

»OD HUSSERLA DO SARTREA«

(Edo Pivčević*, Von Husserl zu Sartre,
List Verlag, München, 1972. S engleskog prevela Anne Edwards.
Izvorni naslov: Husserl and Phenomenology, Hutchinson & Co.
Publishers LTD, London, 1970)

Ante Kusić

U ovoj je knjizi vrlo koncizno, jasno i kritički, dan prikaz razvoja suvremene fenomenologije od Husserla, preko Schelera i Heideggera, do Sartrea. Pisac najprije raspravlja o metodološkom stajalištu fenomenologije, prema kojemu se fenomenološka analiza mora *osloboditi svake pretpostavke*. Zbog toga fenomenolozi, kao i logički pozitivisti, odbacuju svaku metafiziku. Ipak, s jednom razlikom: neki fenomenolozi žele, slično Kantu, postaviti temelje »novoju metafizici«, dok pozitivisti hoće da se metafizika u potpunosti eliminira. Fenomenolozi smatraju da je zahtjevu analize »bez pretpostavki«, to jest bez apriornih tvrdnja i postulata — udovoljeno time što bi analiziranje pošlo od *subjektivnih doživljaja*. Husserl se, pri tome, posvetio logičkim i noetičkim doživljajima (»doživljaj značenja«), a Scheler i egzistencijalni fenomenolozi doživljajima čuvstvenog karaktera. Fenomenolog gleda na te doživljaje kao na akte koji su uvijek upravljani na nešto, kao na »intencionalne«, dok pozitivist odbija svaku vrstu dualiteta. Fenomenolog je orijentiran na istraživanje »fenomenološke konstitucije« svijeta, dok pozitivist ostaje na čistoj »logičkoj konstrukciji«. — Za fenomenologa ostaje otvoren problem: kako od subjektivnih doživljaja doći do postojanja *izvanjskog svijeta* koji je zajednički nama i drugim ljudima, i kako protumačiti da postoje i »*drugi Ego*«?

Husserl je započeo fenomenologiju s ispitivanjem značenja broja. Pri tome su njegove ključne kategorije — »mnštvo«, »cjelokupnost«, »*kollektivno povezivanje*«. Uključivanje stvari u te kategorije sa sobom povlači priznavanje posebnih »psihičkih relacija« i posebnih »sintetičko-psihičkih akata«, različnih od svake fizičke činjenice. Husserl ovdje kritizira nominalizam: znak »1« ne znači ništa ako nije spojen s pojmom »Jedan«. Husserl oštro *kritizira psihologizam*: logički zakoni mišljenja nisu samo stvar psihologije, oni su nužne istine i ne mogu se protumačiti, ako ostanemo samo na subjektivno-psihološkoj razini. On razlikuje objektivitet istine i subjektivitet čina spoznaje; jedno je ona sama »istinitost«, a drugo je »držati nešto istinitim«. Husserla zanima sama noetička »istinitost«, koja prethodi čisto logičkim uvjetima spoznaje. To ga navodi da u fenomenologiju unese pojam »objektivirajućeg subjektiviteta«. Tu se, međutim, ne radi o subjektu u psihološkom smislu, nego o ontološkoj objektivaciji »subjektiviteta po sebi«, što ga Husserl najprije povezuje s »intencionalnim« aktima, a poslije s obuhvatnijim »transcendentalnim Ego«. — Pisac knjige ovdje primjećuje kako neki kritičari dovode

* Pisac knjige je rođen u Omišu kraj Splita. Doktor je filozofije. Diplomirao je u Zagrebu. Od 1956.—1958. bio je na studiju u Erlangenu i Münsteru. Sada je profesor filozofije na sveučilištu u Bristolu u Engleskoj.

u sumnju općenitu vrijednost i nužnost principa »*exclusi tertii*«, kao i ostalih logičkih principa. Da li su ti principi doista »ontološka invarijanta«, ili su oni možda samo konvencija koja spada u područje jezičnih struktura?! S druge strane, također zapaža da je nejasno što se shvaća pod »konvencijom«. A k tome: nitko ne može tvrditi da je načelo protuslovlja rezultat slobodne odluke.

Intencionalnost pojma, kao i intencionalnost svakog našeg doživljaja, spoznajnog kao i emotivnog, po komponenti »*upravljenosti na*« neki predmet, ne može se rastumačiti unutar Brentanova psihologizma: intencionalni »objekt« nije ni slika, ni ideja, niti bezuvjetno neka fizička stvar. Intencionalni »objekt« je sasvim druge prirode. Husserl ga povezuje na »transcendentalnu svijest« i »transcendentalni Ego«, u duhu Kanta.

Opći pojmovi, ili: »opći predmeti« sadržani u izrazima kao što su »crveno«, »trokut« — ne mogu se protumačiti ni s pomoću empiričkog nominalizma, kad se ovaj načelno ograničava na spoznaju pojedinačnih predmeta, ni u platonovskom smislu idealnih praslika iz carstva ideja. Opći pojam, po Husserlu, *nije tek ime* za impresiju o sličnosti ograničenog broja predmeta (Hume), ni za niz doživljaja psihološkog subjekta (Perkeley). Zabluda nominalizma jest u tome što on »opće predmete« želi protumačiti s pomoću pojedinačnih predmeta. Do »općeg predmeta«, koji u sebi nosi shvaćenu bit stvari, mi dolazimo — kaže Husserl — stanovitom »ideirajućom apstrakcijom«. Taj, u odgovarajućem značenju shvaćeni, »opći predmet« nije isto što i nominalističko »opće ime«: riječi ili »opća imena« mogu mijenjati svoje značenje; ali, tu je onda govor doista o samim riječima, dok ona intencionalna objektivnost nije izgubila svoj identitet ni svoje značenje; dapače, upravo zato što intencionalna objektivnost zadržava identitet značenja, mi smo u stanju otkriti promjenu značenja u riječima, naglašava Husserl.

Pri spoznaji značenja nekog pojma moramo razlikovati sami psihički akt intencionalnog doživljaja značenja — »noezu« i intencionalno sadržajni korelativ tog doživljaja — »noemu«. Do »noeme« dolazimo *fenomenološkom redukcijom*, gdje zanemarujemo sve empiričke i pojedinačne komponente samog pojma. Pozitivizam postupa sasvim krivo, kad pokušava protumačiti sliku polazeći od materijala od kojeg je slika načinjena, a ne od značenja same slike. »Noematički sadržaj« značenja nešto je drugo od samih osjetilnih sadržaja. Tim »noematičkim sadržajima« daje Husserl općenitu i objektivnu vrijednost. Budući da se spoznaja takve njihove vrijednosti, na pr. u logičkim principima, ne može protumačiti polazeći samo od individualne svijesti, t. j. od moje i tvoje »psihološke« svijesti, Husserl prihvaća kantovsku »transcendentalnu svijest« ili »transcendentalni subjektivitet«. Do njega dolazimo s pomoću postupka kojemu Husserl daje ime »Epoche«. Ta »epoche« znači: uzdržati se od svakog suda o prostorno-vremenskom postojanju stvari, samoga sebe i drugih ljudi. »Epoche« nije univerzalna negacija onoga »naravnog stava« o postojanju svijeta izvan naše svijesti, ona mora samo dovesti nas »apsolutnom početku« spoznavanja, t. j. u područje »transcendentalno pročišćenih« doživljaja.

Ovdje se javlja problem *odnosa između »uma« i »stvarnosti«*, između subjektivnog i objektivnog aspekta spoznaje. Kroz akt apsolutne »epoche«

Husserl prihvaća »transcendentalno fenomenološki idealizam«, gdje spoznajuća svijest, u svojoj »čistoći« — bez ikakvih prostornih i vremenskih ovisnosti, kao »struja doživljaja« postaje samostojni »apsolutni bitak«. Pivčević ovdje zapaža velike poteškoće za fenomenologiju. 1. Radikalna primjena redukcije sve do »eidetske čistoće« čini sve naše psihičke akte, kao i noematičke sadržaje, dematerijaliziranima. Ali kako se onda može protumačiti njihova veza sa zbiljskim materijalnim svijetom? 2. Apsolutna »epoche« čini načelno nemogućim provjeravanje da li empirički prostorno-vremenski predmeti postoje stvarno ili samo fiktivno. 3. Radikalna »epoche« uključuje »transcendentalni solipsizam«, a taj čini nemogućim tumačenje »policentričkog intersubjektiviteta«, t. j. zbilje tuđih svijesti i tuđeg Ja, različitog od moga Ja.

»Živi svijet« (*Lebenswelt*) čovjeka kao subjekta Husserl suočava s pozitivističkom tendencijom »objektivističkog fizikalizma«: »znanstveni objektivitet« matematike zanemaruje »stajalište subjektiviteta«. »Galilejevskom objektivizmu« treba suprotstaviti Descartesov subjektivitet onoga »Cognito«. Descartes je ipak pogriješio: zamijenio je »Apsolutni Ego« u značenju transcendentalnog Ego-pola s pojedinačnim psihološkim Ja. I ovdje, naglašava pisac, ostaje načelno neobrazložena mogućnost »drugih Ego«, kao i moj subjektivitet: i Ja, i Drugi — izgubljeni smo u »transcendentalnom subjektivitetu«.

Na kraju tog dijela knjige, pisac zapaža kako fenomenologija nije odgovorila na osnovni Husserlov problem, a taj je: »Kako shvatiti da ono objektivno ,po sebi' postaje ,predočenim', dapače spoznajno ,shvaćenim', dakle da ono na kraju ipak opet biva subjektivno?« (str. 124). Transcendentalna redukcija ne rješava problem odnosa između sadržaja spoznaje i čina spoznaje.

Dalje se raspravlja o *Schelerovoj antropologiji*. Dok je Husserl težište svog istraživanja stavio na samo Ja kao transcendentalni pol intelektualnih čina, Scheler stavlja težište na ideju o s o b e kao središta »intelektivnih«, voljnih i čuvstvenih čina Samstveno Ja »drugih« ljudi tu je očuvano na emocionalnoj razini, i izbjegnut je solipsizam: »Nema nikakva Ja bez Mi.« Čovjeka od životinje dijeli to što se on može distancirati od prostorno-vremenskih struktura u-svijetne sredine, i to s pomoću čina ideacije i redukcije. S pomoću ideacije čovjek otkriva idealne vrednote, on može postati »asket života« i reći »ne« fizičkoj stvarnosti. Između duha i u-svijetnog života postoji neprekidna napetost. U toj se napetosti — kroz idealne vrednote — ostvaruje ono Apsolutno. — Pisac zapaža kako je ovdje prisutna jedna panteistička metafizika, u kojoj su Duh i Nagon atributi Apsolutnoga (usp. str. 138).

I Heidegger, raspravljajući o problemu smisla bitka, naglašava ugroženost razvijanja čovječjeg duha zbog »u-svijetno« orijentirane »društvene prosječnosti« i »prirodoslovne inteligencije«. Čovjek je »u-svijetni bitak« (*In-der-Welt-Sein*) koji je sposoban »uzeti odstojanje« naprama svijetu (»ex-sistere«), t. j. izići iz sama sebe kao u-svijetne kontingentnosti, uočiti kontingentnost stvari u svijetu, te u trajnom transcendiranju vlastite u-svijetnosti susretati sami Bitak.

Modalna analiza čovječje u-svijetnosti, po Heideggeru, otkriva da je čovjek »svoja vlastita mogućnost«, sloboda koja živi »u dimenziji budućnosti«, »tjeskoba« koja može »samu sebe izabrati« ili izgubiti, u-svijetno prosječna »nezapravost« koju egzistencijalni (ex-sistencijalni!) »glas savjesti« poziva na ostvarenje »zapravosti« i time na ontičko ugrađivanje u sami Bitak. — Pisac primjećuje kako taj Heideggerov »Bitak kao takav« nije ni Biće ni Ništavilo. Nije li to protuslovlje?! Heidegger odgovara da Bitak ne može biti definiran u običnom smislu riječi: on nije ni fizički ni logički entitet. Podrijetlo Bitka ostaje nam sakriveno. Samo »istini« Bitka ne možemo se približiti kroz prirodoslovnu znanost i njezine formule. Tu »istinu« znanost sakriva, nju otkriva samo pjesništvo. Bitak je svjetlo koje nam omogućava vidjeti stvari, shvatiti njihov smisao i spoznati mogućnost egzistencijalnog samouništenja u prosječnosti onoga »SE« (radi se, živi se, misli se — kao i svatko drugi!).

I *Sartreov egzistencijalizam* temelji se na fenomenološkoj analizi svijesti. Sartre uči da esencija prethodi egzistenciji, dok Heidegger govori da je čovječja esencija upravo ono »ex-sistere« u općem poretku stvari. U tom kontekstu, Sartre je izraziti ateist, dok Heidegger ne isključuje religiozno angažiranje. Po Heideggeru: sloboda služi »otkrivanju Bitka«, po Sartreu: sloboda ne služi nikakvoj »metafizičkoj svrsi« (str. 169). Prema Heideggeru: slobodna odluka mora služiti »istini Bitka«, od kojega sloboda i proizlazi; prema Sartreu: naša je sloboda sama sebi vrhom. Moja mi sloboda, kaže Sartre, ne služi kao utjeha; ona mi samo stavlja pred oči da sam ja »de trop« — suvišan. Sartreova analiza proteže se posebno na ono »za sebe« (pour soi) naše svijesti koja je — za razliku od tromog i nesvjestitog »u sebi« (en soi) ostalih stvari — spontana, svjestita i transparentna. Kao ono »za sebe« svijest obilježava subjektivitet slobodnog osamljenog individuuma koji, usprkos općoj apsurdnosti, mora tražiti svoj spas u »herojskoj egzistenciji«. — Pisac ovdje zapaža određeno podudaranje između Nietzscheova stajališta u riječima »Imamo umjetnost, da ne umremo od istine« i stajališta Sartrea i Camusa o općoj besmislenosti i beskorisnosti slobode.

Na *Sartreovu putu prema marksizmu* osjećaju se znatne korekture prijašnjih njegovih stajališta. Dok je on prije, skupa s Kierkegaardom, naglašavao »nemogućnost objektiviranja ljudskog subjektiviteta«, sad više gleda na društveno-povijesnu ovisnost čovjeka, unutar koje individuum raste i razvija se. Akcenat je stavljen na »grupu«, na slobodu »drugih«, na situaciju materijalne »potrebe«, a ne više na slobodu individuuma. Sartre stavlja kao zadatak egzistencijalizmu da marksizam očuva od dogmatizma. — Filozofski gledano, kod Sartrea ostaje neriješena dilema nužnosti i slobode. Sartre, naime, prihvaća ideju povijesne nužnosti i istodobno zadržava svoju ideju apsolutnosti slobode individuuma. On to doduše gleda pod vidom jedinstva slobode i nužnosti u samoj praksi, ali ostaje filozofski otvoreno pitanje: Ako čovjek može prihvatiti samo to što je nužno, što onda zapravo znači njegova »subjektivna sloboda«? (s. 200).

U knjizi se također raspravlja o mogućnosti *fenomenološke sociologije*. Pisac utvrđuje, protivno definiciji Maxa Webera, kako ono što neko djelovanje čini socijalnim nije subjektivno intendirano značenje, stavljeno

u odnos s ponašanjem drugih, nego su to okolnosti pod kojima se samo djelovanje vrši, konkretno: društvena sredina. Pivčević smatra da fenomenologija ne može puno pomoći pri određivanju onoga »što čini neko djelovanje socijalnim«; ona može pomoći u utvrđivanju onoga »po čemu neko djelovanje dobiva svoj smisao«. Fenomenolozi mogu pomoći sociologiji u istraživanju uloge koja pripada tipovima i tipiziranjima kao bazi razumijevanja nekog djelovanja, makar ni tu nismo sigurni da naše tipiziranje nije pod utjecajem naših teoretskih ili praktičnih interesa. U svakom slučaju, međutim, fenomenologija može sociologu pokazati kako djelujući subjekti nisu samo po nekim pravilima upravljane socijalne jedinice, nego i individuumi.

Na kraju prof. Pivčević daje svoj sintetički i *kritički osvrt* o gledištima fenomenologije. Fenomenologija je orijentirana na staro Augustinovo načelo: »Noli foras ire! In te redi, in interiore homine habitat veritas.« Takva orijentacija fenomenologije na samu unutrašnjost čovjeka nameće pitanja: Kako mogu, polazeći isključivo iz vlastite unutrašnjosti, spoznati da su »drugi« meni jednaki? Kako mogu vrednovati i odrediti činjenice prirodoslovnih znanosti, kao — meni »izvanjske«? Moram li u određenim okolnostima žrtvovati subjektivno »stajalište unutrašnjosti«? Kako se može premostiti rascjep između unutrašnjega i izvanjskoga, između osobnoga i općenitoga? — Fenomenologija nastoji nadvladati konflikt između idealizma i materijalizma, odbacuje metafizička učenja o supstanciji, zaustavlja se na intencionalnosti doživljaja: spoznajnih (Husserl) i emotivnih (Scheler). Heidegger ovdje posebno pokazuje na antropološki karakter svake spoznate istine, i jer je ona obilježena iracionalnošću, stoga je u opreci s pozitivističkim logicizmom.

Pisac zaključuje da fenomenologija nije u stanju dati temelj za filozofiju »bez pretpostavki«. Zbog neizbježnosti nekih pretpostavki, »kritika protiv deduktivnog zaključivanja, iz premisa koje same nisu dokazive, dalekosežno gubi svoju probojnu snagu. Stajalište se subjektiviteta u svakom slučaju pokazuje sasvim nedovoljno, te umjesto traženja baze za filozofski početak unutar subjektiviteta . . . , radije moramo uzeti u promatranje sve bazične mogućnosti, te pokušati u teoriji filozofije spojiti stajalište subjektiviteta s drugim temeljnim filozofskim pozicijama« (s. 238).

* * *

Na kraju bih, uspoređujući fenomenološko »stajalište subjektiviteta« s drugim filozofskim pozicijama, htio, u kontekstu određenih kršćanskih stajališta, navesti neke asocijacije:

1. Fenomenologija polazi od subjektivnih doživljaja i dolazi do »transcendentalnog subjektiviteta«, koji u sebi nosi opasnost noetičkog solipsizma. — Umjereni realizam, što ga prihvaćaju mnogi kršćanski mislioci, protivno tome, preko neposredne i posredne objektivne evidencije, pošavši od neposrednih sudova svijesti o subjektivnim činima, dolazi — posredstvom različitih dedukcija — do Boga kao »transcendentalnog objektiviteta«, u smislu Apsolutnog Bitka.
2. »Sintetičko-psihički akti« kojima se u fenomenologiji dolazi do općih pojmova, u smislu »općih predmeta«, ne dopuštaju transcendentno objektivističke implikacije u spoznajnim činima. — U nekih kršćanskih mislilaca, spoznajna sposobnost sintetiziranja, na pr. u »numeri progressores« sv. Bonaventure (*Itinerarium mentis ad Deum*), gdje shvaćeno »tri« nije isto što i materijalno »jedan i jedan i jedan«, otkriva postojanje iluminirajućeg Vrhovnog Izvora

našeg misaono-spoznajnog napredovanja. Slično zaključivanje nalazimo i danas kod Bernharda Weltea, kad govori o »broju« kao Božjem »tragu«.

3. »Intencionalnost« općih pojmova, t. j. njihova upravljenost na određeni sadržaj ili »noemu«, u fenomenologiji — zbog apsolutnosti one »Epoche« — u načelu ostaje unutar-subjektivna, zatvorena prema vani. — U umjerenom realizmu kršćanskih mislilaca, baš upravljenost općih pojmova na određeni ontički sadržaj, što ga implicira sama *pasivnost spoznajnoy subjekta* u aktu spoznaje, vodi zaključku o postojanju »drugih Ego«, »izvanjskog« svijeta, i dalje do samog Apsolutnog Bitka ili Boga. Fenomenologija bi rekla: nema noeme bez noeze; umjereni bi realizam dodao: nema noeze bez noeme. Ne slažu se s obzirom na doseg noemičkog apliciranja. Fenomenologija naglašava: spoznajni subjekt je aktivan u činu spoznaje. Umjereni realizam, s bitno drugačijim zadnjim konsekvencijama, dodaje: spoznajni subjekt je u činu spoznaje, također neizbježno, pasivan; inače ne bi bio sposoban razlikovati ni ono što je stvarno od onoga što je fiktivno.

4. Odnos između noeze, kao spoznajnog čina, i noeme, kao spoznajnog sadržaja, u fenomenologiji nije shvaćen u kontekstu priznavanja sposobnosti našeg razuma da registrira ontološku istinu. — Umjereni realizam, međutim, gleda na ljudski razum baš kao na registratora zbiljski utemeljive istine, i — dosljedno tome — na ograničavatelja subjektivne samovolje. Prema umjerenom realizmu kršćanskih mislilaca: nisam Ja isključivi kriterij istine, nego je i određena zbiljska ili ontološka istina kriterij za moje mišljenje. Taj realizam uključuje neprekidno traganje za onim, donekle dostupnim, »izjednačivanjem stvarnosti s razumom« (Toma Akv.). U konfrontaciji sa Sartreovim shvaćanjima, umjereni bi realisti ovdje rekao: Zakonitosti ugrađene u *zbiljnost* čovjeka i svih drugih stvari usmjeruju i ograničavaju upotrebu individualne slobode. A barem parcijalna objektivnost naše spoznaje slijedi iz već prije spomenute komponente *pasivnosti* u našim spoznajnim činima: koliko god je, naime, spoznajni subjekt aktivan i mjerodavan u spoznavanju, toliko je on i pasivan, t. j. ne može se oduprijeti »sili« što mu je nametnuta »izvana«, od samog objekta spoznaje. Iz toga slijedi da Ja kao spoznajni subjekt nisam isključivi i mjerodavni manipulator »istine«, nego da je određena objektivnost istine, u ontološkom smislu, i za mene mjerodavna.

5. Po Schelerovoj »emocionalnoj evidenciji«, do koje se dolazi na temelju fenomenološke analize, mi spoznajemo ljestvicu vrednota: osjetilnih (ugodno-neugodno), životnih (oplemenjeno-obično), duhovnih (lijepo-ružno), te vrednotu svetoga u opreci prema nesvetom. Scheler, međutim, u djelu *Tod und Fortleben*, poslije katolicizma, prihvaća panteističko shvaćanje o razvijanju »boga« preko prirode i preko čovjeka koji se u taj razvoj uključuje. Čovjek biva »asket života« po sposobnosti da reče »ne« s obzirom na determinizam fizičke stvarnosti. I tada — u panteističkom smislu! Po Heideggeru, pak, čovjek je sposoban »uzeti odstojanje« prema svijetu, i on — po slobodi — u sebi nosi »dimenziju budućnosti«. Heideggerovo shvaćanje, međutim, ne vodi u panteizam. Dapače, možda će Heideggerovo učenje doprinijeti osvjetljivanju »kontingentnoga« u čovjeku i svijetu, i time otvoriti nove pristupe za otkrivanje vječnoga »Bitka«. Teolog Heinz Robert Schlette smatra da će možda »temeljenje« neomarksističke kategorije »nade« (E. Bloch) biti spojeno s Heideggerovim »poticajima i upzorenjima« s obzirom na Boga. Pod utjecajem Heideggera stoji Karl Rahner, kad govori o iskustvenom doživljavanju onoga Neizrecivoga, koje je Izvor i »zadnji korijen *svakog* duhovno-osobnog iskustva (ljubavi, vjernosti, nade itd.)«, ili kad govori o čovječjoj slobodi (Heideggerova »zapravost«), ukoliko »proizlazi od Boga i upravljena je na njega«.

U svemu tome, kako se nama čini, sasvim je opravdano — uz Husserlovu evidenciju »intencionalnosti« pojmova, uz Schelerovu evidenciju »intencionalnosti« čuvstava — priznati također »objektivnu evidenciju« umjerenog realizma, koji priznaje izvanjsku stvarnost svijeta i, uz to, Boga, na temelju objektivne evidencije »kontingentnosti« svijeta i čovjeka. Ali, tu je doista žrtvovana fenomenološka isključivost subjektivnog »stajališta unutrašnjosti«.