

FENOMENOLOGIJA SJEĆANJA I POVIJESNO MIŠLJENJE

ANTE PAŽANIN

Zagreb

UDK 165.62 Husserl
Izvorni znanstveni članak
Primljen: 15. 6. 2005.

Od Platonova pojma anamnesisa i shvaćanja znanja kao sjećanja ideja do povijesnog mišljenja u suvremenoj fenomenološkoj i hermeneutičkoj filozofiji povijest se filozofije daje prikazati kao fenomenologija »sjećanja«.

Tada se, međutim, postavlja »povratno pitanje«, kako kaže Husserl, o »izvornoj tvorbi smisla« i vrsti znanja te o kakvom je znanju kod pojedinih predstavnika povijesti filozofije riječ: je li riječ o »individualizmu spoznaje« i unutarnjoj vremenskoj svijesti izoliranih monada ili o povijesnom mišljenju i razumijevanju »svijeta života«, kako ih naznačuje fenomenološka filozofija kasnog Husserla.

Svoju studiju »Povijest i sjećanje« iz godine 1937. Husserl počinje pitanjem o »bespretpostavnosti« ljudske spoznaje, tj. o tome: »Što bi mogao biti njen smisao?« (205).¹ Da bi odgovorio na to pitanje, on analizira akt spoznaje i nalazi da je svaki doživljaj i svaki »akt spoznaje« motiviran svojom namjerom kao smislom ili svrhom stanovite tvorbe koja iz toga dobiva »svoju tradiciju« i povijest. Da bi pokazao kako su mogući akti spoznaje i općenito akti svijesti te da njihovi korelativni realni i idealni predmeti čine povijest odnosno da »sav život stoji u jedinstvu povijesnosti«, Husserl razlikuje »povijesnost, koja protječe u obliku zamjedbe i sjećanja i postoji u pojedinačnoj osobi, i povijesnost koja se zbiva u povezanosti, u pozajedničenju socijalnog života i u kojoj stoje sve 'historijske' tradicije« (205). Tu je vidljivo suvremeno razlikovanje između individualnog sjećanja pojedinačne osobe i kolektivnog pamćenja u »pozajedničenju socijalnog života« kao povijesnosti u kojoj stoje sve tradicije ljudskog društvenog života. Da bi razložio te dvije vrste povijesnosti, kasni Husserl pored statične fenomenologije kartezijanske tra-

¹ E. Husserl: *Filozofija kao stroga znanost i druge rasprave*, Zagreb, 2003, 205. Broj u zagradi u ovom radu označava stranicu djela koje posljednje navedeno u tekstu.

dicije razvija i genetsku fenomenologiju svijeta života. Moglo bi se reći da prvi način Husserlove povijesnosti, koji »protječe u obliku zamjedbe i sjećanja«, podsjeća na vrste znanja koje izlaže već Aristotel na početku svoje *Metafizike*, kad pokazuje da je čovjek po prirodi biće koje teži za stjecanjem raznih oblika znanja, od zamjećivanja i sjećanja preko pamćenja i iskustva do umijeća i same filozofije kao vrhunske znanosti. Kao što je poznato ova nastaje samo kod naroda koji raspolažu dokolicom kao slobodnim vremenom, dakle tek nakon što su se razvila razna umijeća za zadovoljavanje nužnih potreba i za uljepšavanje života, tako da pamćenje i iskustvo čine temelj, kako kaže Husserl, svekolike »historijske« tradicije. Tako se danas govori o »pamćenju« kao »mostu među znanostima«. Prema najnovijim istraživanjima² pamćenje je postalo vodećim pojmom suvremenog kulturno-znanstvenog orijentiranja i »transdisciplinarne paradigme od neurologije i psihologije do sociologije i znanosti o literaturi« (9).

Pojam »kolektivno pamćenje« mnogi još i danas smatraju »čistom mistifikacijom«, dok je Maurice Halbwachs, poznat kao »pionir socijalnog istraživanja pamćenja«, već dvadesetih godina 20. stoljeća istraživao oblike socijalnog pamćenja kod raznih grupa kao što su obitelj, školski razred ili putnička grupa. Na osnovi »zajedničkog posljednjeg temelja iskustva« različitih grupa Halbwachs je došao do radikalne teze da »ljudi uopće ne izgrađuju nikakvo u striktnom smislu individualno pamćenje, nego da su uvijek već uključeni u zajednice pamćenja. Slično govoru, pamćenje se obrazuje u komunikativnim procesima, tj. u pripovijedanju, prihvaćanju i prisvajanju sjećanja«, kaže Aleide Assmann (11). U skladu s tim ona zastupa tezu da se pamćenje »ne razvija u izolaciji«, jer je ono uvijek već socijalno usmjereno na druge individuumne i njihove povezanosti u grupe u kojima se na raznim razinama »reagira na druga kolektivna pamćenja i odnosi na njih«. Assmann postavlja smionu tezu da se »ono čega se sjećamo ne usmjerava na to što je zapravo bilo, nego na ono o čemu mi kasnije možemo ispričati neku priču. Čega se sjećamo iz prošlosti a čega ne, stoga, ne na kraju, ovisi o tome tko pripovijeda i čemu služi ta priča« (11).

Husserl međutim pravi razliku »između sjećanja i pamćenja«, između »aktualne tradicije, direktne i indirektne, te prema umijeću stečene povijesti historičara«, jer ta razlika »čini razumljivim da sva tradicija nije unaprijed poznata« i zašto sva tradicija nije u smislu literarne priče »raspoloživo dostupna tradicija«, nego se mora upoznati, razumjeti i razložiti primjereno »aktualnoj tradiciji« i povijesnoj zbiljnosti. »Nepoznata povijest čovječanstva je«, zaključuje Husserl, »analogon zaboravljenoj prošlosti sjećanja, koja uos-

² A. Assmann: »Das Gedächtnis – Brücke zwischen den Wissenschaften«, u: *Humboldt Kosmos*, Nr. 83, Juli 2004, str. 9–11.

talom sama supripada konkretnoj povijesti«. U sjećanju smo dakle ipak usmjereni na ono »što je zapravo bilo«, pa Husserl s dobrim razlogom nastavlja da »unaprijed valja uvidjeti, da ono što je skriveno u pamćenju nije neko ništa i da njegovu bitku, bitku prošlosti koje se valja sjetiti, pripada principijelna mogućnost, da se probudi i da se ranije zamijećena sadašnjost (prošlost) iskusi na svoj način« (205).

Već na osnovi navedenog Husserlova teksta može se zaključiti, da se njegov pojam sjećanja i pamćenja ne smije reducirati na kartezijansku tradiciju »individualizma spoznaje« na što ga svodi Metz i većina interpreta, pa i sam Husserl u ranoj i klasičnoj fazi svoga filozofskog razvitka. Ta shvaćanja sadržana su u poznatim Husserlovim *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* 1905. i u djelu *Cartesianische Meditationen* 1930, a izvedena su iz »predodžbe o apstraktnom identitetu samosvijesti« prema Kantovu pojmu transcendentale sinteze apercepcije, kako tvrdi Johannes Baptist Metz u svojemu inače vrlo temeljitom i vrijednom članku o sjećanju u *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*.³ Nasuprot tome u Husserlovu fenomenologiju sjećanja valja uključiti i povijesno razumijevanje kasnog Husserla iz radova oko *Krise europских znanosti i transcendentale fenomenologije*, u kojima on tematizira problem »povijesti i sjećanja« kako u pojedinačnoj osobi u smislu statične fenomenologije tako i u društvenom životu ljudi u smislu genetske fenomenologije. Pritom je značajan Husserlov uvid da bitku onoga »što je skriveno u pamćenju« »pripada principijelna mogućnost« buđenja, tj. da ono što vrijedi, za pojedinačnu osobu »slično« vrijedi i za »zajedničku ljudsku historiju«, dakle da objema vrstama povijesnosti »pripada principijelna mogućnost« da se ono skriveno probudi, jer ono »nije ništa« i nije »mrtvo, nego nesvjesno«, pa postoji ne samo »načelna mogućnost da se probudi«, nego, kako ćemo još vidjeti, da se »povratno preobrazi pomoću osvješćenja« (207) u novu tvorbu. Stoga je toliko važno »pravo povratno pitanje« o izvornom smislu tvorbe.

Da bi bar naznačio o čemu je riječ u »nepoznatoj povijesti čovječanstva«, Husserl ističe da konkretna historijska »zajednica ima u sebi svoju povijesnu prošlost«, koja se prema genetskoj fenomenologiji sjećanja, osvješćivanjem i »živim tradicionaliziranjem«, primjereno »svojoj biti kao u samom ovom čovječanstvu ležeća historija može probuditi samo sustavno i pod idejom univerzalnosti« (205). Ta sličnost između ideje univerzalnosti, a ipak »nepoznate povijesti čovječanstva« i »zaboravljene prošlosti sjećanja«, koja uostalom i »sama supripada konkretnoj povijesti«, podsjeća na Vicova »Načela nove znanosti o zajedničkoj prirodi nacija«, kojoj kao ideji univerzalnosti i povijesnosti pripadaju svi narodi, pa se nijedno konkretno ljudstvo ne smije

³ J. B. Metz: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, München, 1973, sv. 2, str. 394.

isključiti iz univerzalnog zajedništva čovječanstva, nego se kao »nepoznata pozadina«, da ne bi bilo isključeno iz toga zajedništva, valja aktualizirati »primjereno biti« što je otkrivaju i istražuju »historičari« koji u smislu genetske fenomenologije i sami pripadaju dotičnoj historijskoj zajednici. Vrlo je značajna ta Husserlova misao da sami »historičari«, to znači istraživači povijesnog svijeta života, »pripadaju zajednici čiju povijest žele otkriti«, jer ona upućuje na povijesno mišljenje i vodi fenomenološkim istraživanjima »društvene konstrukcije zbiljnosti« od Helmutha Plessnera i Alfreda Schutza do Petera Bergera i Thomasa Luckmanna. U predgovoru njemačkom izdanju Bergerove i Luckmannove zajedničke knjige *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit* Plessner ističe da je »konstrukcija zaista tvrda riječ, pogotovo u ustima fenomenologa« i pita: »Tko ovdje konstruira? Sama društvena zbiljnost ili sociolog?«⁴, dakle istraživač društvene zbiljnosti? Na to pitanje s pravom odgovara na sasvim novi način, da se »ovdje naravno pretpostavlja ono prvo«, tj. da ovdje konstruira sama društvena zbiljnost, a da znanstvena »analiza slijedi tragove zbiljnosti« i čini razumljivim ono što je u zbiljnosti uvijek već samorazumljivo u smislu povijesnog predznanstvenog i predteoretskog svijeta života kako ga »konstruira«, tj. konstruira sama društvena zbiljnost pomoću izvornog praktičnog znanja svakodnevnog života.

Slijediti tragove umnosti u samoj društvenoj zbiljnosti zadaća je, dakle »analize« stručnjaka pojedinih područja dotične društvene zajednice, a to znači otkrivanje smisla povijesnog znanja i djelovanja, koji prema kasnome Husserlu i fenomenologiji društvenog života od Schutza i Plessnera do Bergera i Luckmanna postoje u »historijskom životu«, pa ih stoga, Husserl kaže »primjereno biti«, otkrivaju samo »historičari« koji pripadaju dotičnoj historijskoj zajednici. Istu misao izražava Plessner kad kaže da se »socijalna situacija ne smije definirati pomoću nekoga tko također nije u nju zapleten« (XVI). Doduše, Husserl govori o povijesnom »svijetu života«, Schutz o »socijalnom svijetu«, a fenomenološka sociologija znanja Bergera i Lukmanna o »Alltags- und Jedermannswissen in der Alltagswelt« (svakidašnjem znanju i znanju svakog čovjeka u svakodnevnom svijetu), kako to precizira Plessner (XV), koji s pravom ističe da fenomenološko pitanje ne »smjera na riječ, nego na s njom mišljenu stvar, koja potrebuje verbalno ruho, da bi se artikulirala i zahvaljujući postignutoj artikulaciji učinila ruho suvišnim« (XIII). To je smisao govora o fenomenološkom »zrenju biti« kao zahvaćanju i promatranju samih stvari, koje ne znači nikakav iracionalizam ni idealizam, nego dohvaćanje i pokazivanje »mišljenih stvari«, koje su, kao što smo već vidjeli, »konstruirane« samom »društvenom zbiljnošću« u svagdašnjem svijetu i ži-

⁴ P. L. Berger / Th. Luckmann: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt am Main, 1969, str. XV.

vota i predteoretskom »pozajedničenju«, kako kaže Husserl, i »podruštvo-
vljenju čovjeka« (*Vergesellschaftung des Menschen*), kako ističe Plessner,
koji to ovako razlaže: »Podruštvovljenje, u kojemu se čovjek nalazi sa svojim
stupanjem u život, otkriva čovjeku istovremeno izvore izvjesnosti, preskripte
na kojima se on može držati i drži se, jer su mu oni samorazumljivi, a ne
nekako samo razumljivi« (XV) kao znanstvene i teoretske pretpostavke. To
je zapravo smiso Husserlova polaznja od »svijeta života« i razvijanje genet-
ske fenomenologije kao istraživanja akata svijesti u povezanosti s društve-
nim životom ljudi.

Zadaća je fenomenološke filozofije uvijek bila da otkrije i spozna to što
je »samorazumljivo« i zaboravljeno u svojoj biti. U tom smislu Husserl go-
vori o spoznavanju i djelovanju u historijskom životu, pa u duhu genetske fe-
nomenologije zaključuje, da je svako spoznavanje »život koji prema pri-
likama nepotpuno budi i stvara uvijek nove tvorbe kao tradicije, dakako koji
i zaboravlja – ali s mogućnošću da ispuni zadaću: kako buđenje osobnog
sjećanja i tvorba ... tako i buđenja historijskih prošlosti u zajednici«
(Husserl, 206). Fenomenologija sjećanja dakle ispunjava svoju zadaću tek
kada probudi »osobno sjećanje i tvorbe«, koje su nastale kao tekovine osob-
nog života i bile zaboravljene na jednoj strani, i kada, na drugoj strani, pro-
budi »historijske prošlosti u zajednici« i osvijesti »preskripte« kako reče
Plessner, kao »izvore izvjesnosti« čovjekova podruštvovljenja. U vezi s tim
Plessner zaključuje da s fundamentalnim shvaćanjem podruštvovljenja čo-
vjeka »sociologija znanja dobiva najvišu moguću slobodu pogleda na pred-
teoretske i postteoretske varijante toga što se drži znanjem« (XV), jer obu-
hvaća kako objektivnu faktičnost tako i subjektivni smisao društvene zbilj-
nosti. Štoviše, »društvena se zbiljnost može shvatiti samo dvostruko, kao ob-
jektivni fakat i subjektivno mišljeni smisao«, a to znači da »tek istraživanje
društvene konstrukcije zbiljnosti, 'realnosti sui generis', otkriva njene znanju
primjerene ingredijencije i elemente gradnje – i vice versa« (XV).

Razumjevanje »društvene konstrukcije zbiljnosti« kao realnosti sui ge-
neris u oba njena aspekta kao objektivni fakat i kao »subjektivno mišljeni
smisao« može se razložiti i Husserlovim primjerom ljudskog djelovanja i
»pozadine personalno-zajedničkog života, u kojemu je aktualno prisutna nam-
jera i ono što nju najprije stavlja u djelo, ali i tamni horizont nepoznatih
lančanih povezivanja motivacije nepoznate povijesnosti« (Husserl, 206). Ono
što namjeru »stavlja u djelo« jest naš izbor i odluka volje. Zadaća fenome-
nologije sjećanja i povijesnog mišljenja i sastoji se u otkrivanju »geneze«
naše svijesti i osobne odluke naše volje i njenog smisla. Genetska fenome-
nologija, međutim, ne ostaje u granicama individualne »unutarnje vremen-
ske svijesti«, nego prodire do povijesne konstitucije smisla u konkretnim

društvenim zajednicama, pa se njena zadaća sastoji u buđenju i osvješćivanju »motivacija nepoznate povijesnosti« od zamjećivanja i sjećanja preko pamćenja do iskustva života u različitim svjetovima kao intersubjektivne pozadine zajedničkog temelja društvenog života, u kojemu »djelujuća namjera« stvara kako izvornu tvorevinu tako i osigurava »kontinuitet svrhovitih tvorbi« s njihovim postizanjem cilja kao stečevinom. Stjecanje tekovina iz »kontinuiranog zamjećivanja i sjećanja« predstavlja prema Husserlu »najizvorniju proizvodnju« bića koje ima svoje »historijske pretpostavke«. O historijskim pretpostavkama pak možemo »povratno pitati u sjećanju«. Dakako to možemo činiti kako u čistom refleksivnom usmjerenju pogleda na konkretni život tako i na život »koji u tome ima smisao i valjanost iz tradicije«. Međutim, čistom refleksijom ni prvog ni drugog ni bilo kojeg stupnja nije moguće povratiti »historijsku prastvarnost« u konkretnu sadašnjost. Refleksijom nime nije moguće nadoknaditi zbiljnost, niti pak zamijeniti aktualnost konkretnog historijskog života u sadašnjosti. Doduše, »svaka sadašnjost života stoji u svojoj dijelom otvorenoj dijelom skrivenoj povijesnoj povezanosti«, iz koje tradicija dobiva svoj »smisao i valjanost«, ali sadašnji život ne možemo niti smijemo svesti na tradiciju, niti ovu samo održavati u refleksivnom posuvremenjenju, jer »svako biće u historijskoj vremenosti na svojem vremenskom mjestu ima svoje historijske temelje«, Husserl dodaje: »stoji u univerzalnom jedinstvu historijskog 'kauzaliteta'« (206). Upravo taj prostorno-vremenski »kauzalitet« čini onu »historijsku prastvarnost«, koja se, kao ni svojevrsni »historijski temelji« i »historijske pretpostavke«, ne može povratiti nikakvim čistim refleksivnim posuvremenjenjem »idealnih predmeta« u smislu »bespretpostavljenosti spoznaje« za koju pita Husserl na početku studije »Povijest i sjećanje« i traži »pravo povratno pitanje« za povijesno primjereno razumijevanje izvornog smisla tvorbe kako realnih tako i idealnih predmeta.

Da bi razložio svojevrsne historijske temelje i pretpostavke raznovrsnih predmeta naše svijesti, Husserl pita »da li su svi historijski uzroci pak premise u sličnom smislu kao aksiomi u geometriji« ili postoje historijski uzroci drugačijeg smisla nego što su »aksiomi geometrije«? Da bi pak odgovorio na to pitanje, on načelno razlikuje *logički apriori* idealnih predmeta s njihovom općevaljanošću, bezuvetnošću i nužnošću i *historijski apriori* svijetom života uvjetovanog mogućeg smisla onoga što je »historijski stečeno«. O logičkom apriori bit će govora kasnije, a za historijski apriori valja reći da se on može upotrijebiti kao premisa za nove tvorbe i premise, ali može se i zaboraviti, pa zatim ponovno probuditi. Prema Husserlu postoje dva oblika zaboravljanja onoga što je »historijski stečeno« (vidi Husserl, 206–207). U prvom obliku riječ je o »činjeničnoj nemogućnosti« sjećanja, tj. o onome »o čemu

se uopće ne može probuditi nikakvo sjećanje«, dok je u drugom obliku riječ o »onome što se zatvorilo u samorazumljivost« i što je uvijek poznato i nekako već znano u toj »samorazumljivosti«, a da nije istinski razumljeno i shvaćeno u izvornom smislu. Da bi se to »što se zatvorilo u samorazumljivost« spoznalo u svojem bitku i razumjelo »u svojem zbiljskom smislu«, potrebna je promjena takozvanog prirodnog stava u filozofsko stajalište i primjena posebne fenomenološke metode stavljanja »samorazumljivosti« svakidašnjeg stava izvan upotrebe, kako bi se metodom fenomenološke redukcije prodrlo do izvornog smisla koji je zaboravljen u svakidašnjem prirodnom stavu.

Ovaj drugi oblik »zaboravljanja« Husserl razlaže detaljnije, jer ono što se uvijek već »razumije u svojem historijskom« davanju smisla u obliku nataložene samorazumljivosti samo ne ispostavlja »davanje smisla«, ističe Husserl, i dodaje da ga »niti može niti hoće da ispostavi prema naviknutosti« svakidašnjeg života, i to stoga »jer se za to nema nikakvoga interesa, budući da se upotrebljava samo kao ono što je postalo sedimentirano« (207), tj. što se nataložilo bez »izvornog sedimentiranja« pomoću kojeg se tek proizvode »nove tvorevine«, koje se mogu proizvesti i pomoću naknadnog »historijskog osvješćenja«. Ovo posljednje Husserl obrazlaže riječima: »U naknadnom shvaćanju i bavljenju tvorevinom smisla tvorba je zatvorena«, ali ona, kako smo već vidjeli, »nije mrtva, nego nesvjesna, a to je način« na koji je imamo, da bismo je mogli probuditi i osvjestiti. Husserl kaže da je to »način imanjanja koje valja povratno preobraziti« u shvaćanje »pomoću osvješćenja«, i dodaje: »pomoću historijskog osvješćenja« smislene tvorbe. Tu se ono što je »historijski stečeno« pokazuje kao historijski apriori u obliku, kako Husserl kaže, »prethodna imanjanja« tako da »ovo osvješćenje ponovno pretpostavlja njegove smislene tvorbe i tako dolazimo na sustavno povratno pitanje, na povratno osvješćenje«. Pri tom Husserl sam primjećuje da je to »tako teško stoga, jer nije riječ o pukom ispostavljanju ponovnog sjećanja« na ono što je nekoć bilo, nego se uz to »mora osvjetliti smisljeni preobražaj tvorevine tako kako ona nastupa u novim tvorbama, koje nisu restituirale ranije izvorne smislene tvorbe« (207), pa se otuda ne da reducirati na prošlost i tradiciju, nego se preobražavaju u nove smislene tvorbe prema »vladajućim interesima« samog svijeta života. Zbog toga je za genetsku fenomenologiju intersubjektivnosti konstitutivno polaznje od svijeta života, a ne od teoretske svijesti i refleksije posuvremenjenja.

U tematiziranju toga »teškog« problema suvremene filozofije Husserl polazi od shvaćanja da logičkoj formi kao trajnoj »formi svijeta u životnoj svjetovnosti prethodi način na koji je taj svijet života neprestano tu prisutan, dok su pojedinačne stvari, pojedinačne relacije itd., tematski uvijek samo

prema vladajućim interesima« (208). Probuditi interes za tu trajnu prisutnost svijeta života prvenstvena je zadaća suvremene fenomenološke filozofije, jer nema pojedinačnih stvari i relacija bez svijeta u kojemu se one pojavljuju. Svojevrsni apriorni karakter svijeta dolazi do izražaja u načinu »kako neki univerzalni pregled, probuđuje svjetski interes kao interes svijeta čini svijet tematskim, eksplicira i dohvaća trajnu formu pomoću varijacija i identifikacije«. To međutim znači da ni svijeta ni »univerzalnog pregleda« ne bi bilo bez »varijacije« pojedinačnih stvari. Husserl zatim opisuje, kako »trajnom formom označeni svijet vrijedi kao svijet a priori i kao u sva vremena dani i bezuvjetno valjani svijet« neprestano prethodi pojedinačnim stvarima i relacijama, »premda svijet u životu o tematskom svijetu i njegovoj općoj formi zapravo ništa ne zna« (208).

Svojom fenomenologijom sjećanja Husserl pokušava probuditi i razviti interes za »opću formu« svijeta i utemeljiti njenu valjanost pomoću povijesnog mišljenja primjereno samom svijetu života i njegovoj »neuvjetovanoj valjanosti«. O neuvjetovanoj formi svijeta života Husserl primjećuje, da »ovdje imamo neuvjetovano opće u nekoj ogradi«, ali da ta »ograda nema horizont koji je zaboravljen i koji ipak određuje smisao« (209) za svakoga »tko bi za nj mogao postati su-subjekt«. Husserl pita, »ali zar to nije već jednostavno svatko?« i odgovara, da se »ipak još ne zna da 'nas' i tuđa plemena, narode valja izjednačiti, te da je 'naš' svijet života samo jedna 'pojava'« 'dotičnoga' zajedničkog svijeta (208). Kao što smo ranije vidjeli, »tek ako smo stupili u smislenu tvorbu čovječanstva, mi imamo to čovječanstvo i u tome nacionalni svijet, koji nakon toga nazivamo nacionalni svjetonazor, ograničeni način pojavljivanja svijeta« (209).

Novost kasnoga Husserla sastoji se dakle u tome, da je svijet života već prije filozofije motivirao kako »proboj« znanosti tako i »otkriće« idealiteta, i to time što je »u ljudima, u širenju nacionalnoga iskustva do intersubjektivnosti, probudio moć idealiziranja. On je probudio ljudski um, koji je do tada bio skriveni um« (209). U tome dolazi do izraza poznata Husserlova misao, da je čovječanstvu kao takvome »uređen um«, ali i manje poznata misao, da je već svijet života »širenjem nacionalnog iskustva do intersubjektivnosti« prije filozofije probudio »do tada skriveni um« i motivirao »proboj« znanosti, odnosno da je on »probudio mogućnosti preobrazbe nacionalnotradicionalnog 'uma' (uma u konačnosti, u relativnosti) u čisti um, u ratio onog irelativno neuvjetovanog, pomoću kojega se tek otkriva čisti i apsolutno objektivni svijet, ili pomoću kojega su tek objekti kao objekti o sebi za nas ljude tu« (209). Preobrazbom uma u konačnosti i relativnosti u »čisti um« kao »ratio onog irelativno neuvjetovanog« filozofija prema Husserlu »tek otkriva čisti i apsolutno objektivni svijeti« i omogućuje idealnu odnosno

»čisto racionalnu formu svijeta«. Husserl to obrazlaže riječima: »Idealizacijom mi imamo idealnu ili čisto racionalnu formu svijeta i svijet o sebi samome«. Idealiziranjem dakle imamo »onu formu koja određuje biće u objektivnom (filozofskom) smislu« i koja ga »time stvar za nas«. Za našu temu posebno je značajan Husserlov zaključak da »ovaj svijet o sebi pretpostavlja čovjeka i ljudsku stečevinu svijesti u iskustvu, u rasudnoj djelatnosti, u praksi, ali i u idealizaciji o svemu tome te o aktivitetu pod idealizacijom« – Husserl dodaje: »znanstvenu spoznaju« o svemu tome. Međutim, »znanstvena spoznaja« i teoretska refleksija različitih stupnjeva ne ovise samo o logičkoj formi tradicionalne logike i njenoj nužnoj valjanosti, nego i o onome što znanstvena spoznaja spoznaje i o čemu filozofska refleksija reflektira kao »svijetu o sebi«, jer taj svijet o sebi, kako reče Husserl, »pretpostavlja čovjeka i ljudsku stečevinu svijesti u iskustvu, u rasudnoj djelatnosti, u praksi« i dakako u »idealizaciji o svemu tome«, jer idealizacija kod kasnoga Husserla nema značenje ni Platonova idealizma ni novovjekovnog racionalističkog konstruiranja objekata, nego objekte »spoznaje u njihovu samobitku« (209), pa se ni svi idealni predmeti kao objekti »idealizacije« ne smiju svoditi na matematske idealne predmete. Tako »rasuđujuće mišljenje« u praksi povijesnog svijeta života nema posla sa »solitarnim tovrevinama onog koji misli, nego su svijet i sve stvari već stvari u prostoru intersubjektivnosti« (209). Tu se vidi povezanost Husserlove intersubjektivnosti i Plessnerova »podruštvovljenjenja čovjeka« kao »jedinstvu povijesnosti« čovjeka.

Podsjećajući na svoje čuveno predavanje »Krizu europskog ljudstva i filozofija«, održano 1935. u Beču, Husserl i u ovoj raspravi upozorava na »solitarne tvorevine« i »individualizam spoznanje koji je do u sadašnjost ometao filozofiju u samorazumijevanju« čovjeka, svijeta i »svih stvari«, kako Husserl kaže, »u prostoru intersubjektivnosti« i »rasudnoj djelatnosti«. U tu svrhu Husserl zagovara, kao prvo, »otkrivanje svijeta života i korelativno njegove tvorbe smisla« i, kao drugo, »otkrivanje tvorbe smisla znanstvenog svijeta i njegove pripadnosti svijetu života« (210–211). U skladu s ta dva načina *otkrivanja* »pravog povratnog pitanja« Husserl zaključno razlikuje dvije vrste objekata: »1) Objekt u životnosvjetovnom smislu, kako je on predznanstveno i izvanznanstveno bio dobio svoj izvorni smisao u izvornom osmišljavanju, dakle iz generativne povijesnosti i time ograničeno, premda s otvorenim horizontom« i »2) Objekt 'filozofskog' pronalaska, objekt koji je 'o sebi' u neuvjetovanoj istini. Naravno, – dodaje Husserl – to mi ne zamjenjujemo s mitskom 'stvari o sebi' filozofa, koji krivo razumiju sami sebe i svoju izvornu tvorbu smisla, ili štoviše filozofa, koji filozofiraju bez povratnog pitanja na izvornu tvorbu smisla prvog i drugog objekta« (210). O kritici »filozofa« svoga vremena vidi završetak same Husserlove studije »Povijest i sjećanje«.

Na kraju se dakle ispostavlja da »pravo povratno pitanje« u filozofiji ide »na izvornu tvorbu smisla prvog i drugog objekta«, jer se oni konstituiraju na različit način u svojevrsnim izvornim tvorbama smisla i počivaju na raznovrsnim apriornim temeljima. Tako dok se prvi objekt uzima u izvornom životno-svjetovnom smislu kako ga on dobiva u predznanstvenom i izvanznanstvenom »osmišljavanju« iz generativne povijesnosti, dotle je drugi objekt »filozofskog« pronalaska uzet u neuvjetovanoj istini kao objekt »o sebi«. Dok je prvi objekt »ograničen« na ljudsku stečevinu svijesti u iskustvu, u rasudnoj djelatnosti, u svakidašnjoj praksi i utemeljen na historijskome apriori, dotle je drugi objekt idealizacijom dobivena »idealna ili čista racionalna forma svijeta i svijet o sebi samome« utemeljen na logičkom apriori. Dok prvi objekt karakterizira otvorenost rasudne snage i etičko-političke prakse, dotle drugi objekt karakterizira zatvorenost apsolutnom i neuvjetovanom istinom u kozmološkom i metafizičkom smislu.

U tijeku izlaganja i posebno u završnom razmatranju pokazuje se kako aktualnost Husserlove fenomenologije sjećanja i povijesnog razumijevanja »izvorne tvorbe smisla prvog i drugog objekta« za suvremene samorazumijevanje filozofije tako i sličnost toga fenomenološkog razlikovanja i razumijevanja ne samo s Hegelovom filozofijom objektivnog i apsolutnog duha,⁵ nego i s Aristotelovim odvajanjem i razumijevanjem najvišeg dobra biosa praktikosa kao ljudskog dobra i najvišeg dobra biosa theoretikosa kao božanskog dobra.⁶

FENOMENOLOGIJA SJEĆANJA I POVIJESNO MIŠLJENJE

Sažetak

Analizom Husserlove studije »Povijest i sjećanje« iz 1937. u radu se pokušava pokazati da kasni Husserl polazi od svijeta života te da se ni njegova fenomenologija sjećanja ne reducira ni na individualizam spoznaje kartezijske tradicije ni na transcendentnu subjektivnost i logičku apriornost, kako se često misli, nego se pored statičke fenomenologije razvija i genetsku fenomenologiju intersubjektivnosti i historijske apriornosti. Pri tom Husserl razlikuje dvije vrste povijesnosti, jednu koja pro-

⁵ Opširnije o tome vidi moj rad »Husserlova fenomenologija svijeta života i Hegelova *Fenomenologija duha* kao dva najznačajnija filozofska duha moderne«, u: A. Pažanin: *Etika i politika*, Zagreb, 2001, str. 369–380.

⁶ O tome v. moje radove *Etika i politika*, str. 7–112, i *Metafizika i praktična filozofija*, Zagreb, 1988.

tječe u obliku zamjedbe i sjećanja i »postoji u pojedinačnoj osobi« te drugu koja se »zbiva u pozajedničenu socijalnog života«. U vezi s povijesnošću društvenog života u radu se podsjeća na sličnost genetske fenomenologije kasnoga Husserla sa socijalnom fenomenologijom od Helmutha Plessnera preko Alfreda Schütza do Petera Bergera i Thomasa Luckmanna, iako ovi posljednji govore o »Vergesellschaftung des Menschen« i »Alltagswelt«-u, a Husserl o »Vergemeinschaftlichung des sozialen Lebens« i »Lebenswelt«-u. Zajedničko im je pak nastojanje da se društvena zbiljnost shvati kao »objektivna faktičnost« i kao »subjektivno mišljeni smisao«.

Socijalnoj i genetskoj fenomenologiji zajedničko je naime polaženje od svakidašnjeg svijeta života, a ne od teoretske svijesti i refleksivnog posuvremenjenja logičkih oblika. Dakako, genetska fenomenologija ne odbacuje ni statičku fenomenologiju ni logički apriori, nego primjereno povijesnoj zbiljnosti razvija povijesno mišljenje pomoću »istraživanja društvene konstrukcije zbiljnosti«, kako reče Plessner, i »historijskog osvješćivanja«, kako kaže Husserl. U tom smislu Husserl završava svoju studiju »Povijest i sjećanje« razlikovanjem dviju vrsta objekata: prvo »objekt u životnosvjetovnom smislu« i drugo »objekt 'filozofskog' pronalaska«. Pravo filozofsko pitanje ide na »izvornu tvorbu smisla prvog i drugog objekta«, da bi ih se tako razumjelo u njihovim raznovrsnim apriornim temeljima: prvi objekt u historijskome apriori i generativnoj povijesnosti, a drugi objekt u logičkome apriori i neuvjetovanoj istini »svijeta o sebi samome«. Tu se pokazuje sličnost Husserlova razlikovanja prvog i drugog objekta kako se Hegelovom filozofijom objektivnog i apsolutnog duha tako i s Aristotelovim odvajanjem najvišeg dobra biosa praktikosa kao ljudskog dobra od najvišeg dobra biosa theoretikosa kao božanskog dobra.

PHÄNOMENOLOGIE DES ERINNERNS UND GESCHICHTLICHES DENKEN

Zusammenfassung

Anhand einer Analyse der Husserl'schen Studie »Geschichte und Erinnerung« aus dem Jahre 1937 möchte der Autor zeigen, dass der späte Husserl von der Lebenswelt ausgeht, dass sich fernerhin auch seine Phänomenologie des Erinnerns weder auf den Erkenntnis-Individualismus der kartesianischen Tradition beschränkt noch auf transzendente Subjektivität und logische Apriorität, wie oft gedacht wird, sondern dass Husserl neben einer statischen Phänomenologie auch eine genetische Phänomenologie der Intersubjektivität und historischen Apriorität entwickelt. Hierbei unterscheidet Husserl zwei Arten von Geschichtlichkeit: Die eine vollziehe sich in Form von Wahrnehmen und Erinnern und bestehe, so Husserl, in der einzelnen Person; die andere vollziehe sich in der »Vergemeinschaftlichung« des sozialen Lebens. Im Hinblick auf die Geschichtlichkeit des gesellschaftlichen Lebens wird der Leser auf die Ähnlichkeit der genetischen Phänomenologie des späten Husserl und der sozialen Phänomenologie von Helmuth Plessner über Alfred Schütz bis Peter Berger und Thomas Luckmann aufmerksam gemacht, wenn auch Letztere von der »Vergesellschaftung des Menschen« und der »Alltagswelt« sprechen, Husserl hinge-

gen von der »Vergemeinschaftlichung des sozialen Lebens« und der »Lebenswelt«. Es ist jedoch das Anliegen beider Seiten, die gesellschaftliche Wirklichkeit als »objektive Faktizität« und als »subjektiv gedachten Sinn« zu begreifen.

Das gemeinsame Merkmal der sozialen wie der genetischen Phänomenologie ist nämlich, dass sie beide von der alltäglichen Lebenswelt ausgehen und nicht vom theoretischen Bewusstsein und reflexiven Modernisieren logischer Formen. Natürlich verwirft die genetische Phänomenologie weder die statische Phänomenologie noch aber das logische Apriori, sondern entwickelt in Angemessenheit zur geschichtlichen Wirklichkeit ein geschichtliches Denken, und zwar anhand einer Untersuchung der »gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit«, wie Plessner es formuliert, sowie mit Hilfe »historischer Bewusstmachung«, wie Husserl sagt. In diesem Sinne schließt Husserl seine Studie »Geschichte und Erinnerung« mit der Unterscheidung zweier Arten von Objekten ab: Das erste ist ein Objekt »im lebensweltlichen Sinne«, das zweite ein Objekt »philosophischer Erfindung«. Die wahre philosophische Frage zielt auf die »ursprüngliche Sinnbildung des ersten und zweiten Objektes ab«, um diese Objekte so in ihren jeweils unterschiedlichen apriorischen Grundlagen zu verstehen – das erste im historischen Apriori und in generativer Geschichtlichkeit, das zweite im logischen Apriori und in der unbedingten Wahrheit »der Welt über sich selbst«. Hier zeigt sich, dass die Husserl'sche Unterscheidung des ersten und des zweiten Objektes Ähnlichkeiten aufweist sowohl mit Hegels Philosophie des objektiven und absoluten Geistes als auch mit der aristotelischen Trennung des höchsten Guten des bios praktikós als menschlichen Guten vom höchsten Guten des bios theoretikós als göttlichen Guten.