

Izlaganje sa znanstvenog skupa

UDK 165.62

17

101.3

Primljeno: 2. prosinca 2010.

---

## Nakon Husserla – Aristotel i Kant

---

DAVOR RODIN\*

### Sažetak

Pokret rehabilitacije praktičke filozofije sedamdesetih godina 20. stoljeća intelektualna je pobuna protiv znanstvenog univerzalizma. Pokret nipošto nije bio jedinstven. Jedni su rehabilitaciju praktičke filozofije tražili u reinterpetaciji Aristotelove etike i politike. Njima su u nas bili bliski Ante Pažanin i Danilo Pejović. Kantovu i Hegelovu univerzalnom racionalizmu suprotstavili su Aristotela koji je jasno razlikovao praksu, poezu i teoriju. Umjesto da se uhoda nova semantička paradigma u razumijevanju praktičkih odnosa, krenulo se natrag u “predznanstvenu” historiju praktičke filozofije, dakle prema Aristotelu. Drugi su tražili nove putove u skladu s Husserlovom, Heideggerovom i Wittgensteinovom semantičkom kritikom metafizičke tradicije, kako u njezinoj varijanti Kantove i Hegelove identitetne znanstvene filozofije tako i u verziji Aristotelova analognog logocentrizma. U cjelini, svi metodički uvjeti za takav pokret postojali su već u ranim djelima Edmunda Husserla. Husserl je autor semantičkog obrata zapadnjačke logocentričke metafizike kojom su “antikvirani” i Aristotel i Kant. Preko tumačenja Husserlove dijagnoze krize europskih znanosti i razumijevanja njegova prevladavanja neokantovskoga formalnog transcendentalizma autor nudi semantičko razumijevanje prakse i politike te pokazuje kako je sredstvima Husserlove fenomenologije moguće zasnovati praktičku filozofiju. Zaključuje kako je Husserlova fenomenologija danas neupitno mjerodavna i za prirodnoznanstvena i za društvenoznanstvena istraživanja.

*Ključne riječi:* praktička filozofija, fenomenologija, semantika prakse, Husserl, Heidegger, Aristotel, Kant, Pažanin

### I

Ante Pažanin osnivač je naše praktičke filozofije. Njegovo je mišljenje formirano u kölnskom fenomenološkom krugu pod vodstvom Ludwiga Landgrebea. Husserlova *fenomenologija* je prvi bitni izvor njegova mišljenja. Drugi izvor njegova mišljenja

\* Davor Rodin, professor emeritus Sveučilišta u Zagrebu.

treba tražiti kod autora koji su sedamdesetih godina (1972) na inicijativu Manfreda Riedela pokrenuli rehabilitaciju praktičke filozofije (Riedel, 1972). U dva debela toma objavljene su studije vodećih njemačkih filozofa različitih orijentacija, od Joachima Rittera, H. G. Gadamera, Hermanna Lübbea i J. Habermasa pa do Pažaninova prijatelja Lothara Eleya. *Treći* izvor vezan je uz kurs *Fenomenologija i marksizam* koji je Pažanin u dubrovačkom IUC-u vodio s Bernhardom Waldenfelsom i Janom M. Broekmanom.<sup>1</sup> Pažanin se priključio pokretu rehabilitacije praktičke filozofije, pridonosio njegovu jačanju i ostao do danas njegovim pripadnikom.

Kad je riječ o utjecaju Husserlove fenomenologije na proces rehabilitacije praktičke filozofije, treba imati u vidu da se pod njezinim izravnim utjecajem ne napušta samo Kantova i Hegelova novovjekovna *identitetna* znanstvena filozofija, nego i Aristotelov *analogni* logocentrizam.

Hegel i Kant su u svojim *identitetnim* znanstvenim sustavima fenomen politike tretirali kao oblik djelatnosti koja pomaže ozbiljenju umnog, tj. pravnog prednacrt države kao institucije koja garantira izlazak iz *prirodnog stanja* egzistencijalno zaostrene borbe slobodnih pojedinaca. U toj novjekovnoj tradiciji politička djelatnost nije shvaćena kao djelovanje slobodnih pojedinaca koji uređuju svoje međusobne interesne sukobe i druge odnose, već kao djelatnost koja ozbiljuje *pravni*, tj. umni prednacrt njihova beskonfliktnog suživota u vječitom miru. Aristotel je pak svojom *analognom logikom* deskriptivno dekonstelirao fenomen prakse tražeći dobar život u zajednici posredstvom umnog obuzdavanja ekstremnih poriva.

Pokret rehabilitacije praktičke filozofije sedamdesetih godina 20. stoljeća predstavlja *zakašnjelu* intelektualnu pobunu protiv znanstvenog univerzalizma. U Hegelovoj filozofiji prava taj je prirodnoznanstveni univerzalizam našao svoje ozbiljenje kojim su etika i politika kao samosvojni mediji ljudskog djelovanja odstranjene iz procesa pacifikacije građanskog rata u trenutku konačnog trijumfa *pravnog uma* kao pouzdane garancije da je prirodno stanje definitivno prevladano.

Sudionici pokreta rehabilitacije praktičke filozofije nisu bili nipošto jedinstveni. *Jedni* su rehabilitaciju praktičke filozofije tražili u hermeneutičkoj reinterpretaciji Aristotelove etike i politike. To su bili konzervativci odnosno elitisti, da ih tako etiketiramo, ne vrednujući njihove doprinose. Njima su u nas bili bliski Ante Pažanin i Danilo Pejović. Kantovu i Hegelovu univerzalnom racionalizmu suprotstavili su Aristotela koji je jasno razlikovao praksu, poezu i teoriju, a ne Husserla i Heideggera, kako bi bilo prikladnije s obzirom na Husserlov i Heideggerov kritički odnos prema čitavoj logocentričnoj tradiciji, i onoj *analognoj* i onoj *identitetnoj*. *Drugi* su tražili nove putove u skladu s Husserlovom, Heideggerovom i Wittgensteino-

<sup>1</sup> Referati s tih seminara objavljeni su u ediciji Waldenfels (1977; 1977a), a izbor radova preveden je i na engleski jezik.

vom *semantičkom* kritikom metafizičke tradicije i u njezinoj *analognoj* i u njezinoj *identitetnoj* varijanti. Toj su struji pripadali u prvom redu francuski fenomenolozi i heideggerijanci od Mauricea Merleau-Pontya do J. Derridaa, a u Njemačkoj najviše Niklas Luhmann.

Teorijska pobuna protiv novovjekovne znanstvene filozofije bila je sedamdesetih godina 20. vijeka zakašnjela. Svi metodički uvjeti za njezino kritičko redefiniranje postojali su već prije Prvog svjetskog rata u djelima Edmunda Husserla. To zakašnjenje imalo je, kao i svako zakašnjenje, svoju patologiju. Umjesto da se razvijanjem Husserlove dijagnoze o krizi europskih znanosti uhoda nova semantička paradigma u razumijevanju praktičkih odnosa, krenulo se, pretežno pod Gadamerovim utjecajem, natrag u "predznanstvenu" historiju praktičke filozofije, dakle prema Aristotelu, kao da je on Husserlov davni preteča. Nostalgija za malom Aristotelovom Atenom potisnula je realnost suvremenog života u višemilijunskim konurbacijama u drugi plan.<sup>2</sup> Direktna demokracija slobodnih Atenjana nije mogla biti uzor organizaciji života u novovjekovnim državama. Trebalo je tražiti posve drugačije putove rješavanja životnih pitanja, kroz kulturu drugačije uporabe uma, različite i od Aristotelove i od one koju je nametnula novovjekovna redukcionistička znanstvena pragmatika.

Pokušat ćemo podsjećanjem na Husserlovu dijagnozu krize europskih znanosti upozoriti na drugačije *semantičko* razumijevanje prakse i politike. Postavit ćemo stoga pitanje kako je sredstvima Husserlove fenomenologije moguće zasnovati praktičku filozofiju bez Aristotelova logičkog obuzdavanja ekstremnih poriva i bez univerzalističkih znanstvenih redukcija uma koji se svojim ozbiljenjem u praksi *postvaruje* i time ukida slobodu kojom generira vlastiti napredak. Po mišljenju Martina Heideggera, najveće Husserlovo otkriće jest *kritika postvarenog uma*, naime njegov uvid da kategorijalna sfera nema subjektivna obilježja preduvjeta spoznaje, već da je spoznaja uvjetovana *transsubjektivnom* danošću svijeta života (Held, 2000: 112). Postavljamo pitanje je li moguća fenomenološki zasnovana praktička filozofija koja bi mogla odgovoriti na pitanje: kako je moguć suživot slobodnih umnih bića, i to tako da se izbjegne ograničavanje njihove slobode aplikacijom spoznajnih uvida praktičkog uma na taj isti kreativni praktički um. Drugačije rečeno: je li moguće izbjeći postvarenje uma i kako?

## II

Ako se zbog zaštite slobode svakog pojedinca pokuša radikalno izbjeći *postvarenje*, naime izravna aplikacija spoznajnih uvida ne samo na svijet života nego i na svijest koja konstituira nove uvide i svaki smisao, tada se sučeljavamo s egzistencijalnim

<sup>2</sup> Usp. Barber (1994).

*paradoksom* kao bitnom konsekvencijom Husserlove kritike novovjekovnog znanstvenog uma.

Paradoks je implicitan u generalnoj fenomenološkoj tezi koja se ponavlja u svim Husserlovim spisima, a glasi: “Htjeti univerzum istinitog bitka shvatiti kao nešto što stoji izvan univerzuma moguće svijesti, moguće spoznaje, moguće evidencije i gdje se oboje odnosi izvanjski pomoću ukočenog zakona je besmisleno... Subjektivnost je univerzum mogućeg smisla, a ono izvan nje je besmislica” (Husserl, 1963: 117). Postavlja se pitanje kako svijest dolazi do svog sadržaja ako je načelno odrezana od svega vanjskog. Ono transcendentno koje je načelno nepristupačno svijesti nazočno je u njezinoj imanenciji paradoksalno na *odsutni način*.

Dok naivna prirodna svijest nekritički prihvaća vanjski, od nje različiti, svijet kao normalnu danost vjerujući u mogućnost njegove spoznaje, Husserl tu vjeru smatra besmislenom. Za njega je u skladu s generalnom istraživačkom metodom: *natrag stvarima* evidentno da je svijest po svom određenju *svijest o nečemu*, pa je ona time izvorno *vani* pri svijetu. Pitanje o postojanju vanjskog svijeta time je na paradoksalni način u obliku *imanentne transcendencije* skinuto s dnevnog reda.

Husserl ne dovodi u pitanje postojanje “transcendentnog realnog svijeta” naivne svijesti, on se pita za njegov imanentni smisao, za način kako je on dan svijesti, kao i za konstituiranje novog smisla svijeta u različitim oblicima njegove danosti (*eidosisima*) za svijest. Taj u svijesti nazočni “transcendentni svijet” naziva Husserl *svijetom života* koji konstitutivno suodređuje svaki subjekt. Tim je korakom Husserl iskoračio iz neokantovskoga formalnog transcendentalizma.

Husserlov je stav o *imanenciji transcendencije paradoksalan*: sadržaj fenomenološke svijesti, za razliku od prirodne svijesti, nije sigurna pretpostavka niti je taj sadržaj u *njoj apriori sadržan* kao u idealizmu. Svijesti su dani samo njezini doživljaji svijeta u različitim *eidama*.

Što je Husserl time dobio, a što izgubio?

Ako je vanjski svijet naivne svijesti stavljen u zgrade da bi se zadobila sigurna spoznaja imanentnih doživljaja tog svijeta, tada se fenomenolog odrekao mogućnosti da u realnom svijetu djeluje kauzalno. On na taj transcendentni svijet može djelovati samo semantički. Budući da “realni svijet” nije konstituiran prema semantici naših subjektivnih doživljaja, to naše djelovanje u transcendentnom svijetu nije sigurno za učinke svog djelovanja u svijetu. Otuda je, kako je zaključio M. Heidegger, ljudsko obitavanje u svijetu *lutanje*.

Objasnimo taj paradoks na primjeru *medija pisma* kao oblika danosti svijeta. U pismu, njegovoj gramatici nije *a priori* dan sadržaj svijeta. Gramatika je otvorena za sadržaje koji je mogu aficirati. Sadržaji koji mogu ući u gramatiku podložni su logici i gramatici pisma i tu ih je moguće beskrajno konstitutivno varirati prema pravilima logike i gramatike, posve neovisno o svijetu koji je ostao izvan grama-

tike. Moguće je pisati o krilatim konjima ili o ljudskim dušama prije i poslije smrti, posve neovisno o realnom stanju stvari. Husserl izričito naglašava tu dvostruku *deskriptivnu* i *konstitutivnu* djelatnost transcendentnog subjekta postavljajući pitanje: "... da li je bitni posao fenomenologije da deskribira sadržaje svijesti? Nipošto, to bi bilo posve pogrešno razumijevanje fenomenologije" (Husserl, 1950: 164). Ona se ne ograničava samo na deskripciju sadržaja svijesti, ona ih na transcendentnom nivou i *konstituira* generirajući novi smisao nazočnih fenomena.

To je paradoksalno obilježje fenomenološke svijesti: ona se ne iscrpljuje samo u deskripciji svojih sadržaja, već ih *konstituira*. Jednako kao što romanopisac ne prepisuje životne situacije, već ih slobodno varira i konstruira: pisac je fikcionalist. Husserl doslovno kaže: "Tako, volimo li paradokse, možemo zaista kazati: *fikcija je životni element fenomenologije, kao i svih eidetskih znanosti*.<sup>3</sup> *Fikcija je izvor iz kojeg se hrani spoznaja 'vječitih istina'*" (Husserl, 1950: 162).

Interpretatori ne uočavaju smisao Husserlova pojma fikcije. Ona se razlikuje od Kantova pojma transcendentno *posredovanog* fenomena. Za Husserla je fikcija *izravni* oblik danosti fenomena i u tom je smislu fikcija istoznačna s pojmom *intencionalne svijesti*. Riječju, fikcija je za Husserla *medij* (on kaže *eidōs*) koji ništa *ne posreduje, ništa ne reprezentira, već je sva istina sam medij, intencija*, ili, kako se danas kaže, *eidōs je poruka*, nazočnost onog odsutnoga.

Tezu su razvili i konkretizirali M. MacLuhan, Walter Benjamin, Umberto Eco i drugi nastavljači. Fenomen je fikcija, on *nije* znak ili slika za nešto drugo, on je evidentna istina.

Time je antikviran reprezentativni pojam govora kao medija kojim se prikazuje ili reprezentira nešto što nije govor, što govoru prethodi kao neka danost, kako to misli naivna lingvistika do naših dana.

Heidegger je u *S.u.Z* još uvijek zastupao predfenomenološku reprezentativnu funkciju govora, jer kaže da u govoru nema ničega govornog, naime da se u govoru očituje od govora različit bitak. Time Heidegger ostaje na tlu reprezentativne funkcije govora kao privilegiranog medija koji posreduje nagovor bitka.

Husserlov intencionalni zor ma koje vrste (*eidōs*) *ne reprezentira ništa* (fikcija), sve što jest jest u njemu: "Medij je poruka". U skladu s tim svaki je medij: slika, simbol, ton, riječ izravno to što jest, a ne reprezentant nečeg drugog. Različiti su mediji (*eidōsi*) međusobno *nesumjerljive* danosti,<sup>4</sup> svaka je drugačija i nezamjenji-

<sup>3</sup> Što su eidetske znanosti i što je eidetska redukcija? Fenomenološkom redukcijom stavljaju se u zagrade (*epohe*) danosti naivne svijesti, eidetskom redukcijom definira se lik ili bit u kojem se fenomen svijesti otkriva: neki su fenomeni dani u *sjećanju*, drugi u *percepciji u likovima, govoru* i sl.

<sup>4</sup> "Između percepcije s jedne strane i slikovno-simboličke ili znakovno-simboličke predodžbe s druge strane postoji bitna nepremostiva diferencija" (Husserl, 1950: 99). *Znak i zor su nesumjerljive danosti*.

va. One ništa ne reprezentiraju niti mogu zastupati neku drugu formu danosti, *medij* ili *eidos*, već predstavljaju ekskluzivnu i direktnu nazočnost odsutne transcendenције. Heidegger je nakon *S.u.Z* samo dodao da Husserl ne postavlja pitanje o bitku oblika danosti (regije) u kojem nam se otkriva svijet. Taj se bitak skriva zbog selektivnog sljepila svakog od oblika danosti fenomena za svijest.<sup>5</sup>

Opisana razlika između *reprezentativne* i *izravne* danosti fenomena imala je odlučujući utjecaj na teoretičare medija. Pritom se potkrao zbunjujući problem: kako objasniti odnos između rascvjetalog drveta u vrtu kako ga neposredno vidimo u prirodnom stavu i oblika danosti tog istog drveta u fenomenološkom stavu? Husserl vidi razlog moguće nedoumice te ga odmah otklanja: "... tako prispijevamo u teškoću da sada dva realiteta stoje jedan nasuprot drugom, a ipak je samo jedan moguć i nazočan. Stvar, prirodni objekt percipiram kao primjerice voćku tamo u vrtu; to i ništa drugo je zbiljski objekt percipirane 'intencije'. Neko drugo imanentno drvo ili čak 'unutrašnja slika' tamo vani preda mnom stojećeg zbiljskog drveta nije nikako dana, a tako nešto hipotetski pretpostavljati vodi samo do besmisla" (Husserl, 1950: 224).

Teza je jasna: Husserl energično pobija reprezentativnu teoriju spoznaje prema kojoj svijest reprezentira ili odražava neku izvan nje nazočnu danost: sve nam je dano u percepciji i drugim *eidetskim* oblicima danosti za svijest. Taj je Husserlov uvid revolucionirao razumijevanje govora i pisma kao posebnih medija ili kao posebnih nesumjerljivih oblika danosti svijeta života.

Prema tradicionalnim teorijama, govor reprezentira izvan njega nazočne danosti koje postoje neovisno o govoru. Govor prema tim teorijama odražava ili reprezentira neku stvarnost. Nakon Husserlove intervencije evidentno je da govor ne reprezentira neku izvan govora postojeću realnost, već je govor kao oblik danosti fenomena (kao medij) *jedina* realnost: "Ono o čemu ne možemo govoriti, o tome treba šutjeti" (Wittgenstein, 1976: 7). Ta na prvi pogled neshvatljiva teza postaje razumljiva kada se govor odredi kao medij s posebnim senzibilitetom koji anonimna okolina (anonimni bitak) može aficirati samo sukladno senzibilitetu govora. Velik dio okoline ostaje za govor trajno anonimna, prikriven naprosto stoga što neki aspekti okoline ne mogu aficirati govor. Za neke danosti svijeta života govor nije senzibilan, neke ga danosti ne aficiraju kao što se ni očima ne može slušati, što ne znači da zvukovi ne postoje: oni ne postoje za oči.

Walter Benjamin u tom je smislu analizirao *kazalište* i *film* kao nesumjerljive medije ili umjetničke vrste. Niklas Luhmann je s tih pozicija analizirao socijalne institucije poput *prava, ekonomije, umjetnosti, države, društva kao* nesumjerljive

<sup>5</sup> Bitak se otkriva i skriva: "Dakako, otkrivanje 'treba' čovjeka kao mjesto na kojem se zbiva otvaranje svijeta" (V. Klostermann, u: Heidegger, 1967: 375).

i ekskluzivne oblike danosti socijalnog okoliša. Ante Pažanin i naši zajednički kolege Klaus Held<sup>6</sup> i Ernst Vollrath razvijali su svoje razumijevanje fenomenologije na fenomenu praktičkog moralnog i političkog djelovanja. Da bi izrazili posebnost praktičkog djelovanja kao ekskluzivnog oblika danosti svijeta života, oni su rehabilitirali *doksu*, koja je prethodno bila potisnuta od sigurnog, logički osiguranog znanja *episteme*. *Episteme* je nasuprot Aristotelovu logičkom utemeljenju u tradiciji novovjekovnih znanosti bila očišćena ne samo od logičkog zaključivanja već i od svake subjektivnosti. Znanje je bilo *postvareno* do tehničke upute za djelovanje, što protuslovi kako *episteme* tako i *doksi* kao posebnim medijima koji su na različite načine senzibilni na nepredvidivosti, neraspoloživosti i kontingencije praktičkog djelovanja.

Husserl nije fenomenologiju usmjerio u pravcu razlikovanja pluraliteta nesumjerljivih socijalnih institucija kao oblika danosti svijeta života, poput Alfreda Schütza i N. Luhmanna, nego je svijet života kao *univerzalni horizont* diferencirao različitim subjektivnim oblicima njegove danosti, tj. *eidetskom redukcijom*.

Umjesto pluraliteta nesumjerljivih medija, primjerice *govor, pismo, film, pravo, ekonomija, umjetnost, društvo, politika, moral...* Husserl je razlikovao različite oblike svijesti (*eidosi*) u kojima nam se otkriva svijet života, primjerice: *sjećanje, pamćenje, nadanje, mašta, percepcija, predodžba*. U tim se formama intencionalne svijesti kao posebnim horizontima *daju* ili *odaju* (*es gibt*) međusobno nesumjerljivi fenomeni.

Husserlovu i suvremenu teoriju medija uza sve razlike povezuje kritika reprezentativne funkcije svijesti i govora, naime kritika metafizički ukorijenjene *teorije odraza*.

Prvi val Husserlovih nastavljača, primjerice Fink i Gadamer, da ne spominjemo ranog Heideggera,<sup>7</sup> probali su Husserlovu kritiku reprezentativne funkcije svijesti primijeniti na historijski materijal. Pritom se postavilo pitanje reprezentira li historijski materijal *davnu prošlost* kada ona načelno nije sadržaj prezentne svijesti. Aristotelovu Atenu ne možemo osuvremeniti sjećanjem jer u njoj nismo nikada ni bili, pa je nismo ni upamtili da bismo je se mogli sjetiti. Događaji iz prošlosti time načelno nisu nazočni kao fenomen prezentnog svijeta života transcendentalno fenomenološke svijesti. Nazočni su samo dokumenti historije, dakle Aristotelovi spisi i

<sup>6</sup> Klaus Held ne govori o *postvarenju*, već o Husserlovoj kritici *objektivizma*, koju smatra nedovoljnom. Prema njemu, tek je Heidegger pronašao izlaz iz objektivizma novovjekovnih znanosti. Usporedi Held, 2000: 45.

<sup>7</sup> Heidegger je u *S.u.Z* sačuvao reprezentativnu funkciju govora, ali ne kao mjesta koje reprezentira svijet bića, nego kao mjesta *reprezentacije bitka* ("govor je pastir bitka"). Kada u *S.u.Z* kaže: Ono o čemu govor govori nije ništa govornog, onda on govoru pripisuje senzibilitet na bitak, dakle za ono *neraspoločivo* o kojem bi prema Wittgensteinu trebalo šutjeti.

drugi artefakti kao postvoreni oblici bivšeg života. Na koji je dakle način prošlost dostupna fenomenološkoj analizi i stoji li prigovor historičara, pa i Paula Jansena da je fenomenologija slijepa za historiju (usp Jansen, 2008: 225)? Je li taj prigovor Husserlovoj fenomenologiji dobar argument protiv nje?

Prigovor je motiviran perzistencijom metafizičkog rezoniranja! Fenomenolog je načelno odsječen od grčke prošlosti jer nije u njoj živio, pa mu ona nije dana u neposrednom doživljaju. Geslo: *vratiti se samim stvarima grčkog života* ovdje nije moguće. Fenomenolog je međutim na drugi način na izvoru povijesnih događanja *sada* i *ovdje*, i to u *literarnim i drugim artefaktima* u kojima je prošlost do nas došla u prerađenom obliku. Tako prerađena, ona je nazočna u doživljajima i može konstituirati novi smisao i novu *izmijenjenu* izvornost. Suvremena teorija to označava pojmom *reentry*.

Imajući to u vidu, Lothar Eley konzekventno razlikuje *historiju* kao pripovijest o onome što se dogodilo od doživljaja takve zapisane pripovijesti *sada* i *ovdje*, kao i razliku spram doživljaja onoga što se sada zbiva. Time je s fenomenološkog stajališta razjašnjena razlika između izvorne doživljene povijesti u aktualnom svijetu života sada i ovdje od doživljaja historijskog prikaza povijesti.<sup>8</sup> Aludirajući na Hegela, Eley konzekventno fenomenološki odbacuje historicističke predrasude. Historizam naime tekstualne prikaze povijesnog događanja identificira s onim što se dogodilo, te time postvaruje subjektivne izvore povijesti. Još više od toga, historizam postvarenu subjektivnost, mrtve artefakte prošlosti uzdiže u rang preduvjeta mogućnosti suvremenog povijesnog događanja i njegova razumijevanja. Eley time razobličava hermeneutički *circulus vitiosus* prema kojem historijska prošlost postaje preduvjet ili *predrazumijevanje* suvremenosti.<sup>9</sup> Husserl taj historicistički, pa i hermeneutički *circulus vitiosus* probija iznutra posredstvom konstitutivne *inovativne* djelatnosti svijesti, Heidegger pak nasuprot Husserlovu imanentizmu smatra da se *circulus vitiosus* probija *izvana* nadolaskom ili događajem (*Ereignis*) bitka (usp. Agamben, 2009: 33). Husserlovo razotkrivanje uzroka krize europskih znanosti odnosi se podjednako na prirodne znanosti koje svoje uvide apliciraju na prirodu i tako je tehnički postvaruju, prikrivajući njezin izvorni neraspoloživi fakticitet, te na historizam koji postvaruje živu subjektivnost. Historizam zaboravlja subjektivne konstitutivne izvore povijesti, a vlastite rekonstrukcije događaja na temelju proizvoljne interpretacije mrtvih dokumenata uzdiže u rang preduvjeta mogućnosti povi-

<sup>8</sup> “Historizam koji umišlja da je filozofija ‘apsolutni’ besmisao, i to još više od matematičkog ili uobičajenog logičkog besmisla. To je besmisao prema procjeni izvorne samoodgovornosti, to je neodgovorni beskrupulozni besmisao ili neodgovorna filozofija, dok mi izvodimo filozofiju iz zbiljske odgovornosti” (Eley, 1962: 129).

<sup>9</sup> Tu je Gadamerovu varijantu hermeneutike u nas sedamdesetih godina zastupao Danilo Pejović interpretacijom događaja iz hrvatske historije.



jesti. Time historizam nameće povijesnom događanju *ideološke klišeje*. U Husserlovo doba taj je postupak generirao antihumane konsekvencije bez presedana.

Prigovor o insuficijentnosti, dapače, o nihilističkim konsekvencijama fenomenološkog pristupa historiji ponavlja se u načelnom prigovoru da egološki zatvorena fenomenološka svijest nema odgovora na pitanje o odnosu prema drugima, jednako u vlastito ja zatvorenim subjektima. Fenomenologija se tereti zbog navodnog solipsizma. Kako Husserl parira tom prigovoru i je li riječ o zaista validnom prigovoru?<sup>10</sup>

U svom spisu *Kriza europskih znanosti i transcendentalna fenomenologija* Husserl je vjerojatno pod utjecajem Heideggerova *S.u.Z* precizirao svoj stav prema odnosu među navodno fenomenološki zatvorenim subjektivnim monadama. "Druge unutar horizonta svijeta života susrećemo neposredno kako su nam dani u doživljajima svijesti i jedino se u odnosu prema drugima mogu osamiti" (Husserl, 1954: 187-188).<sup>11</sup> Unutar horizonta svijeta života svaki drugi je subjekt već impliciran i intencionalno dostupan u skladu s generalnom tezom: natrag stvarima samim: "Ono što je u prirodnom-mundanom stavu u svijetu prije *epohe* rastavljeno na duše i tijela to se u *epohe* transformira u intencionalnu uzajamnost" (*ibidem*, 259). Drugi i ja dani smo time istovremeno u zajedničkom svijetu života pod uvjetom da realni svijet stavimo u zagrade i da se ponašamo kao fenomenolozi. Druge ne deduciram iz vlastitog ja (Fichte), već me drugi suodređuju u zajedničkom fenomenološki nazočnom svijetu života. Heidegger je ranom Husserlovu pojmu *uživljavanja* u druge (*Einfühlung*) koji se susreću u svijetu života parirao radikalizacijom Husserlova stava. Pristup drugima subjektima u fenomenološkoj *epohe* nije naknadno povezivanje, već je u svijetu kao zajedničkom horizontu, obzoru ili granici unutar koje živimo svako pojedino ja izvorno povezano s drugima, što znači da se *subitak* (*Mitsein*) ne konstituira naknadno, nego u svijetu života (prema Heideggeru: *in der Welt sein*) prethodi svakom osamljenom ja. Pojedinačno ja moguće je na temelju drugih, a ne drugi na temelju pojedinačnog ja (Heidegger, 1957: 125). U tom je stavu izgovorena odlučujuća kritika novovjekovne metafizike subjektivnosti. Heidegger time konzekventno brani osnovnu fenomenološku tezu: svijet nije djelo subjekta, već svijet kao univerzalni horizont sukonstituira fenomenološki subjekt i odnose među subjektima u svijetu. *Subjekt ne proizvodi svijet života, već mu podaruje stalno novi smisao*.

Pokret rehabilitacije praktičke filozofije uvažio je fenomenološku reviziju novovjekovnog Descartesova i Kantova ontološki određenog produktivnog subjekta i otkrio praktički život kao posebni oblik danosti svijeta života u kojem živa zajed-

<sup>10</sup> U kölnskim je fenomenološkim kolokvijima Karl-Heinz Volkmann-Schluck rezolutno tvrdio: ako je riječ o analizi svijesti, tada radije Fichte nego Husserl.

<sup>11</sup> "Epohe stvara jedinstvenu filozofsku osamljenost, naime temeljni metodički zahtjev za zbiljski radikalnu filozofiju" (*ibidem*).

nica suodređuje pojedince omogućujući im da se osame, tj. izraze svoju posebnu subjektivnost. Pojedinaac se može osamiti samo u zajednici s drugima. Mislioci koji su se priključili pokretu rehabilitacije praktičke filozofije započeli su novo čitanje Platona i Aristotela na tekovinama Husserlove kritike historizma. U tom smislu rehabilitacija praktičke filozofije predstavlja oblik recepcije i afirmacije Husserlove fenomenološke paradigme kao upute za suvremeno čitanje zapisane historije kao neprolazne, zaustavljene *danosti* (*Gegebenheitsweise*) svijeta života. Subjekt je u tom smislu suodređen *medijem pisma* kao stabilnom danošću u svijetu života. Zapisana je historija svim subjektima intencionalno dostupna sa svim praktičkim posljedicama svog transsubjektivnog oblika danosti. Time je izvršena bitna revizija novovjekovnog određenja subjekta kao stvaraoca historije.<sup>12</sup> Subjekt je primordijalno određen svijetom života, pa dakle i zapisanom historijom.

Nakon Drugog svjetskog rata i iskustva s komunizmom i fašizmom fenomenolozi su fenomenološki transformiranu praktičku filozofiju suprotstavili historicistički postvorenoj mitologiji u funkciji *ideologije* koja se srozala u praksu *antihumanog transa* i *rituala smrti*.<sup>13</sup> Kako nam je dakle nazočan Aristotel s fenomenološkog, za razliku od historicističkog pristupa?

Isključivo u aktualnom doživljaju i razumijevanju njegovih tekstova. Tumačiti Aristotela sa stajališta grčkog robovlasničkog društva koje nismo doživjeli bilo bi pogrešno. Važi upravo obrnuto: grčko nam je robovlasničko društvo razumljivo iz Aristotelovih tekstova.

Ono što imamo pred sobom jest Aristotelov tekst prema kojem se odnosimo suodređeni današnjim svijetom života. Njegovu Atenu i Atenjane nemamo pred sobom kao doživljaj intencionalne svijesti koji bi nas suodređivao. U Aristotelovim nam je tekstovima grčko društvo *nazočno na odsutni način*, dakle kao *fikcija* u jednom posve drugom mediju, u grčkom *pismu*. Čitajući Aristotela suodređeni današnjim svijetom života, možemo u mediju pisma razvijati naše današnje izmijenjeno razumijevanje grčke prošlosti. U tom je smislu Heinrich Schliemann čitao Homerovu *Ilijadu* kao topografsku kartu i po njoj nabasao na Troju. Da bi se shvatio fenomenološki semantički obrat, treba se suočiti s apsurdnom protutezom: je li zamislivo da je Schliemann najprije otkrio Troju i zatim na temelju njezinih iskopina rekonstruirao Homerovu *Ilijadu*?

<sup>12</sup> Carl Schmitt upozorio je da su svi pojmovi novovjekovne filozofije politike u biti sekularizirani teološki pojmovi.

<sup>13</sup> O tome Pöggeler u svojoj interpretaciji Heideggerova stava prema totalitarizmima 20. stoljeća kaže: "Ne narod, nego totalitarizmi, ne veliki stvaraoci, nego funkcionari totalitarizma, ne djela, već spletke i intrige određuju naše doba ... Sve što se danas događa spremalo se stoljećima. Doba totalitarizma za Heideggera je završno doba metafizike: pokušaj 'metafizike', dakle klasičnog europskog mišljenja da ovlada cjelinom bića zahvatom u njegove temelje – to je postalo svjetonazor...". Vidi Pöggeler, 1974: 32-33.

S Husserlova je gledišta jednako pogrešna Marxova teza da društveni bitak određuje društvenu svijest. Baš obrnuto, samo drugačija društvena svijest može izmijeniti naš društveni bitak.<sup>14</sup>

Fenomenolog mora laiku objasniti razliku razumijevanja Homerove Troje s historicističkog i s fenomenološkoga gledišta.

Husserl kaže da oba razumijevanja stoje u *korelativnom* odnosu (Husserl, 1950: 226). "S minucioznom skrbi moramo sada pripaziti da doživljaju ne pridodamo ništa drugo osim onoga što je zbiljski sadržano u percepciji teksta, tj. onako kako je fenomen teksta nazočan u doživljaju" (*ibidem*). Svako je tumačenje teksta koje nema podlogu u percepciji i drugim oblicima doživljaja teksta besmisleno zadiranje u transcendenciju. Riječju, mi u tekstu ne doživljavamo historijski davno minulu Troju, mi doživljavamo samo tekst kao oblik danosti Aristotelove Atene i kako ga izravno doživljavamo zajedno s danas živućim ljudstvom, o tome možemo konstitutivno dalje raspravljati jer to je aktualnoj svijesti bez ostatka transparentno. Sve drugo je historicističko fabuliranje, tj. pripisivanje prošlosti nedokumentiranih nedoživljenih proizvoljnih, najčešće ideoloških atributa:<sup>15</sup> vid koji vidi ono nevidljivo, dakle ono što je dano načelno slijepim tekstom.

Na temelju aktualnog doživljaja teksta možemo konstitutivno proširivati njegov smisao proširujući značenje teksta, ali pritom ne smijemo izići iz teksta u neki drugi, tekstu nesumjerljivi medij. Husserl izričito upozorava da se smisao teksta drugačije otkiva percepciji, predodžbi, fantaziji, sjećanju, mišljenju i drugim oblicima danosti. Jedanput je fenomen karakteriziran kao "tjelesna zbilja", drugi put kao fikcija, a zatim kao sjećanje itd." (*ibidem*, 227). Tekst epa može nam biti dan u različitim oblicima našeg doživljavanja, ali pritom ne smijemo nikada prekoračiti prag onoga što je u određenom obliku svijesti (*eidosu*) evidentno nazočno. Ne smijemo napustiti doživljaj teksta, jer ono što je izvan doživljaja teksta jest *fantom*, *avet* o kojoj ništa ne možemo pouzdano znati. Svako prekoračivanje doživljenog vodi u transcendentno fabuliranje i asimetriju doživljaja i doživljenog koja se pri aplikaciji na svijet života pretvara u postvarenje i nasilje<sup>16</sup> nad svijetom.

*Dva svijeta*, onaj u historicističkom i onaj u fenomenološkom stavu, stoje u *korelativnom* asimetričnom odnosu jedan pored drugoga. Fenomenološkom *epohe*

<sup>14</sup> Ne određuje proizvodnja društvenu svijest, već društvena svijest utječe na karakter proizvodnje. Mi i danas u Hrvatskoj mislimo marksovski. Umjesto da promijenimo naše poglede na proizvodnju, umjesto da revolucioniramo naš sud o našim mogućnostima i postojećoj proizvodnji, mi cjelokupni život dovodimo u ovisnost o posustaloj i anakronoj proizvodnji.

<sup>15</sup> Primjerice, Mussolini je sebe smatrao obnoviteljem Rimskog Carstva.

<sup>16</sup> Husserl se pita nije li u odnosu prirodne i fenomenološke svijesti riječ o dvjema istinama? Odgovor glasi: objektivni prirodni život u svijetu samo je posebni oblik transcendentalnog života koji permanentno konstituira novi smisao svijeta života (Husserl, 1954: 179).

fenomenolog ne dovodi u pitanje svijet u prirodnom stavu niti fenomenološki uvidi fungiraju kao preduvjeti mogućnosti njegove egzistencije. Fenomenolog priznaje realnost svijeta u prirodnom stavu i samo dodaje da o tom svijetu možemo s punom kritičkom odgovornošću govoriti samo onda ako se držimo našeg doživljaja tog svijeta, jer su nam intencionalni doživljaji izravno dostupni i potpuno evidentni, oni su jedino mjesto u kojem je “*transcendentni svijet*” prirodne svijesti nazočan u *transparentnoj imanenciji*. “Intencionalnost je naslov za jedino zbiljsko i autentično objašnjenje” (Husserl, 1954: 171). Izravni uvid u transcendenciju jest *nonsens* stare metafizike, ali i novovjekovne prirodne znanosti. Prirodoslovci su naime bili uvjereni da su njihova otkrića “prirodnih zakona” zakoni prirode same. Pokazalo se međutim da zakoni znanosti fizike nisu prirodni zakoni, nego da mi pomoću zakona fizike pokušavamo objasniti prirodu, pri čemu nikada načelno ne dopiremo do identiteta znanstvenog uvida s predmetom znanstvenog istraživanja. Tu su Husserlovu tezu potvrdili i Einstein i Heisenberg. Prigovor koji su lansirali konzervativni znanstvenici da fenomenološke analize doživljaja svijesti nalikuju ljuštenju luka nije ugrozio Husserlovu metodu, on ju je kontrafaktički potvrdio: “Spoznavanje jest ljuštenje luka”.

Husserlova kritika predrasuda prirodnih znanosti koje misle da otkrivaju zakone prirode pogađa u istoj mjeri i društvene odnosno povijesne znanosti ukoliko misle da otkrivaju objektivne, o živim akterima neovisne zakone povijesnog događanja ili ukoliko historiografski opisana jednokratna i neponovljiva događanja proglašavaju preduvjetima mogućnosti novih.

Fenomenologiji se prigovaralo da nema što reći o historiji.<sup>17</sup> Taj su joj navodni “nedostatak” pripisivali i neki Husserlovi nastavljači.<sup>18</sup> Historijske događaje davne prošlosti, kako je rečeno, nismo doživjeli, oni se ne pojavljuju za svijet kao njezini neposredni doživljaji. Stoga je besmisleno neponovljive jednokratne povijesne događaje tumačiti, primjerice, pojmovima Aristotelove *Politike*, naime primjenjivati te pojmove na suvremene, posve drugačije povijesne prilike (*ibidem*, 391). Historija je stoga fenomenologu dostupna samo u aktualnim doživljajima *artefakata* i *tekstova* u kontekstu aktualnog svijeta života. Tih se doživljaja fenomenološki orijentirani historičar mora strogo držati, jer svako zaključivanje preko fenomena svijesti nazočnih u doživljaju vodi u besmisleno fabuliranje i “skandaloznu neodgovornost

<sup>17</sup> Naprotiv, ljuštenje luka kao proces bez kraja i konca najbolje korespondira obilježju povijesnih lutanja jer, kako je već Nietzsche primijetio, “definirati se može samo ono što nema povijesti” (Nietzsche, 1966: 820). Povijest *jest* ljuštenje luka.

<sup>18</sup> Na porijeklo prigovora upozorio je Reinhard Koselleck: “Ako kažemo da pojmovi kao takvi ne mogu imati povijesti, nego da samo zastarijevaju, tada to ne isključuje da riječi kao govorni nosioci pojmova ne mogu dobiti nova značenja. Pojmovi zastarijevaju, ali značenja riječi mogu se mijenjati kada se istom riječju izražavaju nova stanja stvari” (Koselleck, 2010: 374).

prema humanitetu". Fenomenolog koji se bavi historijom mora stoga jasno razlikovati Aristotelov tekst od stanja stvari koje je Aristotel unio u tekst. Ono što je Aristotel opisao u svojoj *Politici* odnosi se isključivo na njegovu Atenu, i prenositi to u druga, promijenjena i neponovljiva povijesna razdoblja besmisleno je (*ibidem*, 394). Tekstovi i povijesna događanja dva su *posve različita nesumjerljiva medija* i traženje kauzaliteta među njima s fenomenološkog je stajališta besmisleno. S druge strane, držeći se doživljenog teksta kao medija, fenomenolog može slobodno nastaviti s ljuštenjem luka, on može slobodno interpretirati Aristotelov tekst i tako konstitutivno proširivati njegovo značenje i time u tekstu otkrivati *propuštene prilike* jednokratnih povijesnih zgoda. Ta nova značenja utječu *semantički* na kultiviranje humaniteta, naime na promjenu ponašanja sada i ovdje djelatnog ljudstva,<sup>19</sup> a da se pritom ne dira u sudbine Aristotelovih Atenjana niti se njihov život projicira u današnji.

Pojam povijesne distance potrebne da bi se povijesnim događajima pristupilo objektivno tvorevina je historicističkog pozitivizma. Nikakvom se vremenskom distancom ne može postići istinit prikaz jednokratnih povijesnih događaja. Vremenska distanca i odsutnost živih svjedoka samo otvaraju put falsificiranju i ideologiziranju povijesnih događaja. Vrijeme samo povećava distancu između događaja i doživljaja. Tekstovi osvještavaju raskorak s iskustvom i sjećanjima sudionika događanja, ali načelno ne mogu prići bliže onom što se jednokratno i neponovljivo događalo i dogodilo. Tekstovi su nesumjerljivi s događanjima.

Od suvremenih historičara koji su uvažili fenomenološku kritiku historizma i u skladu s njom istraživali historijski materijal valja spomenuti Thomasa Nipperdeya, Christiana Meiera i posebno Reinharta Kosellecka. On u svojoj knjizi *Vergangene Zukunft* za legitimni materijal historiografskih istraživanja uzima i semantiku *snova* živućih sudionika povijesnih događanja. Posebno snove preživjelih logoraša koncentracijskih logora, o čemu piše u eseju *Teror i trauma (metodološke opaske iskustva vremena u Trećem Reichu)* (Koselleck, 1984).

### III

Osvrnimo se na kraju na glavne pravce recepcije i transformacije Husserlove fenomenologije.

Husserl je autor semantičkog obrata zapadnjačke logocentričke metafizike kojom su "antikvirani" i Aristotel i Kant. Njegovo je mišljenje recipirano i osporavano na različite načine. Središnji pravac recepcije generirao je različite oblike teorije medija.

<sup>19</sup> Možda u nekoj od mnogih kazališnih interpretacija tragedije Hamlet pronađemo izlaz iz dileme između prava i osvete, izlaz koji je u realitetu nevidljiv. Usporedi Rodin, 2000: 135-147.

U korelativnom odnosu fenomenološke i prirodne svijesti Husserl je odbacio reprezentativnu teoriju spoznaje (teoriju odraza) kakvu je zastupala metafizička tradicija i upozorio da se fenomen pojavljuje *izravno* različitim oblicima danosti za svijest (*eidosa*). Što se pokazuje, nije reprezentacija nečeg drugog, već *jest*. Postoje različiti oblici danosti (*es gibt*) istog fenomena: *u percepciji, u sjećanju, u fantaziji, u predodžbi, u simboličkim strukturama, slikama, simbolima, mišljenju, djelovanju u govoru* i slično. Fenomen je izravna danost, a ne odraz, reprezentacija ili zamjena za nešto drugo. Postoje različiti oblici danosti fenomena (*eidosa*). *Walter Benjamin* analizirao je, primjerice, *tehničke medije*, prvenstveno film,<sup>20</sup> ali i umjetničke vrste, tragediju, dramu, žalobnu igru, kao posebne nesumjerljive medije u kojima se isti fenomen pokazuje na različite načine.

*Luhmann* je Husserlove oblike danosti fenomena (*eidosa*) transformirao u socijalne institucije, pa tako *pravo, ekonomiju, umjetnost* i naposljetku *društvo* (društvo društva) interpretira kao autopoietičke sustave ili *oblike danosti* koji ne reprezentiraju okolinu, već su za promatrača različite danosti okoline same. *Luhmann* te institucijske oblike danosti svijeta života određuje kao *medije*, a njih definira kao ekskluzivnu *prisutnost odsutnog*, konkretizirajući time Husserlov pojam *intendirane danosti* kao fikcije. *Heidegger* svojim pojmom *anonimne fenomenologije* odnosno kasnije pojmom *anonimnog bitka* prethodi *Luhmannovu* određenju medija kao *nazočnosti odsutnoga*. *Heidegger* naime korelaciju između fenomenološke i prirodne svijesti radikalizira do granice iza koje se naslućuje *prisutnost odsutnog* ili u *Heideggerovu* vokabularu ono *neraspoloživo, nedohvatljivo* ili *bitak*. *Bitak* je za *Heideggera* odsutan drugačije nego što je za fenomenološku svijet odsutan svijet bića u prirodnom stavu. Prebacivanjem transcendencije u imanenciju Husserl, prema *heideggerijanski* inspiriranim interpretatorima, apsolutizira pozitivizam jer sve doživljaje svijesti smatra apsolutno transparentnim za svijest, pa time, prema kritičarima, provodi totalno postvarenje svijesti,<sup>21</sup> naime identitet prikaza i prikazanog koji je isprva kritizirao na primjeru prirodne svijesti.

Prigovor ne stoji jer ne uvažava konstitutivnu funkciju fenomenološke svijesti koja u *granicama eidosa* (medija) konstituira novi smisao kojeg prethodno nije bilo u tom obliku danosti. Fenomenolog time imanentno u *granicama medija* transcendi-

<sup>20</sup> *Walter Benjamin* film promatra kao oblik danosti prirode koji se razlikuje od prirode koju vidimo očima: "Posve je opipljivo da je druga priroda koja govori kameri od one koja govori oku" (*Benjamin*, 1977: 36).

<sup>21</sup> "Husserl je napustio diferenciju biti (oblik datosti) i pojave time što je oba momenta analogno opredmetio. Time se promijenilo razumijevanje transcendentalnosti. Promjena se očituje u tome što se sada sve postojeće (bitak) shvaća kao predmet. Stav je univerzalne fenomenološke refleksije univerzalno opredmećenje" (*Eley*, 1962: 24).

ra sve danosti<sup>22</sup> i zna da to čini, za razliku od Heideggera za kojeg se neraspoloživi bitak očituje *okazionalno* i *kontingentno* u nepredvidivom događaju (*Ereignis*) koji senzibilizira ekskluzivni i privilegirani medij filozofskog i pjesničkoga govora. U govoru pjesnika i filozofa nazočan je bitak na odsutni način u drugom mediju, ili govor filozofa i pjesnika nalik je “*radaru*” koji nam omogućuje da vidimo nešto što ne možemo vidjeti izravno na Husserlov način jer nije nazočno u doživljaju, već u njega *bane niotkuda*. U tome je razlika između Husserla i Heideggera. Heidegger ostaje trajno između izravnog i reprezentativnog očitovanja bitka. Time Heidegger kao kritičar metafizičkog zaborava bitka istovremeno čuva metafiziku od zaborava. Naime inspiriran Husserlovom kritikom prirodoznanstvenog pozitivizma, Heidegger, za razliku od Husserla, nije hermeneutički *circulus vitiosus* probio iznutra konstitutivnom aktivnošću svijesti, već izvana *dogođajem bitka*.

Pa ipak, bez Husserla taj bi iskorak bio nemoguć. Što se Heideggera tiče, možemo se naposljetku složiti s mišljenjem Klusa Helda: “Heideggerova filozofija nije bila određena ni njegovim dubokoumnim doprinosima filozofiji egzistencije niti njegovim argumentativno neprovidnim prihvaćanjem i transformacijom Aristotelova pitanja o bitku, nego njegovom radikalizacijom izvorne fenomenološke ideje” (Held, 1989: 132).

*Pažanin* je u toj paleti nastavljača slijedio hermeneutičku struju, držao se strogo fenomena koji je analizirao, dakle *sadržaja tekstova*, ali nije problematizirao tekst kao medij u kojem se fenomen života u Aristotelovoj Ateni otkriva u *medijski izmijenjenom obliku* kao posebni oblik odsutnosti. On nije analizirao logiku i gramatiku kao oblike danosti Aristotelova prikaza grčkog života niti je uzimao u obzir konstitutivne transformacije fenomena koje se zbivaju u procesu interpretacije onoga što se očituje u logičko-gramatičkom mediju. Pažanina nije zanimalo kako je i zašto Atena istovremeno i prisutna i odsutna u Aristotelovu tekstu. Status onog odsutnog u Aristotelovu tekstu, onog nedoživljenog i nedoživljivog nije Pažanin uzimao u obzir. On je imao zadivljujuće povjerenje u Aristotelov tekst, pa se često čitajući ga odricao fenomenološke *epohe*. Ponekad je donosio sudove o onom što u tekstu kao selektivnom obliku danosti fenomena nije načelno moglo biti sadržano. On je Aristotelovu praktičku filozofiju *Politiku* i *Nikomahovu etiku* čitao kao pouzdane prikaze grčkog praktičkog života koje je vrednovao kao nedostižne uzore koje bismo i mi današnji trebali slijediti. Time je povremeno preskakao fenomenološko suzdržavanje od suda koji nije legitimiran striktnim doživljajem teksta.

<sup>22</sup> Isto vrijedi za medij pisma. Kada je neko stanje stvari dekonstelirano u zapis, tada zapis možemo slobodno varirati i tako generirati nove spoznaje. U tome leži inovativna bit teorije koja, kako je rečeno, omogućuje poput radara da neku danost vidimo prije nego što je ugledamo očima. Unutar konzistentne teorije moguća su predviđanja budućih događaja.

Grčki je život u Aristotelovim tekstovima nazočan isključivo na temelju onoga na što je tekst kao medij u svijetu života senzibilan, a ono za što je tekst načelno slijep, o tome nije moguće na temelju teksta strogo suditi. Tekstovi nas ne ovlašćuju da donosimo definitivne sudove o Grcima jer mi, primjerice, kako kaže Kostas Akselos, nismo doživjeli da su oni poput primitivne rulje općili s domaćim životinjama, žrtvovali vlastitu djecu kultovima i bacali neželjenu djecu s Tajgeta u provaliju. Ista se samoobmana zbiva i u prirodnim znanostima kada one svoje uvide poistovjećuju s istinom same prirode. U tom apsurdnom slučaju možemo “znanstveno” raspravljati o prilikama na Zemlji u razdoblju dok još na njoj nije bilo ni života ni ljudi. Takva samouvjerena znanost prekoračuje granice vlastitog medija i znanstveno znanje poistovjećuje s predmetom koji istražuje. Takva znanost gubi svojstvo “radara” jer oholo odbacuje druge medije u kojim nam se pokazuje brod koji je očima nevidljiv. Sa stajališta takve znanosti radar kao medij ne vidi ništa što ne bismo mogli vidjeti i očima.

Atena kakva je bila u Aristotelovo doba prisutna je u Aristotelovim tekstovima na odsutni način. Čitajući Aristotelove tekstove, moramo uzeti u obzir *fenomen selektivnog sljepila* kao bitnog svojstva svakog teksta, naime asimetriju teksta spram onoga što nam se u njemu pokazuje.

Selektivno sljepilo nam omogućuje da vidimo bar nešto, a ne ništa. *Husserlova fenomenologija je teorija selektivnog sljepila*: po tome je ona glasovita, utjecajna i revolucionarna. Pažanin ju je u svojim najboljim radovima unio u naš filozofsko-politički diskurs i tu mu zaslugu danas s pravom honoriramo.

Husserlova fenomenologija u svim svojim varijantama predstavlja iskorak iz aristotelovsko-kantovske tradicije i ona je danas neupitno mjerodavna i za prirodno-znanstvena i za društvenoznanstvena istraživanja.

Husserlova nova paradigma antikvirala je ponajprije Aristotelovu *analognu teoriju istine* prema kojoj je istina dohvatljiva u logički ispravnom zaključivanju, tj. u beskonačnom približavanju identitetu subjekta i predikata. Ona je, nadalje, antikvirala i novovjekovnu *matematičku jednadžbenu* teoriju istine koja unaprijed pretpostavlja da je *identitet subjekta i predikata* dohvatljiv na kraju računanja. Husserl je otvorio put *binarnoj* dekonstrukciji *predikatne* (analogne) i *reprezentativne* teorije istine. Za Husserla su subjekt i predikat različite i *nesumjerljive danosti* koje stoje u odnosu *nepremostive asimetrije*, te se kao različiti oblici danosti u svijetu života (i) kao samosvojni fenomeni semantički iritiraju ne gubeći time svoj izvorni identitet kao posebne danosti. Pojam istine i kao analogije i kao identiteta subjekta i predikata time je transformiran pojmom *semantičke vjerodostojnosti*.<sup>23</sup>

<sup>23</sup> Heidegger u tom kontekstu napominje da stavovi znanosti *nisu istiniti, već točni*.



## LITERATURA

- Adorno, T. W., 1956: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, Kohlhammer, Stuttgart.
- Agamben, Giorgio, 2009: *Signatura rerum*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Barber, Benjamin, 1994: *Starke Demokratie*, Rotbuch Verlag, Hamburg.
- Benjamin, Walter, 1977: *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Benjamin, Walter, 2002: *Medienästhetische Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Eley, Lothar, 1962: *Die Krise des Apriori*, Martinus Nijhoff, Den Haag.
- Fink, Eugen, 1966: *Studien zur Phänomenologie, 1930-1939*, Martinus Nijhoff, Den Haag.
- Heidegger, Martin, 1957: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen.
- Heidegger, Martin, 1967: *Wegmarken*, Auslage, Frankfurt/M. (izd. Vittoria Klostermann).
- Held, Klaus, 1989: Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie, u: Gethmann-Siefert, Annemarie, Pöggeler, Otto: *Heidegger und die praktische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt/M., str. 111-139.
- Held, Klaus, 2000: *Fenomenologija političkog svijeta*, Matica Hrvatska, Zagreb.
- Husserl, Edmund, 1950: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, sv. I, Martinus Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, Edmund, 1954: *Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, sv. VI, Martinus Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, Edmund, 1977: *Grundprobleme der Phänomenologie 1910/11*, Martinus Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, Edmund, 1963: *Cartesianische Meditationen & Pariser Vorträge*, M. Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, Edmund, 1973: *Die Idee der Phänomenologie (fünf Vorlesungen)*, M. Nijhoff, Den Haag.
- Jansen, Paul, 2008: *Edmund Husserl*, Alber Verlag, Freiburg/München.
- Koselleck, Reinhart, 1984: *Vergangene Zukunft*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Koselleck, Reinhart, 2010: *Begriffsgeschichten*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Nietzsche, Friedrich, 1966: *Zur Genealogie der Moral, Werke*, ur. K. Schlechta, sv. II, Buffalo, New York.
- Pažanin, Ante, 2007: *Fenomenologija političkog svijeta*, Politička kultura, Zagreb.
- Pöggeler, Otto, 1974: *Philosophie und Politik bei Heidegger*, Alber, Freiburg/München.
- Pöggeler, Otto, 1988: *Heidegger und die praktische Philosophie*, ur. Annemarie Gethmann-Siefert i Otto Pöggeler, Suhrkamp, Frankfurt/M.

- Pöggeler, Otto, 1972: *Philosophie und Politik bei Heidegger*, Alber Verlag, Freiburg/München.
- Riedel, Manfred, 1972: *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Rombach Verlag, Freiburg.
- Rodin, Davor, 2000: Der Fall Hamlet, u: Andreas Mones/Rudolf Wansing (Hg.), *Endlich Philosophieren Spielräume und Grenzen, eine Tradition fortzusetzen*, Unverzagt Verlag, Köln, 9: 135-147.
- Waldenfels, Bernhard (ed.), 1977: *Phänomenologie und Marxismus I, Konzepte und Methoden*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Waldenfels, Bernhard (ed.), 1977a: *Phänomenologie und Marxismus II, Praktische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Waldenfels, Bernhard (ed.), 1978: *Phänomenologie und Marxismus III, Sozialphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Waldenfels, Bernhard (ed.), 1979: *Phänomenologie und Marxismus IV, Erkenntnis- und die Wissenschaftstheorien*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Wittgenstein, Ludwig, 1976: *Tractatus logico-philosophicus*, Suhrkamp, Frankfurt/M.

Davor Rodin

#### AFTER HUSSERL – ARISTOTLE AND KANT

##### *Summary*

The 1970s movement aimed at rehabilitation of practical philosophy was an intellectual rebellion against scientific universalism. The movement was by no means unique. Some sought rehabilitation of practical philosophy in re-interpretation of Aristotle's ethics and politics. In these parts, Ante Pažanin and Danilo Pejović inclined towards this strand. To Kant's and Hegel's universal rationalism they opposed Aristotle, who drew a clear distinction between practice, poiesis and theory. Instead of firmly establishing a new semantic paradigm in the understanding of practical relations, one moved back into the "pre-scientific" history of practical philosophy, i.e. towards Aristotle. Nostalgia for Aristotle's Athens suppressed the reality of contemporary life. Others sought new paths in accordance with Husserl's, Heidegger's and Wittgenstein's semantic criticism of metaphysical tradition, both in its variant of Kant's and Hegel's scientific philosophy of identity and in the version of Aristotle's analogous logo-centrism. On the whole, all methodical preconditions for such a movement had already existed in Edmund Husserl's early works. Husserl is the author of the semantic turn of the Western logo-centric metaphysics which "antiquated" both Aristotle and Kant. Through an interpretation of Husserl's diagnosis of the crisis of European sciences and the

understanding of his overcoming of neo-Kantian formal transcendentalism, the author puts forward a semantic understanding of practice and politics, and shows how it is possible to found practical philosophy utilizing the devices of Husserl's phenomenology. He concludes that in the present day Husserl's phenomenology is undoubtedly relevant for both natural-scientific and social-scientific research.

*Keywords:* practical philosophy, phenomenology, semantics of practice, Husserl, Heidegger, Aristotle, Kant, Pažanin

Kontakt: **Davor Rodin**, Iblerov trg 2, 10 000 Zagreb. E-mail: [davor.rodin@zg.t-com.hr](mailto:davor.rodin@zg.t-com.hr)