

Izvorni znanstveni rad
UDK 1(091)Husserl, E.
165.62
Primljeno: 15. studenoga 2010.

Fenomenologija kasnog Husserla kao praktična filozofija*

ANTE PAŽANIN**

Sažetak

Polazeći od toga da je Husserl bio najtemeljiti kritičar moderne znanosti i krize u koju su dospjeli europsko ljudstvo i čitav svijet, autor pomno analizira Husserlovu glasovitu raspravu "Križa europskog ljudstva i filozofija" (1935) koja iskazuje nastojanje da transcendentalnu fenomenologiju razvije polazeći od povijesnog svijeta života. Temeljna su nastojanja kasnoga Husserla usmjerena na prevladavanje svakog "idealizma i realizma" u novom povijesnom mišljenju životnog svijeta bez zapadanja u historizam. Husserlova *Križa europskih znanosti i transcendentalna fenomenologija* (1936) bila je najutjecajnije djelo ne samo Edmunda Husserla nego čitave tadašnje filozofije. Husserl je pred očima imao svjetsko-povijesnu zadaću fenomenologije da u našem znanstveno-tehničkom dobu istraži i razvije ne samo znanost i tehniku nego umnost i ostalih oblika kulture kao čovjekova ozbiljenja slobode od umjetnosti i politike do čudorednosti i filozofije, te na taj način prevlada krizu modernoga ljudstva i njegove znanosti u "svjetsko-povijesnom procesu". U tom je smislu znakovito da Husserl svoju raspravu završava mišlju da križa europskog opstanka ima samo dva izlaza: "propast Europe" ili "ponovno rađanje Europe iz duha filozofije". Autor pokazuje kako fenomenologija kasnoga Husserla postaje praktična filozofija, koja kao "ponovno rađanje Europe iz duha filozofije" i time kao potvrđivanje ozbiljenja čovječanstvu kao takvome "urođenog uma", u sebi obuhvaća konačne i beskonačne "ideale za pojedinač-

* Tekst je prvi dio petoga poglavlja autorove knjige *Fenomenologija političkog svijeta* (što je zapravo autorov skraćeni pogovor hrvatskom izdanju Husserlovih studija koje je 2003. godine objavila Naklada Ljevak pod naslovom *Filozofija kao stroga znanost i druge rasprave*). Ovdje je posebna pažnja posvećena analizi Husserlove studije "Križa europskog ljudstva i filozofija" (Husserl, 2003: 137-171). Ta je rasprava poznato Husserlovo predavanje u Beču 1935. godine i ima slično programsko značenje za razumijevanje povijesnog svijeta života i krize modernog ljudstva u fenomenologiji kasnoga Husserla kakvo je značenje imala rasprava "Filozofija kao stroga znanost" iz 1911. za razumijevanje znanosti i filozofije kod ranoga Husserla.

** Ante Pažanin, professor emeritus Sveučilišta u Zagrebu.

ne ljude u njihovim nacijama”, zatim “ideale za same nacije” i za “proširujuću sintezu nacija” (Husserl).

Ključne riječi: fenomenologija, praktična filozofija, znanstveno-tehničko doba, Husserl

Za fenomenologiju je od početka vrijedilo načelo da se način kako nam je nešto dano ne smije odvajati od onoga što je dano. U skladu s tim temeljnim fenomenološkim principom Husserl već u *Logičkim istraživanjima* 1900. govori o korelaciji subjekta i objekta odnosno o intencionalnosti naše svijesti kao predmetne svijesti, kao “svijesti o...” (*Bewusstsein von...*). U skladu s tim autor ističe da programska studija “Filozofija kao stroga znanost” načelno sadrži ne samo mogućnost raznih pokušaja ozbiljenja filozofije kao transcendentalne fenomenologije u smislu klasičnog Husserla nego i mogućnost nastojanja kasnoga Husserla da transcendentalnu fenomenologiju razvije polazeći od povijesnog svijeta života. Stoga je pogrešno Husserlovu fenomenologiju reducirati bilo na ranoga Husserla i fenomenološki “platonizam” bilo na klasičnoga Husserla u smislu ozbiljenja raznih oblika objektivnog i subjektivnog idealizma, od *Ideja za čistu fenomenologiju i fenomenološku filozofiju* do *Kartezijanskih meditacija*, jer su nastojanja kasnoga Husserla tridesetih godina usmjerena na prevladavanje svakog “idealizma i realizma” u novom povijesnom mišljenju životnog svijeta bez zapadanja u historizam. Stoga je njegovo djelo iz 1936. godine *Kriza evropskih znanosti i transcendentalna fenomenologija* u drugoj polovici 20. stoljeća bilo najutjecajnije djelo ne samo Edmunda Husserla nego čitave tadašnje filozofije. Ono se nastavljalo na studiju “Filozofija kao stroga znanost” i inspiriralo kako nastavljanje fenomenologije na filozofiju kao strogu znanost bez metafizike tako i razvijanje novog povijesnog, a ipak “znanstvenog mišljenja”.

Danas se mnogo govori i piše o moderni i postmoderni i pritom se previđa da je već Husserl bio najtemeljiti kritičar moderne znanosti i krize u koju je dospjelo europsko ljudstvo i čitav svijet, zahvaljujući upravo njenom racionalističko-tehničkom upravljanju svijetom i životom. U svojoj kritici modernoga svijeta znanosti i tehnike Husserl dakako nije, poput postmodernih iracionalista, protivnik ni znanosti ni tehnike ni koristi koje one donose čovječanstvu, nego protivnik njihova apsolutiziranja i primjenjivanja na sve sfere čovjekova života. U tom smislu Husserl se u čitavom svom djelu zalagao za obnovu filozofije kao stroge znanosti i za izgradnju suvremenih znanosti pomoću transcendentalne fenomenologije kao filozofije, koja nikada nije bila niti može biti pojedinačna znanost, ali samo na osnovi rezultata prirodnih i duhovnih znanosti ona uspijeva razumjeti čovjekov bitak u svijetu primjereno povijesnim fenomenima i načinima na koje su nam ti fenomeni dani. U tu

svrhu ona kao i sva prava znanost razvija pojmovnu zornost i svojevrsnu metodičnost, jednoznačnost i jasnoću misli, te se time razlikuje ne samo od mita i mitologije nego i od umjetnosti. U tom pogledu Husserlovo je djelo kao nastojanje oko "prave racionalnosti" zanimljivo i instruktivno prvenstveno za one struje u suvremenoj filozofiji koje izbjegavaju kako zagovaranje nekog romantičkog povratka u nedužni predznanstveni i predtehnički svijet tako i zagovaranje bezduhovnog života kako ga oblikuju scijentizam prirodnih znanosti i tehnika. Izbjegavanje tih krajnosti i jednostranosti suvremene filozofije i znanosti trajna je i bitna značajka Husserlove fenomenologije. Ta je intencija sadržana i u njezinu imenu, koje izražava povezanost kako s fenomenima kao pozitivnim empirijskim pojavama tako i s filozofijom kao "znanošću o fenomenima". Primjereno razumjeti tu povezanost fenomena kao pojave i kao biti koja se pokazuje u pojavi, te koja otuda nije puki pričin, nego pojavljivanje biti, glavna je zadaća fenomenologije kao filozofije i nove filozofske metode.¹

U tom smislu mogli bismo reći da je za Husserla uvijek bio odlučan neki "treći put" kao put koji vodi u univerzalni *a priori* "čistog životnog svijeta" koji prethodi kako univerzalnemu *a priori* objektivno-logičke, to jest prirodo-matematičke i naturalističke tako i subjektivno-psihološke, to jest duhovno-humanističke i svjetonazorne sfere i njihovih struktura i stupnjeva. Da taj "treći put" i povijesno-univerzalni *a priori*, što ga istražuje "transcendentalna fenomenologija" kasnoga Husserla, nije izvor i temelj samo znanosti, nego povijesnog svijeta i čovjekova života uopće, pokazuju naročito one Husserlove misli u kojima je isticao da transcendentalno-fenomenološko istraživanje životnog svijeta prikazuje "svjetsko-povijesni proces, ukoliko ono povijest konstitucije samoga svijeta ne obogaćuje samo za neku novu znanost, nego ukoliko u svemu i svakome obogaćuje sadržaj svijeta" (Husserl, 1990: 243). Dakle fenomenološka filozofija ne nastoji oko obogaćivanja "svijeta" samo nekom "novom znanošću", nego nastoji obogatiti "sadržaj svijeta", štoviše, "u svemu i svakome ga povijesno utemeljiti konstrukcijom" svijeta. Stoga "Husserlov oproštaj od kartezijanizma", kako je početkom šezdesetih godina našega stoljeća s pravom govorio Ludwig Landgrebe, ne znači oproštaj od moderne i njene subjektivnosti, nego upravo pomoću ove, pa i pomoću njezine znanosti i tehnike, ali ne njihovom nikakvom apsolutizacijom, nego primjerenim razvijanjem "transcendentalne subjektivnosti" ili čovječanstvu kao takvome "urođenog" uma u svom bogatstvu njenih oblika i umnih mogućnosti upravo kao "svjetsko-povijesni proces" koji obogaćuje sve kulture, narode i individuume u "svemu i svakome".

Čini se da je Husserl već u studiji "Filozofija kao stroga znanost" pred očima imao tu svjetsko-povijesnu zadaću fenomenologije, pa je zbog njene programske

¹ O fenomenološkoj metodi vidi: Husserl, 1975; 1990; Pažanin, 1968.

raznovrsnosti i zbog Husserlovih dubokih načelnih uvida skupa s njegovim kasnijim raspravama o filozofiji i krizi modernoga ljudstva i danas preporučujemo našoj čitalačkoj publici i znanstvenoj javnosti. Možda je upravo u našem znanstveno-tehnički uznapredovalom dobu sazrela zadaća filozofije, o kojoj je govorio Husserl kad je isticao da pomoću povijesnom svijetu života primjerenog filozofskog mišljenja treba istražiti i razviti ne samo znanost i tehniku nego umnost i ostalih oblika kulture kao čovjekova ozbiljenja slobode od umjetnosti i politike do ćudorednosti i filozofije, te na taj način prevladati krizu modernoga ljudstva i njegove znanosti u “svjetsko-povijesnom procesu” kao povijesnom, a ipak, kako je svoju fenomenologiju kasni Husserl rado označavao, “znanstvenom mišljenju”.

Da bismo razumjeli o kakvom je otkrivanju i razvijanju umnosti kao “prave racionalnosti” riječ, pokušat ćemo na primjeru rasprave “Križa europskog ljudstva i filozofija” ukazati na mogućnost izlaska iz krize moderne znanosti i europskog ljudstva pomoću razumijevanja povijesnog svijeta života, kako ga je kasni Husserl razvio u toj i ostalim raspravama.

Proživjevši Prvi svjetski rat kao raspad tradicionalne europske kulture, Husserl je pred kraj svoga života osjetio krizu moderne i opasnosti lijevog i desnog totalitarizma, koji je vodio čovječanstvo najprije u Drugi svjetski rat, a onda u dugi Hladni rat između Istoka i Zapada, da bi danas globalistički razvitak zaprijetio “samouništenjem čovječanstva”, kojemu “samouništenju” Husserl suprotstavlja samosvješćenje filozofije i Europe iz njihova zajedničkog starogrčkog izvora. Husserl o tome izrijekom govori u svojem predavanju održanom u Beču 7. i 10. svibnja 1935. godine pod naslovom “Filozofija i kriza europskog ljudstva”.²

Znakovito je da Husserl svoje bečko predavanje završava mišlju da kriza europskog opstanka ima samo dva izlaza: “Propast Europe u otuđenju protiv svoga vlastitog racionalnog životnog smisla”, što znači “raspad u duhovno neprijateljstvo i barbarstvo”, ili “ponovno rađanje Europe iz duha filozofije” (Husserl, 2003: 171) da poput Feniksa uskrсне iz umora i pepela novim oduhovljenjem života. Pod duhovnim likom Europe Husserl misli na onaj “novi duh” koji potječe iz filozofije i njezinih posebnih znanosti te razvija “duh slobodne kritike” i normiranja životnog svijeta prema beskonačnim zadacima i idealima. Te ideale Husserl precizira ovim riječima: “To su ideali za pojedinačne ljude u njihovim nacijama, ideali za same nacije. Ali to su konačno i beskonačni ideali za proširujuću sintezu nacija, u kojoj svaka od tih nacija upravo time, što se bori za svoje vlastite idealne zadatke u duhu beskonačnosti, podaruje svoje najbolje ujedinjenim nacijama” (160)³, piše

² Hrvatski prijevod ovog Husserlova predavanja objavljen je 2003. pod naslovom “Križa europskog ljudstva i filozofija” (str. 137-171), a načinjen prema originalu objavljenom u Husserliana VI, Haag, 1954. str. 314-348.

³ Broj u obloj zagradi označava stranicu iz Husserl, 2003.

Husserl još prije utemeljenja Ujedinjenih nacija. Štoviše, “u tom darivanju i primanju raste nadnacionalna cjelina sa svim njenim stupnjevitim udugama, ispunjena duhom prekomjernog, u mnogostrukoj beskonačnosti raščlanjenog, a ipak jednog beskonačnog zadatka”. O ulozi filozofije i fenomenološkog osvješćivanja Husserl pritom nastavlja: “U tom idealno usmjerenom svejedinstvu sama filozofija ostaje u vodećoj funkciji i u svojem posebnom beskonačnom zadatku; u funkciji slobodnog i univerzalnog teoretskog osvješćivanja, koje obuhvaća i sve ideale i ideal svih: dakle univerzum svih norma. U europskom ljudstvu filozofija valja stalno vršiti svoju funkciju kao arhontsku funkciju čitavoga čovječanstva” (160). Tim riječima Husserl završava prvi dio svoje rasprave “Kriza europskog ljudstva i filozofija”. Mi ćemo, dakako, još vidjeti u kojemu je smislu kod Husserla riječ o beskonačnim zadacima i idealima i o idealu svih ljudi i naroda tako da filozofija može vršiti svoju ulogu u oslobađanju duha i oduhovljavanju ljudskoga života ne samo u europskom ljudstvu nego kao “arhontsku funkciju čitavoga čovječanstva”.

Za naše vrijeme, u kojemu se tako mnogo govori i piše o slobodi i čovječanstvu, globalitetu i nadnacionalnosti, posebno su dragocjene Husserlove misli o tome da u samom darivanju i primanju raznovrsnih tekovina pojedinačnih nacija raste “nadmacionalnost potpuno nove vrste” i nadnacionalna cjelina “sa svim njenim stupnjevitim udugama” i njihovim bitnim svrhama kao ozbiljenje slobode i “beskonačnog zadatka” u čijemu “idealno usmjerenom svejedinstvu sama filozofija ostaje u vodećoj funkciji”. Tu vodeću funkciju u nadnacionalnom svejedinstvu svijeta filozofija može vršiti samo pomoću slobodnog i univerzalnog osvješćivanja “pojedinačnih ljudi u njihovim nacijama” tako da osvješćivanje obuhvati i prožme sve ljude i narode, tj. sve njihove ideale i, kako reče Husserl, “ideal svih”, jer u europskom kao i u svakom konkretnom posebnom ljudstvu filozofija “valja stalno vršiti svoju funkciju kao arhontsku funkciju čitavoga čovječanstva”.

Funkcija filozofije kao arhontska funkcija čitavoga čovječanstva svakim danom dobiva na značenju, posebno u našem tehnološki uznapređovalom dobu. Tu ulogu filozofije Husserl ne reducira samo na neku sferu ili sloj života, nego je promatra sa stajališta cjeline povijesnog svijeta života i duhovnih znanosti. U skladu s tim na početku bečkog predavanja on kaže: “Riječ život ovdje nema fiziološki smisao, ona znači svrhoviti život koji stvara duhovne tvorbe: u najširem smislu stvarajući kulturu u jedinstvu povijesnosti. To sve je tema raznolikih duhovnih znanosti” (139).

Ovdje nije moguće ulaziti u detaljno razmatranje odnosa duhovnih i prirodnih znanosti, iako je o njemu i njegovim raznovrsnim aspektima riječ i u svim drugim Husserlovim raspravama, pa će čitalac prema svojim interesima u njima naći Husserlove odgovore. Ipak, “u interesu je našeg problema Europe”, kaže i sam Husserl, da “na kratko uđemo u to i da iskorijenimo” novovjekovni fizikalizam,

matematicizam, racionalistički objektivizam, tehnicizam i prirodoznanstveni naturalizam. Husserl to pokazuje na primjeru historičara kao istraživača stare grčke povijesti, kad kaže: “Historičar, istraživač duha, kulture svake sfere dakako stalno ima u svojim fenomenima i fizičku prirodu, u našem primjeru prirodu stare Grčke. Ali ta priroda nije priroda u prirodoznanstvenom smislu, nego ono što je starim Grcima vrijedilo kao priroda, što je okolnosvjetovno njima stajalo pred očima kao prirodna zbiljnost. Potpunije rečeno: historijski okolni svijet Grka nije objektivni svijet u našem smislu, nego njihova ‘predodžba svijeta’, tj. njihova vlastita subjektivna valjanost sa svim onim zbiljnostima, koje u tome njima valjaju, među njima npr. s bogovima, demonima itd.” (142).

Za lakše razumijevanje navedenih misli možda je dobro spomenuti da sam Husserlov izraz “die Umwelt” na hrvatski prevodio s “okolni svijet”, a ne s okolina ili okoliš stoga što okolinu i okoliš mogu imati i životinje, dok svijet, pa otuda i okolni svijet ima i za njega zna samo čovjek. U tom smislu Husserl nastavlja: “Okolni svijet je pojam, koji svoje mjesto ima isključivo u duhovnoj sferi. Da mi živimo u našem svakidašnjem okolnom svijetu, kojemu pripada sva naša briga i muka, to označava činjenicu koja se odigrava čisto u duhovnosti. Naš okolni svijet je duhovna tvorba u nama i našem historijskom životu. Ovdje dakle nema nikakvog razloga za onoga, tko duh kao duh čini temom, zahtijevati za nj neko drugo objašnjenje nego čisto duhovno” (142). Husserl je već u raspravi “Filozofija kao stroga znanost” strogo lučio prirodne i duhovne znanosti i zagovarao svojevrsnost ovih posljednjih umjesto njihova uobičajenog prepuštanja uzoru prirodnih znanosti.

U interesu razumijevanja izvornog smisla grčke filozofije i znanosti te prevladavanja krize Europe i modernog ljudstva, što je izaziva prirodoznanstveni “objektivizam” novoga vijeka i njegova interpretacija svijeta, Husserl 1935. godine još više zaoštrava kritiku naturalizma kao “protusmisla” apsolutne vladavine objektivizma i nametanja egzaktnosti prirodnih znanosti za izgradnju duhovnih znanosti. Tako je protusmisleno “okolnosvjetovnu prirodu promatrati kao nešto u sebi duhu tuđe i zbog toga duhovnu znanost izgrađivati pomoću prirodne znanosti i tako je tobože htjeti činiti egzaktnom” (142). Štoviše, argumentira Husserl, “očito se također sasvim zaboravlja da je prirodna znanost (kao sva znanost uopće) naziv za duhovna postignuća, naime za postignuća prirodnih znanstvenika”, pa nema nikakvog smisla historijski događaj kakav je npr. “prirodna znanost” objašnjavati prirodoznanstveno. Upravo to čini naturalizam pomoću “prirodne znanosti i njenih prirodnih zakona koji kao duhovno postignuće sami pripadaju problemu”, pa ih stoga valja “objasniti duhovnoznanstveno”. Isto tako “duhovnu Europu” valja ponajprije razumjeti “duhovnopovijesno”, jer je valja pojmiti kao “jedinstvo duhovnog života, djelovanja, stvaranja: sa svim svrhama, interesima, brigama i mukama, sa svršnim tvorbama, s ustanovama i organizacijama” (143). Husserl međutim odmah dodaje da u razumijevanju duhovnog lika Europe “treba postati vidljivom zasebna, samoj

našoj Europi istodobno urođena teleologija, i to kao sasvim unutarnje povezujuće buđenje ili proboj filozofije i njezinih grana, znanosti u starogrčkom duhu” (143).

U tom smislu pokazati “filozofsku ideju koja je imanentna povijesti” duhovne Europe za Husserla znači isto što i pokazati teleologiju koja je sadržana u toj povijesti, a koja se “s gledišta univerzalnog čovječanstva uopće obilježava kao proboj i početak razvoja nove epohe čovječanstva, epohe čovječanstva, koje od sada želi samo živjeti i može živjeti u slobodnom oblikovanju svojega opstanka, svojega historijskog života iz ideje uma, iz beskonačnih zadataka” (144). U teleologiju europskog ljudstva uključeni su dakle kako svrhe i interesi, ustanove i organizacije posebnih nacija tako brige i djelovanja pojedinačnih ljudi, njihove ideje, bitne svrhe i beskonačni zadaci. Za uzor Husserl ponovno uzima duhovni *telos* grčkog naroda i misli da taj “duhovni telos europskog ljudstva ... leži u beskonačnome”, štoviše, da je on “beskonačna ideja na koju je u skrivenome takoreći usmjereno cjelokupno duhovno postajanje” (145).

Vrlo je značajno da Husserl pritom nasuprot kulminaciji rasističke ideologije svoga vremena u bečkom predavanju ističe da “primjereno biti nema zoologije naroda”, jer narodi su “duhovna jedinstva”, pa svoj “zreli lik” nemaju kao završeni lik “nekog reguliranog ponavljanja”. Takvog završenog lika i “reguliranog ponavljanja” pogotovo nema nadnacionalna Europa i njezina kulturna mnogolikost stoga što europsko duhovno ljudstvo “nije nikada bilo završeno i nikada to neće postati te se nikada ne može ponoviti” (145). Zbog toga se i postavlja načelno pitanje o karakteru i načinu bitka europskog duhovnog ljudstva, njegova telosa, normativnih ideja i beskonačnih zadataka. Čim je duhovni telos u razvitku osviješten kao telos, on, kaže Husserl, “nužno postaje i praktičnim kao cilj volje, a time je uveden novi, viši stupanj razvitka koji stoji pod vodstvom norma, normativnih ideja”. Te se “normativne ideje” međutim ne mogu svesti na ideološke predrasude niti hipostazirati u metafizičke spekulacije, jer sve to što je Husserl naveo “ne želi biti spekulativna interpretacija naše povijesnosti nego izraz prethodne uzlazne živuće slutnje koja se odvija u osvješćenju bez predrasuda. Ova nam pak daje intencionalno vodstvo da bismo u europskoj povijesti vidjeli najznačajnije povezanosti, u čijem tijeku nam ono prethodno slučajno postaje obistinjenja izvjesnost. Prethodna slutnja je čuvstveni putokaz za sva otkrića”, zaključuje Husserl (145). Neki će u “prethodnoj slutnji” vidjeti “intuiciju”, a u “čuvstvenom putokazu” pak “iracionalizam” Husserlove fenomenologije, a riječ je zapravo o izvorno živoj umnosti koja vodi požude, čuvstva i volju ljudi. To je jedan od oblika racionalnosti i obistinjavanja kojim je starogrčka filozofija obogatila europsku kulturu, pa stoga i kažemo da filozofija i duhovna Europa u njoj “ima rodno mjesto”. Time ne mislim geografski u nekoj zemlji, premda je i to točno, nego duhovno rodno mjesto u nekoj naciji, odnosno u pojedinačnim ljudima i ljudskim grupama te nacije. “To je”, nastavlja Husserl, “starogrčka nacija u 7. i 6.

st. prije Krista. U njoj nastaje *novovrsni stav* pojedinca prema okolnom svijetu. U njegovoj konzekvenciji vrši se proboj potpuno nove vrste duhovnih tvorba, rastući skoro u sistematski zatvoreni kulturni lik; Grci su ga nazvali filozofijom” (146).

Tu “potpuno novu vrstu duhovnih tvorba” Husserl objašnjava na primjeru ideja koje se od realnih stvari u prostoru razlikuju time što u sebi skrivaju intencionalne beskonačnosti pomoću kojih čovjek postaje “novim čovjekom”. Husserl o tome kaže: “Prvom koncepcijom ideja čovjek postaje malo-pomalo novim čovjekom. Njegov duhovni bitak stupa u kretanje napredujućeg novog obrazovanja. Ovo kretanje od početka protječe komunikativno, budi novi stil personalnog opstanka u svojem životnom krugu ... Najprije u njemu ... širi posebno ljudstvo, živeći u konačnosti, smjera na polove beskonačnosti. Upravo time narasta novi način pozajedničenja i novi lik trajne zajednice, čiji duhovni, pomoću ljubavi ideja, proizvođenja ideja i idealnog životnog normiranja, pozajedničeni život u sebi nosi budući horizont beskonačnosti: horizont beskonačnosti generacija koje se obnavljaju iz duha ideja” (147). U tom smislu s filozofijom i filozofskim zajednicama grčke nacije ujedno izrasta “ponajprije u toj naciji”, dodaje Husserl, “opći duh kulture, koji utječe na čitavo ljudstvo” (147). Tim razvitkom filozofskog i znanstvenog ljudstva “u formi novog historiciteta” nastaje “nova vrsta povijesnosti” kojom se vrstom razvitka Europa upravo “razlikuje od opće povijesti” (147).

Tim opisom nastanka filozofije u staroj Grčkoj kao pitanja o “sveobuhvatnom bivanju i o bitku u bivanju” Husserl zapravo prikazuje nastanak filozofije kao univerzalne znanosti koja se vrlo brzo “oposebljuje prema općim formama i regijama bitka”, pa se na taj način filozofija kao jedna znanost “grana u mnogolike posebne znanosti”. Pritom je važno Husserlovo stalno isticanje da on u tom probouju filozofije, u čijem su smislu bile uključene sve postojeće znanosti, vidi “prafenomen duhovne Europe”, pa je sa stajališta suvremene fenomenologije moguć povijesni kontinuitet filozofije i znanosti do danas. Kao što smo vidjeli, Husserl na osnovi toga zagovara obnovu duhovnog lika Europe rođenog iz filozofije kao “proboja potpuno nove vrste duhovnih tvorba”. To je važno i za nas danas, jer predstavlja uzor i mogućnost za razvijanje raznovrsnih oblika znanja i umnog oblikovanja čovjekova života i u suvremenom globalnom svijetu. O raznovrsnim oblicima znanja i posebno o odnosu teoretskog znanja i praktičnih svrha volje kod Husserla bit će govora kasnije. Ovdje je bitno da se jedna i druga vrsta znanja “odvija u osvješćenju” koje ne može biti “spekulativna interpretacija naše povijesnosti”, nego “historijsko kretanje”, jer ovo je stalno povezano s povijesnim svijetom života i usmjereno na normu koja prebiva u “intencionalnom životu pojedinačnih osoba” koje proizvode duhovne tvorbe, pa i ideje kao “smislene tvorbe” koje u sebi skrivaju “intencionalne beskonačnosti”. Beskonačnih ideja međutim nema bez intencionalne usmjerenosti pojedinačnih osoba u njihovoj konačnosti. U vezi s tim Husserl kaže da se s poja-

vom grčke filozofije čovjek u svijesti konačnosti uživljava u jedan novovrsni svijet beskonačnosti, štoviše, da uživljanjem u taj svijet ideja i “konzekventnim idealiziranjem novog smisla beskonačnosti” sam ljudski bitak kao “bitak u konačnosti” postaje “postojani bitak u svijesti beskonačnosti”.

Povijesnim razumijevanjem općeg duha grčke kulture, koja se “idealiziranjem” novog smisla beskonačnosti razvija u opreci prema tradicionalnoj mitskoj kulturi “konačnosti”, Husserl pokazuje da ni jedan drugi oblik kulture prije filozofije nije u takvom smislu kultura ideja, jer u predfilozofskim kulturama nije otkriven beskonačni horizont, pa se zbog toga sve čovjekove svrhe i djelovanja, sva “njegova privreda i trgovina, njegova osobna, grupna, nacionalna, mitska motivacija kreće u konačno preglednoj okolnoj svjetovnosti. Tu nema nikakvih beskonačnih zadataka, nikakvih idealnih stjecanja, čija je sama beskonačnost radno polje, i to tako da ono za one koji rade primjereno svijesti ima način bitka jednog takvog beskonačnog polja zadataka” (149). Tek pojavom grčke filozofije vrši se preoblikovanje konačnih u beskonačne zadatke kao “radno polje” koje obuhvaća “sve ideje konačnosti i time cjelokupnu duhovnu kulturu i njeno ljudstvo”. Nastavljajući se na tu misao, Husserl kaže da “za nas Europljane izvan filozofskoznanstvene sfere postoji još mnoštvo beskonačnih ideja (ako je dopušten taj izraz), ali one imaju analogne karaktere beskonačnosti (beskonačnih zadataka, ciljeva, obistinjanja, istina...) zahvaliti tek preoblikovanju ljudstva pomoću filozofije i njenih idealiteta. Znanstvena kultura pod idejama beskonačnosti dakle znači revolucioniranje cjelokupne kulture, revolucioniranje u čitavoj običajnosti ljudstva kao stvaraoca kulture. Ono znači i revolucioniranje povijesnosti, koja je sada povijest nestajanja konačnog ljudstva u postojanju ljudstva beskonačnih zadataka” (149).

Tim “postojanjem ljudstva beskonačnih zadataka” razvija se novi teoretski stav, u kojemu se tematizira univerzalni horizont svijeta kojega su ljudi kao ljudi stalno, Husserl kaže, “na stanoviti način svjesni” već u svakidašnjem prirodnom stavu kao naivnom uživljanju u svijet. Svijet kao svijet u tom stavu međutim nije tematiziran, pa je zadaća teoretskog stava da ga učini posebnom temom, da ga “zahvati” kao beskonačni zadatak i da za njega razvije “trajni interes”. Među interesima novoga stava Husserl razlikuje interese koji žele služiti prirodnom životu kao prirodnoj praksi na višem stupnju, jer se zadovoljavaju pomoću umnih uvida i posebnoga praktičnoga znanja, pa ih Husserl stoga ubraja u “višestupanjski praktični stav”, i razlikuje od interesa “teoretskog stava” kao “druge biti primjerene mogućnosti promjene općenitog prirodnog stava” (152). Iz te promjene pomoću poznate fenomenološke metode redukcije i *epoché* izrasta filozofska teorija koja je sama sebi svrha, jer nastaje radi same sebe kao vrhunskoga znanja tzv. čiste teorije. Husserl kaže da filozofska teorija “postaje vlastitom svrhom ili interesnim poljem” te da je teoretski stav kao takav sasvim nepraktičan, iako i on kao “stav zvanja” predstavlja djelat-

nost stanovite profesije, i to ne bilo koje, nego vrlo značajne profesije filozofa kao vladara kod Platona ili kao “funkcionera čovječanstva” kod Husserla. Tako shvaćen “teoretski stav” prema Husserlu “počiva na voljnoj epoché od svake prirodne prakse, a time i od višestupnjevite prakse koja u okviru svoga vlastitoga profesionalnog života služi prirodnosti” (153).

Uza svu sličnost s Platonovom strujom u filozofiji kasni se Husserl dakle upravo svojim naučavanjem o “višestupanjskoj praksi” i višestupnjevitom “praktičnom stavu” približava Aristotelovu lučenju teoretskog i praktičnog života kao bitnih načina postizanja najvišeg dobra u praksi kao ljudskog dobra, a u vrhunskoj teoriji kao božanskog dobra.⁴ Doduše, Husserl odmah dodaje, “razlikovanjem teoretskog stava pomoću voljne epoché od svake prirodne prakse, a time i od višestupnjevite prakse” svojevrsnog praktičnog stava kao “vlastitoga profesionalnog života” u službi prirodnosti, “još nipošto nije riječ o konačnom ‘odvezivanju’ teoretskog života od praktičnoga, odnosno o raspadanju konkretnog života teoretičara u dva nepovezana uspijevajuća kontinuiteta života, što bi socijalno govoreno dakle imalo značenje nastajanja dviju duhovno nepovezanih kulturnih sfera” (153).

Štoviše, Husserl ne odbacuje samo “raspadanje konkretnog života teoretičara u dva nepovezana uspijevajuća kontinuiteta života”, jer to bi značilo “nastajanje dviju duhovno nepovezanih sfera”, nego pored teoretskog i praktičnog života uvodi kao moguću i “treću formu univerzalnog stava”. Naime, u razlici prema “religiozno-mitskom stavu, koji je fundiran u prirodnom stavu”, i teoretskom stavu, koji počiva na fenomenološkoj redukciji i *epoché* od svake prirodnosti, moguća je i treća forma univerzalnog stava kao “sinteza obostranih interesa”, dakle kao sinteza teoretskog i prirodnog interesa. Ta se sinteza, kaže Husserl dalje, “odvija u prijelazu od teoretskog k praktičnom stavu na taj način, da teorija (univerzalna znanost) koja izrasta u zatvorenoj jedinstvenosti i pod epoché od svake prakse biva pozvana za to (i da u samom teoretskom uvidu iskazuje svoj poziv) da na novi način služi čovječanstvu, ponajprije da služi čovječanstvu u konkretnom opstanku te svagda i prirodno živućem čovječanstvu” (153). Taj novi način na koji univerzalna znanost kao jedinstvena teorija služi čovječanstvu povezuje teoretski i praktični interes a da ih ne ukida u spekulaciji, nego obistinjava u prirodnosti. Smisao “sinteze obostranih interesa” kod Husserla dakle nije dijalektičko ukidanje i očuvanje obostranih interesa na nekoj višoj razini spekulacije i metafizike kao kod Hegela, nego da na novi način služi “prirodno živućem čovječanstvu”.

Filozofija je kao univerzalna znanost prema Husserlu pozvana da pomoću fenomenološke analize i “univerzalne kritike svega života” na novi način služi čovječanstvu. Pritom je posebno važna Husserlova misao, da ona “ponajprije služi

⁴ Opširnije o tome vidi u: Pažanin, 2001, posebno str. 243-300.

u konkretnom opstanku te svagda i prirodno živućem čovječanstvu”, jer se time ističe da univerzalna znanost u prijelazu od teoretskoga k praktičnom stavu svagda postupa primjereno “konkretnom opstanku” bez zapadanja u iracionalizam, jer u vlastitom “teoretskom uvidu iskazuje svoj poziv” i umno postupanje koje je primjereno povijesnom svijetu života. Sinteza obostranih teoretsko-praktičnih interesa zbiva se prema Husserlu “u obliku novovrsne prakse” i univerzalne kritike “svih životnih ciljeva, svih iz života čovječanstva već izraslih kulturnih tvorevina”, kako bi pomoću “univerzalno znanstvenog uma” uzdigla čovječanstvo “prema istinitim normama svih oblika” i preobrazila ga u “novo ljudstvo, osposobljeno za apsolutnu samoodgovornost na osnovi apsolutnih teoretskih uvida”. Prema tome, ni univerzalno znanstveni um ne razvija se jednostrano prema nekom metafizičkom ili pak tehničkom modelu, nego prema “istinitim normama svih oblika”, ovisno o sferi, predmetnosti i biti stvari na koje se odnosi znanstveno istraživanje i tematiziranje. Ispunjenje zadaće univerzalno znanstvenog uma na suvremenoj fenomenološkoj razini moguće je dakle samo na osnovi rezultata istraživanja modernih prirodnih i društvenih znanosti i njihova povezivanja u filozofiju kao univerzalnu znanost. Time bi se na jednoj strani izbjeglo kako ponovno remitiziranje filozofije tako i zapadanje u specijaliziranje “ograničenih specijalnih znanosti”, a na drugoj bi se strani izbjeglo identificiranje grčkoeuropske filozofije s orijentalnim “filozofijama” i njihovim “religiozno-mitskim stavom” (154).

U vezi s tim složenim problemom Husserl ističe povijesnu činjenicu da prije proboja i djelovanja grčke filozofije i pomoću nje razvijenoga znanstvenog promatranja svijeta “religiozno-mitski motivi i religiozno-mitska praksa pripadaju svakom prirodno živućem ljudstvu”, koje u svojoj naciji obrazuje “mitski apercipirani svijet”, koji u dotičnom ljudstvu “tradicionalno važi” kao totalitet praktičnog svijeta. “Ovdje”, kaže dalje Husserl, “u mitsko-prirodni stav spadaju unaprijed i ponajprije ne samo ljudi i životinje te ostala bića niža od ljudi i životinja, nego i nadljudska bića” (154). Husserl precizira da pogled koji njih obuhvaća za čovjeka, doduše, nije praktičan u tom smislu, da bi “za njega odjednom sve na isti način i zajedno postalo praktično relevantnim”, ali da je univerzalno-mitsko promatranje svijeta na mogući način pokrenuto praksom, “ukoliko čitav svijet važi kao svijet kojim vladaju mitske moći i ukoliko o vrsti, kako one pritom vladaju, neposredno i posredno ovisi ljudska sudbina”, te da je ono samo tada “praktično zainteresirano promatranje” (154). Nas ovdje, dakako, ne zanima religiozno-mitska tradicija, ali Husserl s pravom upozorava da je pogrešno i da predstavlja “falsificiranje smisla” mitsko-praktičnog promatranja svijeta “kada se u znanstvenim načinima mišljenja koje je stvorila Grčka ... već govori o indijskoj i kineskoj filozofiji i znanosti... dakle, kada se Indija, Babilon, Kina interpretiraju europski” (155). Husserl se tome suprotstavlja posebno kad to “poprima oblik mitske spekulacije koja ... preinačuje sam mit”, jer suvremenoj je fenomenologiji stalo, kao što je, uostalom, bilo stalo već Platonu

i Aristotelu, do razlikovanja raznovrsnih načina obistinjavanja ljudskoga života i bitnih oblika univerzalnog promatranja svijeta.

Čini se da je u istraživanjima prirodno-praktičnoga i teoretsko-praktičnoga stava kod kasnoga Husserla već naznačena problematika praktične filozofije koja je u drugoj polovici 20. stoljeća postala središnjom temom filozofije uopće, bilo u obliku rehabilitacije klasične filozofije politike ili filozofske etike. U tom smislu sam Husserl ističe da se nastankom filozofije “od univerzalnog, ali mitsko-praktičnog stava oštro razlikuje u svakom dosadašnjem smislu nepraktični ‘teoretski’ stav, stav *thaumazeina*, na koji svode izvor filozofije velikani prvog razdoblja kulminacije grčke filozofije, Platon i Aristotel. Čovjeka zahvaća strast promatranja svijeta i spoznaje svijeta, koja se odvrća od svih praktičnih interesa te u zatvorenom krugu svojih spoznajnih djelatnosti i njima posvećenim vremenima ne postiže i ne želi ništa drugo nego čistu teoriju. Drugim riječima: Čovjek postaje nezainteresirani promatrač, pregledač svijeta, on postaje filozof; ili, štoviše, od tada njegov život dobiva osjetljivost za samo u tom stavu moguće motivacije za novovrsne misaone ciljeve i metode, u kojima konačno postaje filozofija i on sam filozofom” (155). U tom određenju filozofije kao čiste teorije i filozofa kao nezainteresiranog promatrača svijeta u nepraktičnom teoretskom stavu, “stavu *thaumazeina*”, sadržana je ne samo veličina nego i kritika kako “kulminacije grčke filozofije” tako i vlastite fenomenologije ranog i klasičnog razdoblja, u kojima je i Husserl *thaumazein* svodio na čisti teoretski stav nezainteresiranog promatrača svijeta. Ovdje ne možemo, a nije ni potrebno ulaziti u razlaganja o tome da se ni Platonova, a pogotovo Aristotelova filozofija ne može svesti na teoretski stav i čisto promatranje svijeta. Štoviše, na tom tragu još je važnije uočiti da je i fenomenologija kasnoga Husserla pokušala *thaumazein* razumjeti ne samo kao izvor radoznalosti čiste teorije nego i kao izvor politike i umjetnosti, i to već “u prirodnom životu”. Husserl o tome kaže: “Početni teoretski interes kao onaj *thaumazein* očito je promjena radoznalosti, koja u prirodnom životu ima svoje izvorno mjesto kao prodor u tijek ‘ozbiljnog života’, kao učinkovitost izvorno izgrađenog životnog interesa ili kao razigrano promatranje, kada su upravo zadovoljene aktualne životne potrebe ili kada je isteklo profesionalno vrijeme” (156).

Novost kasnoga Husserla sastoji se dakle u tome što *thaumazein* više nije izvor samo teoretskog interesa, nego i izvor radoznalosti, koja u prirodnom životu ima svoje izvorno mjesto, i to kao prodor u tijek “ozbiljnog života”, kao “učinkovitost izvorno izgrađenog životnog interesa ili kao razigrano promatranje”. Prodor se u tijek “ozbiljnog života” može ponajprije razumjeti kao prodor radoznalosti u politički život, a “razigrano promatranje” kao igra bez napora upućuje na umjetnost koja nastaje u dokolici kao slobodnom vremenu, tj. kada su “upravo zadovoljene aktualne životne potrebe”, odnosno “kada je isteklo profesionalno vrijeme” rada. Prema

tome, kod kasnoga je Husserla doista prisutna mogućnost da se *thaumazein* već u prirodnom stavu pojavi kao izvorište kako teorije tako i prakse i *poiesisa*. O njihovoj razlici kao bitnim načinima života raspravlja se od Aristotela do danas, pa ni Husserl nije mogao mimoći njihovo razlikovanje i načelno pitanje o tome kojemu načinu života i o onome čime nas on čini radoznalima i sretnima dati prednost.

Husserl, dakako, zna da “proboj teoretskog stava, kao sve što je historijski postalo, ima svoju faktičnu motivaciju u konkretnoj povezanosti povijesnog zbivanja”, ali ne ulazi u poblize razmatranje povijesne faktičnosti, a i važnije je “razumjeti motivacijski put, put davanja smisla i stvaranja smisla, koji od ... pukog *thaumazeina* vodi do teorije”, jer je riječ o takvom “historijskom faktu koji ipak mora imati svoju primjerenost biti” (156). Prava filozofija i znanost razvijaju naime smisao za primjerenost historijskog fakta svojoj biti, jer pojava je pojavljivanje vlastite svojevrstne biti, pa valja i u spoznavanju voditi računa o raznolikoj svojevrstnosti predmetnih područja i pojava. Husserl nastavlja da valja “osvijetliti preobražaj iz izvorne teorije, potpuno ‘nezainteresiranog’ ... zrenja svijeta ... u teoriju prave znanosti, oboje posredstvom kontrastiranja dokse i episteme” (156).

Kontrastiranjem *dokse* i *episteme* fenomenologija kasnoga Husserla ne opršta se samo od platonskog degradiranja i odbacivanja dokse kao pukog mnijenja u metafizičkoj tradiciji, nego se znanju i spoznaji vraća zbiljski karakter predmetnosti i povijesnosti životnog svijeta u njegovim raznovrsnim oblicima i načinima danosti bez zapadanja u puko mnijenje i pozitivizam činjenica. U tome dolazi do izražaja bitna značajka Husserlova “novovrsnog” povijesnog, a ipak znanstvenog mišljenja, u kojemu su historijske činjenice kao pojave same biti primjerene svojoj biti. U Husserlovoj misli o primjerenosti “historijskog fakta” svojoj biti dolazi do izražaja ne samo Husserlova rehabilitacija već od Parmenida i Platona prezrene dokse nego i mnogolikost “onog *thaumazeina*” kao promjene “radoznalosti, koja u prirodnom životu ima svoje izvorno mjesto”. Kao što smo vidjeli, “početni teoretski interes kao onaj *thaumazein*” proširio se na praksu političkog života i na *poiesis* “razigranog promatranja” u umjetnosti.

Usprkos tom načelnom razlikovanju bitnih načina ljudskoga života i mogućnosti njihova “prodora” i u tijeku suvremenog povijesnog zbivanja nakon što su zadovoljene najnužnije životne potrebe, i kasni Husserl poput Platona i Hegela preferira teoretski filozofski život, jer teoretskom stavu filozofa pripada da je “on stalno i unaprijed odlučan, svoj budući život neprestano i u smislu univerzalnog života posvetiti zadatku teorije, graditi teoretsku spoznaju na teoretsku spoznaju in *infinitum*” (156). To je u teoretskom životu moguće stoga što je on posvećen stjecanju općeg i nužnog znanja radi znanja, koje je u grčkom svijetu kao mudrost pripadalo samo bogovima, a ljudima rijetko, i to samo u obliku Aristotelove metafizike kao mišljenja mišljenja. U čitavoj metafizičkoj tradiciji od Talesa naovamo filozofija se

ponajprije razvijala u tom značenju teoretskog mišljenja, koje se primjenjivalo na ostale sfere i načine života umjesto da se tim drugačijim načinima života tražilo i razvijalo njihovoj biti primjereno znanje, koje se kao praktično znanje kod Aristotela zove *phronesis* (razboritost), a na njegovu tragu u suvremenoj fenomenologiji povijesno mišljenje životnog svijeta.

Za odnos filozofskog životnog zvanja i kulture može se načelno reći da filozofska spoznaja svijeta ne stvara samo idealne norme i beskonačne ideje, norme istinitosti, ljepote i pravednosti, nego, kaže Husserl, “i ljudsko držanje, koje ubrzo zahvaća čitavi ostali praktični život, sa svim njegovim zahtjevima i svrhama, sa svrhama historijske tradicije u kojima smo odgojeni” (158). Kao što smo ranije vidjeli, pritom često dolazi do velikih unutarnjih rascjepa i preokreta. Za situaciju svoga vremena Husserl prognozira da će se borba zasigurno “odigrati u političkoj sferi moći”. Dakako, i za suvremenu Europu ostaje važećom Husserlova misao da se europska nadnacionalnost neće odigravati samo u borbama oko trgovine i politike moći, nego da će europsko ljudstvo i čovječanstvo uopće sve više prožimati novi duh koji potječe iz filozofije i njezinih posebnih znanosti. Taj duh nastavlja i dalje razvija “normiranje prema beskonačnim zadacima” te stvara nove beskonačne ideale: to su, kao što smo već vidjeli, “ideali za pojedinačne ljude u njihovim nacijama, ideali za same nacije. Ali to su konačno i beskonačni ideali za proširujuću sintezu nacija, u kojoj svaka od tih nacija upravo time, što se bori za svoje vlastite idealne zadatke u duhu beskonačnosti, podaruje svoje najbolje ujedinjenim nacijama” (160).

O beskonačnim zadacima i “funkciji” filozofije kao arhontskoj funkciji čitavoga čovječanstva već je bilo govora. Husserl obnavlja tu ulogu izvornog smisla filozofa sa stajališta modernoga doba i prevladavanja krize suvremenog ljudstva u koju je krizu čovječanstvo dovedeno razvitkom racionalističke znanosti i tehnike, njihovom apsolutnom moći i zanemarivanjem ostalih načina racionalnosti. Jer nije racionalnost kao takva zlo niti je ona od podređenog značenja za ljudsku egzistenciju, nego je, da bi na zreo način vodila svestrani razvitak, valja razviti kao umnost raznolikih oblika ljudskoga života. U tom smislu valja razumjeti Husserlovu izjavu da je “um široki naziv” (161). Husserl naime zagovara racionalnost u “onom visokom i pravom smislu” koji je bio postao idealom u klasičnom razdoblju grčke filozofije, a ne “racionalizam prosvjetiteljskog razdoblja” 17. i 18. stoljeća koji je bio “zabuna, premda ipak pojmljiva zabuna”. U takvom istinskom razumijevanju racionalnosti i racionalizma Husserlu je prethodio njemački idealizam, pa je Husserl za sebe s pravom mogao reći: “Meni se čini, da sam ja, tobožnji reakcionar, dakako radikalniji i daleko više revolucionaran nego oni koji se danas na riječima drže tako radikalno” (161).

Kao što smo vidjeli, novovjekovni je racionalizam “pojmljiva zabuna” i navinost koja sebe smatra “univerzalnim racionalizmom”, a ustvari on je “objektivi-

zam” koji je kao naturaliziranje duha “oblikovan u različitim tipovima naturalizma”. Taj univerzalni racionalizam, dakako, zahtijeva “univerzalno osvješćivanje”, jer su sve “stare i nove filozofije bile i ostaju naivno objektivističke” (163), kritički primjećuje Husserl i dodaje: s izuzetkom njemačkog idealizma, koji je “strastveno nastojao prevladati naivnost”, ali ni on nije zbiljski uspio dosegnuti “stupanj više refleksivnosti koji je odlučan za novi lik filozofije i europskog ljudstva” (163).

Oko razvijanja višeg stupnja refleksivnosti i ozbiljenja novog lika filozofije nastoji ponajprije Husserlova fenomenologija, a na ozbiljenju istinskog europskog ljudstva kao slobodnog čovječanstva radi svaka filozofija, koja pomoću “stalne refleksivnosti” postaje univerzalnom spoznajom u povijesno najvišem mogućem “stupnju samoosvješćenja”. U skladu s tim Husserl zahtijeva da na svakom stupnju refleksivnosti filozof mora “svagda biti spreman da se dokopa istinskog i punog smisla, sveukupnosti njezinih horizonata beskonačnosti” (162), a to znači povijesno dostupnih predmetnosti i načina njihove danosti u raznovrsno razvijenim oblicima umnosti, ponajprije pomoću suvremenih duhovnih znanosti. Filozofija kao povijesno mišljenje i najviši stupanj osvješćenja na taj način već u konačnosti misli i izražava cjelinu ideja beskonačnosti koja se cjelina ničim ne smije apsolutizirati ni metafizički hipostazirati, jer ona je sveukupnost otvorenih horizonata svijeta.

Da se istinska zadaća filozofije sastoji u dohvaćanju sveukupnih “horizonata beskonačnosti” u razloženom nemetafizičkom značenju, Husserl pojašnjava riječima: “Nikakva linija spoznaje, nikakva pojedinačna istina ne smije se apsolutizirati ni izolirati. Samo u toj najvišoj samosvijesti, koja sama postaje jednom od grana beskonačne zadaće, filozofija može ispuniti svoju funkciju, da samu sebe i time pravo ljudstvo izvede na put” beskonačnosti i na “stupanj najvišeg samoosvješćenja” (162). Prevladavanje konačnosti prirode bio je prvi i najveći korak filozofskih otkrića već u kozmološkom razdoblju grčke filozofije. Husserl to razlaže na primjerima iz geometrije i matematskog područja uopće, kad kaže: “Beskonačnost se otkriva, i ponajprije u obliku idealiziranja veličina mjera, brojeva, figura, pravaca, polova, površina itd. Priroda, prostor, vrijeme postaju u beskonačno idealiter produživi i u beskonačno idealiter djeljivi. Iz umijeća mjerenja polja postaje geometrija, iz umijeća brojeva aritmetika, iz svakidašnje mehanike matematska mehanika itd. Sada se, a da se iz toga izričito ne pravi hipoteza, zorna priroda i svijet preobražavaju u matematski svijet, svijet matematskih prirodnih znanosti. Stari vijek ide prvi, a s njegovom matematikom ujedno se izvršilo prvo otkriće beskonačnih ideala i beskonačnih zadataka. Za sva kasnija vremena to postaje zvijezdom vodiljom znanosti” (164).

Taj uspjeh matematskih prirodnih znanosti u otkrivanju beskonačnih ideala i beskonačnih zadataka omogućio je fatalno prenošenje prirodoznanstvenog načina mišljenja i na duhovnu sferu, čemu su se oduprli samo “najveći duhovi” poput So-

krata, Platona i Aristotela, kod kojih temom filozofiranja postaje “čovjek u njegovoj specifičnoj čovječnosti”, ali i tu čovjek “ostaje uvršćen u objektivni svijet” tako da nastaje “neobičan rascjep”, jer ono ljudsko pripada univerzumu objektivnih činjenica, a ljudi kao osobe imaju ciljeve i norme tradicije duhovnog zajedničkog života. Iako je razvoj malaksao već u starom vijeku, to stanje traje sve do novog doba, koje polazi od pretpostavke da novovjekovna “prirodnoznanstvena metoda” može “otkriti i tajne duha”. Kao primjer takvog shvaćanja svijeta Husserl navodi Descartesovu misao, kao što jedno sunce osvjetljava i grije sve, “tako je i um jedan”. Time su međutim udareni temelji jednom te istom kauzalitetu, koji prema psihofizičkom shvaćanju vlada svijetom – “isti kauzalitet, samo dvostruko rascijepan” vlada svijetom tako da svako objašnjenje duha vodi u fizičko. Duh se shvaća kao *res* i kao takav “fundiran” je u realnoj prirodi i osobnoj tjelesnosti. Novovjekovno pripajanje duha na tijela kao i tobožnji “prostornovremenski bitak” duha “unutar prirode” predstavljaju prema Husserlu “protusmisao”, koji karakterizira čitavi novovjekovni znanstveno-tehnički razvitak, a samo “novo doba”, njegove znanosti i čitavo moderno ljudstvo dovodi u krizu i rastuće nezadovoljstvo, jer “subjektivnost koja stvara znanost” i ostale duhovne vrijednosti “ne može ni u kakvoj objektivnoj znanosti doći do svojega prava. Prirodnoznanstveno odgojeni individuum nalazi samorazumljivim, da se sve puko subjektivno mora isključiti i da prirodnoznanstvena metoda, prikazujući se u subjektivnim načinima predstavljanja, određuje objektivno. Tako on i za psihičko traži objektivno istinito. Pritom se istodobno pretpostavlja, da bi ono subjektivno, koje je fizičar isključio, upravo kao psihičko valjalo istražiti u psihologiji, tada naravno u psihofizičkoj psihologiji. Istraživač prirode, međutim, sebi ne čini jasnim, da je stalni fundament njegova ipak subjektivnog misaonog rada okolni svijet života, on je stalno pretpostavljen kao tlo, kao radno polje, na kojemu njegova pitanja, njegove metode mišljenja jedino imaju smisao” (166).

U ovom podužem tekstu najbolje dolazi do izražaja Husserlovo razumijevanje ne samo novovjekovne znanosti, koja nastupa u ime subjektivnosti, ali kao objektivna znanost ne dovodi niti može dovesti subjektivnost do njezina vlastitog prava, jer iz svojih istraživanja isključuje ono subjektivno i okolni svijet života, koji je stalno pretpostavljen kao njezino tlo i kao stalni fundament svakog subjektivnog misaonog rada, nego dolazi do izražaja i Husserlovo razumijevanje zadaće fenomenološke filozofije kao suvremene fenomenologije povijesnog svijeta života, koji valja istražiti u svim njegovim sferama primjereno biti danih predmeta i načinima njihove danosti. Kao što smo vidjeli, Husserlu i u tom razumijevanju zadaće vlastite fenomenologije kao uzor služi raznolikost svijeta života i bitnih načina znanja.

U tom smislu valja razumjeti i Husserlovo rehabilitiranje grčke filozofije i znanosti, te posebno geometrije, jer je objektivni bitak u toj filozofiji idealiziranjem dobivao svoj zbiljski smisao iz tematiziranog okolnog svijeta i zornog života, a u

matematskom objektivizmu novoga vijeka “o tome ne iskusujemo ništa”, jer se u njemu ne “reformira prostor i vrijeme u kojemu se odigrava naš živi život” (166). Iz Husserlovih razlaganja proizlazi da sama stvaralačka subjektivnost, u kojoj se odigrava “naš živi život” i koja stvara primjereno povijesnom svijetu života, u novovjekovnoj matematski orijentiranoj prirodnoj znanosti i “čudesnoj tehnici” uopće ne dolazi do svoga prava i vlastitosti. Husserl se divi modernoj znanosti i tehnici kao “tekovini trijumfa ljudskog duha”, ali ih podvrgava oštroj kritici upravo zbog toga, jer one načelno zaboravljaju ono što je pretpostavljeno kao radno polje i tlo, tj. “živi život” i povijesno “subjektivni” okolni svijet. U modernoj globalnoj znanstveno-tehničkoj civilizaciji zaboravlja se ne samo povijesna tradicija nego “i sam radni subjekt”, tako da u novovjekovnoj znanosti sam “znanstvenik ne postaje temom” i uopće ne dolazi do svoga prava i vlastitosti. Umjesto da ga u njegovim subjektivnim načinima proizvođenja i djelovanja razloži pomoću “prave racionalnosti” kao umnosti koja je primjerena “radnom polju” i utemeljena u povijesnom svijetu života, ona unaprijed “već pretpostavlja stav utemeljenja, koji je sam lišen zbiljske racionalnosti” (166).

Iz prethodnog razmatranja proizlazi da je Husserl ne samo kritičar novovjekovne znanosti i tehnike nego i zagovornik rehabilitacije kako antičke “supstancijalnosti” i beskonačne racionalnosti tako i zbiljske subjektivnosti i prave racionalnosti modernog doba. U skladu s tim on s pravom ističe da se općenito sve više “osjeća potreba reforme čitave novovjekovne psihologije, ali još se ne shvaća, da je ona zakazala svojim objektivizmom, da ona uopće ne dopijeva do vlastite biti duha” (167).

Sada ne možemo ulaziti u Husserlova nastojanja oko razvijanja fenomenološke psihologije u nastavljanju na Franza Brentana i Wilhelma Diltheya kako u raspravama u: Husserl, 2003, tako i u samoj *Krizi evropskih znanosti i transcendentalnoj fenomenologiji*, u kojoj je čitav treći dio posvećen odnosu psihologije i transcendentalne fenomenologije.

Husserl u bečkom predavanju najavljuje da novo vrijeme dolazi sa psihologijom cjeline i s “pravom racionalnošću” koja će istinski i iz temelja znanstveno razjasniti čovjekovu “vlastitu egzistenciju i njegove beskonačne zadatke” (169). Racionalnost koja je pritom na djelu “nije ništa drugo nego zbiljski univerzalno i zbiljski radikalno samorazumijevanje duha u obliku univerzalne odgovorne znanosti, u kojoj se u tijek dovodi potpuno novi modus znanstvenosti, u kojem svoje mjesto nalaze sva moguća pitanja, pitanja bitka i pitanja norme, pitanja takozvane egzistencije” (170).

Husserl se nada da se tek pomoću njegove intencionalne transcendentalne fenomenologije povijesnog svijeta života može univerzalno i znanstveno razumjeti i “kriza europskog opstanka”, jer ni ona “nije nikakva mračna sudbina, nikakva

neprocjenjiva kob, već postaje razumljiva i providna na osnovi *teleologije europske povijesti* koja se teleologija može otkriti” (170). U tu svrhu valja izgraditi, ističe Husserl, “*pojam Europe kao historijska teleologija beskonačnih ciljeva uma*” (170).⁵ Tada će se pokazati da “kriza europskog opstanka ima samo dva izlaza: propast Europe u otuđenju protiv svoga vlastitog racionalnog životnog smisla, raspad u duhovno neprijateljstvo i barbarstvo, ili ponovno rađanje Europe iz duha filozofije pomoću heroizma uma koji konačno prevladava naturalizam” (171) i historicizam. Husserl se i time pokazuje ne samo velikim zagovornikom vladavine uma u europskoj kulturi nego i najvećim herojem duha u 20. stoljeću, a njegova fenomenologija trajnim nastojanjem oko ozbiljenja čovječanstvu kao takvome “*urođenog uma*” i potvrđivanja racionalnog životnog smisla Europe i svijeta.

LITERATURA

- Fink, Eugen, 1970: *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles*, Frankfurt am Main.
- Gadamer, Hans-Georg, 1993: *Ästhetik und Poetik I, Kunst als Aussage*, Mohr, Tübingen.
- Gadamer, Hans-Georg, 2003: *Ogledi o filozofiji umjetnosti*, AGM, Zagreb.
- Heidegger, Martin, 2005: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Klostermann, Frankfurt am Main.
- Husserl, Edmund, 1975: *Kartezijske meditacije I*, SSO, Zagreb.
- Husserl, Edmund, 1990: *Kriza evropskih znanosti i transcendentalna fenomenologija*, Globus, Zagreb.
- Husserl, Edmund, 2003: *Filozofija kao stroga znanost i druge rasprave*, Ljevak, Zagreb.
- Pažanin, Ante, 1968: *Znanstvenost i povijesnost u filozofiji Edmunda Husserla*, Naprijed, Zagreb.
- Pažanin, Ante, 1973: *Filozofija i politika*, FPZ, Zagreb.
- Pažanin, Ante, 2001: *Etika i politika*, HFD, Zagreb.

⁵ Opširnije vidi raspravu “Teleologija u povijesti filozofije”, u: Husserl, 2003: 173-223.

Ante Pažanin

PHENOMENOLOGY OF LATE HUSSERL
AS PRACTICAL PHILOSOPHY

Summary

Starting from the view that Husserl was the most thorough critic of modern science and of the crisis which seized the European humanity and the entire world, the author meticulously analyses Husserl's famous treatise "Philosophy and the Crisis of European Humanity" (1935), which expresses an effort to develop the transcendental phenomenology starting from the historical world of life. The fundamental efforts of late Husserl are directed towards overcoming every "idealism and realism" in new historical thinking of the world of life with no deviation into historicism. Husserl's *Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* (1936) was the most influential work not only of its author, but also of the entire philosophy of the time. Husserl envisaged the world-historical task of phenomenology to explore and develop in our scientific-technological age not only science and technology, but the rationality also of other forms of culture as man's realization of freedom from art and politics to ethics and philosophy. In this way, the crisis of modern humanity and its science was to be overcome in the "world-historical process". In that sense it is noteworthy that Husserl concludes his treatise with the thought that there are only two ways out of the crisis of European subsistence: a "decline of Europe" or a "rebirth of Europe from the spirit of philosophy". The author demonstrates how phenomenology in late Husserl becomes practical philosophy, which, as a "rebirth of Europe from the spirit of philosophy", and by the same token as a confirmation of realization of the "inherent reason", inherent to mankind as such, encompasses finite and infinite "ideals for individual people in their nations", as well as "ideals for the nations themselves" and for "the expanding synthesis of nations" (Husserl).

Keywords: phenomenology, practical philosophy, scientific-technical age, Husserl

Kontakt: **Ante Pažanin**, Vlaška 93 b, 10 000 Zagreb. E-mail: apazanin@fpzg.hr