

Dragan Prole

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet, Dr Zorana Đinđića 2, RS-21101 Novi Sad
proledragan@ff.uns.ac.rs

Povratak prirodnog stava?

Schmitzovo čitanje Husserla

Sažetak

Pojam nova fenomenologija autor razmatra tako što počinje od teze da nas povijest fenomenologije uči da se pozitivni pomaci u filozofiji prije događaju zahvaljujući izdaji negoli vjernosti, prije putem svojevrsne misaone neposlušnosti negoli lojalnim sljedbeništvom. Novina fenomenologije Hermanna Schmitza temeljena je na uvidu da cjelokupna filozofska tradicija boluje od psihologizma, čije povijesno trajanje seže znatno ranije od kasnog devetnaestog stoljeća. Premda u Schmitzovoj fenomenologiji možemo govoriti o principijelnom anti-psihologizmu, autor ističe da Schmitzova fenomenologija podrazumijeva utemeljenje fenomenologije na prirodnom stavu. Drugi dio rada ispituje može li se nova fenomenologija tumačiti i kao učenje o autentičnosti koje je kod Heideggera u Bivstvovanju i vremenu platilo račun formalnog i sućinski transcendentalnog mišljenja.

Ključne riječi

Hermann Schmitz, Edmund Husserl, Martin Heidegger, nova fenomenologija, autentičnost, psihologizam, prirodni stav

Privlačnost i odbojnost fenomenologije

U veljači 1928. godine, Edmund Husserl poslao je pismo Martinu Heideggeru s namjerom obavještanja o odluci Vijeća Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Freiburgu, donesenoj na osnovu njegove preporuke. U pismu, Husserl ponosno naglašava da je odluka »prihvaćena *jednoglasno*«,¹ a glasila je *unico loco*, što je, drugim riječima, značilo da je upražnjenu katedru nakon Husserlova odlaska u mirovinu mogao naslijediti samo jedan čovjek, adresat pisma, isti onaj od kojega je Husserl očekivao najviše kada je bila riječ o razvoju fenomenološke filozofije. Njihova prepiska, započeta 1916. godine nakon objavljivanja Heideggerove habilitacije *Duns Škotovo učenje o kategorijama i značenju*, bila je ispunjena izuzetno toplim i prijateljskim riječima koje daleko nadmašuju uobičajenu uzdržanost kolegijalne komunikacije, ali će prepiska biti okončana ubrzo nakon što je uspješno privedena kraju procedura kojom je Heidegger naslijedio Husserlovo radno mjesto. Pet godina nakon pisma o odluci, a ubrzo nakon što je na snagu stupio zakon o *Ponovnom uspostavljanju činovništva* (7. ožujka 1933.), kojim su umirovljeni svi službenici

1

Husserlovo pismo Heideggeru datuma 5. veljače 1928. godine. Navedeno prema: Edmund Husserl, *Briefwechsel*, Band IV: Die

Freiburger Schüler, Karl Schuhmann (ur.), Kluwer Academic Publishers, The Hague 1994., str. 152.

»narijevskog porijekla« (među kojima je bio i Husserlov sin Gerhart, profesor prava na Sveučilištu u Kielu), Heideggerova supruga Elfride obavijestila je Husserlovu suprugu Malvine o tome kako je njen suprug »u svojoj filozofiji morao ići drugim putovima«.²

U tome Heidegger nije bio usamljen. Slučaj je htio da se nekoliko mjeseci nakon Husserlovih nastojanja da svome mladom kolegi omogući najsigurniji mogući put k nasljeđivanju njegove katedre, rodi Hermann Schmitz, budući entuzijastični pisac desetotomnog *Sistema filozofije*, dovršenog 1980. godine. Zaokruživanje tog ambiciozno zamišljenog, voluminoznog projekta, za koji je izuzetno teško naći pandan u suvremenoj filozofiji, posebno kada je riječ o radu na obuhvatnom *filozofskom sistemu*, bilo je u znaku osmišljavanja novog filozofskog programa, nazvanog *nova fenomenologija*. Namjera je ovog rada u osnovnim crtama ispitati osnovanost razloga koji su naveli Schmitza da se odvaži na krajnje ambicioznu reformu filozofskog mišljenja koja nije imala mnogo lijepih riječi čak ni za najveće autoritete povijesti filozofije. Gotovo nitko nije pošteđen Schmitzove osude; njegova difamacija tradicije beskompromisna je i totalna. Uzet sam po sebi, takav stav nije posebno originalan, nego je sasvim u duhu suvremene opsjednutosti novim, neviđenim i nemišljenim.

Pojam fenomenologije ipak je opstao u naslovu programa filozofskog mišljenja koje na prvim stranicama mnogobrojnih Schmitzovih knjiga uvijek iznova teatralno prekida s tradicijom zapadne »intelektualne kulture«, beznadno zabasale u ono što on zove *psihologistički-redukcionistički-introjekcionistički način mišljenja*. Pritom, važno je napomenuti da se kultura na koju Schmitz cilja ne odnosi na neki slučajni eksces, niti na zabludjeli pravac ili školu. Naprotiv, ona se u potpunosti podudara s europskom povijesti filozofije. Drugim riječima, podudara se s onim što predstavlja noseće stupove zapadne racionalnosti. U odnosu na nju, Schmitz obećava »novo«, ali svoje novine pojmovno povezuje s filozofskim pravcem koji je iznjedrila upravo ona intelektualna kultura od koje se on po svaku cijenu nastojao distancirati.

Znači li to da Husserlu, Heideggeru i ostalim vedetama ovog filozofskog pravca Schmitz stoji nešto bliže nego drugim filozofima? Ne obavezuje li pozivanje na fenomenologiju nužno na kakvo-takvo pristajanje uz filozofsku orijentaciju, tj. barem na minimalnu razinu poistovjećivanja s onima koji su se sebe isprva nazivali »krug«, da bi ih Herbert Spiegelberg nazvao »pokret«, rukovođen idejom o tome da se radi o grupi mislilaca koja je, iznad svega, nastojala odoliti doktrinarnim opasnostima i ne dopustiti da »škola mišljenja« postane tek drugo ime za institucionaliziranu dogmu. U nastojanju da opiše ovu neformalnu grupu, okupljenu oko zajedničkog idejnog poticaja, Spiegelberg se poslužio metaforom koja neodoljivo podsjeća na Sartreov pojam *svjesni život*, u smislu mnoštva različitih pokreta koji imaju jedinstveno polazište, ali se 'rasprskavaju' k različitim odredištima.

Teško je odoljeti utisku da Husserlovu fenomenologiju Schmitz napada tamo gdje je najjača. I pored njegovih optužbi, koje Husserlu, a i ukupnom fenomenološkom filozofiranju, zamjeraju da i dalje održava psihologistički konstrukt unutrašnjeg svijeta i unutrašnjeg svjesnog života, valja podsjetiti na to da je fenomenologiji, iznad svega, stalo do dimenzije bivstvovanja koja je sva u relaciji, naglašeno je izvan-same-sebe, ekstatička je i bliska je stvarima. Istina je da Husserl na kraju svojih *Kartezijanskih meditacija* citira sv. Augustina, odnosno njegovo čuveno određenje čovjekove unutrašnjosti kao staništa istine – *in interiore hominem habitat veritas*³ – ali također, istina je da pojam *svijesti* u fenomenologiji više nije mišljen u tradiciji u kojoj važe standardne

relacije unutra–izvana. Jednako je već uvidio i Levinas pišući 1929. o prvom tomu Husserlovih *Ideja*:

»Velika Husserlova originalnost sadrži se u uviđanju da ‘odnos prema objektu’ nije neka stvar koja se umeće između svijesti i objekta, nego je sama svijest ‘odnos prema objektu’. *Izvorni fenomen odnos je prema objektu.*«⁴

Nalik Sartreu u njegovu razumijevanju pojma *svijest*, i fenomenološki orijentirani mislioci imali su »opću polaznu točku, ali nisu imali potrebu za određenim i predvidljivim zajedničkim odredištem.«⁵ Kontroverzna priroda Schmitzova filozofskog rada otkriva se nakon uvida da su odgovori na ova naizgled samorazumljiva, gotovo retorička, pitanja, vezana za elementarnu srodnost s tradicijom fenomenološkog mišljenja, jednoznačno odrečni. Naime, »novi fenomenolog« ne želi niti čuti za »stare fenomenologe«, niti nalazi primjerenim s njima izraziti jednodušnost i suglasnost u stvarima od principijelnog značaja za filozofsku djelatnost. Mislioci koji prate Schmitzov misaoni trag, među kojima se ističe Gernot Böhme, diskretno ispravljaju takav stav, pokušavajući ublažiti oštru distancu u odnosu na naslijeđeni pojam fenomenologije:

»... uvođenje atmosfera kod Schmitza slijedi fenomenološki (...) posredstvom vezivanja za takozvana životna iskustva (...). Legitimnost govora o atmosferama Schmitz, s jedne strane, vezuje za fenomenološku metodu, prema kojoj je kao stvarnost priznato ono što se neporecivo nameće i, s druge strane, za kontekst filozofije živog tijela.«⁶

Izuzetno teško bilo bi osporiti mnijenje da fenomenološko nasljeđe karakterizira značajan stupanj fleksibilnosti, tj. nedogmatskog pristupa Husserlovu djelu, te da upravo njemu treba zahvaliti što, umjesto mnoštva predvidljivih epigona koji uporno sriču varijacije na poznate teme, već elaborirane i detaljno razrađene kod *majstera*, imamo posla sa široko rasprostranjenim, izuzetno razgranatim i raznovrsnim filozofskim pravcem koji je i dan danas vanredno vitalan. Inzistiranje na neutvrđenosti i na nedovršivosti ostavilo je slobodan prostor za sve mislioce koji su u fenomenologiji prepoznali poticajan horizont neotkrivenih mogućnosti mišljenja. Dakako, nema govora o tome da su se u međuvremenu ponovo pojavile misaone veličine Husserlova i Heideggerova formata, ali umjesto toga, imamo mnoštvo izuzetnih mislilaca koji su usmjerili fenomenološko mišljenje u pravcu studioznih i iscrpnih analiza pojedinih fenomena. Ukoliko među Schmitzovim suvremenici više nema fenomenologa koji utiru fundamentalno drugačije putove i ukazuju na potpuno nove pravce fenomenološkog mišljenja, utoliko svakako ne nedostaju oni koji izvode fine radove i unapređuju začete i nabačene, ali nedovoljno razrađene ideje velikih prethodnika.

2 Pismo Elfride Heidegger datuma 29. ožujka 1933. godine. Navedeno prema: E. Husserl, *Briefwechsel*, Band IV, str. 160.

3 Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana 1, Stefan Strasser (ur.), Martinus Nijhoff, The Hague 1973., str. 183.

4 Emmanuel Levinas, »Sur les ‘Ideen’ de M. E. Husserl«, u: *Les imprévus de l’histoire*, Fata Morgana, Montpellier 2007., str. 37–80, str. 52.

5 Herbert Spiegelberg (ur.), *The Phenomenological Movement I: A Historical Introduction*, Martinus Nijhoff, The Hague 1965., str. 2.

6 Gernot Böhme, »Atmosphäre als Grundbegriff einer neuen Ästhetik«, u: Thomas Friedrich, Jörg H. Gleiter (ur.), *Einführung und phänomenologische Reduktion. Grundlagen Texte zu Architektur, Design und Kunst*, Lit Verlag, Berlin 2007., str. 287–310, str. 294.

Razloge za nedogmatsko prisvajanje fenomenoloških impulsa ne treba tražiti niti u Husserlovom tolerantnom karakteru, niti u svojevlavosti njegovih sljedbenika, nego u specifičnom karakteru fenomenološkog mišljenja:

»Husserlovo mišljenje ne fiksira se u svom rezultatu. Štoviše, ono stalno iznova ukida taj rezultat (...). To se, prije svega, objelodanjuje u razumijevanju same sućine.«⁷

Programska skromnost *nove fenomenologije* Schmitzu neće dozvoliti filozofiranje o sućinama. Umjesto toga, on će radije govoriti o *nesamovoljnom životnom iskustvu*, imajući prije svega u vidu da filozofiju ne interesiraju privatna iskustva te da je deskripcija osobnih doživljaja upućena na polje književnog rada. Ipak, tražeći iskustvene općosti, zaobilaznim se putem Schmitz tu i tamo morao približiti onome što Husserl zove *životni svijet*, sućina i materijalni *a priori*. Pri tome, presudna razlika tiče se odnosa prema stvarnosti koja se iskušava. Kako je napomenuo G. Böhme, za Schmitza je stvarnost ono što se neporecivo nameće, dok za Husserla važi obratno: stvarnost je upravo ono što proističe iz otklona spram onoga što se nameće. Schmitzova razlika između *striktno* i *pozicionalne* subjektivnosti cilja upravo na ovaj potpuni metodološki zaokret. Dok je pozicionalnoj (Husserlovoj) viziji subjektivnosti neophodna distanca u odnosu na neposrednost, pa samim tim i fenomenološka *epoché*, odnosno redukcija, striktna subjektivnost konstituira se u direktnom susretu s neposrednim, pa joj samim time nije neophodan Husserlov metodološki aparat. Ipak, iz Husserlove perspektive, biti striktno vezan za ono što susrećemo znači ostati u prirodnom stavu, a time i propustiti mogućnost filozofskog mišljenja. Riječju, za Schmitza je fenomenologija ono što za Husserla uopće nije fenomenologija.

Sazrijevanje fenomenologije u sučeljavanju s psihologizmom

Ako priznamo da posljednje generacije nisu ustanovile nove, značajno drugačije oblike odnosa s tradicijom, onda ćemo se, također, usuglasiti da svakako ima onih koji dosljedno nastavljaju Husserlovu ideju filozofije kao zajedničke, kolektivne djelatnosti koja počiva na zamisli *beskonačnog rada*, pri tome ne štedeći gotovo nijednu postavku osnivača fenomenologije. Širenju slike o tome da je bogatstvu fenomenologije doprinijelo iznevjeravanje njenih izvornih pozicija, te da se *pozitivni pomaci u filozofiji prije događaju zahvaljujući izdaji negoli vjernosti, prije putem svojevrsne misaone neposlušnosti negoli lojalnim sljedbeništvom*, tijekom druge polovine dvadesetog stoljeća posebno je doprinio Paul Ricœur. Upravo zahvaljujući Ricœuru, teza da je »fenomenologija dobrim dijelom povijest hereza u odnosu na Husserla« postala je s vremenom opće prihvaćena.⁸

»Pokret«, čija je povijest ujedno i povijest hereza u odnosu na pozicije koje su isprva zastupane, u Schmitzovim očima nije bio ni približno dovoljno heretičan. Kao da sazrijevanje Husserlove misli nije i svjedočanstvo o bespoštednoj samokritici? Postoje mnogobrojni interpretativni pokušaji s ciljem utvrđivanja razgovijetne razlike između pojedinih »faza« Husserlove fenomenologije. Ilustracije radi, među njima izdvajamo opsežnu studiju Jean-Françoisa Lavigneau koji je, samo do objavljivanja prvog toma *Ideja za čistu fenomenologiju i fenomenološku filozofiju* (1913.), naznačio tri različite, međusobno nesvodive faze. Prema Lavigneau, začetak fenomenološkog mišljenja valja prepoznati u poziciji *deskriptivne psihologije*, koja biva napuštena da bi se načinio prelaz k *imanentnoj fenomenološkoj eidetici*, pri čemu je razlaz s njom ujedno značio i iskorak k *čistoj transcendentalnoj fenomenologiji*.

Pritom je potrebno napomenuti kako je naročito zanimljivo da rezultati Lavigneova istraživanja svjedoče kako, prije svega, nesvakidašnju dinamiku i idejno poravnavanje fenomenološkog stajališta možemo zahvaliti Husserlovu naporu u razračunavanju s nekadašnjim povjerenjem u filozofske kapacitete psihologizma. Preciznije rečeno, da se »*radikalno* emancipira od psihologizma ‘fenomenologije’ kao deskriptivne psihologije«. ⁹ Ta emancipacija, prema Schmitzovu mišljenju, nije uspjela. Štoviše, doživjela je potpuni fijasko jer se Husserlova fenomenologija nasukala na oba grebena; kako onaj psihologizma, tako i na onaj proizvoljnog relativizma:

»Zaborav relativnosti vlastitog stanovišta oprostiv je pri opisu u smislu podvođenja užeg pojma pod širi, kada se krećemo u čvrstom okviru, koji određuje opisne pojmove, kao u matematici i prirodnoj znanosti.« ¹⁰

Za razliku od osnivača fenomenologije, koji je po obrazovanju bio matematičar, a obratio se filozofiji da bi razriješio prirodoznanstvene nedorečenosti, Schmitz preporučuje filozofima neka napuste svoju tradiciju i ugledaju se na prirodoznanstvene postupke. Za svoju novu fenomenologiju on izričito tvrdi:

»Ta fenomenologija naprosto je empirijska znanost, nipošto metafizika ili spekulacija, pa i kada svojom metodom obrađuje teme stare metafizike. Ona je empirijska poput prirodne znanosti.« ¹¹

Nasuprot iskustvu Husserlova mišljenja, koje se najprije pouzdalo u tada dominantni psihologizam kao metodu koja će pružiti odgovore na matematičke dileme vezane za pojam broja pa se, nakon razočaranja uslijed izostalih rezultata i učinaka, s vremenom sve više udaljavalo od psihologizma i pomicalo prema poziciji transcendentalne fenomenologije, čini se da se Schmitz svjesno zaputio obratnim pravcem. Husserlovo postepeno približavanje transcendentalnom idealizmu preokrenuto je kod Schmitza u radikalno i bezrezervno odbijanje transcendentalnog idealizma.

Otuda će posebno interesantno biti razmotriti tezu prema kojoj Husserlovo odbijanje psihologizma, posredstvom raskida s onim što on zove »generalna teza prirodnog stava« te susljednog iskoraka k transcendentalizmu, u Schmitzovoj novoj fenomenologiji poprima reverzibilno kretanje. Time ne želimo tvrditi da Schmitzovo odbijanje transcendentalizma ujedno znači i nužni povratak na pozicije psihologizma. Naprotiv, novina Schmitzove fenomenologije temelji se na uvidu da cjelokupna filozofska tradicija boluje od psihologizma te da njegovo povijesno trajanje seže znatno ranije od kasnog devetnaestog stoljeća i početka dvadesetog stoljeća. Premda u Schmitzovoj fenomenologiji možemo govoriti o principijelnom anti-psihologizmu, ipak smatramo da ona podrazumijeva *utemeljenje fenomenologije na tlu prirodnog stava*.

Da bi uopće pošao »novim« putem fenomenologije, Schmitzu je najprije bilo potrebno razračunati se s transcendentalnim subjektom:

7

Lothar Eley, *Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1962., str. 51.

8

Paul Ricœur, »Sur la phénoménologie«, *Esprit* 21 (1953), str. 827–836, str. 836.

9

Jean-François Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900–1913)*. Des

»Recherches logiques« aux »Ideen« : la genèse de l'idéalisme transcendantal phénoménologique, PUF, Pariz 2005., str. 747.

10

Hermann Schmitz, *Husserl und Heidegger*, Bouvier Verlag, Bonn 1996., str. 132.

11

Hermann Schmitz, *Was ist neue Phänomenologie?*, Ingo Koch Verlag, Rostock 2003., str. 3.

»Fenomenološka metoda operativna u tom pristupu [Schmitzovom] više nije transcendentalnogološka, kao što je bila za Husserla. Započinjući s Husserlovom metodom, on ga je drastično promijenio i pojednostavio (...) oslobodio ga je pretjeranih zahtijeva i vještačkih karakteristika (apsolutni uvid u istinu i sućinu, restrikcija na neposredno samo-iskustvo počevši od takozvanog životnog svijeta i dogma o svijesti kao intencionalnoj).«¹²

Takva je vrsta dekonstruktivnog zahvata neminovno vodila u frontalan teorijski sukob ne samo s Husserlom, nego i s filozofima koje je Husserl poštovao kao svoje velike transcendentalne preteče – s Descartesom i Kantom. U prilog te tvrdnje dovoljno je skrenuti pažnju na to da je Husserl upravo potonja dva filozofa registrirao kao dva najznačajnija koraka u izgradnji novovjekovne filozofije. Napokon, Husserlova fenomenologija sebe je samu razumjela kao svojevrsnu renesansu onih filozofskih uvida koji su u tradiciji donekle već mišljeni, ali nisu iskazani u punom opsegu, nego se, povijesno gledano, ispostavljaju tek kao mogućnosti kojima se nije posrećilo da u dovoljnoj mjeri budu razvijene:

»Moje 'Ideje' pod naslovom *čista ili transcendentalna fenomenologija* filozofski pokušavaju utemeljenje jedne nove, iako putem cjelokupnog hoda filozofskog razvoja od Descartesa pripremane nauke, koja se odnosi na novo, isključivo njoj svojstveno polje, ono 'transcendentalne subjektivnosti'.«¹³

Udarna kritička oštrica Husserlove fenomenologije usmjeravala se protiv psihologističkih i naturalističkih teorija uma. Alternativa je prepoznata u transcendentalnoj filozofiji, u refleksivnom povratku mislećeg subjekta na samog sebe.¹⁴

Schmitz: transcendentalna filozofija je psihologizam

Polazno, bezbroj puta varirano i modificirano Husserlovo učenje glasi: nema govora o svijetu bez govora o subjektivnosti. Štoviše, transcendentalna subjektivnost može dospjeti u naš misaoni obuhvat tek nakon što nam pođe za rukom inhibirati svoje svakidašnje interese za svjetske danosti. Pojam *interes bivstvovanja* (*Seinsinteresse*) Husserl misli kao posljedicu isključenja svih interesa koje imam kao »mundani« subjekt:

»Čisti fenomenološki interes onaj je interes bivstvovanja koji je moguć kada isključim sve ostale interese, naime one interese koje imam kao ja koje izvršava akte.«¹⁵

Njemu nasuprot, Schmitz tvrdi da Husserl

»... nema pravo pozivati se na subjektivnost. Čista svijest i čisto ja ostaju u objektivnom svijetu utoliko, ukoliko se on shvati kao svijet (milje) objektivnih činjenica, a Husserlov napor da se posredstvom fenomenološke redukcije (epoché) dospije povrh toga svijeta samo je epilog pojedinih motiva idealističko-ranoromantičarskog mišljenja u Fichteovoj pratnji.«¹⁶

Ako Husserl nema prava pozivati se na subjektivnost, kako li onda stoje stvari s Descartesom i s Kantom? Descartesov samorefleksivni zaokret radi zadobivanja neborivog fundamenta za mišljenje, Kantovo promišljanje transcendentalnih »uvjeta mogućnosti« radi određivanja granica čistog uma te Husserlov fenomenološki »korak unazad« preporučeni blagodareći uvidu da tradicija ne predstavlja ništa drugo doli svojevrsni zaborav izvora iz kojeg je ponikla – sve to za Schmitza ne zaslužuje ništa drugo doli biti »bačeno u staro željezo«. ¹⁷ Štoviše, Schmitz gotovo u cjelini osporava Husserlovu fenomenologiju intersubjektivnosti, čijoj obradi je utemeljivač fenomenologije poklonio najviše pažnje i energije. To posebno zbunjuje čim se podsjetimo da Schmitzov model recepcije povijesti filozofije ne napušta konture Husserlova

modela. I kod utemeljivača fenomenologije, povijest zapadne racionalnosti tumačena je kao povijest promašaja, odnosno iznevjeravanja izvorno postavljениh svrha. I Husserl izričito tvrdi da je u odnosu na takvu tradiciju neophodno uspostaviti novovrsno misaono usmjerenje. Ne upućuje tek Schmitz, nego najprije Husserl na suočavanje s patologijama moderne zapadne racionalnosti s obzirom na koju:

»Mora nastati *novo*.«¹⁸

Prema Schmitzovu uvjerenju, to novo mogao je Husserl samo najaviti i obećati, ali ne i dano obećanje ispuniti. Svojim čitaocima Schmitz iznova ponavlja kako Husserl »nema pravo« pozivati se na subjektivnost te da ni od Descartesa ni od Kanta ne možemo ništa afirmativno naučiti. Put k izvjesnosti, k evidenciji neosporivog postojanja, kod Schmitza nema nikakve veze ni s mišljenjem, ni sa sumnjom, nego sa situacijom koja se odigrava u onome što on zove »primitivna sadašnjost«. Descartesovi *ego* i *cogito* te njegova *substantia cogitans* ukinuti su radi *subjektivacije res extensa s one strane transcendentalnog subjekta*. Schmitzova subjektivacija odvija se u čistoj tjelesnoj prisutnosti, istoj onoj tjelesnosti s kojom je Husserl u *Petoj kartezijanskoj meditaciji* dokazivao intersubjektivnu zasnovanost individualne spoznaje. Umjesto da razmotri srodnosti i razlike svoje fenomenologije i pozicije na koju je Husserl dospio nakon uvođenja »novovrsne epoché« i analoške apercepcije koja svoje uporište ima u tjelesnosti, Schmitz se radije obračunao s idejom da je istinsko bivstvovanje uvijek konstituirano posredstvom suglasnosti iskustava:

»Da svi nisu ljudi, da ja nisam lud, pa i da nitko (kao monada, transcendentalno ja) nije lud, to su za Husserla apodiktične istine, uistinu međutim krajnje kontingentne, a djelomično čak ni uvjerljive tvrdnje. Na njima se pokazuje neodrživost cjelokupne koncepcije.«¹⁹

Teza o »neodrživosti koncepcije« odnosi se upravo na Husserlovo učenje o intersubjektivnosti, kojemu Schmitz indirektno prebacuje da u potpunosti previda poziciju ometenosti, psiho-fizičkog poremećaja, te manjkavu racionalnost tzv. »ludih«. Ono što je pri tome propustio ispitati tiče se mogućnosti da »ludak« filozofira. Naime, može li se zaista govoriti o transcendentalmom ja u slučaju kada racionalnost potpuno izostaje? Nakon suočavanja s određenim odgovorom na ovo pitanje, Schmitz bi svakako bio primoran promijeniti svoj iskaz i priznati da kao transcendentalno ja nitko nije lud. Ukoliko pak

12

Anna Blume, »Hermann Schmitz (1928–)«, u: Hans Reiner Sepp, Lester Embree (ur.), *Handbook of Phenomenological Aesthetics*, Springer, Dordrecht 2010., str. 307–311, str. 307. doi: https://doi.org/10.1007/978-90-481-2471-8_61.

13

Edmund Husserl, »Nachwort zu meinen *Ideen für reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*«, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, sv. 11, Max Niemeyer Verlag, Halle 1930., str. 540–570, str. 551–552.

14

O tome opširnije vidi u poglavlju »Husserl i Dekart«, u: Dragan Prole, *Husserlova fenomenološka ontologija*, Filozofski fakultet, Novi Sad 2002., str. 21–64.

15

Edmund Husserl, *Erste Philosophie II (1923–1924). Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Rudolf Boehm (ur.), Martinus Nijhoff, The Hague 1959., str. 110.

16

H. Schmitz, *Husserl und Heidegger*, str. 119.

17

Ibid., str. 137.

18

Edmund Husserl, »Fünf Aufsätze über Erneuerung«, u: Edmund Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*, Husserliana 27, Thomas Nenon, Hans Reiner Sepp (ur.), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1989., str. 3–124, str. 4.

19

H. Schmitz, *Husserl und Heidegger*, str. 144.

jeste, utoliko onda ne može biti subjekt sposoban provoditi refleksiju svoje subjektivnosti.

Time je Nietzscheov »veliki um« tijela, zajedno s težom da spoznaja ne predstavlja izvorni ljudski stav prema stvarnosti, u Schmitzu dočeka svog istrajnog promotora. Svakako je zanimljivo istaknuti da za svoju gestu Schmitz nalazi potvrdu u antropologiji, u njenim početnim civilizacijskim klicama, kakva je ponuđena u Homerovim epovima:

»Homerovi junaci tako su bogato i karakteristično oblikovane ličnosti, poput modernih ljudi, ali su bez centralnog upravljanja u zatvorenom privatnom svijetu; koordinacija u koncertu žarišnih poticaja im polazi za rukom decentralizirano, poput neuralne mrežne arhitekture modernih računala visokog postignuća.«²⁰

Medij u kojemu se začinje filozofija donekle je sličan onom od kojega počinje i Hegelova *Fenomenologija duha*, s tim što se ovaj put ne radi o refleksivnom uvidu u ograničenja inherentna pojedinim načinima odnosa između svijesti i svijeta. Dok Hegel znanstveno izlaže iskustvo svijesti ispitujući konfiguraciju i spoznajne domete neposrednog susreta svijesti i svijeta, Schmitz također kreće od »sada i ovdje«, ali u smislu čulno-tjelesne neposrednosti, lišene bilo kakvog vrednovanja ili promišljanja na osnovu spoznajnih ili umskih kriterija.

Ipak, pokušaj zasnivanja filozofije na meditativnim kapacitetima *res extensa* ipak nije posebno fascinirao pojedine Schmitzove interpretatore:

»Uspriko svomu distanciranju, Schmitz ostaje u susjedstvu kartezijanskog dualizma utoliko što pravi razliku između vidljivog i opipljivog, što znači čulno opazivog tijela, s jedne strane, i neposredne, nečulno-naslucenog živog tijela, s druge strane. Pitanje što se u tomu razlikovanju odvojilo jedno od drugog ostaje nerazmotreno, a da pri tom ni proces razlikovanja nije postao pokretač refleksije. Radi se naprosto o tome da se pronađu kriteriji razlikovanja kakvi dozvoljavaju i opravdavaju dvostruki način prikazivanja 'sasvim objektivno, bez pozivanja na subjektivne načine pristupa'. Pitanje je mogu li se 'subjektivni načini pristupa' preskočiti, a da se ne upadne u dogmatski tijek govora koji prešućuje svoje vlastite uvjete.«²¹

Kako god stajalo sa Schmitzovim dualizmom, ostaje van svake sumnje da s one strane svake normativne uloge uma – živo tijelo (*Leib*) koje, dobrim dijelom i zahvaljujući Husserlu²² razlikujemo od puko fizičkog tijela (*Körper*), kod Schmitza postaje »točka napada osjećanja koja ga obuhvaćaju, rezonantno tlo u subjektu«.²³

Kritika romantizma i desubjektivacija osjećanja

Čini se da je ključni zaokret koji Schmitz poduzima u odnosu na filozofsku tradiciju vezan za desubjektivaciju osjećanja. Cjelokupna je zapadna tradicija njegovala konstituciju subjektivnosti tako što je zapravo poticala otuđenje od vlastitog doživljaja. Umjesto da svoju doživljajnost produbljuje i razvije zapadni čovjek je, opsjednut idejom moći, vladanja i kontrole, neprekidno nastojao pobjeći od sebe, stvoriti distancu zahvaljujući kojoj će mu poći za rukom upravljati, usmjeravati, rukovoditi, najprije sobom, a onda i drugima. Predstava o moći, prema Schmitzu, direktno je odgovorna za otkriće duše, intimnog svjesnog života, »unutrašnjeg čovjeka«. Umjesto otuđenosti, nova fenomenologija nudi osmišljavajuću refleksiju onoga što Schmitz zove *osjećajna pogodnost*.

Presudno čvorište sporne tradicije Schmitz vezuje za pojavu romantičarske ironije, kod njega shvaćena kao epohalna promocija pogonskog »goriva« otuđenja. Subjektivacija osjećajnog svijeta, prema Schmitzu, nije put k otkriva-

nju, razvijanju, pa napokon i upoznavanju vlastite osobnosti, nego je fatalno, samosvjesno i dobrovoljno upražnjavana proizvodnja otuđenosti. Utoliko romantičarsku ironičnu gestu novi fenomenolog ne vidi kao bijeg od svake konačnosti i dovršenosti, niti kao otvaranje beskonačne mogućnosti filozofske i umjetničke proizvodnje. Daleko od nagovještaja bilo kakvog doprinosa, romantičarska ironija za Schmitza je epitom »dubokog i opasnog obrata ljudskog samorazumijevanja«. ²⁴ Istini za volju, ukoliko vladavina paradigme koja počiva na »dogmi unutrašnjeg svijeta« funkcionira od samih početaka filozofije – a nju Schmitz izričito vezuje za drugu polovinu petog vijeka prije nove ere – postavlja se utoliko pitanje o kakvom »opasnom obratu« može biti riječi? S jedne strane, Schmitzu se mora odati priznanje da je jedan od rijetkih živih mislilaca koji neprekidno inzistira na formativnoj ulozi romantizma za suvremenu filozofiju. Da mu je pošlo za rukom razlikovati dehumanizirajuće *otuđenje* od humanizirajućeg *potuđivanja*, ²⁵ koje prema romantičarskom, ali i prema »Husserlovom stanovištu može voditi k sazrijevanju i obogaćivanju subjektivnosti«, ²⁶ možda bi se približio uvidu na osnovi koje Husserlova teorija intersubjektivnosti pokazuje kako i zbog čega je naša osobnost uvijek intersubjektivno konstituirana. Bez obzira na to što je uloga romantizma, kao uostalom i Husserlove fenomenologije, najčešće sagledana u nepovoljnom svjetlu, smatramo da Schmitzovo oživljavanje dijaloga između romantičarske i suvremene subjektivnosti može potonjoj samo pomoći u nastojanjima da razumije samu sebe.

Obrat koji Schmitz ima na umu zapravo i nije romantičarski jer je romantizam tek naredni korak u razvoju Fichteova pojma subjektivnosti. Fichteovo mišljenje Schmitz ne promatra kroz prizmu iskoraka transcendentnog kritičizma k spekulaciji i k dijalektici, nego ističe da je za njega karakteristična tendencija k izolaciji, k čistom prikazu. Put k apsolutnom ja vodi preko distanciranog tipa refleksije, u kojem je subjektu naročito stalo emancipirati se od onoga što neposredno zatiče, u što je direktno upleten. Tajnu otuđenja, kojem Schmitz inače pristupa nedovoljno diferencirano i u njemu prepoznaje isključivo samo-gubljenje subjektivnosti (u dva modaliteta, rogovatno nazvana *recesivna* i *transportativna otuđenost*), valja uočiti u onome što Helmuth Plessner upravo na Fichteovu tragu zove *ekscentrična pozicionalnost*. U čovjekovoj moći da kaže »ne«, da sebe u istom trenutku promatra i kao smještenog i kao izmještenog, antropolog Plessner vidio je izvor ljudske slobode, dok novi fenomenolog Schmitz u tome vidi porijeklo čovjekove porobljenosti:

20

Hermann Schmitz, *Der Leib*, Walter de Gruyter, Berlin, Boston 2011., str. 138.

21

Bernhard Waldenfels, *Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden 3*, Suhrkamp, Frankfurt am/M. 1999., str. 43.

22

Imajući to u vidu, Waldenfels zamjera Schmitzu što u potpunosti prešućuje Husserlove doprinose fenomenologiji tjelesnosti, te da na šest stotina stranica knjige *Tijelo (Sistem filozofije II/1, 1965.)*, nijednom ne spominje utemeljivača fenomenologije, koji o toj temi itekako ima što za reći. Vidi: *ibid.*, str. 43.

23

Hermann Schmitz, »Gefühle als Atmosphären und das affektive Betroffensein von ihnen«, u:

Georg Lohmann, Hinrich Fink-Eitel (ur.), *Zur Philosophie der Gefühle*, Suhrkamp, Frankfurt am/M. 1993., str. 33–56, str. 54.

24

Hermann Schmitz, *Die entfremdete Subjektivität. Von Fichte zu Hegel*, Bohlau, Bonn 2002., str. 5.

25

Dragan Prole, *Humanost stranog čoveka*, IK Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad 2011., str. 157.

26

Dan Zahavi, *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*, MIT, Cambridge (MA), London 2005., str. 95.

»Onaj tko se od svega može okrenuti, upravo se zbog toga svemu može prikloniti i premjestiti se na bilo koje stanovište.«²⁷

»Dogma« unutrašnjeg svijeta

Da bismo shvatili što nam Schmitzov termin *osjećajna pogodnost* govori, najprije moramo razumjeti da osjećaj za njega više ne predstavlja ništa subjektivno, više nije »privatno stanje duševnog unutrašnjeg svijeta«,²⁸ nego se vezuje za atmosfere koje se rasprostiru u prostoru oko nas. Prema Schmitzu, konstitucija subjektivnosti ni svoje počelo ni svoje porijeklo ne duguje ničemu subjektivnom. Tek na tom tragu mogu se shvatiti motivi za njegovo uporno inzistiranje na konačnom i definitivnom okretu filozofije. Taj okret sastoji se od napuštanja »dogme« o unutrašnjem svijetu u ime zajedničke situacije na osnovu tjelesne komunikacije.

Pojam *situacije* Schmitz razlaže na stanja stvari, programe i probleme, riječju, na ono što zatičemo, na prepreke koje se pritom javljaju i, napokon, na moguće načine na koje se te prepreke mogu savladati.²⁹ Promatran iz takve perspektive, program transcendentale filozofije, kakav je razvijen u Kantove tri kritike, postaje u potpunosti irelevantan. Primjera radi, navest ćemo tek jednu uzgrednu opasku upućenu Kantovoj trećoj kritici:

»Estetika, na primjer Kantova priredba duševne gimnastike (igra loptom duševnih moći razuma i uobrazilje, analitika lijepog) ili samo-ogledanje s osiguravanjem nadčulnog ranga (analitika uzvišenog).«³⁰

Lakoća s kojom se Schmitz razračunava s Kantom može biti razumljiva samo onima, koji su prethodno podrobno upoznati sa svim posljedicama, vezanim za odbacivanje tzv. *dogme unutrašnjeg svijeta*. Ona najprije podrazumijeva raskid s pojmom *spoznajne moći*, bez kojeg je Kantova transcendentalna filozofija naprosto nezamisliva. Istini za volju, taj raskid nije svojstvenost Schmitzove »nove«, nego Husserlove »stare« fenomenologije. Štoviše, već počevši od *Logičkih istraživanja*, točka razmimoilaženja između Husserla i Kanta bila je vezana upravo za pojam spoznajne moći:

»Mi naravno nećemo prihvatiti, u autentičnom smislu sposobnosti duše, one zamršene mitske pojmove, koje Kant toliko voli i upotrebljava za upitna ograničavanja. Razum i um, kao sposobnosti izvjesnog normalnog misaonog postupanja u svom pojmu pretpostavljaju čistu logiku, tako da mi, ozbiljno se pozivajući na njih, ne bismo bili pametniji nego kada bi, u analognom slučaju, umijeće igranja htjeli objasniti sposobnošću igranja, a umijeće slikanja sposobnošću slikanja itd.«³¹

Heidegger i porijeklo »nove« fenomenologije

Imamo li sve ovo u vidu, možda nam i neće biti toliko neobično što Schmitz »vidi 'zid šutnje' podignut oko svog djela«. ³² Čitatelji koji bi kod Schmitza tražili afirmativne iskaze o najpoznatijim filozofima mogli bi prelaziti tisuće stranica bez da pronađu makar jednu gestu divljenja, pažnje, poštovanja. Pažljivo čitanje njegovih radova, čiji obim već nadilazi ono što su i Husserl i Heidegger zajedno za života objavili, navest će nas na zaključak da Hermann Schmitz prisvaja i radikalizira Husserlovu dijagnozu o *krizi znanosti*, odnosno Heideggerovu o *zaboravu bivstvovanja*. Odnos Hermanna Schmitza prema filozofskom nasljeđu prema svojoj radikalnosti liči na avangardne umjetničke geste, čiji odnos prema tradiciji ratoborno inzistira na opozivu, razgradnji, rušenju, napuštanju. Otuda i očekivanja da između *nove* i tradi-

cionalne fenomenologije mora postojati elementarna filijacija nužno moraju postati razočarenja. Štoviše, pri susretu sa Schmitzom nameće nam se pitanje: zbog čega Schmitz zadržava pojam fenomenologije i o kakvoj se fenomenologiji se tu uopće radi?

Heideggerov »drugi put« u filozofiji najprije je bio vođen sumnjama u transcendentalnu fenomenologiju i neprihvatanjem njene metodologije.³³ Imamo li u vidu da je Husserlov *intimus*, usprkos mnogobrojnim razgovorima i konzultacijama, sebi neprekidno postavljao pitanje »kako izvesti postupak mišljenja koji se zvao ‘fenomenologija’«,³⁴ bit će nam jasno da svi zamislivi odgovori i sugestije osnivača fenomenologije njemu nisu djelovali dovoljno uvjerljivo. S druge strane, nezadovoljstvo spoznajno-teorijskim usmjerenjima fenomenologije bit će samo osnaženo idejom da spoznavanje ne odlikuju atributi apsolutnosti i autonomnosti jer je ono tek izvedeni derivat »nekih temeljnih aspekata ljudske egzistencije«³⁵ koji će u *Sein und Zeit* biti imenovani *egzistencijali*. Sasvim sažeto iskazan, Heideggerov raskid s fenomenologijom ujedno je bio i rastanak s nasljeđem idealizma, transcendentalizma, filozofije svesti; sabran u oprezno i distancirano priopćenju, ali poprilično samouvjerenom konstataciji:

»Doba fenomenološke filozofije izgleda da je prošlo.«³⁶

Okret od idealizma i transcendentalne filozofije karakterističan je i za Hermanna Schmitza, s tim što je, prema njegovu mišljenju, prošlo doba fenomenološke filozofije u Husserlovom smislu, ali ne i fenomenologije kao takve. Dok fundamentalni ontolog napušta fenomenologiju, Schmitz utemeljuje novu fenomenologiju oslanjajući se na geste i pojmovne korake koji mnogo duguju upravo Heideggeru. Tako i:

»Osjećajna pogođenost odzvanja u Heideggerovu pojmu ‘brige’, ali još više u ranijoj zamjeni za subjektivnost, ‘samozabrinutosti’.«³⁷

27

H. Schmitz, *Husserl und Heidegger*, str. 17.

28

H. Schmitz, »Gefühle als Atmosphären und das affektive Betroffensein von ihnen«, str. 33.

29

H. Schmitz, *Was ist neue Phänomenologie?*, str. 137.

30

Hermann Schmitz, *Atmosphären*, Karl Alber Verlag, Freiburg, München 2014., str. 9.

31

Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen I. Prolegomena zur reinen Logik*, Max Niemeyer Verlag, Halle 21913., str. 211.

32

Guillaume Plas, »La ‘Nouvelle phénoménologie’ de Hermann Schmitz entre Phénoménologie et Philosophie de la Vie«, *Alter* 14 (2006), str. 411–432, str. 411.

33

Opširnije o opsežnom sučeljavanju ranog Heideggera s Husserlovom fenomenologijom

vidi u poglavlju »Protiv nacrtu Husserlove fenomenologije«, u: Dragan Prole, *Um i povest. Heidegger i Hegel*, Filozofski fakultet, Novi Sad 2006., str. 21–64.

34

Martin Heidegger, »Moj put u fenomenologiju«, u: *O stvari mišljenja*, preveo Božidar Zec, Plato, Beograd 1998., str. 79–88, str. 83.

35

William Blattner, »Ontology, the A Priori and the Primacy of Practice. An Aporia in Heidegger’s Early Philosophy«, u: Steven Crowell, Jeff Malpas (ur.), *Transcendental Heidegger*, Stanford University Press, Stanford 2007., str. 10–27, str. 11.

36

M. Heidegger, »Moj put u fenomenologiju«, str. 88.

37

Michael Grossheim, *Politischer Existenzialismus. Subjektivität zwischen Entfremdung und Engagement*, Mohr Siebeck, Tübingen 2002., str. 14.

Zbog toga je sasvim očekivan Schmitzov entuzijizam kada god na dnevni red dođe Heideggerovo napuštanje transcendentalne filozofije. Govor o Heideggerovoj »pobjedi nad Husserlom« oslanja se na uvid da se u iskoraku izvan Husserlova misaonog horizonta, u napuštanju fenomenološke metodologije, Heidegger ne ispostavlja kao onaj tko fenomenologiju ostavlja iza sebe, nego sućinski ispunjava njenu filozofsku misiju – a to je da osigura prodor k istinskom životnom iskustvu:

»... time je Heidegger kao fenomenolog neusporedivo nadmoćan u odnosu na Husserla.«³⁸

Istinsko životno iskustvo kod Schmitza prati razliku koja se kod Heideggera više ne gradi na diferenciji prirodnog i fenomenološkog stava, nego na dva modaliteta egzistiranja, neautentičnog i autentičnog. Utoliko se nova fenomenologija može tumačiti i kao svojevrсно *učenje o autentičnosti* koje je kod Heideggera u *Sein und Zeit* platilo račun formalnog i sućinski transcendentalnog misaonog postupka:

»Autentično egzistiram onda kada mome doživljavanju ne škodi samootuđenje i kada je moje takobivstvovanje na nekomplikiran način ispunjeno činjenicama, programima i problemima.«³⁹

Dragan Prole

The Return of Natural Attitude?

Schmitz's Reading of Husserl

Abstract

The author examines the concept of new phenomenology based on a thesis that the history of phenomenology teaches us that progressive steps in philosophy occur by means of treason rather than faithfulness, and through unique disobedient thinking rather than loyal discipleship. The novelty of Hermann Schmitz's phenomenology is founded on the insight that the whole philosophical tradition suffers from psychologism, and that its historical duration reaches further back than the late nineteenth century. Although in Schmitz's phenomenology we can discuss about anti-psychologism, the author points out that it presupposes the foundations of phenomenology on in natural attitude. The second part of the paper questions whether a new phenomenology could be interpreted as the teaching on authenticity which in Heidegger's Being and Time had paid a tribute to the formalism of its transcendental thinking.

Key words

Hermann Schmitz, Edmund Husserl, Martin Heidegger, new phenomenology, authenticity, psychologism, natural attitude

38

H. Schmitz, *Husserl und Heidegger*, str. 383.

39

H. Schmitz, *Die entfremdete Subjektivität*, str. 387.