
Filozofsko politički eseji

Izvorni znanstveni članak
1(091) Husserl, E.

Husserlova ideja Europe kao umne zajednice

Rekonstrukcija Husserlovog shvaćanja europske kulture*

GORAN GRETIĆ**

Sažetak

Husserlov pojam i određenje *životnog svijeta* predstavljaju svojevrsni vrhunac njegove kasne filozofije. Na temelju određenja životnog svijeta kao onoga nama neposrednog i bliskog svijeta, spoznate i priznate intersubjektivnosti, daje Husserl u liku nove univerzalne znanosti — transcendentalne fenomenologije — kritiku moderne, tj. vladavinu paradigme objektivističkih znanosti. U Husserlovoj kasnoj filozofiji, u transcendentalnoj fenomenologiji zahvaćaju se isto tako i bitni politički i socijalni problemi suvremenosti; Husserl zahtijeva zasnovanje nove racionalnosti u prosuđivanju socijalnih i političkih pitanja. Posebice je prikazana vehementna kritika antiliberalizma, kao i njegovo novovrsno utemeljenje odnosa *ja — mi*, tj. pojedinca i zajednice, države.

Pojam i problematika *životnog svijeta* prema mnogim je interpretima Husserlove filozofije i vrhunac njegove tzv. kasne filozofije.¹ Husserlova poznata sintagma *životni svijet* općenito znači, tj. označava, svijet svakodnevnog iskustva, to je *realni svijet* u kojem živimo, odnosno to je svijet kojim smo doista okruženi, koji nam je, prema tome, blizak. Tako shvaćeni svijet Husserl određuje na sljedeći način: "Životni svijet je stalno unaprijed dan, stalno i unaprijed bivajuće i važeće, ali ne važeći u smislu bilo koje namjere, tematike, prema bilo kojoj univerzalnoj svrsi. Svaka svrha ga pretpostavlja, također i univerzalna svrha, da bi ga se spoznalo u

*Prvi dio objavljen u *Politička misao*, XXXIV., 1997., br. 2, str. 157-176.

**Goran Gretić, viši znanstveni suradnik na Institutu za filozofiju Sveučilišta u Zagrebu.

¹Usp. Brand, Gerd, *Die Lebenswelt*, Berlin, 1971., i *Lebenswelt und Wissenschaften in der Philosophie E. Husserls*, Hrsg. E. Strocker, Frankfurt, 1979.

znanstvenoj istini, on se predstavlja kao nešto na svoj način bivajuće i u napredovanju rada uvijek se iznova prepostavlja kao jedan na svoj način bivajući i upravo bivajući. Znanstveni svijet (priroda u smislu prirodnih znanosti, svijet u smislu filozofije kao univerzalne pozitivne znanosti) jedno je, u beskonačno napredujuća svrhovita tvorevina — pretpostavljenih ljudi za pretpostavljeni životni svijet.”²

To je, dakle svijet, u kojem se odigravaju, događaju sve varijacije našeg života, ljudske, međuljudske i društvene vrste, ili drukčije rečeno, to je subjektivni svijet, odnosno svijet u kojem su oni drugi spoznati i priznati kao subjekti. Tako shvaćeni svijet može se označiti kao svijet kulture, tj. svijet različitih civilizacijskih postignuća, svijet knjiga i jezika, prijevoznih sredstava i odredbi, institucija, društvenih normi i uloga, a to opet znači svijet u kojem mi živimo, tj. nama prisni i neposredni svijet. Taj je svijet u potpunosti ispunjen različitim značenjima, a sva se ona uzimaju kao nešto samorazumljivo i neposredno. No, iz toga slijedi da je taj svijet kulture isto tako i svijet relativnih vrijednosti koje dijele svi ljudi što nastanjuju taj svijet, odnosno svi oni pripadaju istom svijetu kulture. To Husserl ovako obrazlaže: “Naravno, on je svima nama unaprijed dan kao osobama u horizontu našega suljudstva, dakle u svakoj aktualnoj vezi s drugima kao ‘ovaj’ svijet, zajednički svijet. Tako je on, kao što smo opširno razložili, stalno tlo valjanosti, uvijek pripravn timer samorazumljivosti na koje mi, bilo kao praktični ljudi ili kao znanstvenici, bez daljn timer stavljamo zahtjev.”³

U bivšimer povijesnim razdobljimer životni svijet bio je nešto sasvim drukčije od današnjega modernog, poslovnog svijeta, a to znači da i samo određenje pojma *životnog svijeta* važi kao nešto unaprijed dano, nešto što je bilo prisutno prije svakog svijeta kulture, te stoga Husserl naglašava predteorijsku prirodu i neposrednost kategorije životnog svijeta. To je svijet koji može biti percipiran od svakoga, kako on kaže, “normalnog Europejca, normalnog Hindusa, Kineza, itd.”⁴, te stoga to nije svijet partikularnosti, već univerzalni svijet. Prema svemu ovome izlazi na vidjelo kako Husserl rabi pojam životnog svijeta u dvojakom značenju; u širem smislu on se proteže na cjelinu svijeta kulture, a u užem smislu radi se o životnom svijetu kao nečem unaprijed danom.

Važno je naglasiti da pojam *životnog svijeta* ispunjava dvije funkcije u Husserlovoj filozofiji: kao prvo, tako shvaćeni svijet predstavlja suprotnost naspram svijetu objektivnih znanosti, pri tome se svakako ne smije izgubiti iz vida da je pojam *životnog svijeta* proizišao iz konteksa diskusija o objektivnim znanostima; naime, Husserlu je bio potreban pojam *životnog*

²Husserliana, VI., str. 461.

³Husserl, E., *Kriza europskih znanosti i transcendentalna fenomenologija*, Zagreb, 1990., str. 117.

⁴Husserl, E., Ibidem, str. 133.

svijeta da bi prikazao samu krizu znanosti, kao i genezu te krize. Po Husserlu, same znanosti imaju tendenciju da svoje apstraktne idealizacije, tj. konstruirani svijet, drže za istiniti svijet, dok je oprečno, Husserl htio slijediti i istražiti te tendencije znanosti. Pri tome se radi o tendenciji u razvoju znanosti koja je bila prihvaćena još od Galileja i koja je zatim bila i činila glavni uzrok krize modernih znanosti.

Gledajući s filozofijsko-povijesnog stajališta, moglo bi se ustvrditi da Husserlova kritika objektivističkog stava empirijskih znanosti iskazuje bitne podudarnosti s Kantovom kritikom čistog mišljenja dogmatske metafizike. Kao što je poznato, Kant je osporavao spoznajnu vrijednost, u metafizičkom smislu, apriornog mišljenja, odnosno ono je po njemu imalo jedinu funkciju u okviru empirijske spoznaje. Kod Husserla to objektivno mišljenje onog po-sebi ima još niži status, jer u objektivnoj teoriji nema nikakvu vrijednost po-sebi već jedino apstraktnu praktičnu funkciju u okviru subjektivno realnog životnog svijeta. A iz toga slijedi da je, po Husserlu, isto tako i u onom objektivnom po-sebi empirijskih teorija i njihovim apsolutizacijama sadržana još uvijek pogrešna metafizika. Empirijske znanosti o kojima govori Husserl bile su u prvom redu prirodne znanosti, međutim ne isključivo, jer navedena “hipoteza onog po-sebi”, kako kaže Husserl, znači da “ta ideja objektivnosti vlada nad čitavim *universitas* pozitivnih znanosti novog vijeka, a u općenitoj govornoj upotrebi nad smislom riječi ‘znanost’”.⁵ Iz tog je razloga i Husserl zahtijevao povratak na “stvarni svijet svakodnevnog iskustva” i pri tome je njegova namjera bila pokazati kako se svijet znanosti može izvesti iz svakodnevnog iskustva. Husserl to ovako objašnjava: “Znanje o objektivno-znanstvenom svijetu ‘temelji se’ u evidenciji svijeta života. Ona je znanstvenom radniku, odnosno radnoj zajednici unaprijed dana kao tlo, ali gradeći na tom tlu, zgrada je ipak nova, drukčija. Ako prestajemo biti udubljeni u naše znanstveno mišljenje, ako znamo da smo mi znanstvenici ipak ljudi i kao takvi sastavni dijelovi svijeta života koji za nas uvijek postoji, koji je za nas svagda unaprijed dan, s nama se čitava znanost vraća u — samo ‘subjektivno-realni’ — svijet života.”⁶ Stoga bi se moglo reći da Husserlov poziv ka ili vraćanje na životni svijet na stanoviti način predstavlja rehabilitaciju pojma *doxe* ili, još preciznije, Husserlovo rabljenje pojma *doxe* imalo je namjeru suprotstaviti modernom uskom i pervertiranom smislu pojma *episteme* jedan obuhvatniji i bogatiji pojam, kojim bi se moglo zahvatiti određenje životnog svijeta.⁷

Oba pojma životnog svijeta imaju u Husserlovoj kasnoj filozofiji funkciju opreke k apstraktnom svijetu znanosti; oba ta pojma naglašavaju ono

⁵Husserl, E., Ibidem, str. 122.

⁶Husserl, E., Ibidem, str. 125.

⁷Usp. Biemel, W.: Zur Bedeutung von Doxa und Episteme im Umkreis der Krisis-Thematik, u: *Lebenswelt und Wissenschaft*, Frankfurt, 1979.

predznanstveno, predteorijsko i konkretno, dok tome oprečno, tzv. svijet kulture ima u Husserlovoj koncepciji novovjekovne krize funkciju protustrane k znanstvenoj konstrukciji svijeta. Husserl neprestance ukazuje na činjenicu da mi u našem svakodnevnom životu, u našem prirodnom svijetu ne djelujemo na isti način na koji se zahvaćaju događanja svijeta u objektivnim znanostima. To Husserl ovako objašnjava: “Doduše, u specijalnom smislu nazivamo znanost, umjetnost, vojnu službu, itd. svojim ‘pozivom’; ali kao normalni ljudi mi smo stalno (u proširenom smislu) istodobno u raznolikim ‘pozivima’ (stavovima interesa): istodobno otac obitelji, građanin, itd. Svaki takav poziv ima svoje vrijeme aktualizirajućih djelatnosti. Prema tome, i onaj novozasnovani pozivni interes, čija se univerzalna tema zove ‘svijet života’, uvrštava se među ostale životne interese ili pozive i ima svagda ‘svoje vrijeme’ unutar jednog personalnog vremena, oblika pozivnih vremena koja se probijaju.”⁸

U tom kontekstu razmatra Husserl dva tipa znanstvenika: onoga koji svijet promatra kao prirodu i onoga koji svijet zahvaća kao duh. Pri tome oba načina razmatranja svijeta imaju svoje izvorište u dva različita pristupa svijetu, a to su naturalistički i personalistički. Taj personalistički stav, koji odgovara duhovnim znanostima, po svojoj naravi više odgovara određenju stajališta *životnog svijeta*, te je zato razumljivo da se poziv za prihvaćanje određenja pojma *životnog svijeta* ponajprije odnosi na prirodne znanosti. Usprkos tome, porijeklo apstraktnosti isto se tako odnosi i na duhovne znanosti, jer se u njima također zbiva pervetiranje stvarnog životnog svijeta.

Sav životni svijet kao nešto unaprijed dano i nešto predteorijsko podložan je u oba ta navedena načina apstrakcije — dakle, u prirodnim znanostima i u duhovnim znanostima — tendencijama zamagljivanja i čak razaranja samoga životnog svijeta. To bi se moglo prikazati na sljedeći način: ljudi stoje u različitim intersubjektivnim odnošenjima i pri tome oni samu tu okolnost intersubjektivnosti ne razmatraju sociološki. Ljudi također percipiraju različite boje bez ikakvih znanja o samom spektru boja, čitaju knjige bez pomoći znanosti o književnosti, i isto tako slušaju glazbu ne znajući ništa o teoriji valova. Na osnovi toga izlazi na vidjelo da životu u svijetu prethode različite teorije o svijetu, a to onda znači da svijet kao takav predstavlja temelj svakoga mogućeg teoretiziranja, odnosno ako se pokazuje da su znanosti nešto što je izvedeno iz životnog svijeta, tada se neminovno postavlja pitanje o karakteru te izvedenosti znanosti iz životnog svijeta. O tome Husserl kaže sljedeće: “Iz svakidašnje indukcije tako je dakako postala indukcija prema znanstvenoj metodi, ali to ništa ne mijenja na bitnom smislu zatečenog svijeta kao horizonta svih smisaonih indukcija.”⁹

⁸Husserl, E., *Kriza...*, str. 130.

⁹Husserl, E., *Ibidem*, str. 56.

Taj se navedeni pojmovni sklop može iskazati na sljedeći način: Pojava metode znanstvene indukcije zbiva se tek na osnovi svakodnevne indukcije prirodnog iskustva, jer u protivnom prijeti opasnost nastajanja nepremostivog diskontinuiteta između životnog svijeta i svijeta znanosti, a onda se odmah javlja pitanje, nije li određeni tip objektivizma nužna posljedica teorijskog razmatranja svijeta? Naime, očito je da u stvarnom, svakodnevnom životu nastaje potreba refleksije o svijetu i predmetima svijeta, kao i njihovom međusobnom odnošenju, a ta se vrsta refleksija razvija do znanosti koje na osebujan način postaju objektivističke, odnosno određeni objektivistički stav znanosti nastaje izgleda na sasvim prirodan način iz načina ponašanja u svakodnevnom životu.

Moglo bi se reći da je određeni stupanj objektivizma imanentan normalnoj subjektivnosti životnog svijeta, tj. samosvijesti. Međutim, takvu vrstu argumentacije Husserl bi zasigurno otklonio, budući da za njega ne postoji nikakva nužnost da subjekt zaboravi svoju vlastitu subjektivnost ili da zaboravi samoga sebe između objekata svijeta. Dapače, po Husserlu je sasvim moguće postojanje jedne refleksivne znanosti, znanosti koja bi bila svjesna same sebe, no koja istovremeno gleda na stvari svijeta na razmatrajuće-analizirajući način. Stoga je istinita znanost za Husserla tek ona znanost koja je sama svjesna toga subjektivnog momenta u razvoju znanosti, tj. ona koja samu sebe znade na neki osebujan način kao nešto subjektivno. I upravo je Husserlov cilj i bio da fenomenologija postane takva jedna znanost. Ovdje valja posebice istaknuti da je za Husserla svijet nešto što prethodi svim predodžbama i shvaćanjima, odnosno svijet je nešto što je samoj svijesti dano, i to dano unaprijed. Zato valja podcrtati da bez odnošenja k subjektivnosti "svijet" kao takav u fenomenologijskom smislu nema značenja, tj. svijet je svijet za određenu svijest; dapače svijet postoji jedino u odnosu na svijest, i to kao horizont mogućih predmeta nekoga intencijskog života svijesti. Husserl je to jasno izrazio, određivši svijet kao "tvorevinu" koja, međutim, nije neka "svrhovita" tvorevina. To znači da je svijet kao *životni svijet* stvoren putem subjektivnosti, ali ne putem višeg stupnja konstrukcije u smislu praktičkoga i logičkoga uma. U tom je širem smislu svako postavljanje svrha istovremeno stvaranje pojmova. Stvaranje je pojmova i pojmovnih sklopova, dakako, historijski proces, određen raznolikim interesima i motivacijama u okviru tradicije. Husserl je pokazao kako se to isto tako odnosi na namjeru zahvaćanja i spoznaje znanstvene istine o svijetu. Međutim, prije svakoga takvog pojmovnog sklopa dana je određena subjektivnost svijeta, koja je sama natkrivena dotičnim pojmovnim sklopom ili interpretacijom i ona ostaje postojana pretpostavka i pozadina svih i svakog shvaćanja svijeta. Ta unaprijed dana subjektivnost ne može se dosegnuti pojmovnim sklopovima, ali se i za nju ne može reći da je nedostupna spoznaji; upravo oprečno, ta subjektivnost svijeta nešto je neposredno dano i ono najbliže, najprisnije.

Husserlovu kritiku znanosti u kontekstu koncepcije životnog svijeta ne valja shvaćati u smislu općenite kritike znanosti kao takvih, već prije svega to je kritika puta kojim su krenule moderne znanosti, tj. kako one u

suvremenosti jesu i funkcioniraju. Kad se znanost promatra kao određeni tip usavršene prirodne indukcije koja je utemeljena u životnom svijetu, Husserl to prihvaća i nema na to nikakvih načelnih primjedbi, a to znači da su za njega znanosti ipak nešto više nego puki instrument za poboljšanje već uvijek dane indukcije u životnom svijetu. Drugim riječima, Husserl za znanosti zahtijeva instrumentalnu ulogu, a poteškoće nastaju tek onda kad znanosti zaboravljaju da je njihovo izvorište dano u životnom svijetu i da su, dapače, one izvedene iz životnog svijeta, tj. kada znanosti počinju zaboravljati da njihovo teoretiziranje (Husserlov omiljen primjer za to je geometrija) ima svoje prvotno utemeljenje u neposrednosti životnog svijeta. Kad znanosti kreću tim putem, one razaraju svoje međusobno nužno odnošenje prema životnom svijetu, zaboravljaju svoje utemeljenje u ljudskoj subjektivnosti, u intuitivno ustrojenom životnom svijetu, te na osnovi toga na pogrešan način zastupaju svoj konstruirani apstraktni svijet kao nešto stvarno, objektivno. Na taj način napuštaju znanosti svoju prvotnu i izvornu instrumentalnu zadaću, one se gube u raznovrsnim objektivističkim i ontologijskim razmatranjima svijeta, a u razvoju uvijek novih apstraktnih konstrukcija one gube svoj osebujni odnos prema svom zbiljskom vlastitom izvorištu.

Tome oprečno, ostaju duhovne znanosti na stanoviti način nužno povezane sa životnim svijetom, budući da subjektivnost predstavlja njihov konstitutivni element. Time još jedanput postaje jasno vidljivo da se Husserlova kritika u prvom redu odnosi na objektivističke prirodne znanosti, te se Husserlov poziv za povratak životnom svijetu može razumjeti kao *epoche* objektivističkog pristupa. U svakom slučaju, bilo bi pogrešno Husserlovu kritiku objektivističkih znanosti htjeti tumačiti kao neko antiznanstveno stajalište, budući da je njegova izričita namjera bila jedino ograničenje objektivističkih tendencija u znanosti, i to povratkom životnom svijetu, a samim time dokidanja jednostranih pojmova znanosti koji nastaju u okviru objektivističke paradigme. Time je, po Husserlu, trebalo biti omogućeno prevladavanje krize suvremenosti, a to je jedino moguće ako se istinito zahvati, pojmi, istina života u svijetu i život sam. Međutim, to isto tako znači da se rješenje krize znanosti ne može postići nijekanjem i odbijanjem znanosti, već ga valja tražiti u ponovnom otkrivanju ili, kako kaže Husserl, novom naknadnom, zasnivanju izvornog pojma znanosti. S druge su strane suvremene objektivističke znanosti izgubile svoje značenje za život; one nemaju ni prijedloge ni rješenja za svakodnevno ljudsko iskustvo, a po Husserlu, upravo to valja radikalno promijeniti. U tom smislu zagovara Husserl uspostavljanje izvornog značenja pojma *doxe*, što bi omogućilo da se ponovno dospije do istinite *episteme*.

Gledano s povijesno-filozofijskog stajališta, vrlo je interesantno ustanoviti da je istovremeno s Husserlom jedan drugi značajni mislilac, Max Weber, zastupao potpuno oprečna stajališta s obzirom na ulogu znanosti. U svojoj znamenitoj raspravi *Znanost kao poziv* Max Weber je, jednako kao Husserl, kritizirao suvremene znanosti, predbacujući im da ne daju odgovore na bitna pitanja suvremenog života: što valja činiti i kako valja živjeti;

štoviše, znanosti ne samo da nemaju odgovore na ta pitanja, već isto tako nemaju nikakvu pouzdanu predodžbu o smislu i svrsi vlastitoga znanstvenog pogona. Međutim, po Maxu Weberu, znanosti općenito i ne mogu odgovoriti na ta pitanja, jer su po njemu znanosti tako konstituirane da zapravo nisu u stanju raspravljati i odgovarati na pitanja o vrijednostima, budući da njihovo područje, polje istraživanja, jesu i ostaju puke činjenice. Doduše, i Husserl je također smatrao da objektivističke i prirodne znanosti ne mogu dati odgovore na navedena pitanja, ali to zato može prava istinita znanost, a to je filozofija koja navedena pitanja i te kako dobro može razmatrati; dapače, ona ih mora razmatrati i obrađivati, ako uopće hoće biti istinita znanost.

Husserlovo nastojanje i interes za ponovnim zadobivanjem istinite *episteme* uključuje u sebe dvoje: tu se radi o znanosti u čije polje istraživanja pripada zbiljski život u svijetu, a s druge strane ta znanost mora biti u stanju dati odgovor na pitanja o mogućnosti opstojnosti toga istog životnog svijeta. Suvremene duhovne znanosti, uprkos svom bavljenju ljudskom subjektivnošću, ne mogu biti takva istinita znanost koja bi bila u stanju raspravljati i proučavati ta dva bitna područja, duh i prirodu, budući da sam životni svijet upravo u sebe uključuje i duh i prirodu. To zatim isto tako znači da životni svijet potrebuje jednu novu sveobuhvatnu znanost. Takva istinita znanost morala bi biti sveobuhvatna u smislu da može raspravljati o pitanjima o mogućnosti i egzistenciji životnog svijeta uopće.

Kao što smo već pokazali, Husserl je dodijelio duhovnim znanostima posebnu ulogu u okviru krize novovjekovnih znanosti, i to posebice radi njihova izričitog bavljenja problemom ljudske subjektivnosti, tj. njihove blizine samom subjektivnom izvoru istine. Dakako, po Husserlovu mišljenju, podrijetlo istine i njen izvor mogu se dosegnuti jedino putem metode fenomenologijske redukcije. Iz tog razloga imaju duhovne znanosti posebnu odgovornost kao izuzetno mjesto pri istraživanju subjektivnog svijeta; naime, istraživati i obrađivati svijet na njemu primjereni način, a to znači na način koji odgovara samom istraživanom predmetu. Po Husserlovu su mišljenju duhovne znanosti oduvijek i nosile tu odgovornost, makar su one u suvremenosti upravo na putu zaboravljanja, gubljenja svoga izvornog odnosa prema životnom svijetu. Psihologija je kao znanost, po Husserlovu mišljenju, najbolji primjer za izuzetno mjesto, za uspjehe i promašaje duhovnih znanosti. Psihologija predstavlja neku vrstu mosta ka transcendentnoj fenomenologiji i utoliko se pomoću psihologije naznačuje mogući izlaz iz krize znanosti i kulture.

Razlog povijesnog promašaja psihologije kao znanosti Husserl vidi u samim njenim temeljnim pretpostavkama, koje je psihologija, na žalost, preuzela iz tradicije. Kao prvo, to je Galilejeva paradigma znanosti i, drugo, dualističko razumijevanje tijela i duha koje potječe od Descartesa, a o tome Husserl kaže sljedeće: "Kartezijanski dualizam zahtijeva paraleliziranje *mens* i *corpus* i prevođenje u njemu impliciranog naturaliziranja

psihičkog bitka, a time i paraleliziranje tražene metodike.”¹⁰ U tom se okviru razvijala metoda i polje istraživanja psihologije; kao prvo, tu se postavlja temeljno razlikovanje između dva načina egzistencije ili supstancije, s jedne strane izvanjska, tjelesna sfera, i unutarnja, imaterijalna, psihička sfera, s druge strane. Tradicionalno je istraživanje fizičkog područja općenito bilo polje istraživanja fizike, dok je područje duševnog bilo rezervirano za psihologiju, i te su dvije sfere bile razmatrane kao nešto potpuno odvojivo, iako je ljudski individuum bio shvaćen kao mjesto susreta obje sfere. Na temelju tog razlikovanja bila je konstituirana psihologija i, moglo bi se reći, zapravo i prije nego što je bilo precizno ustanovljeno njeno specifično polje istraživanja. Po Husserlovu mišljenju, od tada preuzima psihologija fiziku kao uzor i vodilju istraživanja, odnosno psihologija je uvijek promatrala svoje polje istraživanja kao nešto odvojeno od fizike, ali istovremeno kao nešto paralelno s fizikom. U psihologiji se vjerovalo da se psihičke fenomene može istraživati na isti način kao fizičke fenomene, odnosno vjerovalo se da se može uspostaviti ista vrsta kauzalnosti između psihičkih fenomena kao i između fizičkih. Odnosenje ove obje sfere bilo je uspostavljeno na osnovi zakona kauzalnosti te se tu nalazi i izvoriste tendencije kauzalnog istraživanja psihičkih fenomena, naime, istom metodom kao i u istraživanju fizikalnih pojava. To Husserl objašnjava na sljedeći način: “To vrijedi, kako za tzv. konkretne duhovne znanosti tako i za psihologiju. Od psihologije se zahtijevala ista objektivnost kao i od fizike, a upravo je time bila sasvim nemoguća psihologija u punom i vlastitom smislu; jer, objektivnost prema svrsi prirodno znanstvene objektivnosti upravo je protusmisao za dušu, za subjektivnost, kako individualnu, pojedinačnu osobu i pojedinačan život tako i za društveno povijesnu, socijalnu u najširem smislu.”¹¹ Po Husserlovu shvaćanju, taj tip psihologije završava u teorijski i praktički nerješivim teškoćama, jer je paralelizam između onoga psihičkog i fizičkog u potpunosti neodrživ. Po Husserlu je već “to formalno izjednačavanje protusmisaono; to je protiv vlastite bitnosti tijela i duše kako je ona zbiljski dana u životno svjetovnom iskustvu, određujući pravi smisao za sve znanstvene pojmove.”¹² Ukratko, to znači da se kod takve vrste paraleliziranja području onoga psihičkog oduzima njegova osebnost i jedinstvenost.

Budući da psihički načelno ne korespondira s onim fizičkim, čini znanost psihologije, koja preuzima metode fizikalnih znanosti, trostruku pogrešku: kao prvo, prihvaća se korespondencija psihičkog i fizičkog, no ona je neodrživa; kod potpunog prihvaćanja fizikalne paradigme pojavljuje se ono psihičko kao nešto izvedeno iz fizike; i treće, sama se ta objektivistička paradigma pokazala kao nešto problematično. Iz toga slijedi da se istraživanje onoga psihičkog mora vršiti na način primjeren samom pred-

¹⁰Husserl, E., Ibidem, str. 206.

¹¹Husserl, E., Ibidem, str. 246-7.

¹²Husserl, E., Ibidem, str. 201.

metu istraživanja, odnosno psihologija mora spoznati osebnost svoga područja istraživanja i razviti takve metode i tehnike istraživanja koje odgovaraju tome osebnom području. Prema Husserlu, postoji metoda koja dozvoljava, omogućuje primjereni pristup području onoga psihičkog, a to je metoda intencionalnosti. Metoda intencionalnosti primjerena je metoda za istraživanje psihičkog i svjesnog života. Osim toga, ona, s jedne strane, daje ispravno utemeljenje jedinstva tijela i duše, i istovremeno se putem nje prevladava navedeni dualizam koji je tradicionalno tako teško opterećivao psihologiju kao znanost. Husserlovo stajalište da su svjesni život i psihičke aktivnosti nešto intencionalno, sažeto i bitno izraženo, znači da se cijeli svjesni život uvijek odvija, da je konstituiran kao svijest o nečemu. Iz toga proizlazi da psihologija, kada se koncentrira na tu svjesnu usmjerenost — ka, može otkriti mnogovrsne prvotne aspekte svjesnog duševnog života. Međutim, to nikako nije neki jednostavni pothvat (neki čuveni psiholozi, kao primjerice Brentano, čije je radove o reformi psihologije Husserl visoko cijenio, nisu u tome uspjeli), jer da bi se nešto takvo moglo doseći potrebno je, po Husserlu, uspostaviti i provesti ono što on naziva fenomenologijsko-psihologijskom redukcijom.

Ta znamenita i prijeporna fenomenologijska redukcija znači i sadrži suzdržavanje od suda u odnosu prema ontičkom važenju "objekta" koji je nešto intencionalno za svijest, a smisao tog suzdržavanja od suda je neophodnost koncentriranja jedino na sam čin izvršenja i njegov intencionalni objekt. Pri tome je važno naglasiti da sam taj intencionalni objekt sa svoje strane nije nešto za što se pretpostavlja da je doista egzistirajuće, već ono intendirano važi kao nešto intendirano, neki pomišljeni objekt važi kao nešto mišljeno, percipirani objekt važi u svojoj percipiranosti. Prema tome, to suzdržavanje od suda prema realnoj egzistenciji objekta znači preciznu koncentraciju na ono što se aktualno zbiva s dušom, a to je određeni akt svijesti i njegove korelacije. Nakon toga se, prema Husserlu, takvom vrstom redukcije zadobiva istiniti fenomenologijski uvid u duševni život te se na taj način napušta puko empirijsko razumijevanje psihičkih postupaka, kao što je to bio i slučaj u tradicionalnoj psihologiji.

Prema Husserlu, navedena fenomenologijska redukcija mora biti sveobuhvatna, ali se pri tome ne smije zamijeniti jednostavnom koncentracijom na puke psihičke postupke ili stanja. Fenomenologijska redukcija isto tako nije neka posebna, specifična transformacija empirijski zahvatljivih psihičkih procesa, već oprečno — ta vrsta redukcije znači potpuno otklanjanje od empirijskog razumijevanja svijesti. O tome Husserl kaže sljedeće: "Za to je potrebna, i to unaprijed, univerzalna epoha psihologa. On mora 'jednim udarcem' staviti izvan vršenja totalitet svih suvaljanosti na valjanostima koje eksplicitno ili implicitno vrše tematske osobe, a to su sve osobe uopće. Jer, psihologija treba što više biti univerzalna znanost o dušama, paralelna univerzalnoj znanosti o tijelima...".¹³ Dakle, puno značenje feno-

¹³Husserl, E., Ibidem, str. 221.

menologijsko-psihologijske redukcije znači stoga svako suzdržavanje od suda, s obzirom na egzistenciju pojedinačnih objekata i njihovih misaonih korelata; odnosno tu se radi o poznatom fenomenologijskom “stavljanju u zagradu” cijele sfere objektivnog i njezinih korelacija. Tako određena fenomenologijska psihologija vrlo je srodna transcendentnoj fenomenologiji, odnosno ispostavlja se da je psihologijska redukcija isto ono što i transcendentna redukcija. Dapače, izgleda da se put mišljenja *od* i *ka* životnom svijetu i put psihologije susreću na stajalištu onoga transcendentnog, budući da životni svijet započinje svijetom u kojem mi živimo, a psihologija aktima svijesti koji intendiraju tom svijetu. Oba ta puta odbacila su objektivističku predrasudu prema kojoj se na objektivističko-znanstveni način mogu zahvatiti svijet i samosvijest, odnosno oba ta puta ukazuju na izvor svijeta i duše, na njihov zajednički izvor u ljudskoj subjektivnosti.

Valja napomenuti da je Husserlova kritika tradicionalne psihologije i njenih metoda analogna znamenitoj kritici tradicionalne psihologije Henrija Bergsona, izložene u njegovim djelima: “Ogled o neposrednim datostima svijesti” (1889.) i “Materija i sjećanje” (1896.). Iako je Husserl imao u vlastitoj biblioteci Bergsonova djela u njemačkom prijevodu, u dosadašnjim znanstvenim istraživanjima ne postoje nikakve upute o nekom utjecaju Bergsona na Husserla. No izložiti povezanosti, sličnosti i razlike njihove kritike tradicionalne psihologije, posebice s obzirom na različite filozofijsko-duhovne tradicije iz kojih one potječu, svakako bi bio vrlo izazovan i zanimljiv rad.

Valja upozoriti da je Husserl isto tako ustanovio kako kriza znanosti ima i svoju vlastitu povijest; ona se, s jedne strane, pokazuje u rastućoj tendenciji kao objektivističkom načinu promatranja, dok, s druge strane, istovremeno postoje različiti naponi u okviru filozofije da se prevlada taj objektivizam. A taj objektivizam znanosti tako je učvršćen da su se pomoću njega same znanosti djelomično transformirale, pa štoviše i sama ideja znanosti. Po Husserlu je to upravo bilo i jedinstveno postignuće Galilejevog koncepta znanosti, koje je Husserl označio kao neautentično naknadno zasnivanje. Po Husserlu je filozofija Descartesa pokušala ovladati tom objektivističkom predrasudom, ali je ta nova paradigma znanosti bila tako moćna da je zapravo postala vladajuće stajalište same filozofije. Zato su i mnogostruki pokušaji u filozofiji da se prikaže i dokaže taj subjektivni izvor objektivne istine, ostali, usprkos svemu, zahvaćeni, zarobljeni u objektivističkom konceptu ili je, s druge strane, ta kritika objektivizma i napad na njega išao tako daleko da su čak znanosti i sam pojam uma kao takav dovedeni u pitanje. Iz toga proizlazi da se novovjekovni racionalizam iskazao kao neprimjerna koncepcija u borbi protiv navedene vrste objektivizma; dapače, znanstveni je objektivizam bio čak na određeni način učvršćen i potvrđen od strane racionalizma. Prema tome se cijela povijest tih rasprava može označiti kao kontinuirani proces zaborava i pogrešaka, pa stoga Husserl na kraju svoje analize moderne filozofije o klasičnom racionalizmu prosvjetiteljstva kaže sljedeće: “Racionalizam razdoblja prosvjetiteljstva nije više u pitanju, mi ne možemo više slijediti

njegove velike filozofe i filozofe prošlosti uopće. Ali njihova intencija — u pogledu njihova najopćenitijeg smisla — ne smije u nama nikada odumrijeti. Jer, nanovo ističem: istinita i prava filozofija, odnosno znanost, i istiniti pravi racionalizam jest jedno te isto.”¹⁴ Na osnovi toga, po Husserlu, slijedi da su sve povijesne jednostranosti racionalizma ili znanosti nešto što po sebi nije pogrešno i stranputično, ali te jednostranosti istovremeno mogu imati opasne posljedice za kulturu koja je izgrađena na realu znanstvenog racionalizma.

Iz svih tih razloga označava Husserl svoju vlastitu transcendentalnu fenomenologiju kao neku vrstu “nadracionalizma” koji prevladava slabašni misticizam i racionalizam, a također i stari racionalizam kao nešto nedostatno. Tom se novom filozofijom, transcendentalnom fenomenologijom, ponovo pronalazi istiniti temelj ili izvor istine, dok je, s druge strane, fenomenologija isto tako pokazala da je izvor životnog svijeta u transcendentalnoj subjektivnosti.

Po Husserlovu shvaćanju predstavlja transcendentalna fenomenologija istinito, odnosno tzv. naknadno zasnivanje smisla, značenja i cilja ljudske racionalnosti, a što je originalno prazasnovano u staroj Grčkoj. To jedinstveno postignuće, koje je postupkom, metodom ponovnog propitivanja, iznijelo na vidjelo prazasnovanu istinu i racionalnost cijelog ustrojstva znanja, te zatim rasvijetlilo izvrtanje smisla znanosti putem novovjekovne objektivističke paradigme, naziva Husserl konačno-zasnivanje. U tom svjetlu pokazuje se transformacija filozofije putem fenomenologije kao nešto novo i konačno; novo jer tu filozofija prvi put utemeljuje ljudsku racionalnost na apodiktičkoj izvjesnosti subjektivnosti, a to je i istovremeno i nešto konačno, budući da je time zadobiven mjerodavni umni okvir za svako buduće mišljenje i istraživanje. Međutim, ovu Husserlovu poziciju nikako ne valja shvatiti u nekom hegelijanskom smislu; naime, da bi time, po Husserlu, povijesni razvoj bio dovršen kao svojevrsna konačna manifestacija uma.

Ipak, međutim, postoje stanovite sličnosti, tj. srodnosti Husserlove i Hegelove koncepcije. Za Husserla je, kao i za Hegela, razlikovanje između samog poimanja, kao i predmeta tog poimanja, razlikovanje koje se tvori u okviru iskustva svijesti.¹⁵ Za Hegela nije razvojni stupanj svijesti koji je karakteriziran kao “predmetno odnošenje” nešto što je jedinstveno i zajedničko životu svijesti svakog životnog svijeta, već dapače, i taj stupanj pripada određenom razvojnom liku svijesti. Prema tome je razlikovanje između našeg poimanja predmeta i, predmetnog odnošenja dotične svijesti u potpunosti spojivo s idejom mnoštva zahvaćanja svijeta, koje nema nikakav apriorno pretpostavljeni zajednički životni svijet. Ali kao što je poznato, Hegelova koncepcija, pojam lika svijesti, prethodi svim kasnijim svjetona-

¹⁴Husserl, E., *Ibidem*, str. 184-5.

¹⁵Usp. Husserl, E., *Filozofija povijesti*, Uvod.

zornim filozofijama i pojmovnom relativizmu, makar sam Hegel jamačno nije bio nikakav pojmovni relativist. Po Hegelu, kao i po Husserlu, sva ta zahvaćanja svijeta, nazori na svijet stoje u okviru jednoga jedinstvenog horizonta istine, ali taj horizont za Hegela nije nešto što prethodi i utemeljuje shvaćanje svijeta u smislu nekoga osebujno nepovijesno životnog svijeta i struktura, koje zahvaćaju subjektivnost, kao što je to slučaj kod Husserla. Prema Hegelu, tu se navlastito radi o povijesnom kretanju, tj. povijesnom razvoju dotičnih shvaćanja svijeta, a taj razvojni proces predstavlja dolaženje-k-sebi duha kao poimanje njega samoga, tj. istine. Taj je originalni Hegelov uvid u svojoj ortodoksnoj varijanti svakako izgubio na privlačnosti i uvjerljivosti, no usprkos tome, temeljna je spoznaja te Hegelove koncepcije danas općenito priznata — naime da znanost, religija, umjetnost i filozofija nisu ikakva izolirana, subjektivno-individualna postignuća, već izražavaju i tvore određeno iskustveno jedinstvo svijeta. Nadalje, za Hegela nije nikakvo iskustvo, događaj ili doživljaj, kao ni teorijsko praktična postignuća nešto za sebe egzistirajuće i ograničeno na neko određeno predmetno područje, već je svaki razvojni lik svijesti neposredno usmjeren na ono apsolutno, na cjelinu, i to na sebi povijesno primjereni način. Kao što je poznato, tu koncepciju preuzima i razrađuje Dilthey, a on je imao sasvim određen utjecaj na Heideggera u djelu "Bitak i vrijeme", kao i na Husserla u "Krizi evropskih znanosti...". Moglo bi se reći da se Husserl pokušava teorijom o životnom svijetu upravo osloboditi toga, po svemu sudeći sveobuhvatnog, utjecaja Hegelove koncepcije. Jer, za Husserla navedeno fenomenologijsko konačno-zasnivanje nije nikakav beskonačni ideal, već oprečno, početak, jedna nova povijest, čiji je način odvijanja utvrđen u skladu s beskonačnom i univerzalnom zadaćom znanosti, a koja je utemeljena još od Grka.

Pri raspravljanju pitanja na koji način filozofija može sudjelovati u prevladavanju sveobuhvatne krize suvremenog razdoblja, dolazi Husserl nužno do razmatranja općih društvenih i političkih okolnosti i uvjeta u kojima se i zbiva ta kriza. Svoje poglede na ta pitanja iznio je Husserl u svojim raspravama za japanski časopis pod nazivom *The Kaiso*. Da kriza znanosti ima svoju socijalnu dimenziju, nije bilo općenito sporno, jedino je u Husserlovim raspravama, objavljenim u časopisu *The Kaiso*, ta dimenzija jasnije zahvaćena u smislu izgubljenosti znanosti u političkim i društvenim zbivanjima svijeta. To se stanje krize iskazivalo tako da se ono opstojee, u smislu svih postignuća kulture i civilizacije, prihvaćalo kao nešto samorazumljivo, tj. očito sveprisutnu krizu pokušavalo se razriješiti starim shemama, pojmovima i jezikom, a to znači bez uvida i spoznaje da su same te tradicionalne sheme dio problema, odnosno krize. Drugim riječima, socijalni i politički problemi svakako spadaju u područje interesa fenomenologije. Međutim, njih se razmatra na sasvim novi i drukčiji način te stoga nov pristup sferi onoga političkog i duhovnoj obnovi europskog ljudstva imaju značajnu ulogu u Husserlovu mišljenju. O tome Husserl kaže sljedeće: "Međutim, u potpunosti nedostaje jedna racionalna znanost o čovjeku i ljudskoj zajednici, koja bi utemeljila racionalnost u socijalnom i poli-

tičkom djelovanju, kao i racionalne političke tehnike.”¹⁶ Razmatranje socijalnih i političkih pitanja, po Husserlu, nužno sadrži dva različita, ali i povezana odnosa; odnos subjekta prema subjektu i odnos individualnog subjekta prema zajednici subjekata. Pri tome Husserl načelno pretpostavlja mogućnost intersubjektivnosti (o toj temi Husserl raspravlja na drugom mjestu) i pri tome se kao prvenstveni problem postavlja odnos između *ja* i *mi*, odnosno između individualnog i zajedničkog, a iz toga proizlazi i pitanje kako se može razriješiti kriza u okviru tih odnošenja. Kao prvo, valja dostatno odrediti sferu onoga *mi*, zajednice, jer različite vrste zajednice kao obitelji, klubovi, itd. mogu biti definirane kao osobe višeg reda, a to znači da određeni pojam zajednice isto tako posjeduje osobnost pa je utoliko i zajednica posebna vrsta subjekta. Husserl ovako određuje zajednicu: ”Jedna osobna, tako reći mnogoglava, a ipak povezana subjektivnost. Njene pojedinačne osobe su njeni ’članci’, funkcionalno međusobno isprepleteni mnogolikim duhovno ujedinjujućim ’socijalnim’ aktima, osobe prema osobi (ja-ti akti; zapovijedi, dogovori, ljubavna djelovanja, itd.)”.¹⁷ Pri tome su pojedinačni čovjek i zajednica “a priori nerazdvojivi idejni par”.¹⁸

Kada se analiziraju i promišljaju Husserlova stajališta o prevladavanjima krize modernog doba, općeduhovnom i političkom smislu, bezuvjetno valja uzeti u obzir snažne, onda vladajuće, antiliberalne pokrete u Weimarskoj republici. Primjerice, teorije K. Schmidta, koji je jedan od najreprezentativnijih teoretičara antiliberalizma, i koji vehementno zastupa odlučno prvenstvo države naspram pojedincu, a pri tome K. Schmidt vidi mogućnost rješenja krize suvremenosti, kao i obnovu društvenog života primarno preko uloge i ovlasti države kao jednoga nadređenog ontologijskog određenja života. Prema toj koncepciji, individualni sretan život moguć je i ostvariv jedino preko organizacije države, kao uostalom i rješenje svih ostalih vidova opće krize. Za Husserla je pozicija ontologijskog primata države naspram pojedincu ne samo pogrešna već je sama po sebi upravo osebujan izraz krize suvremenosti, tj. samo to stajalište predstavlja u neautentičnom liku izvedeni pojam istinite zajednice. Vladavina takvog pojma zajednice postaje djelatna upravo u momentu kad je izgubljena radikalna samostalnost, samoodgovornost i volja za kritikom svakoga pojedinačnog člana zajednice. Takav neautentični pojam zajednice Husserl određuje kao: “imperijalističku organizaciju volje..., jedna središnja volja u kojoj se usredištavaju sve pojedinačne volje i kojoj se dobrovoljno podređuju, a pojedinačno se znaju kao njeni funkcionari.”¹⁹

Husserlov omiljeni primjer neautentične zajednice je srednjovjekovna crkva, odnosno tadašnji religiozni život koji je bio neautentično naknadno-

¹⁶Husserliana, XXVII., str. 6.

¹⁷Husserl, E., Ibidem, str. 22.

¹⁸Husserl, E., Ibidem, str. 6.

¹⁹Husserl, E., Ibidem, str. 53.

zasnivanje izvornog smisla kršćanstva. Taj primjer isto tako pokazuje osobnu konstituciju nečega takvog kao kolektivne volje, koju Husserl naziva "imperijalističko jedinstvo volje" i koje se javlja u razdobljima krize, i to ne samo poradi svoje udaljenosti od vlastitog utemeljenja, koje uvijek mora biti i utemeljenje slobode, već je, po Husserlu, jedno takvo "imperijalističko jedinstvo" volje bitno iracionalno. Za Husserla je vlast, koja se određuje kao moć nad pojedincem, uvijek i načelno iracionalna, budući da se u takvoj konstelaciji neminovno napuštaju temelji istinite racionalnosti. Temeljno određenje slobode za Husserla jest i ostaje samoodređenje, autonomija, samoprosuđivanje subjekta. Stoga istinita, autentična zajednica nikada ne može opstojati kao izraz neke neodređene središnje volje, isto kao što ne može biti konstituirana iz lijenih, pasivnih individua; štoviše, po Husserlu, tzv. "lijeni um" snosi veliku odgovornost za nastanak krize moderne i za oblikovanje takvih neautentičnih jedinstava volje (Husserl ovdje rabi Kantov termin i prijevod za latinski izraz *ignava ratio*, grčki *Logos argos*, koji označava pogrešan zaključak da se ni oko čega ne treba brinuti i nastojati, jer je sve ionako predodređeno sudbinom). Stoga se za njega istinita zajednica ne može konstituirati niti iz podređenih masa, ni iz lijenih birokrata, već autentična zajednica predstavlja tako nešto kao zajednica ljubavi ili, kako kaže Husserl, "komunističko jedinstvo volje". Ona je za Husserla: "svijest o svrsi zajednice zahtijevanog zajedničkog dobra jedne sveobuhvatne volje, dok se svi znaju kao njeni funkcionari, ali kao slobodni, a ne podložni funkcionari i nikako ne kao oni koji se odriču svoje slobode."²⁰ Drugim riječima, autentično jedinstvo volje ne može biti određeno iz nekoga izvedenog principa, već jedino iz svojih konstitutivnih elemenata, a to su samostalni slobodni subjekti.

Pri promišljanju konstitucije istinite zajednice razvija Husserl, kao neku vrstu paradigme, ideju zajednice filozofa, jer po njemu, filozofi bi morali biti primjer racionalnog vođenja života i odgovornog djelovanja. Zato bi se prema paradigmi zajednice filozofa trebale oblikovati i ostale društvene grupe: prirodnoznanstvenici, političari, sociolozi, odvjetnici i ostali radi dosizanja cilja racionalno socijalne organizacije i istinitog zajedništva.

Husserlova vjera u racionalno vođenje života doista je zadivljujuća te se njegova filozofija kulturne obnove može označiti kao filozofija ponovno zadobivene navlastite vjere u moć uma. I usprkos svim mučnim bivšim i aktualnim stanjima, lakomislenim i dubioznim kritikama uma, jedno takvo uvjerenje moralo bi biti u stanju održati nadu u mogućnost izgradnje racionalnog zajedničkog života u budućnosti.

S obzirom na takva filozofijska uvjerenja i nade, nameće se pitanje što se može postići jednim takvim stajalištem u području znanosti, posebice prirodnih znanosti koje su kao što je pokazano, zaboravile svoj izvorni smisao i nalog. To pitanje otvara jedan posebno složeni problematski sklop, i to upravo u slučaju kad se povijesna razvojna linija znanosti zah-

²⁰Husserl, E., Ibidem, str. 53.

vaća kao jedan negativni proces, kao povijest propadanja. Aktualni povijesni događaji nakon Prvog svjetskog rata davali su Husserlu povod, usprkos svoj prisutnoj krizi, za veliku nadu, nadu da upravo dubina krize u sebi prikriva neko osebujno blaženstvo; naime, da će opća očitost pogrešnog i pogubnog razvoja racionalnosti pobuditi potrebu obnove cjelokupnoga duhovnog života, a to je, kao što smo više puta naglasili, za Husserla značilo ponovno zadobivanje grčkog izvornog smisla duha. Iz toga onda slijedi da je novovjekovna, suvremena kriza pokazala, iznijela na vidjelo, da je upravo jedan određeni tip racionalnosti prouzročio, proizveo tu suvremenu krizu, odnosno da je nastupilo vrijeme kad je neophodno prevladati taj tip racionalnosti. Prema Husserlu, taj uvid u povijesnu nužnost jednoga novog zasnivanja duha potiče nastanak jednoga novog duševnog stanja, a to znači da se i zlokobni i pogrešni razvoj povijesti transformira prema povijesnim pripremama za novu univerzalnu znanost — transcendentalnu fenomenologiju. Dosadašnji povijesni razvoj duha može se, dakle, označiti kao nešto “nužno”, ali je taj nastanak i razvoj znanosti istovremeno bio i događanje iz slobode, a to opet znači da je od prvog originalnog pra-zasnivanja ideala filozofije kod Grka uvijek bila prezentna mogućnost istinite filozofije, odnosno bila je dana otvorena mogućnost života u smislu radikalnog propitivanja i racionalne samoodgovornosti. Iz toga Husserl zaključuje da nedostatna, slaba volja snosi odgovornost za povijesne zablude, kriv i pogrešan razvoj racionalnosti, tj. ne može se reći da je nekakva nužnost, primjerice u smislu sudbine, kontinuirano zavodila ljudsko mišljenje u smjeru materijalističko-objektivističkih i historijskih predrasuda. Iz tog se uvida u povijesni tijek kao beskonačna zadaća humanosti nadaje ponovno otkrivanje istinite filozofije i time istinitog sopstva, ljudskosti. Taj se put samootkrivanja istine duha nužno mora slijediti, makar je on isto tako put koji je nužno pokriven pogreškama i predrasadama. S novo zadobivenog stajališta transcendentalne fenomenologije cijeli se taj povijesni put pojavljuje i iskazuje kao nužni preduvjet dosignutih spoznaja transcendentalne fenomenologije kao istinite znanosti.

Drugim riječima, sa stajališta transcendentalne fenomenologije može se spoznati utemeljenje Descartesovog nastojanja razjašnjenja zagonetke transcendentalne subjektivnosti ili Humeovo radikalno stavljanje u pitanje spoznaje svijeta, kao i Kantovi prvi koraci u razvoju samosvjesne i apodiktičke znanosti, budući da su ta nastojanja, uvidi, u konačnici vodili k transcendentalnoj fenomenologiji. U slučaju prirodnih znanosti štoviše izgleda da je njihova vlastita metoda nužno vodila osebujnoj zaboravnosti njihova izvornog naloga, zadaće, k određenom sljepilu. Međutim, i u tome području pozitivnih znanosti, u kojem Husserl vidi sasvim specifične probleme, otklanja on shvaćanje povijesti prirodnih znanosti kao nužne povijesti propadanja, gubljenja istinitog smisla zadaća znanosti. Stoga Husserl kaže: “Tako su tehnoziranje i specijaliziranje nužni i ujedno — ako nedostaje protupokret k razrješenju smisla, sve do totalnih horizonata, dakle filozofij-

skog univerzuma — propadanje.”²¹ Prema Husserlovu mišljenju, dakle, radilo se prije svega o nedostatku takvog jednog protupokreta kod prirodnih znanosti koje su se našle na stranputici, te se zato načelno ne može ništa loše vidjeti u rastućem tehniziranju i specijaliziranju znanosti, dakako, pod uvjetom da usporedo postoji djelotvorno filozofijsko stajalište koje razjašnjava taj put znanosti. Naravno, isto je tako moguće da tehniziranje i specijaliziranje znanosti vode do bitnog slabljenja takva filozofskog stava; međutim, Husserl to ne smatra neminovnim, jer se zaborav izvorne zadaće pozitivnih znanosti u smislu propadanja događa samo onda kad se zaboravlja cilj cjeline razvoja, a to je univerzalna znanost. Tek u povijesnom razdoblju u kojem ne samo da nedostaje istinitog razjašnjenja ustrojstva svijeta, kao prirode ili kao duha, već sam svijet kao takav ostaje nerazriješen problem, prijeti opasnost potpunog zaborava. Tada navedena zadaća, tj. cilj uspostavljanja univerzalne znanosti zapada u zaborav, i to na način radikalnog odvajanja pojedinačnih znanosti od filozofije, ali se i to događa isto tako u okviru tendencija nekih pojedinačnih znanosti da se same uspostave kao univerzalna znanost. Takav je razvoj, po Husserlu, historijska činjenica, ali nipošto neko predodređeno i nužno stanje i zbivanje. Kao što je već bilo pokazano, znanosti intendiraju k idealiziranju i zaboravu svoje povezanosti sa životnim svijetom i, po svemu sudeći, takvom razvoju postoji određena neminovnost, no ipak te tendencije idealiziranja koje vode k iskrivljenju životnog svijeta, prema Husserlu, nikako nisu jedina moguća razvojna linija znanosti. Povijesna je činjenica da je taj put pokrenut od Galileja, iako Husserl vjeruje da je pojava jednoga takvog genija kao Galileo isto tako bila moguća i bez razvojne sheme koju on označava kao “otkrivanje-prikrivanje”. Makar se po Husserlu može prihvatiti da je u znanostima nužan određeni, ograničeni stupanj zaborava, ipak je ta nužnost idealiziranja, specijaliziranja i tehniziranja znanosti nešto što se načelno može nadvladati. Tako su, primjerice, osjetilnost životnog svijeta, kao izvor idealiziranja ili svrhe znanstvenih specijalizacija ili izvorno značenje onoga znanstveno-tehničkog, nešto što je uvijek bilo i jest otvoreno za nova tumačenja. Ta izvorna značenja nisu nikad potpuno izgubljena, već su jedino bila temporalno zaboravljena preko jednostavnih znanstvenih svrha pojedinačnih područja, kao i zamagljena od strane samih znanosti njihovim vlastitim uspjehom. Po Husserlu je upravo zadaća filozofije i bila održati svijest o izvornom smislu znanosti, no to filozofija nije ispunila, pa je to u krajnjoj liniji dovelo do krize znanosti.

Ovdje izlaze na vidjelo određena pitanja koja se očito odnose na cjelinu Husserlove koncepcije novovjekovne krize. Kao prvo, za Husserla nema nedoumice da je zaborav prvotnog smisla znanosti na određen način nužna karakteristika samih znanosti, no taj zaborav postoji samo tako dugo kao nešto neupitno dok su znanosti potpuno odvojene od filozofije, odnosno tako dugo dok filozofija ponovno ne učini prezentnim izvorni smisao i značenje znanosti. Iz toga slijedi da se u doba napredujuće idealizacije,

²¹Husserl, E., *Ibidem*, str. 209.

specijalizacije i tehnizacije oblikovala jedna nova znanost u liku sinteze filozofije i znanosti, a ta je nova znanost u stanju dati interpretaciju postignuća pozitivnih znanosti. Osim toga, istodobno dolazi do transformacije samih znanosti preko takvoga novog pristupa filozofije, koji zatim omogućuje prevladavanje samog zaborava smisla znanosti. Stoga se za Husserla postavlja pitanje, što zapravo znači da pozitivne znanosti trebaju biti povezane s filozofijom, tj. na koji se način može postići da se znanosti koje su ponovno zadobile svoj izvorni smisao preko fenomenologije, sada povežu sa samom fenomenologijom te se na taj način i one same transformiraju. Na ta pitanja Husserl nije dao dostatne odgovore, posebice ne na pitanje što uopće može značiti to zahtijevano povezivanje znanosti i fenomenologije. No moglo bi se pretpostaviti da je nedostatak plauzibilnih odgovora na to pitanje samo indicija da je kriza znanosti i filozofije znatno dublja i obuhvatnija nego što je i sam Husserl bio spreman prihvatiti i uvidjeti. Dapače, izgleda da u okviru same filozofije vlada određena i nužna vrsta zaborava, te su stoga raznovrsne “zablude” koje se susreću tijekom povijesti filozofije nešto neminovno i neizbježno, a to je onda i pravi razlog obuhvatnosti suvremene krize, jer sama se filozofija razvija i jest pod vladavinom zaborava izvornog smisla znanosti. Međutim, Husserl interpretira zaborav znanosti kao specifično otklanjanje od grčkog pra-zasnivanja filozofije i, štoviše, smatra da je zaborav bio nužan u smislu jednog pripravnog stupnja za jedno novovrsno pra-zasnivanje. Po Husserlu, to se može postići jedino transcendentnom fenomenologijom, no valja naglasiti da ova Husserlova argumentacija o ulozi filozofije nije tako uvjerljiva i dosljedna, tj. ne slijedi nužno, kao što je to slučaj kod prirodnih znanosti. Iz Husserlove koncepcije slijedi da je zaborav smisla u području prirodnih znanosti bio nešto nužno, ali je usprkos tome bio moguć napredak, dok istovremeno sam taj zaborav nije bio potpun, budući da je tu uvijek bila djelatna filozofija kao mogući izvor ponovnog doziva u sjećanje izvornog smisla. Promatrano u tom vidokrugu, moglo bi se prihvatiti da je i u filozofiji isto tako vladao zaborav; on je bio stalno prezentan i time zapravo omogućavao prevladavanje zaborava u samoj filozofiji pomoću filozofije. Iz tog bi se moglo zaključiti da je zaborav isto tako imanentan filozofiji, dakle nije nešto akcidentalno ili samo za određene svrhe, kako to izgleda s transcendentnog stajališta, već oprečno, pripada biti i *telosu* samoga uma.

Valja naglasiti kako Husserl zasigurno ne bi bio spreman prihvatiti i slijediti tu vrst argumentacije, jer to bi značilo prepustiti element iracionalnosti u sferu onoga racionalnog, a to je on, kao što je poznato, u potpunosti odbacivao.

S obzirom na ovako ocrtanu cjelinu i problematski sklop krize znanosti, moglo bi se reći da Husserlov govor o određenom osjećaju blaženstva u okviru vladavine krize može biti suvisao, smislen samo s transcendentnog stajališta, budući da je takvo stajalište očito postavljeno izvan okvira same krize. To je svakako i razlog da Husserlovo dvojako razmatranje problema neminovnosti krize suvremenosti zapada u temeljnu aporiju, koja istovre-

meno karakterizira i cjelinu njegove filozofije krize. Husserl, s jedne strane, postulira kategoriju zaborava u okviru novovjekovnih znanosti i time objašnjava suvremenu krizu, no s druge strane, on ne može prihvatiti da je taj zaborav nešto definitivno u smislu kako je tako sveobuhvatan da ne bi mogao biti prevladan pomoću filozofije. Iz tog razloga može se postaviti sljedeća teza: krizu suvremenosti može se promatrati kao nešto usređujuće samo onda kad se smatra da je kriza suvremenosti stanje koje zapravo nije u potpunosti ovladalo zbiljnošću, već se pri tome samo radi o otklonu i stranputici uma, a to se može izbjeći transcendentnom fenomenologijom. U takvoj bi interpretaciji sama kriza bila putokaz kao mogućnost vlastitog prevladavanja. Dakako, postojale su povijesne konstelacije, gdje je izgledalo da je umnost u potpunosti izgubljena. Međutim, um kao takav nikad nije bio sasvim dokinut, odnosno u tijeku povijesti krize jedino je značenje i smisao izvornog poziva znanosti bilo prikriveno u različitim stupnjevima, ali je istovremeno taj smisao uvijek mogao ponovno biti iznijet na vidjelo.

Husserl određuje krizu kao stanje u kojem se djelovanje i ponašanje čovjeka iskazuje kao nešto bitno pasivno i to se odražava na sasvim osebujan način na svim područjima znanosti, matematike, filozofije i religije. To se, isto tako, odnosi na život općenito, pa se stoga bolest modernog života ne iskazuje toliko u određenoj nesposobnosti djelovanja, već prije u nesposobnosti pojedinca u razumijevanju značenja i smisla vlastitog djelovanja i još više u manjkavom interesu pojedinca da bude upućen, prosvjetljen o vladajućem stanju krize. U sveobuhvatnoj, neprekidnoj svjetskoj komunikaciji i trgovini, u tom pukom aktivizmu nema pojedinac niti vremena niti spremnosti za promišljanje smisla i cilja cjeline tih aktivnosti. Stoga se život, karakteriziran pasivnošću, može odrediti kao život ponajprije u znaku reagiranja, to je stanje sveprisutnog kretanja, aktivnosti, bez da postoji bilo kakva refleksija značenja dotičnog zbivanja. Moderni poslovni svijet očito funkcionira dobro i uspješno, no subjekti, akteri toga svijeta nemaju nikakav interes propitivanja podrijetla i smisla vlastitog djelovanja, a ta je okolnost, po Husserlu, jasna indicija sveobuhvatne krize u kojoj se jedino ispunjavaju i izvršavaju različite funkcije koje zapravo ne pripadaju individuumu kao takvom, već su samo dio efikasno organiziranog i uspješno funkcionirajućeg sustava.

Husserl je svojedobno jasno uvidio ovakvu konstelaciju i tendenciju modernog svijeta života, te se samo može pitati u kojoj bi on mjeri bio konsterniran sa suvremenim daljnjim razvojem pasivnosti individuumu a današnjem hiperorganiziranom i hiperaktivističkom svijetu. Danas je bjelodano kako perfektno organizirana moderna birokracija, isto kao i najraznolikija moderna tehnička i tehnološka postignuća koja se neprestance obnavljaju, zahvaćaju sve sfere života, i to tako sveobuhvatno, da je pojedincu sve teže i zapravo nemoguće pojmiti smisao i značenje vlastitog djelovanja u tom zbivanju. Zapadna civilizacija je, navodno, sve više povezana modernim masovnim medijima i komunikacijskim sustavima, sama privreda funkcionira uglavnom kao izmjena informacija i, usprkos tome, sve

je teže spoznati što se zapravo događa; imati pregled cjeline zbivanja ili pak u svemu tome odrediti ulogu pojedinaca i grupa postaje nerješiva zadaća. Stoga su današnji moderni medijski i komunikacijski sustavi izvanredan primjer za ono što bi se moglo nazvati pasivnost aktivizma; naime, mi imamo sve više informacija o sadržajima koji su za nas u osnovi besmisleni i nerazumljivi. Drugim riječima, individuum, subjekt na osebujuan način se udaljava od događanja koji su mu navodno tako bliski, ne osjeća nikakvu odgovornost spram onom priopćenom, kao ni ikakav poticaj ni mogućnost aktivnog i eventualno uspješnog su-djelovanja u tim zbivanjima. Usprkos Husserlovim prilično pesimističkim opisima suvremenog stanja krize, za njega to ipak nije bio razlog za osjećaj beznadežnosti, budući da su takva raspoloženja ili nastrojenost sa svoje strane samo izraz krajnjeg oblika pasivnosti, slabosti i nedostatak hrabrosti. Ta naizgled sveobuhvatna i opća kriza svemu usprkos može se prevladati odlučnim htijenjem, ne prihvaćanjem života u pasivnosti, takva vrsta htijenja predstavlja aktivno traganje za onim što čovjek jest, zašto je to što jest, a to se onda iskazuje kao stalni napor umnog opravdanja vlastitih praktičkih i teorijskih stajališta. Husserl to ovako opisuje: “Da bi se moglo pojmiti ne-biće suvremene ‘krize’, mora se razraditi pojam Europe kao historijske teleologije beskonačnih umnih ciljeva; mora se pokazati kako je europski ‘svijet’ rođen iz umnih ideja, tj. iz duha filozofije. ‘Križa’ bi se onda mogla tumačiti kao prividan neuspjeh racionalizma. Ali temelj zaborava neke racionalne kulture ne leži — kao što je rečeno — u biti samo racionalizma, već jedino u njegovom izvanjštenju, u njegovoj zapletenosti u ‘naturalizam’ i ‘objektivizam’”.²² Istiniti ljudski život, po Husserlu, predstavlja, znači stalnu težnju, pokušaj i napor uzdizanja od navedene pasivnosti do aktivnosti; život ne može biti prepuštanje tijeku zbivanja, određen sklonostima i osjećajima, već bi valjao biti promišljen izbor, kritičko prosuđivanje, tj. živjeti istiniti život znači usmjerenje višim vrijednostima.

To poželjno i moguće stajalište jednoga kritičkog i propitujućeg bića Husserl je razradio i odredio u raspravama za japanski časopis *The Kaiso*. O navedenom kritičkom *habitusu* Husserl kaže sljedeće: “Habitus slobodne kritike nužno izrasta iz prethodnog habitusa naivno prakticirane teorije i praktičkih uvjerenja...”.²³

Taj habitus postojane kritike, odnosno pokušaj vrednovanja i razumijevanja svekolikog zbivanja s vlastitih pozicija, mogao bi se nazvati i drugi habitus čovjeka, njemu nasuprot prvi habitus bio bi stajalište svakodnevnog života s njegovim pasivnim i neupitnim aktivizmom, koji se isto tako iskazuje i u znanosti i pseudofilozofiji. Husserlov nacrt toga drugog čovjekovog habitusa karakterizira neprestana i aktivna kritika tzv. nerefleksivnog habitusa, kao i svih stajališta svakodnevica. Zato bi se moglo ustanoviti da je temeljno stajalište Husserlove filozofije krize da se jedino putem dosezanja,

²²Husserl, E., VI., str. 347.

²³Husserl, E., XXVII., str. 64.

zadobivanja toga drugog habitusa može pronaći izlaz iz sveobuhvatne krize moderne. A budući da kriza filozofije predstavlja temelj svih ostalih manifestacija krize, nužno je da se ponajprije u filozofiji zadobije i ozbilji taj drugi habitus, ili još preciznije, filozofija se mora preobraziti u transcendentalnu fenomenologiju, kako bi bilo omogućeno dosezanje toga drugog habitusa čovjeka. Taj novi kritički habitus zatijeva osebujuan napor volje, to je čin biranja kojim vlastiti život kreće novim putovima. Husserl o tome kaže sljedeće: “U tom totalnom obratu interesa, provedenom u novoj konzekvenciji koja je zasnovana pomoću posebne odluke volje, primjećujemo da nam postaje sudionikom ne samo bezbroj tipova pojedinačnosti, koji nikada nisu bili tematski, nego tipova sinteza, u nerazdvojjivom sintetskom totalitetu... To je vlastitost sintetskog totaliteta u kojem za nas može postati vlastitim nešto što je prije toga potpuno nepoznato, što nikada nije viđeno i dohvaćeno kao spoznana zadaća: naime univerzalno činidbeni život...”²⁴

Pri raznovrsnim pokušajima prevladavanja krize suvremenosti, po Husserlovom je mišljenju očito neophodna odlučna svijest, sasvim osobna, usamljena, individualna odluka oslobađanja od predrasuda svakodnevnog života, pasivnog stava i nepromišljenosti koje određuju svakodnevni životni svijet određen vladavinom krize. Kod prevladavanja krize važno je prije svega uvidjeti značenje osobne, voljne odluke; pri tome se, međutim, ne radi o nekoj jednokratnoj odluci, već o kontinuiranom iskustvu voljnoga i svjesnog suprotstavljanja predrasudama svakodnevnice. Stoga je pojam habitusa vrlo prikladan za određenje toga stajališta, jer se kod određenja karaktera toga novog habitusa ne radi niti o jednokratnoj odluci, ni o nekoj otmjenoj gesti izabranih, već o kontinuiranom načinu života i djelovanja, svjesnog izbora života u svim okolnostima.

Iz svega dosad izloženog proizlazi da se Husserlova filozofija krize može označiti kao jedna specifično voluntaristična koncepcija, budući da se sve ono po čemu kriza jest, ili se može prevladati, dovodi u ovisnost o volji, o njenoj snazi i slabosti. Autentični život istinitog sopstva, kritičkog individuuma, znači za Husserla djelovanje, čin u skladu s umom, a takvo je djelovanje istoznačno s umnošću vlastitog načina života. Volja za znanjem sadrži u sebi oba područja života; praktičko i teorijsko te stoga i predstavlja osobitu odluku autentično umne egzistencije. Međutim, iz toga isto tako slijedi da se jedino takva egzistencija, dakle ona koja svjesno i voljno jest racionalna, nalazi u stalnoj borbi s elementima iracionalnosti, tj. iracionalnim konstelacijama svijeta života. Takva je kritička egzistencija u oporbi protiv svega onog što se ne može zastupati kao umni izbor i racionalna odluka volje; drugim riječima, autentični ljudski život znači borbu protiv svih onih individualnih i socijalnih tendencija koje su u opreci s racionalnim samoodređenja subjekta.

²⁴Husserl, E., *Kriza...*, str. 138.

Zato je i razumljivo da tradicionalno određenje čovjeka *kao animal rationale* ima posebno značenje za Husserla; naime, to klasično određenje onoga što čovjek jest po Husserlu je u sebi proturiječno, tj. razotkriva nedostatnost u jedinstvu ljudskog individuuma. To tradicionalno određenje upućuje na razlikovanje između istinitog i krivog sopstva, odnosno iskazuje borbu u okviru samog sopstva. Ono animalno označava niži stupanj sopstva, to je sopstvo pasivnosti, nesvjesnosti i pukog besmislenog funkcioniranja, tu se radi o sopstvu bez uvida i spoznaje u izvorište autentičnog svijeta života. Više spostvo jest umno sopstvo, to je sopstvo kritičkog habitusa, to je sopstvo željno znanja i jasnog razumijevanja i zato se ljudski život može promatrati kao međusobna borba ta dva sopstva, habitusa, a pri tome autentični ljudski život predstavlja pobjedu umno kritičkog sopstva. S druge strane, moglo bi se reći da je kritički habitus, tj. volja za oslobađanjem od pasivnog načina života, od iracionalnih želja i neupitnog preuzimanja vrijednosti tradicije označena određenom “neprirodnošću”, i to u smislu da ta volja hoće zadobiti uvid u bit praktičkog i teorijskog zbivanja svijeta. To onda znači da ta volja prosuđuje, vrednuje ili opravdava svako teorijsko i praktičko stajalište svakodnevnog života (stajališta ili predrasude većine), i to s fenomenologijske pozicije, koja opet sa svoje strane predstavlja kritičko prevladavanje naivnosti prirodnog stajališta. I sam je Husserl priznavao da prihvaćanje fenomenologijskog stajališta stoji u odlučnom proturječju s našim duboko ukorijenjenim navikama mišljenja, te se stoga i postignuća fenomenologije mogu označiti kao nešto što je zadobiveno u borbi subjekta protiv raznorodnih “prirodnih tendencija”, po kojima je subjekt izgubljen u svijetu putem određenosti vlastitim tradicijama i navikama. Zato se i Husserlovo shvaćanje krize moderne, kao odvajanje ili razdvajanje od istinitog izvorišta subjektivnosti, bez poteškoća može primijeniti na subjektivni život individua. U skladu s tim, može se subjekt u razdoblju krize promatrati kao subjekt koji je razdvojen i udaljen od svoga izvorišta i svoje istine, dapače koji je zaboravio svoj poziv, a to je u biti umno živo biće. Po Husserlu se upravo ta vrsta krize može prevladati racionalnom voljnom odlukom višeg sopstva, kritičko-umne egzistencije, a to onda omogućuje pobjedu istinitog sopstva nad onim animalnim. Ali važno je naglasiti da takvo uspostavljeno prvenstvo kritičkog habitusa ne predstavlja nikakvu novouspostavljenu harmoniju između onoga racionalnog i animalnog sopstva, već jedino konačnu nadmoć i vladavinu racionalnosti. Takvom vladavinom racionalizma nastaje jedno novo uspostavljeno sopstvo, čiji se način života može okarakterizirati kao “panmetodizam”, koje Husserl opisuje na sljedeći način: “Kao umni (individuum, o.p.) prema vlastitom uvidu, može doći do čistog zadovoljstva samo preko samo-vladanja; samokulture, primjereno središnjoj ideji praktičnog uma i tada mora od sebe kategorički zahtijevati odgovarajući život. Konzekventni život takvog humanog razvojnog oblika jest jedan napredujućeg samouzdizanja, ali uvijek samo preko slobodno izvršenog prijelaza od nesavršenosti k manjoj nesa-

vršenosti, dakle od nedostojanstva k manjem nedostojanstvu. Jer samo ap-solutni ideal potpunosti ideje svrhe ljudskog razvoja podaruje puno i samostalno dostojanstvo.”²⁵

Sva radikalnost Husserlovog stajališta o autentičnom životu sopstva, kao trijumfa umno-kritičke egzistencije, a protiv nižeg “neutralnog” sopstva, razvija se zatim u njegovom stajalištu o onome “svetom”. Individuum koji čini dobro, bez spoznaje po čemu su njegova djela nešto dobro, po Hus-serlu je osoba koja vodi život pasivnosti i krize te u takvom načinu života ostaje umno-kritička egzistencija podređena pasivnom sopstvu. Zato Husserl konzekventno označava takvu osobu, koja čini dobro ali bez same spoznaje o onom dobrom, “dobra životinjica”. Takva osoba vodi život u kojem djelovanje znači pasivnost i time ona općenito ostaje u pasivnoj “animalnosti”. Tome je, oprečno, osoba koja voljno i znajući čini dobro, jedan autentični ljudski “svetac”, ona ne samo da hoće činiti dobro, ona ga isto tako i znajući izvršava.

Ovakva voluntaristička koncepcija vodi Husserla u njegovoj kasnoj filozofiji krize prema grandioznom patosu uma i racionalnog vođenja prakse života; to je svojevrsni protuprojekt stanja u kojem je ljudski subjekt u okviru golemog razvoja, ali i slijepog funkcioniranja objektivističkih znanosti, potpuno zaboravljen i odvojen od svoga izvornog, istinitog sopstva. Ali kako je u krajnjoj konzekvenciji ipak sam subjekt odgovoran za to odvajanje i zaborav, može se reći da je kriza zaborava, strogo gledano, kriza samozaborava. Međutim, taj samozaborav koji na odlučujući način karakterizira stanje krize, može biti nadvladan pomoću akta volje, to je navlastiti stalni napor ponovnog zadobivanja odlučujuće uloge subjekta, tj. takvo ponašanje predstavlja ozbiljenje odgovornosti subjekta za samog sebe i vlastito djelovanje. Još strože formulirano, to znači da ponovno zadobivanje istinitosti subjekta može biti postignuto jedino i samo od samog subjekta, i to kao volje koja hoće biti istinit, autentičan subjekt. Prema Husserlu, istinito sopstvo zna što i zašto radi, i to čini njegovu potpunu odgovornost za sebe i vlastito djelovanje. Prema tome, za tako shvaćeni subjekt ništa nije prepušteno slučaju ili iracionalnosti sudbine. Zato se i može reći da je Husserlov osebujni voluntarizam na sasvim specifičan način povezan s optimizmom uma, a iz takve koncepcije slijedi da je sam subjekt u krajnjoj instanciji odgovoran za krizu, naime preko nedostatne vlastite volje k umnosti ili preko jednostranog, neprimjerenog racionalizma. No taj isti subjekt u stanju je prevladati krizu jednim aktom volje, koji može ponovno uspostaviti, kako kaže Husserl, “pra-zasnivanje europskog humanizma” u kojem je sadržan cijeli, univerzalni *telos* humanosti. Takvo stajalište predstavlja rehabilitaciju vjere u mogućnost i poželjnost umne egzistencije, čiji je život jedino i potpuno vođen autonomnim umom. Husserl to ovako određuje: “Kriza europskog opstanka ima samo dva izlaza: propast Europe u otuđenju od svoga vlastitog, racionalnog smisla života, pad u neprijatelj-

²⁵Husserl, E., XXVII., str. 39.

stvo spram duhu i barbarstvo ili ponovno rađanje Europe iz duha filozofije preko heroizma uma koji konačno nadvladava naturalizam. Najveća opasnost za Europu je zamor.”²⁶

Kriza subjekta, za Husserla, očito znači da subjekt stoji, jest u proturiječju sa samim sobom, odnosno jedino je putem bezuvjetne vladavine višeg, istinitog sopstva moguće dosegnuti autentičnost subjekta. Međutim, isto tako bi se ovdje moglo i postaviti pitanje, pripada li istinitom sopstvu, i to upravo u razdoblju krize i samo-zaborava, isto tako i uvid u granice, kao i nemoć subjekta, i to posebice s obzirom na očiglednu prisutnost raznovrsnih i potpuno nekontroliranih sudbinskih moći. Stoga se, usprkos navedenom “heroizmu uma”, kod Husserla isto tako susreće i misao da istinito samorazumijevanje subjekta ne čini samo znanje o vlastitom činu, već, dapače, i znanje o onome što subjekt nije u stanju postići, tj. priznanje konačnosti i slabosti ljudske egzistencije. Husserl je bio u potpunosti svjestan da je cilj umnog vođenja cjeline prakse života jedna velika nada, nada koja nije neostvariva, već je štoviše, beskonačna zadaća. Ta zadaća nikada ne može biti potpuno ispunjena, odnosno u ozbiljenju te zadaće radi se o putu ili cilju koji umni čovjek može doseći, te stoga Husserl takvu egzistenciju, habitus, označava kao *causa sui*.

Po svemu sudeći, izgleda da u Husserlovoj kasnoj filozofiji nalazimo osebujnu povezanost između teleologije i teologije. U toj je koncepciji vjera u umnost ono što održava i određuje zapadnjačku kulturu, dok je pri tome novi, fenomenologijski određen, viši habitus neposredno povezan s vjerom u umnost. I upravo gubitak te vjere čini temelj krize suvremenosti; štoviše, Husserl u svojoj koncepciji krize daje slično značenje prihvatanjem toga novog fenomenologijskog stajališta kao religiozno obraćanje.

Prevladavanje krize moguće je postići odlučnom voljom za racionalnost, umnim ponašanjem i djelovanjem; međutim, s druge je strane sama ta volja utemeljena i nošena vjerom u racionalnost. Pri tome sama vjera nije nešto što se zbilja i doista može htjeti, već oprečno, sam karakter vjere zapravo se iskazuje kao neki dar, nešto podareno, dakle, kao nešto što se ima i posjeduje. Ako se, međutim, na vjeru tako gleda, onda ona očito u sebi sadrži i karakter pasivnosti, a to je, kao što je pokazano, jedna negativna oznaka razdoblja krize. Navedeno stajalište predstavlja još jednu aporiju Husserlove kasne filozofije, budući da je kriza trebala biti prevladana fenomenologijskom kulturom, tj. kritičkim i otvorenim habitusom, koji bitno znači voljno, aktivno djelovanje subjekta. U težnji i voljnom naporu prevladavanja krize ima vjera odlučujuću ulogu, iako su pasivnost i afektivnost njene karakteristike. U toj osebujnoj pasivnosti živi čovjek u svijesti da je mnogo toga izvan njegove kontrole, no uprkos tome, on je otvoren prema toj konstelaciji, a to znači da je spreman sudjelovati na njenom mijenjanju, i utoliko sama vjera na svojevrstan način zadobiva aktivnu ulogu. U tom je smislu europsko ljudstvo izloženo gole-

²⁶Husserl, E., VI., str. 347.

moj opasnosti gubitka vjere, a opasnost se sastoji upravo u tome da vjera čini neophodni element u prevladavanju krize. Za Husserla je mogućnost definitivnog gubitka navedene vrste vjere i racionalnosti bila nepodnošljiva pomisao, predodžba koja je predstavljala najveću moguću opasnost za zapadnjačku kulturu. I upravo s obzirom na tu katastrofalnu mogućnost bila je zadaća, i tako reći imperativ fenomenologijske filozofije, održati budnim, dalje slijediti i razvijati sjećanje i vjeru u antičkogrčko pra-zasnivanje umnog vođenja cjeline života. Husserlova se cijela filozofija može označiti kao posebna vrsta krajnjeg racionalizma ili, preciznije izraženo, kao odlučna borba za umno oblikovani i vođeni život, a protiv pasivnosti, rezignacije i iracionalizma. Tu borbu za duh Europe prvenstveno vodi filozofija i filozofi, a o tome Husserl kaže: “Dolazi dugo razdoblje strastvenog hrvanja koje seže od Humea i Kanta do naših dana, da se prodre do jasnog samorazumijevanja istinskih razloga toga stoljetnog promašaja; naravno hrvanja koje se odigralo u sasvim malom krugu pozvanih i izabranih, dok je masa ostalih brzo našla i nalazi formulu kako da umiri sebe i svoje čitatelje.”²⁷

Po Husserlovom je mišljenju, dakle, biti filozof nešto sudbinsko, no iz toga slijedi paradoksalna konstelacija: filozofija se razumije kao nacrt, projekt u kojem subjektivno samoodređenje i umna voljna odluka samostalnog i odgovornog subjekta pokušava ozbiljiti ideju uma u jednom po svemu izgledajuće iracionalnom svijetu. Pri tome taj nalog imaju i provode mali broj izabranih, obdareni sasvim posebnim “darom”, no po tome bi izgledalo da je život filozofije i filozofa nešto što nije samo individualna, subjektivna odluka, već nešto kao “dar” i “sudbina”; drugim riječima, nešto što se racionalno ne može zahvatiti. Izgleda da je ovaj element Husserlove koncepcije u određenom proturječju s njegovom inače krajnje racionalističkom koncepcijom, a iz toga se onda nadaju sljedeći problemi: kako može um kao takav, tj. čovjek uma biti upućen na tako nešto kao “dar”, “podarivanje”, budući da je dar sam kao takav, kao i okolnosti i vrijeme njegova primanja nešto što je potpuno izvan moći i vlasti subjekta. Ovdje opet valja naglasiti da je Husserl uvijek bio protiv prihvaćanja elemenata ne-umnog, tamnog, neizvjesnog, kao nečeg konstitutivnog za umni život ljudstva, jer se plašio da bi iz toga mogla slijediti pasivnost, zaborav i gubitak značenja i izvornog smisla racionalne, humane egzistencije. Njegovu se filozofiju može označiti kao veličanstvenu i patetičnu borbu protiv mogućnosti definitivnog gubitka umnosti europskog ljudstva; pri tome je, međutim, neophodno istaći da bez naznaka mogućnosti toga gubitka ne bi bila ni moguća njegova filozofija krize. Drugim riječima, tek je samo stanje krize europskog ljudstva omogućilo poimanje i predodžbu humanog, umnog života, no iz toga onda isto tako proizlazi da i ono iracionalno, tamno, neizvjesno i neuračunljivo ljudske egzistencije isto tako na sasvim osebujan način bitno pripada subjektu i njegovoj povijesnoj egzistenciji. Husserlovo odbijanje prihvaćanja primjerenog vrijednosnog mjesta

²⁷Husserl, E., *Kriza...*, str. 18.

toga, očividno konstitutivnog dijela ljudske subjektivnosti, zasigurno je utemeljeno u njegovoj cjelokupnoj filozofijskoj koncepciji. Međutim, to se njegovo shvaćanje mora također i povijesno razjasniti, i to, kako s obzirom na njegovu radikalnost tako i na nepopustljivost i rigorizam njezine provedbe. Husserlova je kasna filozofija razrađivana tridesetih godina, dakle upravo u vrijeme u kojem je svakako previše konkretnih povijesnih momenata predstavljalo očividnu opreku svakom umnom vođenju prakse života.

Na kraju našeg prikaza Husserlovog shvaćanja značenja i uloge znanosti za europsku povijest i kulturu, jasno izlazi na vidjelo sljedeće temeljno pitanje poimanja i zadaće zapadnjačke povijesti, njezine filozofijske-znanstvene kulture i prakse života: je li moguće mišljenje sveobuhvatne krize suvremenosti, a koje u potpunosti zahvaća značenje uma i punu odgovornost racionalnog pristupa cjelini života, uz istovremenu svijest o granicama i slabostima staroga i novog racionalizma? Je li pomoću jednog novovrsnog promišljanja utemeljenja europske filozofije i znanosti, tj. europske metafizičke tradicije, moguće uvidjeti i spoznati jednostranosti i opasnosti tradicionalnih racionalističkih projekata. Dakako, upravo iz makar nejasnog uvida u te prijepornosti zapadnjačke kulturne tradicije proizlazi i osnovna nedoumica i teškoća koja se može formulirati na sljedeći način: je li subjekt u stanju bilo kojom racionalističkom koncepcijom prakse života zadobiti moć nad cjelinom prirode i života, odnosno može li tako nešto predstavljati jamstvo njegova blaženstva? Konačno to vodi do složenog i dalekosežnog pitanja, je li i u kojoj mjeri, i to putem uma, grčko praznasnivanje uma doživjelo takve povijesne preobrazbe da smo mi prisiljeni ponovno promisliti i prevrednovati dijelove te metafizičke tradicije, pri tome bezuvjetno čuvajući izvornu bit humanosti i duha.

Goran Gretić

*HUSSERL'S CONCEPT OF EUROPE AS THE RATIONAL
COMMUNITY RECONSTRUCTION OF HUSSERL'S
UNDERSTANDING OF EUROPEAN CULTURE*

Summary

Husserl's concept and definition of the *living world* represents a sort of the pinnacle of his later philosophical works. In the form of a new universal science — transcendental phenomenology — and by defining the living world as — for us — immediate and contiguous world, the known and acknowledged inter-subjectivity, Husserl provides a critique of the modern age i.e. the domination of the paradigm of the objectivist sciences. Husserl's phenomenology also delves into the equally central political and social problems of the contemporary age; Husserl calls for the establishment of a new rationality in judging social and political issues. Particular attention is given to Husserl's vehement critique of anti-liberalism as well as his novel relation *I — we* i.e. the individual and the community or the state.