene realizacije, isključivo u formi njene mogućnosti, budući da se danas filozofija realizuje isključivo kao apsolutna nauka, da se ostvaruje u nauci i tehnici a dokle god je apsolutna nauka,

filozofija ostaje filozofija bez filozofa (Lf, 118), dok je po njegovom najdubljem uverenju *Filozof pretpostavka Filozofije*. Filozofiji je potreban filozof, čovek u njegovoj životnosti, odnosno, život kao takav, pošto apsolutna nauka ostaje s one strane života.

Ispravnost ovog stava danas je u toj meri nesporna, da preko njega često prelazimo kao preko nečeg do te mere evidentnog, što niti izaziva neku sumnju, niti podstiče na razmišljanje, a još manje nam govori da bi u svetu koji je određen prevlašću digitalnih tehnologija stvari mogle biti drugačije. Mi znamo da je u antičko doba filozofija bila i način života, sve do srednjeg veka kada je postala apstraktna nauka i dimenziju života prepustila monaštvu; mi isto tako znamo, da stoička i epikurejska škola nisu učile filozofiji drugih škola (kao što to još po poslednji put beše u Likeju), već tome kako treba živeti van polisa kao građanin kosmosa. Tragove takvog shvatanja filozofije u novo doba nalazimo kod Fihtea koji je govorio da svako bira filozofiju zavisno od toga kakav je čovek, i jasno je da Despot nije mogao ostati po strani od tematizovanja problema slobode kakav nalazimo u nemačkoj klasičnoj filozofiji.

A to, da je filozofija jedinstvo znanja i života, nalazimo po prvi put u najvećoj meri ostvareno kod Platona u njegovoj Akademiji (i to je možda deo razloga što o njoj premalo znamo), no taj ideal preuzeli su potom i njegovi najveći naslednici Plotin i Proklo koji su jednako filozofiju mislili i živeli i zato svojim mišljenjem i delom Despot je najbliži njima.

Daleki eho te stare tradicije može se čuti i danas, u slučajevima kad sâm život biva ugrožen i doveden u pitanje njegov opstanak; tada se, u isto vreme, počinje govoriti o ugroženosti filozofije, o ugroženosti mišljenja samog, njegove slobode, ali i slobode u celini. Najpre te glasove, pojedinačne, ali sve učestalije, srećemo u blagoj formi: prvo se ističe kako bi filozofija trebalo biti prevladavana nekom drugom duhovnom formom, a potom, kako vreme prolazi, počinju da se umnožavaju glasovi koji dovode u pitanje ne samo njen smisao, već i smisao celokupne sfere duha.

Ako je već Marks, sredinom četrdesetih godina XIX stoleća, govorio o potrebi da se filozofija prevlada tako što će se iz nje izaći u ekonomiju, budući da je u prvi plan u to doba dospela kritika ekonomije tada nastajućeg građanskog društva, a on u isticanju tog zahteva nije bio usamljen, samo je jasno nazirao obrise oluje koja već beše formirana za obzorjem; no, tada, još uvek se produžetak filozofije video u jednom drugom obliku, upravo tih godina i dovršenom u sistemu Hegela, no filozofija kao takva ne beše još opozvana, budući da imala je uz sebe snažan glas još živog Šelinga. Otvaralo se samo pitanje nekod drugačijeg načina njenog postojanja. Ako je filozofiju kao sistem dovršio još u Hajdelbergu, iste godine kad se Marks rodio, Hegel je ipak umro premlad te je i nakon smrti ostao još dovoljno „živ“, a za neke koji mu „veruju na reč“, tako je i danas.

Nije trebalo da prođe mnogo vremena, pa da se ode još korak dalje, a taj korak, ili iskorak u nihilizam

pokazao se presudnim i odlučujućim: zahvaljujući njemu, sada se govori kako je vreme filozofije kao takve zauvek prošlo¹³⁴ i daleko za nama, da ona, u obliku nekog zastarelog, zaleđenog pojma, počinje da deli sudbinu umetnosti koja po svom bitnom određenju odavno pripada prošlosti, kako je u svojim uvodnim predavanjima iz estetike govorio u Berlinu početkom dvadesetih godina XIX stoleća tada od svih priznat i slavni Hegel.

Ako je sve to, odista tako, ima mnogo razloga da ti stavovi uprkos svim argumentima i u naše vreme budu praćeni s mnogo nesporazuma, možda i zluradosti, ali, ponajviše, nerazumevanja; i dalje je nejasno o kakvoj je filozofiji to reč, o kakvoj filozofiji, nakon svega što se dogodilo, uopšte može biti govora? Ako je filozofija u ranijim epohama postojala i čak na početku novog doba davala u retkim trenucima odlučujući ton ljudskom mišljenju, obezbeđujući pritom i čovekovom životu najviši smisao, zašto danas, u naše vreme koje je još više no sve ranije epohe izloženo najopasnijim izazovima, filozofije navodno više nema, a mnogi govore sa znatnom dozom oholosti da i ne treba da je bude; zar upravo nedostatak filozofije treba da bude to najizrazitije svojstvo kojim bi se naše vreme razlikovalo s obzirom na sva njemu prethodna? Zašto bi neko *juče* bilo vrednije i smislenije, i zašto je ovo naše *danas* manje vredno i manje smisleno, ako znamo

¹³⁴ Činjenica je da joj je velikodušno, poštujući matematiku hebdomada, Marijan Cipra dodelio još dva stoleća nakon Hegela i njen kraj smestio u vreme koje upravo živimo - u XXI stoleće. Videti: Cipra, M.: *Metamorfoze metafizike*, Čakovec 1978, str. 272.

da je vreme uvek samo jedno *sad* – pitaju mnogi iz svoje oholosti.

Ovako formulisana pitanja imaju svoj smisao i zadržavaju ga, budući da na ovaj ili onaj način, otvoreno ili prikriveno, dolaze iz filozofije (jer drugačije je nemoguće), a dolaze iz filozofije o kojoj se u mnogo navrata s najvećom odlučnošću ponavljalo da ona može biti samo *jedna*. Uvek, i u svako doba, ona je istina, i ona je uvek završena. Takva je bila već na njenom početku kod jednog od najblistavijih umova koje nam je dala antika – kod Parmenida¹³⁵.

Smatram da ovim današnjim, po svom poreklu i prirodi novovekovnim stavovima, uopšte ne dominira svest o stanju filozofije ili o njenoj potrebi, čak, uveren sam da tu se i ne radi ni o kakvoj filozofiji. Pre će biti da se pod filozofijom danas u većini slučajeva misli nešto što je njenoj prirodi oduvek bilo strano, nešto što ona već po definiciji nije, a da je s *Filozofijom*, čak i ako nema više mnogo onih koji je misle, a još je manje onih koji žive u njoj, sve u najboljem redu.

Filozofije ima, ali nema više ljudi za filozofiju. Danas se živi za sasvim druge stvari, i nove proklamovane vrednosti udaljile su ljude od filozofije.

¹³⁵ Dovoljno je uporediti dve knjige: Ničeov spis *Filozofija u tragičnom razdoblju Grka* i Finkov spis *Grundprobleme der antiken Philosophie*; iako međusobno različite, i jedna i druga završavaju se izlaganjem o Heraklitu i Parmenidu. Kao da je s njima došlo do prvog kraja filozofije, da je samo mišljenje tu već na početku, dospelo do svoga zenita. Tačno je, kako to Hajdeger kaže, da se λογος jasno misli tek iz metafizike, no to važi za nas; prvim misliocima λογος beše iznutra znan u svojoj potpunosti.

Preplašeni ishodom tri neuspela putovanja u Sirakuzu ljudi su odustali i od pomisli da bi mogao postojati *Platonopolis*, poslednja moguća oaza i najveće pribežište duha, ne samo pozne antike, već i svakog doba, u kome makar jedan filozof iz najviše odgovornosti živi filozofiju i njenu sudbinu.

Od starih, nama su ostale reči. Savršeno gubimo iz vida sve ono što se podrazumeva u času dok se one izgovaraju a posebno ono što se imalo u vidu kad su prvi put bile izrečene. Već Platon svestan toga, imajući u vidu Parmenida, od koga ga deli samo nešto više od stoleća, kaže kroz Sokrata koji je u mladosti navodno govorio s velikim gostom iz Eleje: „Stvar je u tome što sam se ja još veoma mlad sreo s njim /Parmenidom/, tada već veoma starim i meni se pokazala u svakom smislu njegova plemenita priroda. Zato se ja bojim da mi ni njegove reči ne razumemo, a pogotovo ne smisao koji su one podrazumevale“ (*Teetet*, 184a).

Međutim, u nastojanju da se umom dokuči biće (*Fedon*, 66c2), da se dospe do Božanskog uma¹³⁶, koji u Proklovom alegorijskom tumačenju personifikuje sam Parmenid (628.3), potrebno je preći dug put, put od Klazomene do Atine (628.19). Proklo kazuje kako jonski filozofi putovahu za istinom u Atinu gde će se upoznati s italjskom filozofijom; oni, dakle, putuju u Atinu gde su misao o *jednom* već doneli Zenon i njegov ostareli učitelj i gde se ona čuva u usmenom predanju i

¹³⁶ Ovde se ima u vidu prva knjiga Proklovog komentara Platonovog *Parmenida* (659.4-772.3) i u njemu Proklova analiza (659.4-772.3) Platonovog *Uvoda* u dijalog *Parmenid* (126a-128e5-6).

sećanju na davno održan razgovor. Predanje kazuje da težnja znanju o božanskom odlikovala je od ranije Atinjane, i da su upravo stoga, njima pohitali u pomoć Zenon i Parmenid, ali prethodno odavši počast bogovima (618.13-14); behu svesni toga da će upravo Atina biti novo središte filozofije, posrednik probuđenim dušama da pređu od prirode ka umu, da upravo tom gradu, kome je pokrovitelj mudrost sama, predodređeno je da bude mesto susreta dveju velikih škola (italske i jonske), mesto susreta umnog bića i prirode (660.27-8), i da će se tu filozofija nastaviti preko najvećeg Sokratovog učenika.

Parmenid je učio tome da je biće jedno. Zenon to nije dokazivao, smatrajući da učenju Parmenida nisu potrebne spoljne potvrde istinitosti, već je nastojao da učenju svog Učitelja podršku obezbedi posredno, pokazujući s njemu svojstvenom „demonskom snagom“ (kako kazuje mnogo stoleća potom Proklo) da oni koji polaze od toga da je biće mnoštvo, ne nailaze na manje teškoća no oni koji tvrde kako je biće jedno.

Parmenidova misao u tumačenju Zenona postala je poznata u južnoj Italiji nakon što mu je ukraden spis u kojem se ona izlaže; s njegovim izlaganjem Atinjanima, misao, da jeste samo jedno, prešla je u novo središte grčkog sveta, da bi, zahvaljujući Kefalu i njegovim saputnicima, prijateljima iz Klazomene, potom postala poznata i na istočnim obalama Egejskog mora.

Šta ovde vidimo? Proklo nam u samom uvodu svog spisa o Platonovom dijalogu „Parmenid“ ukazuje na osnovno svojstvo znanja: njegovu *prenosivost*. A

prenose ga i predaju oni koji su za to već unapred, posebnim obredima pripremljeni. Znanje se ne sreće na ulici, ili u polju; ono prebiva na svetim mestima, kao što se i Heraklitov spis nalazio ne bilo gde, već u Artemidinom hramu.

Tako se, već na samom početku potvrđuje da Filozofija postoji, da postoji u svojoj večnosti, ali da nije u posedu nastalih bića podlunarnog sveta, kojima je suđeno da mogu samo filozofirati, ali ne i imati filozofiju u svom posedu; istinska filozofija postoji kao način života nenastalih bogova i njene tragove (koje umom domašuju smrtnici) nalazimo u dijalektičkoj egzegezi božanskog koja nam dolazi iz elejske škole¹³⁷.

U čemu se ogleda neprolazna veličina prvih ali i poslednjih antičkih filozofa? Oni ni u kom slučaju ne bi bili veliki, ni predaja o njima ne bi došla do nas, da svi oni, i Parmenid i Heraklit, i Platon i Anaksagora nisu u vidu imali isto: život večnih bogova koje su pitagorejci videli kao brojeve, a da *mišljenje jednog* kao onog najvišeg jeste *živo mišljenje* oličeno u sjaju nepokretnih zvezda, čijeg je misaonog ognja sunce

¹³⁷ U antičko doba postojalo je nekoliko načina opisivanja bogova: *pitagoreski* (pomoću brojeva), *asirski* (u službi sveštenika koji se koriste neposrednim, konkretnim slikama, i govore o izvorima, čuvarima...), *helenski* (reč je o orfičkoj teologiji gde se izlažu nama najpoznatije relacije, sačuvane u mitovima i gde se pominju Hronos, Zevs, Uran) i konačno, *elejski* (gde se božansko vidi u odnosu jednog, bića, mnoštva, delova), pri čemu je reč o pomenutoj dijalektičkog egzegezi /božanskog/ koja tematizuje pojam metoda, pojam puta; taj metod, koji se ogleda u vežbama koje počivaju na odnosu *za* i *protiv*, razvija Parmenid, tako dijalektiku razume Aristotel.

jedini vlastelin, kako stoji na početku Proklove *Himne suncu*. To živo mišljenje ima svoj večni lik u uvek živim filozofijama „koje se bore za svoj čisti i pravi smisao, a time i za smisao istinske čovečnosti“¹³⁸.

S druge strane, to neugaslo mišljenje i danas ozaruje, iz takvog načina filozofiranja kakvim se odlikuje Branko Despot, a čiju filozofiju određuje traženje, što u sebi sadrži trajni zahtev da ostane se i danas uz otvorena pitanja, među kojima je svenadmašujuće pitanje – pitanje sveta¹³⁹. Samo takva filozofija ostaje živa i traje sve dok ima onih što s harmonijom koja na nas lije iz visina žive u saglasju, a od ljudi neprimetno, jer, kako Edmund Huserl na kraju svog *Bečkog predavanja* kaže: *Denn der Geist allein ist unsterblich*.

¹³⁸Husserl, E.: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendental Phänomenologie*, M. Nijhoff, Den Haag 1962, S. 13.

¹³⁹Fink, E.: *Bewusstseinsanalytik und Weltproblem*, in: Fink, E.: *Nähe und Distanz*, Alber, Freiburg/Br. 1976, S. 297.

7. Estetika u senci razmeđe logike i etike

Iako se kao filozofska disciplina formira tek u novom veku, estetika je od samih svojih početaka praćena neprilikama koje sve više do izražaja dolaze u naše vreme, posebno u slučaju kada se postavi pitanje njenog smisaonog temelja, ili, kad se hoće promisliti njeno pravo da sudi o delima koja se danas još uvek iz raznoraznih razloga i često s nejasnim motivima proglašavaju za umetnička.

Razvoju estetike u proteklom stoleću u velikoj meri doprineli su i filozofi fenomenološke orijentacije, premda rodonačelnik fenomenologije, Edmund Huserl nije za sobom ostavio posebne spise, a pogotovo ne programske, koji bi za svoj glavni predmet imali estetičku i umetničku problematiku. U svojoj dugoj nastavničkoj karijeri Huserl estetiци nije posvetio nijedno posebno predavanje, što nije slučaj kada je o etici reč, budući da je od ranih devedesetih godina XIX stoleća pa sve do kraja dvadesetih godina XX stoleća, redovno držao predavanja iz etike.

U isto vreme, kada govorimo o Huserlu, odmah, u prvi mah, imamo u vidu njegovo učenje o metodi, o epohé i fenomenološkoj redukciji, ili o različitim fazama kao što su deskriptivna fenomenologija, kojom dominira kritika psihologizma (*Logička istraživanja*, 1900/01), transcendentalna fenomenologija (*Ideen I*, 1913), ili transcendentalna egologija (*Kartezijanske meditacije*, 1930/31), čemu se posebno pridaje problematika sveta života i krize nauka (*Kriza*

evropskih nauka, 1936), čime se Huserl posebno bavio u poslednjim godinama svog života.

Kada je reč o etičkoj problematici, spisi iz te oblasti se ređe pominju, a što u prvi mah može delovati krajnje začuđujuće. Ako nikada nije predavao o estetici i ako o estetičkoj problematici nalazimo tek nekoliko usputnih napomena rasutih po raznim njegovim spisima¹⁴⁰, Huserl je, kao što sam na samom početku ovog izlaganja već istakao, držao skoro redovna predavanja iz etike i to počev od 1889/1890. pa do tridesetih godina, a o čemu nam svedoče rukopisi objavljeni u XXVIII i XXXVII tomu Husserliane¹⁴¹.

Krajnje je interesantno pitanje zašto su se predavanja o etici našla u senci ostalih predavanja i

¹⁴⁰Iako kod Huserla nailazimo na nekoliko usputnih primedbi koje se tiču estetičke problematike, one su do te mere bitne i izraz do te mere dubokih uvida da su na bitan način omogućile razvoj fenomenološke estetike (Valdemar Konrad, Verner Cigenfus, Roman Ingarden, Nikolaj Hartman). O samom Huserlovom doprinosu fenomenološkim istraživanjima, videti: Uzelac, M.: *Art and Phenomenology in Edmund Husserl*, Axiomathes, Nos. 1-2, Trento 1998, pp. 7-26 (isto to: Uzelac, M.: *Arte e Fenomenologia in Husserl*, in: *Annali* (5), Istituto Antonio Banfi, Reggio Emilia/Firenze 1998, pp. 17-45), kao i: Uzelac, M.: *Poreklo spora o strukturi estetskog predmeta*. U zborniku: *Ka filozofiji umetnosti*. U spomen Milanu Damjanoviću; Univerzitet umetnosti u Beogradu i Estetičko društvo Srbije, Beograd 1996, str. 242-261.

¹⁴¹ Husserl, E.: *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, 1908-1914, hrsg. U. Melle, Husserliana XXVIII, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht/Boston/London 1998; Husserl, E.: *Einleitung in die Ethik*, Vorlesungen Sommersemester 1920/1924, hrsg. H. Peucker, Husserliana Bd. XXXVII, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht/Boston/London 2004.

kao i Huserlovih još za života publikovanih spisa, kojima je stekao trajnu slavu. Reći da u rukopisima predavanja što su nam sačuvani a u poslednja vreme i dostupni, nema nečeg posebno značajnog, značilo bi da se ide linijom manjeg otpora i zadržava ranije već formirana slika o Huserlu i njegovom delu kakvu su o njemu stvorili njegovi neposredni učenici i sledbenici; sâm Huserl tim svojim predavanjima pridavao je posebnu pažnju i to je već dovoljan nagoveštaj da ne bi bilo nepromišljeno ako bismo i mi tim predavanjima posvetili više pažnje, i to čak i u slučaju ako se bavimo samo estetikom, budući da se već i pri njihovom površnom čitanju, lako uočava kako se pri razmeđivanju sfere logike i etike, naspram logike, pored etike, pominje i estetika, da se logičkim sudovima suprotstavljaju svojom zajedničkom prirodom etički i estetički vrednosni sudovi.

Tako se, već samo po sebi, nameće pitanje kakav je odnos logike, s jedne strane, i etike i estetike, s druge; ne treba gubiti iz vida i to ponavljam još jednom: ako i pominje estetiku, Huserl nju pominju samo "usput" uz etiku, i to kad se dotiče sfere čulnosti.

Mi bismo mogli reći da je to ponajpre s obzirom na "prirodu stvari", budući da etika i estetika, iako imaju različitu istoriju i različit kulturni uticaj, imaju istu sudbinu i isti status u sistemu filozofskih disciplina, te sam sklon tvrdnji da sve iskazano o etičkoj problematici u Huserlovom ogromnom filozofskom opusu *vice versa* odnosi se i na estetiku.

Još u vreme kada je Huserl svoju predavačku karijeru započinjao u Haleu, sačuvano je u privatnim

pismima nekoliko njegovih beležaka i izjava o istraživačkim namerama. Prva predavanja o filozofskim aspektima etike¹⁴², a ticala su se, kao i potonja predavanja, mogućnosti filozofskog fundiranja etike kao filozofske discipline, po onom što nam je zasad poznato, u prvi mah ne čine se ni epohalnim ni osobito originalnim, a što važi i za predavanja iz kasnijeg perioda (1908-1914), te nisu ni svetski poznata ni diskutovana kao što je to slučaj s Huserlovim drugim, poznatim i slavim spisima. Ali, u isto vreme, sačuvani tekstovi zaslužuju pažnju kako zbog specifičnog Huserlovog pristupa i načina izlaganja, u većini slučajeva poznatih nam ideja, tako i stoga što oni nisu mogli ostati po strani od glavnih Huserlovih dela i što se stoga i ovde sreću neke od njegovih osnovnih tema, posebno kada razvija paralelizam etike i logike ili izlaže fenomenologiju volje (1914).

¹⁴² Predavanja s početka devedesetih godina XIX veka nisu nam sačuvana; na prvim predavanjima 1889/90. prisustvovalo je dva slušaoca, dok je predavanjima u Frajburgu (koja su sačuvana, zajedno s dodacima) prisustvovalo preko 300 studenata. Jasno je da posećenost predavanjima nije bila uslovljena samo temom, već i interesom za fenomenologiju, za sam kontekst u kojem je etička problematika bila izlagana, budući da se za ta predavanja, kako sam piše u jednom pismu ćerci Elizabet [*Briefwechsel*, Bd. IX, S. 350. citirano prema: Husserl, E.: *Einleitung in die Ethik*, Vorlesungen Sommersemester 1920/1924, hrsg. H. Peucker, Husserliana Bd. XXXVII, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht/Boston/London 2004, S. XVIII], Huserl pripremao veoma temeljno.

U predavanjima o etici koja je Huserl držao u Haleu, a potom i Getingenu, dominira ideja o paralelnosti logike i etike i kao najviše pravilo delovanja tu se ističe formalni kategorički imperativ, kao i pitanje kako da se realizuju etičke vrednosti. O čemu je tu zapravo reč?

U najkraćim crtama moglo bi se reći sledeće: prvih petnaestak godina Huserlova predavanja o etici su pod velikim uticajem etičkih shvatanja njegovog učitelja Franca Brentana čija je predavanja o praktičnoj filozofiji slušao 1884/85-1886., i koja su sabrana u Brentanovoj knjizi *Grundlegung und Aufbau der Ethik*. Prva Huserlova predavanja su stoga u znaku Aristotelovog određenja etike kao praktične filozofije o najvišim svrhama i o pitanju saznanja istinskih krajnjih svrha. Otuda Huserl, kao i Brentano, postavlja pitanje temeljnih etičkih istina i principa s naglaskom na tome da li su etički principi saznanja ili osećaji. Tako se dolazi do tematizovanja racionalističke i empirističke etike u engleskoj filozofiji morala, te suprotnosti koja postoji između Hjuma i Kanta. Razume se, kritično pitanje za Huserla glasi: da li se na osetima može utemeljiti etika a da se ne zapadne u relativizam i skepticizam.

Huserl tu sledi Brentana koji je, na svojim predavanjima, oštro kritikovao Kanta, ističući kako je Kantov kategorički imperativ fikcija, jer nije ni neposredno evidentan, niti takav da se iz njega mogu izvoditi etičke zapovesti. Zato je po njegovom mišljenju, naspram Kanta, Hjum duboko u pravu kada osetima pridaje veliki značaj pri utemeljenju etike,

budući da poslednji etički uvidi ne mogu biti čista razumska saznanja.

S druge strane, nakon desetak godina posle svojih prvih predavanja, Huserl se i dalje u velikoj meri oslanja na Hjuma, no, kao i Brentano, upozorava da oseti ne mogu biti principi, jer principi su sudovi, odnosno saznanja pa i dalje ostaje otvoreno pitanje: kako se na osetima može utemeljiti etika.

Da bi ovaj pojam razrešio, Huserl nastoji da razdvoji dva pitanja: jedno je pitanje o izvoru moralnih pojmova, a drugo, saznanjoteorijski karakter moralnih sudova. On odgovor traži u tome što moralni pojmovi i sudovi nastaju u refleksiji o osetima a što bi na tragu Brentana značilo da pojam dobra mora da se apstrahuje iz unutrašnje intuicije (*Anschauung*) ili opažaja (*Wahrnehmung*)¹⁴³. To zapravo znači sledeće: ako se do sudova opažanja dolazi uopštavanjem, ako su moralni sudovi induktivna uopštavanja osetnih činjenica, tada se gubi njihova stroga opštost i nužnost. Moralni sudovi za Huserla nisu tek indukcije do kojih se na kraju dolazi, već su apriorni sudovi koji na pojmovni način utemeljuju akte prijetnosti (*Gemütsakte*).

O moralnim zakonima Huserl govori po analogiji s obzirom na suštinu logičkih i matematičkih zakona, kako je ove već ranije odredio u tada već svima poznatim *Logičkim istraživanjima* koja su ubrzo nakon

¹⁴³ Melle, U.: *Einleitung des Herausgebers*, u: Husserl, E.: *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, 1908-1914, hrsg. U. Melle, Husserliana XXVIII, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht/Boston/London 1998, S. XVIII.

publikovanja postala predmet živih filozofskih diskusija. Na taj način Huserl nastoji da uspostavi analogiju logike i etike, smatrajući da postoji duboka srodnost logičkih i aksioloških zakona, i to će ovde biti osnovna tema izlaganja.

*

Prvih godina u Frajburgu, nakon što je nasledio katedru za filozofiju Hajnriha Rikerta 1916, Edmund Huserl predaje etiku polazeći od novih uvida u strukturu personalne subjektivnosti i ta izlaganja nalaze se pod uticajem lektire Fihtea. Kao glavna tema tu se javlja obuhvatni ideal etičkog života, zahtev za realizovanjem individualnog poziva kao trajnog zadatka ličnosti i obnova celokupnog ličnog života. Huserl tu postavlja pitanje ideala najboljeg mogućeg života i načina realizovanja života na uman način. Tako je idealom ostvarivanja umnog života i Fihteovom mišlju o apsolutnom trebanju, određena Huserlova etika do sredine dvadesetih godina, dok u rukopisima iz tridesetih godina možemo videti dalji razvoj Huserlove etike uslovljen pitanjima teleologije i metafizike.

Za Huserla je očigledno da je etika, poput logike i estetike, filozofska disciplina, no tu je, ipak, već na prvi pogled etika bliža estetici no logici, budući da ih veže ista priroda vrednosnih sudova, te osnovni problem koji se otvara leži ne u odnosu etike i estetike, budući da su one "na istoj strani" već u odnosu etike i logike (i priroda tog odnosa uveliko je nalik onoj kakvu je već uočio sredinom XVIII stoleća Volfov učenik Baumgarten, tematizujući ključni odnos sfere

estetskog i sfere logičkog. Sama filozofija je nauka i kao takva zastupa najviše saznanje i interese težeci ideji savršenog, apsolutnog znanja, a te najviše, čiste interese saznanja, Huserl određuje kao teorijske interese. Tako se etika kao i estetika, budući da su filozofske discipline, pokazuju kao teorijske nauke.

Ono što je za njih specifično, jesu sudovi koje u njima srećemo, a to su vrednosni sudovi. Tu srećemo estetske i etičke vrednosti i sudovi o njima mogu biti istiniti ili lažni pa se zapravo postavlja pitanje istinitosti ili neistinitosti praktičnih stavova, i to prvenstveno kada je reč o etici: u kojoj meri etički sudovi nalikuju logičkim sudovima.

Pored fizičkih i psihofizičkih nauka koje čine prirodne nauke, postoje i nauke o vrednostima i dok su u prirodnim naukama takođe prisutne težnje, želje ili htenja, tu je ipak reč o prirodnim činjenicama, a ne s obzirom na njihovo pravo važenja, nezavisno od toga da li su racionalne ili ne, vredne ili ne.

To znači da u filozofiji kao nauci postoji tendencija ka apsolutnom, savršenom saznanju kao posve određenom, trajnom cilju. Filozofija je usmerena na ideal sistematskog, teorijskog, sveobuhvatnog znanja. Ta ideja koju pred sobom imaju teorijske nauke jeste izraz naučne težnje i ona se u aktuelnom svetu s više ili manje uspeha može realizovati. Stoga je aktuelna nauka, nauka u onoj meri u strogom smislu, u kojoj odgovara čistoj ideji nauke uopšte.

Huserl ističe da apsolutnom učenju o bivstvovanju ne pripada samo saznanje opstanka, saznanje faktičke psihofizičke stvarnosti, već i pogled

na prirodu iz aspekta vrednosti, a koji je određen aksiološko-praktičnim učenjem o principima (Hua, XXVIII/180). Time se zapravo opravdava postojanje kako teorijskih tako i praktičnih nauka ali pritom i dalje ostaje otvoreno glavno pitanje koje iz toga slediti a koje se tiče odnosa teorijskih i praktičnih (vrednosnih) sudova.

Nauka usmerena faktičkom bivstvovanju, a shvaćena kao apsolutna nauka koja nastoji da zadovolji najviše interese saznanja, po Huserlu, ne može biti ništa drugo do *metafizika* koja, opet nije ništa drugo do kruna svih aktuelnih prirodnih i duhovnih nauka, njihovo ispunjenje i dovršenje, čista filozofska disciplina s njenim principima, idejama i idealima.

Tako Huserl na samom početku promišljanja situacije u koju su se našle etika i logika, želi da s obzirom na razliku između opstanka bića (Dasein) i ideje, ukaže na razliku koja se rađa između filozofije kao nauke o apsolutnom, koja u tom slučaju mora biti čista, apriorna filozofija i koja obuhvata kompleks učenja o principima čistih, racionalnih disciplina (čista logika, čista matematika, čiste prirodne nauke, čisto učenje o prostoru i vremenu, čisto učenje o biti duha, čisto učenje o vrednostima i o čistoj praksi); tome pripadaju i noetske discipline poput čisto teleološkog učenja o bivstvovanju i čisto učenje o bogu, kao poslednje, dakle, apriorne discipline koje se bave idejom ali ne i onim što je realno.

S druge strane, metafizika je apsolutna nauka faktičke realnosti, koja ima svoj temelj u čisto

filozofskim disciplinama i čiji su principi utemeljenja dati kao norme i ideali.

I razume se: problema nema, sve dok se problemu prilazi jednostrano s obzirom na ideju apsolutnog znanja; problemi nastaju kada se u sve uključi i sfera vrednosti, kad se uključi sam život, a što će se kod Huserla u poznoj fazi njegove filozofije tematizovati kao nova sfera istraživanja - svet života (Lebenswelt).

Pravo filozofsko saznanje je stoga apsolutno saznanje; naspram njega je prirodno, sirovo saznanje u stavu naivnosti koju karakteriše samorazumljivost, svest o samorazumljivoj datosti sveta, fizičke prirode, čovekovog ja, društveno-duhovne sfere. Te samorazumljive datosti suprotne su teorijskim interesima usmerenim društvenim normama shvaćenim kao kulturnim dobrima.

Na sazajnokritičkom planu problem nije toliko naglašen kad se govori o odnosu svesti i predmeta, već, tek u slučaju kad se hoće raskriti odnos svesti realne i idealne predmetnosti. To ne znači ništa drugo do da problem ne predstavlja to da bivstvujete jeste i to šta je ono pritom kao predmet mogućeg saznanja, već to da je svo bivstvujete određeno idejama i principima kao normama.

Ovde se sve vreme pravi razlika između stvari i vrednosti: na svako pojedinačno biće može se primeniti određen broj bivstvenih kategorija kojima pripada određen broj principa. Istovremeno, svako pojedinačno biće poseduje određen način datosti i kao kategorijalno biće ima svoj kategorijalni način datosti koji je u svim

posebnim kategorijalnim slučajevima principijelno isti. Stvari su prostorno-vremensko-supstancijalna bića i na njih su primenjivi zakoni ontologije stvari (Ding-Ontologie). U tom slučaju, jasno je da ideji stvari pripada i ideja datosti stvari. Istovremeno, sa *datošću stvari*, tematizuje se *svest* o datosti stvari, odnosno *svest o iskustvu stvari*, a time dolazimo do pitanja biti korelacije bivstvovanja i svesti, odnosno, do pitanja na koji način dolazi do postvarenja svesti psihologizovanjem bivstvovanja.

Huserl sve vreme jasno razlikuje sferu teorijskog i sferu praktičnog uma: dok je domen prve nauka, predmet druge je individualna, društvena praksa (Hua, XXVIII, 206); naspram sveobuhvatne opšte logike kao apriorne discipline teorijskog uma, kako ju je etablirao Aristotel, imamo etiku i estetiku kao nauke praktičnog i estetskog uma. Sve ovo vodi uspostavljanju analogije između formalnih zakona uma i zakona svojstvenih vrednostima, odnosu uma i osećaja.

Teorijski um je rasuđujući um, um koji donosi odluku o istinitosti ili lažnosti; on se potvrđuje u istinitim sudovima i za njega ostaje bitnom fundamentalna razlika između ispravnih i lažnih sudova. *Praktičan um* je usmeren na dobro, ispravno htenje i delovanje, on se prostire na oblast volje i odlikuje ga razlika između etičkih i neetičkih htenja. Naspram ove dve oblasti, oblasti teorijskog i oblasti praktičnog uma, nalazimo *aksiološki um* koji se odnosi na vrednosti uopšte i svojstvena mu je razlika pravih i lažnih vrednosti (Hua, XXVIII, 280).

Na taj način dospevamo do mesta gde sve postaje krajnje nejasno i gde teren za kretanje postaje apsolutno nesiguran. Da bismo mogli govoriti o vrednostima, koje postaju filozofski problem posebno krajem XIX stoleća, a Huserl još u to vreme živi u senci sporova oko pitanja vrednosti, ne može se ne postaviti pitanje objektivnosti vrednosti. Vrednosti bi u tom slučaju morale biti fundirani, utemeljeni predmeti, te bismo o vrednostima mogli govoriti u onoj meri u kojoj su one predmeti (Gegenstand) koji zapravo sadrže vrednost. Same vrednosti date su nam kroz predikate vrednosti pri čemu stav "predmeti imaju vrednosne predikate" može biti dvoznačan: s jedne strane, reč je o vrednosnim predikatima u pravom njihovom smislu, kad kažemo da je nešto *lepo* ili *dobro*, a s druge strane, imamo u vidu vrednosne predikate kao *dobro utemeljene* predikate. S jedne strane vrednosti su objekti, s druge stanje stvari, i to ima za posledicu da aksiološki predikati pretpostavljaju logičke predikate (Hua, XXVIII, 255-6). Stoga, dok teorijska nauka sama po sebi ne počiva na vrednostima, vrednosni predikati se nalaze u posve drugoj dimenziji koja pretpostavlja još jednu nižu oblast pod njom a u kojoj se konstituiše celokupna objektivnost koja je jedna nova dimenzija karakteristična po tome što u njoj počivaju poslednji predikati (268). Budući da teorija ne počiva na vrednostima, savršena geometrijska figura nije ni lepa ni ružna, pošto takvi predikati nisu teorijski, samim tim što pripadaju posve drugoj dimenziji.

No, kada možemo govoriti o etičkim, ili o estetskim vrednostima? Nesporno je da o estetskim vrednostima govorimo kad govorimo o umetničkim delima, kad govorimo o moralnim, pravnim normama. Dakle, postoje pravni iskazi i oni su nam dati u knjigama zakona; postoje umetnička dela i njih nalazimo u umetničkim galerijama ili muzejima. Sve bi to bilo lepo i dobro, da problem ne nastaje kad počnemo da govorimo o opažanju, odnosno percepciji dela, kad počnemo da koristimo vrednosne pojmove ili kategorije u slučaju nekih pravnih normi ili umetničkih dela.

Stvari su nam date u čulnom opažanju. Pitanje se sad postavlja: da li je opažaj koji ima vrednost i sam čulni opažaj, opažaj u istom smislu? Može li se opažati pravni sud i vrednost pravnog suda, kao što opažamo neku stvar? Čitav problem se svodi na odnos aksiološkog i ontološkog statusa nekog vrednosnog suda. To je za Huserla sad glavno pitanje.

Mi opažamo sliku. Ali, kako stoji stvar s estetskom vrednošću slike, pita Huserl. Možemo li mi opažati umetničko delo kao takvo? Ako delo poseduje vrednost, kako u delo dospeva vrednost, kako vrednost biva data, odnosno dospeva do datosti, ili, drugačije rečeno: šta je to datost vrednosti? Kako je možemo razumeti? Šta pri opažanju stvari pripada vrednostima i čime se odlikuje ono bitno u "datosti kao takvoj"? Sva ova pitanja vode po mišljenju Huserla onom ključnom: ako razumemo funkciju svakog teoretisanja kao najvišu funkciju saznanja, kako stoji stvar sa

vrednujućim funkcijama budući da "samo vrednovanje nije vrednost" (XXVIII, 278-80).

Naspram pojavljujućeg i pojave je pojavljivanje sâmo kao doživljaj ovih prethodna dva. Ovo poslednje moglo bi po Huserlu biti predmet jedne nove transcendentalne discipline *fanseologije*¹⁴⁴. Fanseologija bi u tom smislu trebalo da bude izvorno učenje sveg saznanja uopše (Quellenlehre aller Erkenntnis überhaupt) i ona je skroz naskroz transcendentalna. Njen predmet je sama fenomenološka predmetnost i način njenog konstituisanja¹⁴⁵.

Da bi dospelo do sveta vrednosti, Huserl razlikuje tri sfere kojima odgovaraju tri nauke: *usiologija*, ima za predmet biovstvovanje i ona se stoga

¹⁴⁴Huserl ovde koristi jedan krajnje retko upotrebljavan pojam: *phanseis* (φάνσεις) je pojam koji se nalazi naspram φαινόμενον. Porph. ap. Eus.PE3.4, Suid. S1.v. ἐπιτολῆς. Potom u Historiarum domini Antonini:

http://books.google.de/books?id=0tvqEeLUeGsC&pg=PT226&lpg=PT226&dq=phanseis&source=bl&ots=bseo88JnB&sig=VN4VJmSsEHaHQZ5l7Xqfse7k24&hl=ru&ei=esMoTf3CGcSX8QORwLTPAg&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=2&ved=0CBcQ6AEwATgK#v=onepage&q=phanseis&f=false. Ovo nije slučajno,

isti pojam srećemo i u Husserl, E.: Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis: Vorlesung 1909 (2005), S. 75.

¹⁴⁵ Šta je nameravao Huserl da postigne uvođenje jednog novog pojma? Uvidom u kasnije njegove radove znamo da on ovaj pojam nije dalje šire koristio, no, pitanje ipak ostaje, šta je on tog časa time hteo. Činjenica je da je on mnogim pojmovima menjao značenja ili ih je uzimao u prvobitnom, neposrednom značenju koje je potom bilo drugačijom upotrebom potisnuto. Za to primer imamo i ovde kada je reč o *fiziologiji*.

može odrediti kao opšte realno učenje o bivstvovanju; potom sledi *fiziologija*, koja se bavi prirodom (physis) i ona je ontologija prirodnih realiteta; na trećem mestu je *fanseologija* i ona je ontologija fanseoloških predmetnosti. Jasno je da u takvoj arhitektonici sveta (biće, stvar, pojavljivanje u smisli konsitucionog akta), samo fanseologija može polagati pravo na to da bude transcendentalna disciplina i samo ona može postavljati pitanje vrednosti (Hua, XXVIII, 310).

Da bi na najpristupačniji način približio problematiku vrednosti, Huserl uzima za primer postojanje umetničkih vrednosti: svaka skulptura ili statua ima svoju materijalnu vrednost kao i bilo koja druga materijalna stvar; s druge strane, ona ima i svoju estetsku vrednost, koja je nezavisna od materijalne vrednosti. Kad je ovo poslednje slučaj, mi govorimo o slici ili skulpturi ne kao realnom predmetu, već kao delu koje ima estetsku vrednost, koje se pojavljuje kao nešto nestvarno. Tako, na realnom imamo nešto što je nerealno, na stvarnom nešto što je nestvarno.

Specifičnost umetničkog dela upravo je u tome: s jedne strane ono u sebi sadrži dva aspekta realni i nerealni, a s druge strane, ono prisustvuje i egzistira u dva sveta od kojih je jedan realan a drugi imaginaran. Samo učešćem u ovom drugom svetu delo može posedovati vrednost, a kad je o umetnočkom delu reč, estetsku vrednost.

Jasno je da lepo nije stvar koja se može okačiti na zid, niti je lepo stvar koja ima tržišnu vrednost, niti je lepo stvar koja na slici može biti predstavljena. Reč

nije o slici, već o slici samoj – o pojavi slike koja je nosilac vrednosti. Tu se otvara, po mišljenju Huserla, fanseološka problematika. Φάντασμα je doživljaj u kojem nešto biva obuhvaćeno, u kojem se nešto pojavljuje, ono je *pojavljivanje samo* i fanseološkim se može nazvati svaki realni momenat pojavljivanja do kojeg se dolazi analizom. Pojave mi možemo biti svesni samo u pojavljivanju i zato je pojavljivanje svest o tome šta je pojava, te je na taj način prisutan jednako i opaženi objekat kao i onaj koji je rezultat fantazije. U našoj svesti pojavljuje se ono što je pojava.

Sve ovo vodi nužnom razgraničavanju sfere realnih objekata i sfere vrednosti. Vrednujući akti nisu usmereni objektima, ne odnose se na objekte, već na vrednosti. Same vrednosti nisu objekti nisu ni nešto bivstvujuće. One nisu ni biće ni ne-biće, već nešto na njima, odnoseće, *odnosno*, pa se time što kao svoju bit imaju odnošenje, nalaze u jednoj drugoj dimenziji (XXVIII, 340).

Na taj način dolazi se do zaključka da sfera etike i sa njom estetike, nije pod uticajem relacije istinitosti, i njihovi objekti nisu ni istiniti ni lažni; predmeti etike i estetike nalaze se svojim bitnim delom u sferi vrednosti.

Sada dolazimo i do pitanja koja hoćemo razrešiti kad je reč o delima moderne umetnosti; u tom posebnom slučaju ne radi se o njihovoj ontološkoj već aksiološkoj dimenziji. Jedino smisljeno pitanje je pitanje postojanja umetničkih, odnosno estetskih vrednosti koje se vezuju za neko umetničko delo koje je predmet izučavanja estetike.

I isto tako, pitamo: naspram realne sfere, sfere ispunjene realnim objektima, postoji li još uvek i sfera vrednosti u kojoj umetnička dela jednim svojim delom bi morala participirati? Realnost umetničkih dela nije sporna, ona su predmeti, objekti poput svih drugih; ono što u vezi s njima moramo pitati jeste: imaju li ona i onu drugu vrednost osim materijalne i tržišne? Imaju li umetničku, odnosno estetsku vrednost? Tako nešto, očigledno moguće je samo u slučaju da postoji i ta posebna, druga sfera, oblast vrednosti iz koje oni svoju vrednost mogu crpsti i odakle im vrednost dolazi. Ako to nije slučaj, onda je jasno da u svetu u kome ne postoji svet vrednosti, ne postoje ni umetnička dela već samo predmeti i objekti koji se "lažno" predstavljaju.

Dodatak

Eugen Finks Phänomenologie der Welt als Grundriss einer universalen postklassischen Ästhetik¹⁴⁶

Die Deutung dessen, was die Basis des philosophischen Verständnisses der Welt von Eugen Fink bildet - ja sogar wenn man von einer angeblich grundlegenden Idee ausgeht - ist heute genauso kompliziert wie vor zwanzig Jahren, als das erste Kolloquium zu Ehren von Eugen Fink im Dezember 1985 in Freiburg veranstaltet wurde. Auch damals herrschte ein nicht minder trübes Wetter wie heute: die Wolken hingen tief über den umliegenden Waldlichtungen, es herrschte Nieselregen, der Erdboden war aufgeweicht und von verwelktem Laub bedeckt, das vom verstrichenen Sommer zeugte, aber auch Vorbote von Frösten und dem nahenden Winter war.

Vielleicht herrschte ein solches Wetter, wenn auch nur in seltenen Augenblicken, auch in Epikurs Garten, doch wenn wir diesen erwähnen, verbinden wir mit ihm gänzlich andere Assoziationen, welche jenen ähneln, die bei Menschen an den Tag treten, die zum ersten Mal Eugen Fink zugehört haben, als er am

¹⁴⁶Tekst je pročitan 11. decembra 2005. godine na Kolokvijumu posvećenom stotoj godišnjici rođenja Eugena Finka, u Freiburgu/Br.

13. Juli 1968 seinen Vortrag "Der Garten Epikurs" hielt. Und sie haben ihm zu einer überaus interessanten Zeit zugehört: in Paris ging es in jenem stürmischen Sommer 1968 ebenso interessant zu wie in diesem Herbst. Gerade zu jener Stunde, als die Kultur der Barbarei begegnete, hielt es Eugen Fink für angebracht, die Frage nach dem Unterschied zwischen Naturding und Kulturding¹⁴⁷ zu stellen, nach dem Unterschied zwischen ursprünglicher und der vom Menschen verwandelten Natur, die lediglich ein Moment innerhalb der Natur selbst verbleibt, die wiederum die Produktivkraft freisetzt, welche sowohl Arbeit, als auch Krieg sein kann, aber auch die schöpferische Kunst ... die in die menschlichen Wohnbereiche die himmlische Macht des Schönen einlässt¹⁴⁸.

In einer Zeit, die der Kunst nicht wohl gesonnen war, verspürte Eugen Fink das Bedürfnis, über die Natur als unverlässbaren Schauplatz der Menschentaten zu sprechen, auf dem Gärten existieren, unscheinbare Eilande, Stätten von geheimer Kraft, die dem Menschen zuströmt aus dem Reich des Schönen¹⁴⁹.

Ist so etwas verwunderlich? Keineswegs. An dieser Stelle stoßen wir auf die einzig mögliche Antwort, die des großen Philosophen in einem Augenblick würdig ist, als das gesamte Bauwerk der

¹⁴⁷ Fink, E.: *Epiloge zur Dichtung*, V. Klostermann, Frankfurt/M. 1971, S. 22

¹⁴⁸ *Op. cit.*, S. 23.

¹⁴⁹ *Op. cit.*, S. 36.

europäischen Kultur in seinen Grundlagen erschüttert wird. Ich saß gerade über diesem vorzüglichen Text von Eugen Fink über den Sinn der Philosophie in Novi Sad, als im Frühling 1999 die Bomben auf diese Stadt fielen. Ich dachte darüber nach, was uns die Philosophie in einer Zeit lehren kann, in der die Krise (von der Europa heimgesucht wurde) kein scheinbares Scheitern des Rationalismus¹⁵⁰ ist, so wie dies 1935 Edmund Husserl glaubte, sondern dass sie vielmehr ein "unzweifelhaftes Zeichen des Verfalls in Geistfeindschaft und Barbarei"¹⁵¹ darstellt.

Die Philosophie begann mit den ersten griechischen Philosophen als das Denken über die Natur und den Ursprung des Kosmos, sie begann als Kosmologie und als Kosmologie endet sie gerade in unserer Zeit. Für das Letztere gebührt der größte Verdienst Eugen Fink. Auf den Spuren von Husserl

¹⁵⁰ Husserl, E.: *Die Krisis des Europäischen Menschentums und die Philosophie*, in: Hua, VI/347.

¹⁵¹ *Op. cit.*, S. 347. Übrigens kann nur so das Schweigen Europas im Hinblick auf die mehrere Jahrzehnte währende Vernichtung und Zerstörung des acht Jahrhunderte alten Kulturerbes im serbischen Kosovo verstanden werden, die heute mit großer Unterstützung aller europäischen Völker ihre endgültige Gestalt verliehen bekommt. Was die serbischen Klöster anbetrifft, so hätten Sie - falls Sie dies jemals interessiert hätte - jederzeit Frau Susanne Fink fragen können, die sie nach den Worten unseres großen Philosophen und Freundes von Eugen Fink, Professor Veljko Korać, sowie seines Bruders, des Kunsthistorikers Professor Vojislav Korać, vorzüglich gekannt hat, weil sie die Gelegenheit hatte, bei ihren Reisen durch Serbien in der Gesellschaft von Eva Grlić und zu einer für uns alle weitaus glücklicheren Zeit diese auch zu sehen.

und Heidegger hat er den Weltbegriff bis zum Schluss thematisiert und seinen Ursprung im Streit der kosmischen Mächte belegt, indem er diesen Streit als ein Spiel der Welt beschrieben hat, die mit sich selbst spielt.

Das Ende der Philosophie wird heute als das Denken des Endes der Existenz geistiger Werte realisiert, auf denen sich die westliche Kultur gründete. Jenes Europa, das wir bis 1999 gedacht haben, gehört in diesem Sinne unwiderruflich der Vergangenheit an. Die Bombardierung des souveränen Staates Jugoslawien mitten in Europa war das letzte postmoderne, künstlerische Happening des 20. Jahrhunderts.

Heute leben wir in einer gänzlich neuen Welt, in einer Welt, die sich immer noch auf den Ruinen der alten entwickelt, in einer Welt, die weder etwas von der alten Welt wissen, noch irgendeine Stütze im Vergangenen suchen möchte. Wir müssen uns auch damit abfinden, dass Vieles von dem, was auch heute unter der Bezeichnung Philosophie entsteht, in großem Maße anachronistisch und bereits vor seiner eigentlichen Entstehung längst überlebt ist.

Was aus der gesamten Geschichte der Philosophie unsere Zeit überleben und sich zur Grundlage des Künftigen entwickeln wird, ist gänzlich ungewiss. Unter den seltenen Ideen, die sich in der vor uns liegenden Zeit als kleine Eilande der Errettung, als *Oasen des Glücks* erweisen könnten, sehe ich heute die Idee des *Denkens der Welt*, die als ein fein gesponnener Leitfaden, welcher dem Faden jener

Ariadne ähnlich ist, die den mythischen Helden Theseus aus einem gefährlichen Labyrinth in ein noch größeres und gefährlicheres Labyrinth führt und von der mit großer poetischer Gabe Eugen Fink gesprochen hat, auf dessen Spuren sich als einziger in Serbien Mihajlo Djurić bewegte.

Genauso wie Platon keine Theorie der Kunst, sondern vielmehr eine Theorie der Nicht-Kunst geschaffen hat, indem er sich jenseits der Kunst bewegte und sich dabei dennoch die ganze Zeit künstlerischer Mittel bediente, hat auch Eugen Fink, den Weltbegriff sowohl in seinen veröffentlichten Büchern, als auch in den nicht veröffentlichten Vorträgen thematisierend, bei seinen Ausführungen über den Weltbegriff ununterbrochen dem Dichtertum mit dichterischen Mitteln einen großen Epilog geschrieben.

Genauso wie das Verlassen des Labyrinths von Minos mit dem Betreten einer Welt, die Schauplatz des Streits der kosmischen Mächte wie etwa Arbeit, Streit, Liebe, Spiel und Tod ist, also mit dem Betreten einer Welt, deren Geschichte eine Geschichte des unüberschaubaren Umherirrens und Leidens gleichbedeutend war, so ist auch das Verlassen dieser Welt in jenes Unbekannte, in das "was der Mensch weder erhoffen, noch errahnen kann" - so wie dies Heraklit sagt (B 27) - nur dann möglich, wenn "Sterblichkeit des Lebens ... Quelle der Lust" in einem Garten ist, der unsere letzte Zufluchtsstätte ist.

Es ist auch kein Wunder, dass jeder von uns, wenn er sich das nur aufrichtig gewünscht hat, in der

Philosophie von Eugen Fink eine vorzügliche Zufluchtsstätte und eine große Stütze finden konnte: "Der Weise braucht nichts zu fürchten, weder den Tod, noch die Götter, noch das Schicksal, noch die menschlichen Gesetze", schreibt Fink in der bereits erwähnten Schrift über Epikur. Dies ist eine große Lehre, die ich seit Jahren verfolgt habe, so dass ich nun auch selbst, indem ich mich auf die eigene Erfahrung stütze, andere belehren kann. Mein Lehrsatz lautet wie folgt: *egal, ob um Sie herum Bomben fallen oder Autos in Flammen aufgehen, seien Sie Philosophen! Kaufen Sie ein Stück Käse, Oliven, Fisch und Wein! Bereiten Sie sich selbst ein Festmahl im eigenen Garten zu! Die Götter werden mit Ihnen sein!*

Wenn Sie auf meinen Rat hören, wird Ihr Garten in diesem Fall nicht nur "der Garten zur Fluchtburg, zur Stätte einer zeitweiligen Individualexistenz in der Wüste des modernen Massendaseins"¹⁵² sein, so wie dies Eugen Fink schreibt; Ihr Garten wird viel mehr als nur das sein - er wird die ganze Welt sein, er wird zur hypostasierten Idee der Welt werden, welche die modernen Philosophen, die sich auf den Spuren von Husserl und Heidegger bewegen, so sehr zu thematisieren wünschen. Wenn Sie der alte, aber schöne chinesische Fluch ereilt: "Gott möge dich in einer interessanten Zeit leben lassen!", und wenn Sie all seine Schönheiten

¹⁵² Fink, E.: *Epiloge zur Dichtung*, V. Klostermann, Frankfurt/M. 1971, S. 36.

unter den Anflügen schwerer Jagdbomber durchleben, dann wird Ihnen auch der Ursprung der grundlegenden Phänomene von Eugen Fink und der Sinn des Existenzials von Martin Heidegger verständlicher erscheinen. Insbesondere wird Ihnen jedoch klar werden, warum den letztgenannten Leibnitz' Standpunkt *Nihil est sine ratione*¹⁵³ quälte.

Die Philosophie existiert ausschließlich als durchlebte Philosophie. Die Philosophie ist die Art des Lebens und die Art des Sterbens. Dies lehren uns die Beispiele von Sokrates, Brunn, Spinoza und Edith Stein. Die Philosophie bestimmt nicht, was für ein Mensch man ist, nein sie wählt den Menschen aus, um ihn zu bekehren. Genauso wie den Menschen die stoische und epikureische Philosophie bekehrt, so bekehrt ihn in gleichem Maße auch die phänomenologische Philosophie. Ein langjähriges Befassen mit der phänomenologischen Philosophie verändert den Menschen, es lehrt ihn, beim Schwanken zwischen der natürlichen und der transzendentalen Einstellung sowie bei der Thematisierung des Weltbegriffs die ganze Zeit in dieser Welt zu leben, sich der Tatsache bewusst, dass die *harmonica mundi* existiert, jedoch nur in den Zwischenwelten (*metakósmia*), von denen Epikur seinen Schülern unter den hundert Jahre alten Olivenbäumen erzählt hatte.

¹⁵³ Siehe: Heidegger, M.: *Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen 1957.

Nachdem schon seit langem die Notwendigkeit des Übergangs von der Ontologie zur Kosmologie¹⁵⁴ angekündigt wurde, kann für Philosophen, die sich jenseits des Rubikon eingefunden und die Ontologie des Dings hinter sich gelassen haben, die Aufgabe der Philosophen nicht mehr in der Exegese philosophischer Texte liegen, die ja auch nichts anderes darstellen können, als eine Anregung zum eigenen Philosophieren, denn "ohne die Anstrengung eigenen Philosophierens gibt es keinen Weg in die Philosophie"¹⁵⁵.

"Welt ist das undingliche Ganze der Welt. Das Gesamt der Dinge bildet ein Un-Ding"¹⁵⁶, schreibt Fink Anfang der fünfziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts in seinen Vorträgen über das Wesen der phänomenologischen Erfahrung, die er kurz vor seinem Tod für den Druck vorbereitet hatte. Die Wahl gerade dieses Werkes, das später unter dem Titel *Sein und Mensch* veröffentlicht wurde, sowie die Hervorhebung gerade dieser Vorträge unter einer Vielzahl von anderen, spricht Bände. Bereits an dieser Stelle wurde die kosmoontologische Position dieses Denkers deutlich ausgeführt.

¹⁵⁴ Fink, E.: *Sein und Mensch*. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung, Alber, Freiburg/Br. 1977, S. 241.

¹⁵⁵ Fink, E.: *Philosophie als Überwindung der "Naivität"*, in: Fink, E.: *Nähe und Distanz*. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze, Alber, Freiburg/Br. 1976, S. 98.

¹⁵⁶ Fink, E.: *Sein und Mensch*. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung, Alber, Freiburg/Br. 1977, S. 243.

Bereits nach einer oberflächlichen Einsichtnahme in dieses Werk gibt es keine Zweifel mehr darüber, dass Eugen Fink in den frühen fünfziger Jahren einen anderen Weg eingeschlagen hatte, auf dem ihn nur wenige zu verstehen vermochten, geschweige denn ihm zu folgen gewillt waren. Auf die Frage nach dem Warum sollten diejenigen antworten, die ihn besser gekannt haben, oder aber diejenigen, die sich die ganze Zeit damit gerühmt haben, dass sie zumindest etwas von dem verstanden hätten, worüber er zu ihnen gesprochen hatte.

Fast zu der gleichen Zeit, nämlich im Sommersemester 1949, hielt Eugen Fink einen Vortrag mit dem Titel *Welt und Endlichkeit*, der 1966 als Grundlage für eine ganze Reihe von Vorträgen diente, welche erst im Jahre 1990¹⁵⁷ veröffentlicht wurden. Wenn diese Schrift zusammen mit der vorangehenden (*Sein und Mensch*) früher veröffentlicht worden wäre, hätte sich höchstwahrscheinlich auch das Bild über Fink und die Originalität seiner Philosophie viel eher, weitaus besser und einfacher zusammensetzen lassen können. Die Nichtveröffentlichung einer ganzen Reihe von Schriften seitens des Autors selbst hat in großem Maße dazu beigetragen, dass die philosophische Problematik der Welt auf den ersten Blick im Hintergrund geblieben ist. Auf der anderen Seite

¹⁵⁷ Fink, E.: *Welt und Endlichkeit*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1990.

existierten jedoch keine Hindernisse, dieser Problematik durch ein minutiöseres Lesen der veröffentlichten Schriften gewahr zu werden. Die Frage warum Fink bestimmte Schriften veröffentlicht und andere beiseite gelassen hatte, sowie die Frage an welche Prinzipien er sich bei seiner Auswahl gehalten hatte, erscheint mir auch weiterhin als etwas überaus Schwieriges und Rätselhaftes.

Eines ist jedoch sicher: seine gesamte Philosophie kann als eine grandiose Phänomenologie des Weltbegriffs angesehen werden, als *der Streit bezüglich der Interpretation des Seins*¹⁵⁸ - was meiner Meinung nach nicht strittig ist. Immer deutlicher wird, dass die Welt - wie dies bereits Kant gezeigt hatte - einen Begriff, aber keine Vorstellung beinhalten kann, da ja die Welt nur eine Idee¹⁵⁹ darstellt und da die Welt nichts anderes als Horizont (Husserl) oder Erde (Heidegger) ist.

Fink hat Heideggers Absichten deutlich erkannt, die dieser in seiner Schrift *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935) dargelegt hatte; genauso deutlich erkannte er auch, warum der kosmologische Unterschied ursprünglicher ist als der ontologische. Zudem war er auch einer der ersten, der verstanden hatte, dass Heideggers mythische Ausführungen über den Streit zwischen Himmel und Erde zur Thematisierung der Grundlagen des Kunstwerkes

¹⁵⁸ Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Tübingen 1984. Heidegger führe ich aus dem Exemplar des Buches an, welches mir 1985 in Freiburg Franz-Anton Schwarz geschenkt hat.

¹⁵⁹ *Op. cit.*, S. 149.

führt, wobei "das Kunstwerk ... lediglich ein Organon der philosophischen Erkenntnis"¹⁶⁰ ist. Fink erkannte auch Heideggers Reise in das Dichtertum und das dichterische Denken, das mit der Zeit immer stärker aus seinen Schriften zum Vorschein kam, wobei er im Gegensatz zu ihm der Meinung war, dass Poesie und eine dichterische Denkweise als etwas bereits Vollendetes in der Philosophie lediglich die Form der nachträglichen Worte, die Form eines Nachwortes, bzw. Epilogs haben können.

Es gibt solche, die in diesem Standpunkt von Fink die Hervorhebung der Philosophie im Vergleich zur Dichtkunst und zur gesamten dichterischen Denkweise gesehen haben, und zwar insbesondere wenn man der Auffassung von Hegel folgt, dass die Kunst ihrer höchsten Bestimmung nach der Vergangenheit angehört, sowie wenn man dabei die warnenden Worte Heideggers außer Acht lässt, dass die Entscheidung darüber noch nicht getroffen wurde, worauf ja dieser Philosoph im Nachwort der Schrift *Der Ursprung des Kunstwerkes* verweist.

Andererseits ist es aber möglich zu behaupten, dass die Philosophie auch weiterhin an ihrer Problematik gegenüber der Dichtkunst festhalten kann, wobei sie in ihr den Wegweiser für sich selbst, aber auch jenen Ariadnefaden, den Grund dafür suchen kann, auch selbst ihre eigene Problematik aufzustellen, wobei eine mögliche Philosophie der Dichtkunst der systematische Auszug aus Finks

¹⁶⁰ *Op. cit.*, S. 174.

Ontologie und Kosmologie¹⁶¹ darstellen könnte, so wie wir ihn in der Schrift *Epiloge zur Dichtung* finden.

Auf jeden Fall eröffnet sich eine überaus interessante Frage: worin liegen die wahren Gründe für die Absenz der ästhetischen Problematik in der Philosophie von Eugen Fink?

Tatsache ist, dass auch bei Finks Lehrer Edmund Husserl (im Gegensatz zu Heidegger!) mit Ausnahme einiger sporadischer Anmerkungen nicht einmal Spuren eines ernsthafteren Interesses für die Probleme der Kunst auszumachen sind¹⁶². Und trotzdem wäre es gänzlich verkehrt, wenn man von Fink irgendein kaltes, "systematisches" Interesse für die Kunst erwarten würde, so wie wir es bei Nikolai Hartmann finden, oder aber ein "gesellschaftlich engagiertes", dem wir bei Theodor Adorno begegnen.

Fink ist ein Philosoph von ganz anderem Schlag, mit gänzlich unterschiedlichen Ansichten sowohl im Hinblick auf die Philosophie, als auch auf die künstlerische Problematik. Sein Befassen mit der Philosophie und sein Interesse für die Kunst können nicht eindeutig aus seinen Werken ausgeführt werden. Sicherlich, er liebte Rembrandts Autoporträts, doch

¹⁶¹ Damnjanović, M.: *Ljudski svet i svemir*, in: Fink, E.: *Epilozi pesništvu*, BIGZ, Beograd 1979, S. 6.

¹⁶² Darüber ausführlicher: Uzelac, M.: *Art and Phenomenology in Edmund Husserl*, Axiomathes, Nos. 1-2, Trento 1998, S. 7-26, sowie: Uzelac, M.: *Arte e Fenomenologia in Husserl*, in: *Annali* (5), Istituto Antonio Banfi, Reggio Emilia/ Firenze 1998, S. 17-45.

wer liebt sie nicht? Sicherlich, er fand in ihnen wesentliche Reflexionen seiner eigenen Philosophie, doch wer würde sie nicht in den Werken von Fink entdecken?

Ich bin der Meinung, dass die traditionelle Ästhetik ihrer Natur nach Eugen Fink unendlich fremd war; des Weiteren meine ich, dass er dank seiner tiefen Einsichtnahme in den wahren Sinn jener Begriffe, mit denen Plato und Aristoteles operierten, überaus deutlich die Defizienz sowohl der grundlegenden ästhetischen Kategorien, als auch deren Ungenügendheit, um zur Natur des Künstlerischen vorzudringen, zu sehen vermochte.

An dieser Stelle fühle ich mich verpflichtet, auch etwas als Verteidigung für die Wahl des Titels meines bescheidenen Beitrags zur heutigen Diskussion über jene Bedeutung anzuführen, die Finks philosophisches Werk für die moderne Philosophie hat. Dieser Titel mag vielen seltsam erscheinen. Wenn es jedermann auch klar ist, dass ich dabei den Begriff *Phänomenologie* auf eine traditionelle Weise verwende, die mit der von Hegel verwandt ist, so glaube ich dennoch, dass der Mehrheit der hier Anwesenden nicht klar ist, was ich unter *postklassischer Ästhetik* verstehe.

Es gilt nun für mich, Folgendes zu verdeutlichen: mit dem Begriff *klassische Ästhetik* möchte ich sowohl die gesamte Theorie der traditionellen Kunst, als auch die Theorie der Kunst der Moderne und der Postmoderne umfassen. Nachdem sich die Wogen um die so genante

Postmoderne wieder geglättet haben, nachdem man eingesehen hat, dass es sich dabei nur um einen Versuch der Vollendung der Moderne mit anderen Mitteln gehandelt hat, nachdem die gesamte Fruchtlosigkeit und Heuchlerei der Postmoderne, verkörpert durch den Versuch, alle Werte zu nivellieren, aber auch jeglicher Verantwortung aus dem Wege zu gehen, bis zum Schluss durchleuchtet wurde, ist die Zeit gekommen, die Frage nach dem eigentlichen Sinn der heutigen Kunst zu stellen. So etwas ist sicherlich unvermeidlich.

Und gerade deswegen ist die vordergründigste Frage, der wir uns in der Zeit nach dem Ende der Moderne und Postmoderne gegenübergestellt sehen, die Frage nach der *Kunst als Kunst*, welche sich in einer gänzlich neuen Form manifestiert. Klar ist, dass die Antwort nicht gesucht werden kann, indem man sich auf Strategien stützt, welche veraltete technologische Lösungen charakterisieren. Die Zeit der Musik gehört der Vergangenheit an; wenn Musik existiert, dann als angewandte Musik, als Musiktherapie. Die Zeit der Malerei und der Graphik ist endgültig vorbei; was übrig geblieben ist, sind das Design und die utilitäre Graphik. Die Zeit der großen Poesie war in jenem Augenblick verstrichen, als die Industrie der Massenvernichtung damit begonnen hatte, als Nebenprodukt eine Stille jenseits jeglicher metaphysischer Erfahrung zu produzieren.

Da ich selbst zahlreiche Gedichtbücher veröffentlicht habe, kann ich auch darüber etwas aus eigener Erfahrung sagen: eine solche Stille - von der

zu sprechen die Poesie träumte, während sie von Celans *Todesfuge* geprägt ist - ist eine oder zwei Stunden vor der Bombardierung zu vernehmen, wenn das Zwitschern der Vögel nicht mehr zu hören ist, wenn sich alle Tiere zusammenkauern und verstummen. Dies ist die Stille aus dem Jenseits, in dem man nicht einmal sich selbst vernimmt; dies ist die Stimme Gottes, der mit sich selbst spricht, während nur die Stille jener unendlich leeren Räume zu vernehmen ist, vor denen sich Blaise Pascal so sehr gefürchtet hatte, und schließlich ist dies die Stille, in der das *Wesen der Ferne*¹⁶³ unmittelbar als Wissen um das Sein angesehen wird. Denn diese Welt ist, wenn wir uns an die Worte von Fink aus dem Heraklit-Seminar erinnern, "ein Land hinter dem Aheron, ein Niemandland"¹⁶⁴.

In diesem Niemandland gibt es keine Schatten, genauso wenig wie es sie im Hades gibt. Während der letzten Bombardierung der Stadt Novi Sad, und zwar schon lange nach Mitternacht als meine Frau Tamara Aleksandrovna und ich von dem Besuch bei unseren Freunden nach Hause zurückkehrten, ließen die fallenden Bomben die Stadt erleuchten und es war ein Licht zu vernehmen, welches es wert ist, erlebt zu werden. Ein Licht ohne Schatten. Nun bin ich mir sicher, dass es dort auf der anderen Welt, dort hinter Aheron genauso aussieht. Dort können nur ein Licht

¹⁶³ Fink, E.: *Welt und Endlichkeit*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1990, S. 183.

¹⁶⁴ Heidegger, M. / Fink, E.: *Heraklit*. Seminar Wintersemester 1966/1967, V. Klostermann, Frankfurt/M. 1970, S. 244.

ohne Schatten und Finsternis existieren. Schatten - falls es sie gibt - stellen einen Verrat am jenseitigen Sinn dar, sie sind Bestätigung des Lebens und der Hoffnung.

Inmitten dieses neuen, jenseitigen Lichts habe ich begriffen, dass es eine höhere, noch nicht untersuchte Verbindung zwischen dem *logos* und dem *aisthesis* geben muss; ich habe begriffen, dass es Erlebnisse gibt, die nicht einmal die Logik schmälern kann, Erlebnisse, die deutlicher sind als alle Deutlichkeit, Erlebnisse, welche die Basis einer höheren, einer wahrhaftigen Kunst bilden, welche in ihrer Möglichkeit verweilend nach der eigenen Verkörperung schreien.

Dies bedeutet jedoch nicht, dass die Kunst - so wie wir sie kennen - nicht mehr existiert; es wäre nicht angebracht zu sagen, dass es eine solche Kunst nicht mehr geben wird. Ganz im Gegenteil, sie wird es auch weiterhin geben, genauso wie es auch eine Theorie dieser gleichen Kunst geben wird, es wird Theoretiker geben und es wird auch bezahlte Befürworter einer solchen Kunst geben, und mag sie auch als postmodernistisch, postpostmodernistisch, transavantgardistisch oder wie auch bezeichnet werden...

Es gibt nur Kunst. Alles andere ist Krankheit. Aus dem Grunde möchte ich hier auch Folgendes sagen: heute entsteht eine neue Kunst und eine ihr angebrachte Theorie; sie kommen auf uns zu aus der Gegenwart, welche die Dichter als die Zukunft

ansehen¹⁶⁵. Nur das wir, da wir ja bis zum Hals im Alltag, in der theoretischen Problematik der Lebenswelt stecken, die neue Kunst und die neue Ästhetik nicht wahrnehmen. Die Fragen der neuen Kunst eröffnet nach der Kunst der Moderne und der Postmoderne die postklassische Ästhetik¹⁶⁶. Ihr Gegenstand ist die Welt in all ihren Manifestationsformen, eine Welt, die Eugen Fink in seinen Schriften zu thematisieren versucht, sie ist der wahre Gegenstand der Kunst, das tiefste Geheimnis¹⁶⁷ des Kunstwerks, das was von der Welt noch übrig geblieben ist.

Wenn das Wissen um die Welt zerbrechlich geworden ist, dann ist dies vor allem dadurch geschehen, dass sich die Dinge in sich zurückgezogen haben und dass die sie behandelnden Wissenschaften an ihr Ende gestoßen sind. Zu einer Zeit, in der wir wissen, dass die fundamentalen Wissenschaften sich definitiv der Superfäden-Theorie gebeugt haben, weil ja, wenn man sich auf sie beruft, nicht nur die ganze Schönheit, Eleganz und der Sinn des Weltalls verstanden werden kann, sondern auch alle Theorien

¹⁶⁵ Eliot, T.S.: *Četiri kvarteta (Vier Quartette)*.

¹⁶⁶ Über den Begriff *postklassische Ästhetik* siehe detaillierter: Uzelac, M.: *Postklasična estetika (Postklassische Ästhetik)*, Viša škola za obrazovanje vaspitača u Vršcu, Vršac 2004.

¹⁶⁷ Siehe diesbezüglich die Schrift, welche in großem Maße Hartmanns Konzeption von der Struktur des Kunstwerks inspiriert hat: Ильин И.А. Основы художества. О совершенном в искусстве. - См. в: Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 6: Кн. 1. – М.: Русская книга, 1996

über die Natur und die Ausmaße des Kosmos niemals zu beweisen sind, können wir nicht darum umhin, als der Tatsache zuzustimmen, dass jegliches Reden über den Kosmos ein dichterisches Reden in Bildern ist sowie dass jede Kosmologie in Wirklichkeit Ästhetik ist.

Die Rede ist natürlich von einer besonderen Ästhetik, einer Ästhetik, die nach der klassische Ästhetik entsteht und die die Weltbilder von Isaac Newton und Albert Einstein eingrenzt; unsere indeterministische Welt der dissipativen Strukturen ist eine gänzlich neue, eine andere Welt, unsere Welt ist die Welt von Ilya Prigogine, Andrej Linde und Edward Witten. Für diese Welt gibt es immer noch weder Worte, noch Begriffe. Als Martin Heidegger im Heraklit-Seminar, das er mit Eugen Fink leitete, gesagt hatte, dass "wir Begriffe jeden Tag neu denken müssen"¹⁶⁸, glaubte er immer noch, dass Dinge existieren, aber auch Begriffe, die sich auf diese beziehen. Wir sind uns diesbezüglich nicht mehr sicher. Heute begegnen wir einer Sache, die in dem Maße neu und unbekannt ist, dass wir dafür weder Begriffe, noch dichterische Bilder haben. Ich glaube, dass uns zumindest auf mittelbarem Wege die Erfahrung der philosophischen Meinung eines Eugen Fink weiterhelfen kann.

Wenn die Deutung der Welt und des Menschen, welche sich auf dem Spiel grundlegender Phänomene stützt, größtenteils von den Auffassungen der ersten

¹⁶⁸ Heidegger, M. / Fink, E.: *Heraklit*. Seminar Wintersemester 1966/1967, V. Klostermann, Frankfurt/M. 1970, S. 126.

griechischen Denker ausgeht, die ja den *Kosmos* in Bildern und nicht mit Hilfe von Begriffen gedacht haben, da ja die *Physis* erst bei Aristoteles¹⁶⁹ als operativer Begriff thematisiert wird, befinden wir uns heute in der Situation, die *Welt* mit Hilfe von etwas zu denken, das weder in der Welt der Bilder, noch im Begriff zu finden ist. Und gerade deswegen erweisen sich sowohl die klassische Ästhetik, als auch die klassische Philosophie als nicht mehr ausreichend.

Hier in Freiburg möchte ich Ihnen die Arbeit Ihres Mitbürgers Henning Voss in Erinnerung rufen, der bereits im Jahre 2000 die Behauptung aufgestellt hat, dass die Möglichkeit der "antizipierenden Synchronisierung" besteht. Voss hatte die Hypothese aufgestellt, nach der ein Dubliersystem Veränderungen des ursprünglichen Systems vorwegnehmen kann, was dadurch zu beweisen wäre, das ein Lichtsignal einen Augenblick vor seinem

¹⁶⁹ Wenn für Platon der Kosmos lebendig, geistig, ja identisch mit Gott war, der wiederum weder Geist noch Vernunft gewesen ist, existierte für Aristoteles keine Kosmizität, da für ihn die *Physis* das einzige Faktum der Existenz der Vernunft gewesen ist; oder mit anderen Worten ausgedrückt: im Unterschied zu Platons dinglichem Kosmos begegnen wir bei Aristoteles einer nichtdinglichen *Physis*; im Unterschied zu Platons Kosmos, der nicht all-zeitlich ist, weil er mit der Zeit entsteht, ist Aristoteles *Physis* nicht erschaffen, sie ist ewig, aber nicht ewig weil die Grundsätze und das Eidos ewig sind, sondern weil sie sinnlich ewig ist. Indem er seine Bildhaftigkeit verliert, wird der Kosmos bei Aristoteles zur *Physis* und erhält auf diese Weise seine göttliche Selbstgenügsamkeit als erster Anreger.

Senden registriert wird¹⁷⁰. Die Hypothese wurde ein Jahr später experimentell in Wales bewiesen. Mit anderen Worten ausgedrückt: Zeit antizipiert Zeit. Und wohin nun mit Einstein und Heideggers Philosophie der Zeit?

Das Denken der Welt, so wie wir es bei Eugen Fink finden, besitzt gerade diese Eigenschaft, als ästhetische Theorie und Kunstwerk gleichzeitig existieren zu können. Ich glaube, dass darin auch die Antwort auf die im Rahmen dieses Vortrags gestellten Fragen enthalten ist: wenn es bei Eugen Fink keine "ästhetischen" Texte gibt, dann nur deshalb, weil seine gesamte Philosophie eine grandiose ästhetische Theorie ist, die, sich jenseits sowohl der klassischen Wissenschaft, als auch der Philosophie im traditionellen Sinne befindend, nichts anderes ist als ein Versuch, ein lebendiges Kunstwerk zu schaffen, und zwar wie es der Kosmos vor der Erschaffung der Welt gewesen ist.

Und wenn der große russische Physiker Andrej Linde den Kosmos als prickelnden Champagner dargestellt hat, in dem der uns zugängliche Kosmos nur eines der Bläschen ist, und wenn dieses Prickeln des Weines mit jener Harmonie in Einklang steht, welche der größte Musiker aller Zeiten Johannes Kepler in seinem zeitlosen Werk *Harmonica mundi* (1518) beschreibt, dann sollte uns heute - während die

¹⁷⁰ Darüber ausführlicher in meinem Text: *Umetnost na tlu sinergetičkog haosa*. Einführung in den konstruktiven Postmodernismus, in: Uzelac, M.: *Postklasična estetika*, Viša škola za obrazovanje vaspitača u Vršcu, Vršac 2004, S. 83-84.

Wolken tief über den umliegenden Waldlichtungen hängen, Nieselregen herrscht sowie der Erdboden aufgeweicht und von verwelktem Laub bedeckt ist, das vom verstrichenen Sommer zeugt, aber auch Vorbote von Frösten und dem nahenden Winter ist - die Weisheit nicht verlassen, denn "von überall ist der Gang in den Hades gleich" (Anaxagora, A 1, 11).

Sadržaj

Uvod

1. Filozofija - stroga nauka ili filozofija življenja
2. Fenomenologija kao misaoni stav i *methodos*
3. Zagonetnost sudbine filozofskog opstanka na tlu transcendentalne fenomenologije
4. *Filozofija sveta života vs transcendentalna egologija*
5. Sudbina mišljenja u svetu kome ono ne pripada
6. Na putu u Platonopolis
7. Estetika u senci razmeđe logike i etike

Dodatak: Eugen Finks *Phänomenologie der Welt als Grundriss einer universalen postklassischen Ästhetik*

Izdavač:

Visoka strukovna škola za obrazovanje vaspitača
Vršac

Biblioteka:

Monografske studije (44)

PRAKTIČNA FENOMENOLOGIJA
Milan Uzelac

Za izdavača:

Prof. dr Grozdanka Gojkov, direktor

Recenzent:

Prof. Dr Paul Janssen (Univ. Köln, SR Nemačka)

Štampa:

Studio veris, Novi Sad

Tiraž:

10 primerka

Vršac, 2011.



ISBN 978-86-7372-126-2

Na naslovnoj strani: <http://smi2.ru/data/fckuploads/blackhole.jpg>

CIP – Каталогизacija у публикацији
Библиотека Матице српске, Нови Сад
165.62

УЗЕЛАЦ, Милан, 1950-

Praktična fenomenologija / Milan Uzelac . – Vršac : Visoka strukovna škola
za obrazovanje vaspitača, 2011 (Novi Sad : Studio Beris). – str. 127 ; 21 cm. –
(Biblioteka: Монографске студије ; 44)

Tiraž 10 primeraka. – Напомене и библиографске референце уз
текст

ISBN 978-86-7372-126-2

a) Феноменологија

COBISS.SR-ID 260411655