

Pregledni članak

UDK 1Husserl, E.

165.62

111.1

Primljeno: 26. ožujka 2014.

Konstitucija svijeta života i povijesnost svjetova

GORAN GRETIĆ

Fakultet političkih znanosti, Sveučilište u Zagrebu

Sažetak

Svojim novim pojmom "svijeta života" Husserl je prvi put u povijesti filozofije problematizirao nešto što do tada nije smatrano nekim posebnim problemom jer je sam svijet, kao ono prvotno dano i samorazumljivo, bio naprosto previđan kao neki specifični problem. Tu se radi o činjenici da mi oduvijek živimo u nekom svijetu, a taj je svijet za nas isto tako oduvijek nešto samorazumljivo, ali također ne-propitano tlo svih naših pitanja, promišljanja, jer sva se naša znanstvena postignuća svode i izvode te zadobivaju smisao iz toga svijeta života. Husserlov je cilj bio učiniti razumljivom tu samorazumljivost, a s kojom mi oduvijek prihvaćamo bitak svijeta. U tome je stajalištu uspostavljena opstojnost "konkretnog svijeta" u kojemu živimo, stoga se sve njegove interpretacije, bilo mitolozijske, znanstvene ili filozofijske, zbivaju na tlu svijeta života, tj. vraćaju se i pripadaju izričito ili posredno tom konkretnom svijetu. Zadaća je fenomenologije protumačiti i analizirati tu samorazumljivost bitka konkretnog svijeta, a upravo na temelju takvih uvida Husserl može govoriti o ideji jedne ontologije svijeta života.

Glavne riječi: Husserl – svijet života, svijet kao horizont, zavičajni svijet, strani svijet, ontologija svijeta života

Zadaću svog kasnog mišljenja Husserl je vidio u sistematiziranju te prikazu i obrazloženju svojih dotadašnjih filozofijskih uvida i otkrića o sustavnoj i cjelokupnoj povezanosti povijesti, transcendentnog života i nove univerzalne znanosti o svijetu života. Kao što je poznato, sve je to već bilo naznačeno u njegovoj ranijoj filozofiji (usp. Bernet, Kern, Marbach, 1989). No tek u njegovu kasnom glavnom djelu, *Kriza europskih znanosti i transcendentna fenomenologija*, sve je to bilo sadržajno uklopljeno u jednu cjelinu. (Te su teme prvotno bile iznesene u njegovim pre-

davanjima u Beču 1935. i u Pragu 1936.) Prvi dio *Krize europskih znanosti* bio je objavljen u časopisu *Philosophia* u Beogradu 1936., dok je u cijelosti objavljena tek 1976. (Husserl, *Husserliana* VI, a kod nas Husserl, 1990). U tome djelu jasno izlazi na vidjelo sistematska raščlanjenost njegove nove fenomenologijske filozofije, i to na područje transcendentarno-subjektivnog života, tj. svijeta života na jednoj strani i na područje objektivne znanosti na drugoj strani. Ta dva područja, prema Husserlu, istovremeno predstavljaju konstitutivne sastavnice povijesti europskog duha.

U Husserlovu znamenitom predavanju "Križa europskog čovječanstva i filozofija" iz 1935. (Husserl, 1976) paradigmatično je izražena ta sinteza njegova transcendentalnog subjektivizma u povezanosti s klasičnoeuropskom tradicijom pojma duha, ali i s naznakom uvida u dostignuća modernih duhovnih znanosti. To Husserl ovako izražava: "Duh i samo duh je sam u sebi i za samog sebe opstojeće, on je samostalan i može u toj samostalnosti, i samo u njoj, biti doista racionalno i temeljno znanstveno obrađivan. A što se tiče same prirode i njene prirodnoznanstvene istine, ona je samo prividno samostalna... Jer istinita je priroda, u prirodnoznanstvenom smislu proizvod duha koji istražuje prirodu, dakle pretpostavlja znanost o duhu" (*ibid.*).

Prema tome, Husserlov nauk o svijetu života ne može se razumjeti bez Husserlove koncepcije objektivizma europskih znanosti i onda tome primjerene znanstvenosti. Stoga se ono novo što nastupa u sistemu fenomenologije, a tematiziranjem pojma svijeta života, sastoji u razlikovanju takozvane objektivne znanosti naspram jedne nove znanosti, dapače, znanosti drugačije vrste, i upravo je to razlikovanje tema kasne Husserlove filozofije. Prema Husserlu mi u povijesti europskog mišljenja posjedujemo zapravo samo matematičko-prirodnoznanstvenu paradigmu, ili objektivnu znanost, te iz nje nastalu vladajuću duhovnu poziciju. Međutim, u povijesti europskog mišljenja novovjekovnoj filozofiji subjektivnosti nije uspjelo uspostaviti i utemeljiti znanstvenu transcendentálnu filozofiju, a to je, prema Husserlu, u konačnici prouzročilo krizu suvremenosti. Stoga je, smatra on, neophodna jedna nova vrsta znanstvenosti koja bi jedino mogla dokinuti tu krizu europskog ljudstva. Dakako, u okviru te nove koncepcije znanosti zapadnjački čovjek ne smije odustati od racionalne samo-odgovornosti i znanstvenosti, jer bi to značilo odustajanje od europske ideje ljudstva. Ta tražena nova znanost primjerena je tome novom pojmu svijeta života jer ona u sebi zahvaća i subjektivno iskustvo svijeta, pa stoga i takva znanost vodi prema transcendentálnom uvidu u subjektivni temelj smisla bitka svijeta samog (Carr, 1987).

Kao što je poznato, sam se termin "svijet života" obično povezuje s kasnim Husserlovim djelom *Križa europskih znanosti i transcendentálna fenomenologija*, mada taj pojam Husserl već rabi u svojem ranijem djelu iz 1917/1918. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie* (usp. Husserl,

1991, a za ostale potvrde uporabe tog termina pogledaj Iso Kern u: Bernet, Kern, Marbach, 1989). Osim toga valja navesti kako se termin svijet života nalazi već i u ranim Heideggerovim predavanjima iz Freiburga 1919-1923. Međutim, općenito gledajući, o problemu svijeta života kao novom pojmu duhovnih znanosti prvi govori G. Simmel u svome radu *Die Religion* iz 1912. (usp. Simmel, 1995).

Prema tome, nastojanje da se razumijevanje zbiljnosti zahvati putem pojma svijeta života već je duže udomaćeno u filozofiji, te je, dapače, zadobilo vrlo široko, gotovo popularno, značenje u svakodnevnom govoru i sporazumijevanju (usp. Brand, 1971). Međutim, današnje gotovo općeprihvaćeno izjednačavanje pojmova svijeta života i svakodnevne ne može se prvenstveno referirati na Husserlovo djelo *Kriza europskih znanosti i transcendentna fenomenologija*, već prije na radove fenomenologa Alfreda Schütza i njegovu koncepciju fenomenologijskog utemeljenja društvenih znanosti. Kako A. Schütz sam potvrđuje, ambicija mu je bila problematiku i metodu “razumijevajuće sociologije”, a koju je utemeljio M. Weber, kritički propitati putem Husserlove fenomenologije (usp. Gethmann, 1991). A. Schütz je u svome kasnom djelu (usp. Schütz, Luckmann, 1994) pokušao provesti transformaciju fenomenologije svijeta života u sociologiju svakodnevne. Pokušavao je to analizama koje svjesno odustaju od tradicionalne Husserlove problematike transcendentne subjektivnosti i intersubjektivnosti, odnosno odriču se, za Husserla konstitutivne, takozvane fenomenologije prirodnog stajališta.

Izraz “svijet života” danas posjeduje veliku popularnost, osobito pri raznim tehničko-kritičkim određenjima svakodnevne i ocjenjivanju društvenih uvjetovanosti raznovrsnih životnih okolnosti. Međutim, to nikako ne bi smjelo voditi nedostatku uvida u raznovrsnost određenja značenja pojma svijeta života, a koja su ponekad kolebljiva te pokazuju određenu dvoznačnost samog pojma. Bez obzira na to gdje se stavlja težište pri uporabi toga pojma, svakako je točna primjedba B. Waldenfelsa da svatko tko “danas izgovara riječ ‘svijet života’ ne govori samo govor Husserla, već i govor jednog prijelaznog doba, a koje doseže do praga našeg stoljeća” (Waldenfels, 1985). Pri tome jasno izlazi na vidjelo kako je termin *životni svijet*, odnosno pojam svijeta obzirom na svoj sadržaj, kao *kozmos* ili *univerzum*, oduvijek pra-tema filozofije, dok u svome modernom značenju upućuje na osebujno odnošenje spram života. To posebno naglašava K. Held (1991) pokazujući kako sveukupnost bića, i u tome smislu pojam *svijet*, predstavlja najstariju temu filozofije. Međutim, pod konac 19. stoljeća, a koje stoji u znaku temeljne krize pojma *uma* i *svijesti*, zadobiva tema svijeta života novo i općevažeće značenje.

Valja napomenuti kako je u okviru takozvane filozofije života, prvenstveno kod H. Bergsona i W. Diltheya, a koji su imali značajan utjecaj na razvoj fenomenologije i Husserla, izvršen zaokret u poimanju subjekta, a koji je konstitutivan za modernu filozofiju. Pri tome se radilo o daljnjem određenju subjekta u smjeru tako nečega kao

doživljenog-Ja, ali to nikako nije značilo, kao što je često bilo krivo tumačeno, put k nekom iracionalizmu. Štoviše, na taj je način umnost shvaćena u smislu obuhvatnog, potpunog doživljaja, dapače, zapravo time izlazi na vidjelo cjelovito i dostatno zahvaćanje unutarnjosti samog života. Stoga i poznato Diltheyjevo načelo glasi: "... mišljenje ne može dospjeti iza života" (Dilthey, 1959), a to znači da on filozofiji daje zadaću da putem analize i tumačenja pojma doživljaja dospije do onoga što čini unutarnjost života. Na taj se način otkriva i dopijeva, putem samo-osvješćenja, do onoga što je, takoreći, "iza" objektivizma znanosti, naime dopijeva se do razotkrivanja osebnosti raznovrsnih životnih povezanosti i uvjetovanosti.

Vladajuća paradigma objektivnih znanosti priječila je, međutim, taj novi put fenomenologije, te nove uvide, jer za objektivnu znanost svijet nije ništa drugo do na temelju njenih metoda matematički zahvaćena cjelina svega opstojećega. Dakako, u takvoj objektivističkoj paradigmi znanosti nema mjesta za čovjeka, za Ja, tj. za subjekt kao izvor kojim se zahvaća i, dapače, omogućuje sav smisao bitka. Objektivistički ustrojena znanost zahvaća ljudski život samo na predmetnoj razini, odnosno tako zahvaćen subjekt u stalnoj je opasnosti da bude neutraliziran do pukog komada svijeta.

Tome nasuprot, u znanosti svijeta života izbjegnuta je ta opasnost objektivizma jer je znanost svijeta života smještena u korelaciji subjektivnog iskustva i iskustva predmeta, ili moglo bi se reći da u toj novoj znanosti cjelokupno predmetno iskustvo pripada ljudskom iskustvu i spoznaji. Zato se i može tvrditi da takva postignuća te nove fenomenologijske znanosti svijeta života omogućuju da u svijetu nešto može važiti kao spoznato i u iskustvu zahvaćeno.

Osim toga mi po Husserlovu mišljenju već unaprijed posjedujemo neko razumijevanje svijeta. Ono čini našu svojevrsnu "sliku svijeta". Takvo se naše razumijevanje svijeta stoga može uzeti kao polazna točka svakog našeg daljnijeg promišljanja svijeta kao takvog. Prema tome, način našeg zahvaćanja svijeta određen je činjenicom znanosti, tj. činjenicom da upravo matematičke prirodne znanosti tumače svijet određenim i specifičnim sustavom kategorija. Zatim, te znanosti pretendiraju na objektivno zahvaćanje i određenje svijeta, te je tako zahvaćen svijet određen kao ukupnost svih danih i egzaktno zahvaćenih danosti i određenja. Drugim riječima, sam smisao tradicionalnog znanstvenog govora o svijetu sadrži u sebi već stajalište, kao neku samorazumljivost, da je svijet kao takav nešto objektivno, te se stoga može i egzaktno odrediti. Zato bi se moglo ustvrditi kako je ta uobičajena novovjekovna znanstvena paradigma, uvjerenje, po svome karakteru, zapravo nešto naknadno pridodano našem cjelokupnom neposrednom i izričitom doživljavanju i promišljanju problema svijeta (Strocker, 1979).

Međutim, pokraj toga za "modernog čovjeka" navodno samorazumljivog objektivističkog stajališta postoji isto tako i spoznaja koja je zadobivena putem mo-

dernih historijskih, etnografskih i sociologijskih znanja, a gdje se pokazuje kako ta vladajuća prirodoznanstvena slika svijeta nije i jedina određujuća slika svijeta. Naime, postojale su i još uvijek postoje ljudske zajednice i historijske epohe za čije razumijevanje svijeta egzaktne znanosti nisu bile i još uvijek nisu mjerodavne. Međutim, koliko kod moderni svjetonazor, proizašao iz duha egzaktnih znanosti, bio uvjeren da je njegova slika svijeta jedina istinita, objektivna i važeća, i da se pri tome sve ostalo može promatrati kao neki pred-stupanj, predrasuda, puka tradicija ili praznovjerje, ipak svemu tome usprkos postojano su prisutna i suprotna uvjerenja i stajališta. To je stajalište takozvanog “historizma”, tj. historijskog mišljenja, a koje zna da je i sama ta znanstvena slika svijeta samo jedan od historijski mogućih pristupa, stajališta o svijetu kao takvom. Prema tome, tu se radi o stajalištima koja su nastala pod određenim uvjetima, kod određenog čovječanstva i njegovih specifičnih ustrojstava i ambicija. Iz tih se stajališta zatim i razvila moderna “objektivna prirodna znanost”, kao i njena oruđa, a pomoću kojih ta znanost vlada svijetom te ga, dapače, vlastitom tehnikom može mijenjati. Stoga se može zaključiti kako iz prethodno rečenog proizlazi da je iz aspekta historizma ovaj navedeni apsolutistički zahtjev prirodoznanstvenog tumačenja svijeta nešto što se neminovno pokazuje kao puka naivnost. Drugim riječima, pokazuje se kako u horizontu historijskog stajališta nastaje argumentirani uvid u pluralnost i historijsku relativnost različitih slika svijeta. I još više, postaje očita neuvjerljivost i neutemeljenost zahtjeva da jedna historijska i parcijalna slika svijeta zadobiva apsolutističko važenje, tj. da predstavlja jedinu i istinitu sliku svijeta (usp. Jansen, 2008).

Kada govorimo o nekoj izvornosti svijeta, odnosno o našem “svijetu života”, tada se, kao prvo, mora ustanoviti da mi kao ljudi koji živimo i praktički djelujemo u svijetu predstavljamo osebujno tjelesno-duševno jedinstvo. Stoga se svekoliko iskustvo svijeta pokazuje kao nešto što je bezuvjetno posredovano preko naših osjetila i funkcionira preko naših osjetilnih organa. U tome smislu naše tijelo s njegovim organima valja promatrati kao bezuvjetnu, apsolutnu početnu točku ili središte naše svekolike orijentacije u svijetu. U takvoj se konstelaciji i nadaje naše prvotno zahvaćanje i opisivanje nama okolnog svijeta, i to na način razlikovanja blizine i daljine, bliskog-svijeta i udaljenog-svijeta. Tu posebno valja naglasiti da ti pojmovi blizine i daljine u sebi sadržajno uključuju znatno više od pukih prostornih određenja. Putem toga prvotnog odnošenja našeg cjelokupnog iskustva svijeta na tijelo i njegove organe uspostavlja se razlikovanje neposrednog iskustva svijeta, naime onoga nama pristupačnoga od posredovanog iskustva. Stoga ovdje izrasta sljedeći problem: kako se općenito stvaraju i donose stavovi, zaključci, naime da li oni nastaju polazeći od onog neposrednog danog iskustva ili se pak donose nezavisno od vlastitog iskustva, na primjer kada se nešto saznaje tako što to priopćava netko drugi. Zatim isto tako valja prihvatiti kao nešto neosporno da je polazište svih naših

prosudbi određeno i uvjetovano samim položajem, smještajem u prostoru našega tijela, i istovremeno određeno činjenicom da se mi našim tijelom krećemo po zemlji, ili u najmanju ruku da su sva naša kretanja uvjetovana našom zemaljskom egzistencijom. U tome se obzoru zemlja pokazuje kao pra-tlo svekolikog našeg iskustva, međutim, sama zemlja kao takva nikako ne može biti promatrana kao polje našeg predmetnog iskustva, već se, dapače, samo u odnošenju spram zemlje svi predmeti našeg iskustva mogu odrediti kao nešto u kretanju ili mirovanju. Drugim riječima, postaje jasno vidljivo kako je za naše neposredno iskustvo zemlja nešto nepokretno, odnosno naše znanje o njenu kretanju ne potječe iz neposrednog iskustva, već je posredovano znanstvenim spoznajama. Na taj način dospijeva Husserl u svome tumačenju neposrednog iskustva, tj. iskustva našeg svijeta kao “svijeta života”, do osebujnog izokretanja “kopernikanskog obrata”. To se zbiva uvidom da je nužna pretpostavka našeg iskustva nešto što je po sebi nepokretno, ali samo to nepokretno istovremeno ne može biti zahvaćeno kao bilo kakav predmet našeg mogućeg iskustva. Iz toga slijedi da se na taj način zadobiva pojam onog “nužno nepokretnog”, a to je za nas ljude “naša zemlja”. Zato se može reći kako se tu radi o nečem općem i bezuvjetnom, odnosno radi se o bitnim strukturama, a koje uopće omogućuju promišljanje “svijeta života” u smislu neposrednog iskustva čovjeka kao tjelesno-duševnog bića (usp. Landgrebe, 1963).

Međutim, svijet života nije samo svijet neke pojedinačne osobe, već je to isto tako i zajednički svijet, odnosno svijet neke konkretne povijesne zajednice. Zatim, taj svijet života isto tako nije naprosto svijet kako je dan od prirode, naime bez našeg sudjelovanja u njegovu oblikovanju, kultiviranju. Iz toga proizlazi da na tlu, a to znači po strukturi načelno jednakog prirodnog svijeta, nastaju različiti “okolni svjetovi” (Husserl). To su svjetovi s osebujnim karakteristikama, različitim oblikovanja, i to u okviru pojedinačnih, a povijesno različito uvjetovanih i ustrojenih ljudskih zajednica. Opis i tumačenje tih različitih tipova ljudskih zajednica i u njima oblikovanih “okolnih svjetova” i “slika svijeta” zadaća je empirijskih istraživanja. Ta nam istraživanja nude dragocjene uvide i historijsko znanje o povijesnim načinima pojavljivanja različitih “svjetova” te zatim zadobivamo uvide u razne pojavne oblike onog stranog, drugotnog, ili “primitivnog”, odnosno spoznaje o raznolikim oblicima života i vrstama razumijevanja svijeta.

Cjelina ovoga novoga Husserlova problemskog stajališta ne predstavlja samo odlučan prekid s jednom vladajućom tendencijom modernog razumijevanja svijeta, naime s apsolutiziranjem vladajuće slike svijeta određene putem egzaktnih matematičkih prirodnih znanosti, već u sebe uključuje i oprečan uvid u pluralnost mogućih slika svijeta (Jamme-Poggeler, 1989).

Prema Husserlu, za razumijevanje temeljnih razlikovanja “svijeta života” i “okolnih svjetova” u okviru raznih ljudskih zajednica odlučujuće je, u krajnjoj in-

stanci, razlikovanje pojmova “blizine” i “daljine”, a oni su zasnovani na funkcioniranju čovjekovih tjelesnih organa. U toj se koncepciji i naš svijet razgraničava od svijeta onih drugih, a preko kojih mi na različite posredne načine zadobivamo znanje o svijetu, ako nam već nije pristupačno iz vlastitog iskustva. Kao prvo, drugi su za nas članovi zajednice u kojoj smo rođeni, a oni su različiti od onih “stranih”, naime pripadnika stranih zajednica. Međutim, i sam pojam stranoga je višeznačan, te prvotno obuhvaća ono što je strano naspram vlastite obitelji pa do onog stranoga udaljenih kontinenata. Tim se putem zadobiva, a na temelju postojanog razlikovanja pojmova blizine i daljine, i razlikovanje blizine i daljine u prenesenom smislu, naime s obzirom na neku konkretnu povijesnu zajednicu i njoj pripadajući okolni svijet, a koji je opet različit od okolnog svijeta neke druge zajednice. Na taj se način u sadržaju pojma svijeta zadobiva jedno novo razlikovanje, a to je razlikovanje zavičajnog svijeta i stranog svijeta (usp. Held, 1991).

Međutim, Husserl isto tako ističe relativnost odnosa zavičajnog svijeta i stranog svijeta, jer granice su među njima vrlo pokretne i promjenjive, od zavičaja djeteta u njegovu selu ili dijelu grada pa sve do apstraktnog pojma “domovine”. Ali tome usprkos takva razlikovanja zadržavaju načelno značenje, jer zavičajni je svijet prvotno tlo cjeline našeg iskustva i od njega onda započinje naše upoznavanje i prisvajanje onog stranoga, tj. razumijevanje “stranih svjetova”. Važno je naglasiti da za fenomenologijsku filozofiju te kategorije nemaju neko čisto zemljopisno značenje, već prvenstveno ukazuju na modalitete našeg samo-razumijevanja. Tako je zavičajni svijet za nas prvotno ukupnost onog prisnog i poznatog, od krajolika do susjeda, kao i njihovih običaja i nazora o svijetu, pa sve do nama poznate državne zajednice i njena ustrojstva. Prema tome, zavičajni je svijet uvijek svijet neke zajednice, a ne pojedinca, jer tu se radi o zajednici ljudi nekog plemena, naroda, na određenom teritoriju, s vlastitom poviješću, tradicijom i očekivanjima. Dakle, radi se o zajednici običaja življenja, o poznatom urbanističkom uređenju su-života ljudi, kao i o oblikovanju kulturnog-krajolika, a izvan toga prostire se područje onog “stranog”, jer je ondje sve više-manje različito ustrojeno, kuće, ulice, gradovi, način življenja, običaji (usp. Waldenfels, 1998).

Stoga se može zaključiti da je na takav način ocrtana i određena situacija čovjeka modernog doba, i to u njegovu pred-filozofijskom i pred-pojmovnom razumijevanju vlastitog svijeta. Tu se jasno pokazuje kako svaki pojedinac i pojedinačna zajednica posjeduju prvotno određeni zavičajni svijet, i u smislu područja onog poznatog i prisnog, a zatim zadobivaju, makar i sasvim neodređenu, predodžbu o postojanju nekoga stranog svijeta. Drugim riječima, našem, recimo tako, prirodnom pojmu svijeta pripada to opet na neki prirodno samorazumljiv način, isto tako i znanje o mnoštvu “okolnih svjetova”. To se zbiva na način da svi različiti “svjetovi” pripadaju jednom i istom svijetu, kao totalnom horizontu našeg mogućeg iskustva.

Iz toga zatim slijedi da se smislenost govora o onome stranome može utemeljiti jedino ako se pokaže da, makar načelno, može postojati put od iskustva našeg svijeta do iskustva nekog stranog svijeta i tamošnjih ljudi. Zatim, da postoji neka poveznica u kontinuitetu mogućeg iskustva svih svjetova, odnosno da svi pojedinačni svjetovi ili okolni svjetovi pripadaju jednom i sveobuhvatnom svijetu. Stoga se u pojmovlju fenomenologije na svijet ne može gledati kao na neku zatvorenu cjelinu, već kao na nešto neograničeno otvoreno spram svih strana, zato i ta otvorenost predstavlja međuprostor mnoštva zavičajnih svjetova, kao i raznolikost ljudskih zajednica (Waldenfels, 1990).

Na temelju prethodno rečenog može se ustanoviti da “svijet života” za Husserla znači konkretni svijet u kojemu živimo i na koji smo bezuvjetno upućeni, i s kojim smo preko iskustva u neprestanom odnošenju. U tako koncipiranom ustrojstvu “svijeta života” utemeljena je nerazlučiva korelacija između Ja i svijeta, a to se odnošenje iskazuje kao univerzalna i nezaobilazna tema fenomenologije, te stoga pojam svijet života nije neki djelomični problem, već, dapače, univerzalni filozofski problem.

Svojim novim pojmom “svijeta života” Husserl je prvi put u povijesti filozofije problematizirao nešto što do tada nije smatrano nekim posebnim problemom jer je sam svijet, kao ono prvotno dano i samorazumljivo, bio naprosto previdan kao neki specifični problem. Prema tome, tu se radi o činjenici da mi oduvijek živimo u nekom svijetu, a taj je svijet za nas isto tako oduvijek nešto samorazumljivo, ali također ne-propitano tlo svih naših pitanja, promišljanja. Drugim riječima, sva se naša znanstvena postignuća svode i izvode te zadobivaju smisao iz toga svijeta života. Zato je Husserlov cilj bio učiniti razumljivom tu samorazumljivost, s kojom mi oduvijek prihvaćamo bitak svijeta, a takvo je prihvaćanje Husserl u svojim ranijim radovima označavao kao “opću tezu prirodnog stajališta” (Husserl, 1976). U tome je stajalištu uspostavljena opstojnost “konkretnog svijeta” u kojemu živimo, stoga se sve njegove interpretacije, bilo mitologijske, znanstvene ili filozofijske, zbivaju na tlu svijeta života, tj. vraćaju se i pripadaju izričito ili posredno u taj konkretni svijet. Iz toga onda i proizlazi sama zadaća fenomenologije: protumačiti i analizirati tu samorazumljivost bitka konkretnog svijeta, i to u modusima u kojima nam se on prikazuje i nadaje. Prema tome, “svijet života” može se označiti kao ono konkretno *apriori*, odnosno svijet života nije ništa drugo do svijet sam, i to upravo u svojoj upućenosti na Ja. I upravo na temelju takvih uvida Husserl može govoriti o ideji jedne ontologije svijeta života.

U svome kasnom glavnom djelu, *Kriza europskih znanosti i transcendentalna fenomenologija*, Husserl izričito tvrdi kako problem svijeta života nije pojedinačni, već univerzalni filozofski problem. To Husserlovo djelo o krizi bilo je zamišljeno kao uvod u transcendentalnu fenomenologiju, tj. taj je uvod trebao dokazati povije-

snu nužnost fenomenologije u suvremenoj konstelaciji svijeta, odnosno time je bila zacrtana nova zadaća filozofije u suvremenosti. Za Husserla je suvremenost označena kao epoha krize europskog duha, kao i epoha krize znanosti proizašlih iz toga europskog duha, i još više, radi se o krizi modernog svijeta uopće (Orth, 1999). To postaje očito kad se uzme u obzir da je preko europskih znanosti i tehnike taj svijet doveden do svoga jedinstva u smislu sveopće međusobne povezanosti i ovisnosti. Stoga Husserl preko osebnog povijesnog samo-osvještenja utemeljuje svoju tezu o izvoru krize moderne u "objektivnosti" novovjekovnih znanosti. Pod objektivizmom on shvaća stajalište, uvjerenje, a čije je utemeljenje dano još kod Descartesa, da je svijet koji je uspostavljen pomoću egzaktnih matematičkih prirodnih znanosti jedini istinit svijet. Na taj je način uspostavljen objektivizam matematičkih prirodnih znanosti i njegova vladajuća paradigma. Zatim se u takvoj duhovnoj konstelaciji rađa tako nešto kao osebniji "zaborav" same navlastitosti "svijeta života". Iz toga se pojmovnog sklopa rađa i razvija nova zadaća filozofije, ali sada više ne u obliku klasičnog transcendentnog filozofijskog pitanja o uvjetima znanstvene spoznaje, već to sada postaje pitanje o transcendentnoj funkciji svijesti. Odnosno pokazuje se kako je svijest "imala" svoj svijet prije svake znanosti, te stoga Husserl vidi razvoj novovjekovne europske filozofije kao raspravu između objektivizma i transcendentne filozofije (usp. Strocker, 1987).

U nastavku svojih razmatranja o problemu svijeta života Husserl promišlja najdublje transcendentne funkcije svijesti, dapače, uspostavlja povezanost između problema svijeta života i povijesnog utemeljenja nužnosti transcendentno-fenomenologijskog stajališta. Valja naglasiti da je upravo ta povezanost ostala nedovoljno jasno razrađena u Husserlovu spisu o krizi znanosti, jer se razradba problema svijeta života nadovezuje na raspravljanje o pojmu transcendentnog, kao i kritičkog propitivanja značenja Kanta kao prethodnika fenomenologije. Za Husserla Kantovo transcendentno stajalište ima svoju granicu u previđanju pojma svijeta života, kao neizrečene univerzalne pretpostavke, a to je opet bilo uvjetovano Kantovim nedostatno razrađenim pojmom osjetilnosti. I još više, Kant po Husserlu nije na pravi način zahvatio sam pojam subjektivnosti, te je stoga krivo protumačio smisao "unutarnjeg opažanja" u empirijskom i psihologijskom smislu (Kern, 1964).

Nakon takvih povijesno-filozofijskih razjašnjenja započinje Husserl vlastito tumačenje problema znanosti o svijetu života. Tema znanosti o svijetu života zajedničko je tlo svih ljudskih "okolnih-svjetova", dok je samo to "zajedničko tlo" istovremeno nezavisno od svih povijesnih promjena raznih "okolnih svjetova". Budući da to zajedničko tlo svih ljudskih okolnih-svjetova može biti pojmljeno samo kao nešto postojano i trajno, postavlja se pitanje: je li otkrivanje pojma "svijeta života" u jednoj određenoj povijesnoj situaciji suvremenosti samo historijski slučaj? Ako bi to bilo tako, tada bi bezuvjetna općenitost i nužnost te znanosti o svijetu života,

u smislu univerzalnog horizonta *apriori*, bila nezavisna od određene povijesne konstelacije. Odnosno ta bi znanost tada imala karakter jedne *philosophia perennis*, ili pak ipak postoji neka nerazdvojiva povezanost između svijeta života i povijesnosti ljudske egzistencije?

Nakon toga za Husserla se postavljalo novo temeljno pitanje: može li pokraj objektivne znanstvene istine postojati i subjektivna istina? Međutim, naš svijet, onako kako ga u iskustvu doživljavamo, u stalnim je mijenama, te nam se stoga i pokazuje u različitim perspektivama. I upravo je to bila zadaća znanosti o svijetu života, naime zahvatiti to puko subjektivno, tu naizgled neuhvatljivu “heraklitsku rijeku”, jer ta je znanost prvotno bila koncipirana kao postulat jedne nove znanosti o svijetu, kao i u njemu dane subjektivnosti. Otpočetka se zato postavljalo pitanje pravilnog zahvaćanja biti problema svijeta života, kao i njemu primjerene metode znanstvene obrade, a da se pri tome ne dovede u pitanje “objektivna” znanstvenost. Drugim riječima, za Husserla se postavilo sljedeće pitanje: kako takva nova znanost može uspostaviti neka općevažea načela, postavke, a koje bi odgovarale kriterijima neke objektivne znanosti. Takva bi se znanost morala odnositi ne samo na naš dotični svijet već na svaki moguće pomisliv svijet života, bez obzira na to radilo se o pojedincu ili nekoj ljudskoj grupi. Iz toga onda slijedi da tema takve filozofijske znanosti o svijetu života mora biti ono “formalno opće”, a kojim se zahvaća ono postojano i nepromjenjivo u svim mijenama svijeta života, tj. valjalo je pronaći određeni nepromjenjivi “stil” cijelog svijeta života. Drugim riječima, radilo se o pronalaženju jednog *apriori* svih empirijskih iskustava, najrazličitijih životnih svjetova, kao onog nužnog zajedničkog, odnosno o pronalaženju kriterija koji omogućuju usporedbe i razlikovanja. Zato je Husserl i mogao tvrditi da je ta znanost nastala na tlu osebnog apriornog ustrojstva svijeta života, te je stoga ta nova znanost morala biti pojmljena kao ono “univerzalno, pred-logično *apriori*”. A budući se svijet za nas pokazuje kao “sveukupnost stvari”, prikaz toga *apriori* jest zadaća “ontologije svijeta života”, a koja se može razumjeti samo kao neko novo konkretno opće učenje o biti bića. Međutim, samo se po sebi razumije da se tu kod Husserla ne može raditi o nekoj ontologiji u smislu predkantovske metafizike. Sasvim oprečno, Husserl tu misli na ontologiju u smislu regionalnih ontologija i zahvaćanja njihova regionalnog bitnog karaktera.

Zatim se odmah postavlja i sljedeće pitanje: je li i sam svijet kao takav, isto tako neko biće, nešto što opstoji u svijetu, i to na način kao što i postoje ostala različita bića u svijetu? Upravo je to Husserl pobijao, i to obzirom na načelno razlikovanje između svijesti svijeta i svijesti stvari, objekata, jer svijet nije nešto što opstoji na način bića, kao objekt. Već oprečno, svijet jest, postoji u svojoj jedinstvenosti, stoga je tu plural nešto besmisleno. Ovdje opet izlazi na vidjelo kako za Husserla pojam svijeta očito nije tradicionalni ontologijski pojam, već Husserl svoj pojam svijeta

izvodi iz pojma svijeta života kao horizonta. U toj koncepciji odlučujuće značenje ima transcendentalni obzor, a u kojem pojam svijeta proizlazi iz refleksije o korelaciji svijeta života i iskustva svijeta života. Drugim riječima, kad se svijet određuje kao “ukupnost bića”, tada je vodeći ontologijski pogled, a u odnosu na njega pojam svijeta života pokazuje se kao ambivalentan, ontologijsko-transcendentalni pojam (Schumann, 1971).

Ovdje se zatim otvara sljedeći problemski sklop: refleksija putem koje se tematizira i zahvaća svijet kao horizont načelno je drugog karaktera od refleksije koja istražuje različita bića u svijetu. Prema Husserlu, svijet života može se označiti kao “konkretna univerzalnost”, a pobliže se još može opisati kao društveno-kulturni svijet, odnosno tako shvaćena univerzalnost ne može se razumjeti u smislu tradicionalnog određenja ukupnosti svih bića (usp. Landgrebe, 1949).

Na osnovi prethodno rečenog može se ustanoviti: tradicionalno određenje svijeta kao “ukupnosti svih bića” nedostatno je, tj. pokazuje se kako je određenje svijeta kao horizonta primjerenije prirodnom životu. Budući da je takozvani prirodni život zapravo “život interesa”, tu izlazi na vidjelo kako je kolizija interesa prirodno stanje u kojem postaju vidljive ograničene perspektive, kao i granice moga svijeta. Tu je isto tako i dana mogućnost dokidanja granica raznovrsnih “svjetova”, i to putem priopćavanja i nauka, jer univerzalnost je naizmjenična igra između posebnih i totalnih horizonata, odnosno naspram toga totalnog horizonta postoji moj svijet, kao jedan svijet. Iz toga razloga i Husserl govori o singularnosti svijeta naprosto, jer svijet ne znači ništa drugo do način na koji svaki pojedinac ima svoj svijet.

Gledano iz te perspektive, svakako je dopušteno uspoređivati različite svjetove života i pri tome je ono nepromjenjivo svih svjetova upravo ono što takvo uspoređivanje omogućuje. Stoga je i dopušteno govoriti o “imanju” svijeta u smislu horizonta i, dapače, različiti horizonti svijeta na taj način sačinjavaju jedan zajednički svijet. Taj se zajednički svijet otvara putem komunikacije, a ono nepromjenjivo svih mogućih svjetova jest ono što putem komunikacije omogućuje povezanost svjetova. Prema tome, moć razmišljanja, sposobnost govora i kinestetička tjelesnost bezuvjetno su povezani, a time je omogućeno da onaj Drugi bude priznat kao onaj po-biću jednak. Tek se na tim temeljima može smisleno govoriti o tome da se ima svijet i, štoviše, zajednički svijet.

Prema tome, za problematiku svijeta života dvije su točke od odlučujućeg značenja: prvo, to je dvojak smisao govora o svijetu života, jednom u singularu kao o jednom općezajedničkom svijetu i zatim o mnoštvu životnih svjetova. Druga je odlučujuća točka Husserlovo upućivanje na “totalnu povijesnost korelativnog načina bitka čovječanstva i svijeta kulture”. Ta se druga točka odnosi na problem povezanosti svijeta života i povijesnosti, a ta se značajna problematika iskazuje na sljedeći način: sami su svjetovi života podvrgnuti povijesnim promjenama jer se u povijesti

javljaju uvijek novi svjetovi, a stari nestaju, kao što se to događa i sa svakim pojedinim čovjekom i njegovim vlastitim životnim svijetom, kao njegovim horizontom. Iz toga onda slijedi da se s “univerzalnom principijelnom sagledivošću”, kao onim zajedničkim svih životnih svjetova, otkriva nešto nad-povijesno, trajno i stalno, a koje je kao ono *apriori* povijesti izuzeto od svekolikih promjena, te se smije postaviti iznad svih teorijskih tvrdnji i nad-povijesnih važenja (Ricoeur, 1973).

Razrješenje tih aporija vidio je Husserl u prihvaćanju transcendentno-fenomenologijskog stajališta, a ta se transcendentno-fenomenologijska refleksija može prikazati na sljedeći način: u horizontu svijeta, a koji svaki pojedinac ima kao nešto navlastito i jedinstveno, za pojedinca su nužno prisutni i oni Drugi. Svaki od njih, pojedinac i onaj Drugi, ima svoj svijet kao svoju “konkretnu univerzalnost”, i kao što su Drugi za njega prisutni, dani, tako je i on za njih prisutan u horizontu njihova dotičnog vlastitog svijeta. Tako shvaćena “konkretna univerzalnost” za svakoga je jedan svijet, a koji u sebe uključuje svoje različite posebne svjetove. Ti svjetovi mogu biti za svakoga različiti, tako da njihova konkretnost nikada nije nešto isto. U tome se obzoru iskazuje načelno razlikovanje vlastitog i stranog, pa se usprkos svim njihovim razlikovanjima pokazuje da je ono što ih međusobno neraskidivo povezuje opet onaj zajednički svijet života (Waldenfels, 1998). Dok je to zajedničko vlastitog i stranog izgrađeno na temelju onog što je nepromjenjivo u svim tim različitim individualnim konkretnim univerzalnostima. I to važi ne samo za one koji u sadašnjosti zajedno žive već i za nama poznate svjetove prošlosti. U tom se smislu može govoriti o svijetu života kao nečemu zajedničkom za sve ljude, on je tlo univerzalne načelne sagledivosti. Svijet života je tlo na koje se odnose svi individualni svjetovi života, odnosno tu se svjetovi života razvijaju k nekoj dotičnoj konkretnoj individualnosti. Na taj je način svijet života tlo nastanka univerzalnosti, ali i onog *apriori* univerzalnosti, stoga je i svijet kao takav istovremeno *apriori* povijesti.

Zato se može reći da svako *apriori* u određenju svijeta života u konačnici vodi natrag do određenja povijesti, a iz takva stanja stvari proizlazi i znameniti Husserlov zahtjev za prihvaćanjem totalne povijesnosti svijeta života. U skladu s tim i glasi Husserlova znamenita teza: “Povijest je velika činjenica apsolutnog bitka” (Husserl, 1959). Neosporno je da je tema povijesti predmet Husserlove kasne filozofije, međutim gore navedena misao vodilja potječe još iz 1921. i Husserl ju je definitivno uobličio u tekstu pod naslovom “Phänomenologische Reduktion und absolute Rechtfertigung” iz 1928. (“Fenomenologijska redukcija i apsolutno opravdanje”). A na kraju tog kratkog teksta Husserl tvrdi: “... i konačna pitanja, konačna metafizička i teleologijska pitanja, ista su kao i pitanje o apsolutnom smislu povijesti” (Husserl, 1959). Za Husserla je povijest područje apsolutne faktičnosti, i kao takva povijest je tema metafizike, jer Husserl definira metafiziku kao “učenje o činjenici”. Na kraju te rasprave Husserl ovako određuje apsolutni bitak svakog pojedinog Ja:

“Tako gledano svako Ja ima svoju povijest, i ono (Ja) samo je subjekt jedne, naime, svoje povijesti. I svaka komunikativna zajednica apsolutnih Ja, apsolutnih subjektivnosti ima svoju ‘pasivnu’ i ‘aktivnu’ povijest i samo je u toj povijesti. Povijest je velika činjenica apsolutnog bitka” (Husserl, 1959a).

Mi u ovome radu ne možemo dalje slijediti i tumačiti Husserlove refleksije o povijesti, jer bi to zasigurno prekoračilo granice ove rasprave. Međutim, svakako valja napomenuti da Husserlova promišljanja teleologije povijesti u njegovu kasnom djelu proizlaze iz iskustva sloma duhovno-civilizacijskog ustrojstva starog europskog svijeta nakon Prvog svjetskog rata (Landgrebe, 1982). Husserl je još u svojim predavanjima pod naslovom “Erste Philosophie” (Husserl, 1959) iz 1923/1924. uviđao i prikazivao kako iz ratnih “situacija sloma” nastaje i razvija se “barbarstvo”. Stoga se on u djelu *Kriza europskih znanosti i transcendentna fenomenologija* razračunava s duhom vremena između dvaju svjetskih ratova, a suvremenost promatra kao jedan svijet koji putem tehnike ide k osebujnom jedinstvu u okviru opće ovisnosti svih zbivanja. U tako shvaćenoj suvremenosti povijest se pokazuje kao svjetska povijest, kao zajednička povijest čovječanstva, te nije samo puka ideja, već je postala zbiljnost. Ali time to Husserlovo djelo vodi do jednog takoreći “praktičkog” uvida, naime do spoznaje kako od nas samih i našeg odnosa prema povijesti zavisi i mogućnost da se u toj povijesti može za nas zadobiti, usprkos svim njenim stranputicama, neki ljudski smisao. U tome smislu te Husserlove refleksije o teleologiji povijesti ne treba tumačiti kao rezultat teorijskih spekulacija o povijesti, već bi ih se prije moglo Kantovim rječnikom označiti kao “regulativne ideje u praktičkoj namjeri”, drugim riječima, kao maksime za praktično djelovanje u povijesti.

Zaključno se može ustanoviti: kao što svako “imanje” svijeta nije neka čvrsta sastojina, isto tako ni sam pojam “čovjek” ne može biti određen kao neka čvrsta sastojina, a koja bi se mogla definirati nekim bitnim određenjima. Prema tome, mi možemo samo načelno govoriti o pojmu svijeta života jer se tu radi o svijetu u nastajanju, kako to već i proizlazi iz Husserlova određenja svijeta kao horizonta.

LITERATURA

- Bernet – Kern – Marbach, ur., 1989, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg, Meiner.
- Brand, 1971, *Die Lebenswelt. Eine Philosophie des konkreten Apriori*, Berlin, De Greuter.
- Carr, 1987, *Interpreting Husserl*, Dodrecht, Kluwer.

- Dilthey, 1959, *Die geistige Welt*, GS Bd. V, str. 5. Stuttgart/Göttingen, B.G. Teubner-Vandenhoeck & Ruprecht.
- Gethmann, ur., 1991, *Lebenswelt und Wissenschaft*, Bonn, Bouvier.
- Held, 1991, *Der Begriff der Lebenswelt*, u: C. F. Getmann, ur., Bonn, Bouvier.
- Held, 1991a, *Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt*, u: E. W. Orth, ur., *Perspektiven und Problemen der Husserlischen Phänomenologie*, Freiburg/München, Alber.
- Husserl, 1959, *Husserliana VIII, Beilage XXXII*, str. 497, Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Husserl, 1959a, *Husserliana VIII, Beilage XXXII*, str. 506, Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Husserl, 1976, *Husserliana VI, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, str. 314, Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Husserl, 1990, *Kriza europskih znanosti*, Zagreb, Globus.
- Husserl, 1991, *Husserliana IV. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie (Ideen II)*, Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Jamme-Poggeler, ur., 1989, *Phänomenologie im Widerstreit*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Jansen, 2008, *Edmund Husserl*, Freiburg/München, Alber.
- Kern, 1964, *Husserl und Kant*, Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Landgrebe, 1949, *Phänomenologie und Metaphysik*, Hamburg, M. von Schroder.
- Landgrebe, 1963, *Der Weg der Phänomenologie*, Gutersloch, Gehr Mohn.
- Landgrebe, 1982, *Faktizität und Individuation*, Hamburg, Meiner.
- Orth, 1999, *E. Husserl. Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgemeinschaft.
- Ricoeur, 1973, *Husserl und der Sinn der Geschichte*, u: Noack, ur., *Husserl*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgemeinschaft.
- Schumann, 1971, *Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie, Zum Weltproblem der Philosophie E. Husserls*, Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Schütz – Luckmann, 1994, *Strukturen der Lebenswelt*, sv. 1-2, Frankfurt, Suhrkamp.
- Simmel, 1995, *Gesamtausgabe*, sv. 10, Frankfurt, Suhrkamp.
- Strocker, ur., 1979, *Lebenswelt und Wissenschaft*, Frankfurt, V. Klostermann.
- Strocker, 1987, *Husserls transzendentalen Phänomenologie*, Frankfurt, V. Klostermann.
- Waldenfels, 1977, *Topographie des Fremden*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Waldenfels, 1985, *In den Netzen der Lebenswelt*, str. 7, Frankfurt, Suhrkamp.
- Waldenfels, 1990, *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Waldenfels, 1998, *Grenzen der Normalisierung*, Frankfurt, Suhrkamp.

Goran Gretić

THE CONSTITUTION OF LIFE-WORLD
AND HISTORICITY OF WORLDS

Summary

With the new concept that he invented and promoted – “Life-World” (“Lebenswelt”) – Husserl for the first time in the history of philosophy problematized something that had not been seen as a particular problem before him. The world, as something primary and self-evident, was simply overlooked as a problem. This is the result of the fact that we forever live in some world, and the world is thus for us always something self-evident. It is thus an unquestioned area full of our many questions and considerations. This is so because all our academic achievements have been made within the Life-World: they receive meaning from it. Husserl’s main aim was to understand this self-evidentness, with which we have always been viewing the world’s Sein. It is from this position that we establish the existence of the “world as it is”, the one which we live in. Thus, all interpretations – whether they are myths, or science, or philosophy – are grounded in the Life-World, and they return and belong explicitly or implicitly into this concrete World. The aim of phenomenology is to interpret and analyse this self-evidentness of the essence of the concrete World, and this is what Husserl tries to do through the idea of one ontology of the Life-World.

Keywords: Husserl – Life-World, World as Horizon, Home World, Alien World, Ontology of Life-World

Kontakt: **Goran Gretić**, Fakultet političkih znanosti, Lepušićeva 6, 10 000 Zagreb.

E-mail: ggretic@fpzg.hr