

Časlav D. Koprivica

*PROBLEM SVIJETA U HUSERLOVOJ FILOSOFJI:  
OSNOVNE CRTE, GLAVNE TEŠKOĆE I PERSPEKTIVE*

*APSTRAKT: Problem konstitucije svijeta je ključno pitanje Huserlove filosofije od čijeg ishoda zavisi sudbina bezmalo cjelokupnog njegovog projekta. U ovom radu prate se osnovne motivacione linije njegovog razumijevanja svijeta, te teškoće koje proističu iz nerazlikovanja pojmova bivstvjućega svijeta i cjeline bivstvjućeg, odnosno cjeline stvarnosti, te iz „metodologističkog“ razumijevanja fenomena svijeta, kao kritičkonaučne zamjene za bivstvjući svijet prirodnoga stava. Autor nastoji da pokaže ne samo imanentne teškoće Huserlovih pokušaja sa svijetom nego i nemogućnost da se iz perspektive apsolutizma imanencije svijesti sprovede njegov cilj naučnog utemeljenja svakidašnjeg vjerovanja u postojanje „svijeta“. Konačno, Huserlova, vjerovatno pretjerana, radikalnost u razračunavanju sa „prirodnim stavom“ ukazuje na neophodnost jednog drugačijeg ophođenja sa tim problemom, što su kasnije pokazale hermeneutika faktičnosti i filofska hermeneutika.*

*KLJUČNE REČI: Fenomenologija, s(vi)jet, skepticizam, prirodni stav, transcendentalni privid, ontologija, epistemologija, metodologija, hermeneutika, Huserl, Hajdeger.*

## Uvod

Pitanje o svijetu za Huserla zapravo znači pitanje o cjelini bivstvjućega – pošto on u okvirima svoje transcendentalnofenomenološke postavke pitanja ne može da napravi suštinsku razliku između ta dva pojma. O stvarnosti se, shodno njegovom shvatanju, može teorijski utemeljeno govoriti samo ukoliko je ona kao fenomen, preko doživljajā, postala predmet kritičkoga iskustva. Zbog toga, ako je to Za-koga neodrecivi moment *zasnivajućeg* iskustva stvarnosti, tada između svijeta i cjeline bivstvjućega ne može biti suštinske razlike, jer je predodžba svijeta zavisna od postojanja subjekta iskustva čija se stajna tačka nalazi u „koordinatnom početku“ njegovog odnošenja prema stvarnosti – kao svijetu.<sup>1</sup>

1 Ova studija nastala je kao rezultat autorovog istraživanja za 2009. godinu u okviru projekta Problem eksplanatornog jaza u filozofiji i nauci Instituta za filozofiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu. Projekt finansira Ministarstvo za nauku i tehnologiju Republike Srbije.

No svodenje bića na svijet – što je, kako ćemo kasnije vidjeti, ipak problematično – nije jedini razlog Huserlovog trajnog teorijskog zanimanja za problem svijeta. Jedna od glavnih tema njegove filosofije jeste problem tzv. „prirodnog“, tj. preteorijskog stava prema stvarnosti, odnosno refleksija o njemu, uz mogućnost njegovog modifikovanja u smjeru primjerenijeg, filosofskog, što za Huserla znači: transcendentalfenomenološkog stava. Svijet mora biti glavna tema u ovakvom teorijskom okruženju stoga što prirodni stav „živi“ od svoje „generalne teze“ čiji je smisao da neki „svijet“, kao *bivstvujući*, svagda već jeste tu.<sup>2</sup> Ta teza je generalna u dva smisla: kao najopštija pretpostavka svekolikog svjetoodnošenja, dakle, kao tlo svakog mogućeg (budućeg) subjektovog iskustva, ali i kao nešto što je univerzalna osnova svačijeg iskustva. Pri tome, odlučujuće je to da ova „teza“, suprotno etimološkom očekivanju, nije rezultat nikakvog („tetičkog“) postavljanja, donošenja suda o nekoj („navodnoj“) činjenici postojanja svijeta. Postavljanje te teze je uvijek već izvršeno, tj. uspostavljeno je važenje svijeta kao bivstvujućega – što bez izuzetka važi za sve ljude; štaviše, to predstavlja osnov mogućnosti njihovog sporazumijevanja o onome što se naziva „svijetom“. Generalna teza je, dakle, vazda prediskustveno, predintencionalno izvršena, važeći kao habituelni preduslov i osnov svakog mogućeg iskustva sa „svijetom“.<sup>3</sup>

Huserla, dakle, problem svijeta ne zanima samo kao jedan od mogućih problema fenomenologije – makar i kao jedan od najvažnijih – nego i kao mogući faktički predložak za teorijsku analizu. Ako bi taj predložak, nakon podvrgavanja kritičkoj analizi, mogao biti suštinski preinačen, u projektovanom smjeru, na taj način bi se postiglo naučno zasnivanje filosofije. Naime, sâmo ishodište prirodnog stava, njen glavni i trajni „učinak“, jeste samorazumljivo pretpostavljanje postojanja bivstvujućega svijeta. Otuda, ako se želi razgradnja toga stava, da bi se naznači put ka teorijskom držanju i uopšte ka naučnoj filosofiji, potrebno je poći od kritičke refleksije prirodnog važenja svijeta, ili, kako kaže Huserl, potrebno je izvršiti „univerzalnu kritiku mundanog iskustva“.

### 1. Značaj pitanja o svijetu u Huserlovoj filosofiji

Glavna teškoća prirodnog shvatanja svijeta, smatra Huserl, jeste to što se tu smatra da svijet već jeste tu, kao postojeći, prije samog čina njegovog sazajnog uspostavljanja u iskustvu. To da svijeta ima, ovdje predstavlja samorazumljivu

2 Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, str. 10: „U teorijskom stavu koji nazivamo 'prirodnim' ukupni horizont mogućih istraživanja označen je jednom riječju – to je svijet.“

3 Isto, str. 62: „Generalna teza, pomoću koje realno okruženje nije uopšte samo sazajno osviješćivano nego jeste i kao opstajuća 'stvarnost', ne sastoji se, razumije se, od jednog vlastitog čina, od jednog artikulišućeg suda o egzistenciji.“

činjenicu, čime se prećutno donosi „presuda“ da smisaoni sadržaj onoga što smatramo „svijetom“ ne zavisi od našeg (svjeto)odnosa. Iz toga slijedi da je subjektova svijest posve isključena iz zasnivanja sadržaja, kakvoće i uopšte smisla svojega iskustva. Huserl to smatra načelno pogrešnim i zbog toga traži suspenziju važenja prirodnog stava – posredstvom onog čuvenog *epoché* – čime bi bio otvoren prostor za refleksiju o fundamentalnoj posredovanosti smisla „svijeta“ subjektivim učincima. On načelno dovodi do izraza razliku između prirodnog stava, te na njegovoj generalnoj tezi zasnovanog pokušaja saznanoteorijskog utemeljenja filozofije, na jednoj strani, i naučno primjerenijeg, fenomenološkog utemeljenja. On to čini na sljedeći način:

Čini se da opšti naziv 'Svijet jeste' [W]...[W] u sebe uključuje *univerzum najpoptonijijih*, naime *neposrednih sazajnih načela*. [W]...[W] *Ja*, sa svojim opstankom i iskustvima koja me neposredno zahvataju, samorazumljivo sam *sa-uključen u ovaj univerzum*; negacijom ili stvarnim uništenjem tog svijeta i ja sâm bih bio negiran i uništen. ...[W]No[W] Ipak se može zastupati stajalište – čak možda i sa mnogo boljim razlozima – da *štaviše stav 'Ja jesam'* mora biti *istinsko načelo svih načela* i prvi stav svake istinske filozofije. Zaista se može pokazati da cijelo izvođenje koje priznaje pravo nesumnjivosti egzistencije svijeta, odnosno iskustva svijeta, ne može položiti probu prave apodiktčnosti...<sup>4</sup>

Dakle, svijet mora biti suspendovan u svojem prirodnom važenju kao (već) bivstvujući, tako što će se fenomenološkom redukcijom svesti na fenomen,<sup>5</sup> odnosno na „intencionalni korelat važenja“.<sup>6</sup> Tek tada, kako kaže Huserl, „Istraživanje problema svijeta započinje kod fenomena svijeta, pitajući unazad o njegovoj konstituciji.“<sup>7</sup> Koliko je za Huserla značajan problem svijeta vidi se i po tome što on smatra da sve objektivne nauke operišu na tlu prirodnoga važenja bivstvujućega svijeta, dok on, pak, zahtjeva novu nauku čiji bi predmet bio upravo ono *Kako* („kakvoća“) svagdašnje prethodne datosti svijeta. Ta bi nauka reflektovala samu „tlenost“ (Bodensein) i objektivnost – koje važe ne samo za prirodni, preteorijski stav nego i za onu teoriju koja nije raskinula sa takvim stavom, pri čemu se taj raskid može odigrati samo izričitim suočavanjem i razračunavanjem sa tim sklopom, a ne nekako uzgredno i naknadno. To bi, dakle, bila nauka o *posljednjim temeljima*, ali ne na način pokušaja kauzalnog utemeljenja realnog bića unutarsvjet-

4 Edmund Husserl, *Theorie der phänomenologischen Reduktion*, y: *Gesammelte Schriften* Bd. 6, str. 41/2.

5 Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, y: *Gesammelte Schriften* Bd. 8, str. 259: „Time se svijet, [kao] prosto bivstvujući, te u njemu bivstvujuća priroda, preinačuje u opštastveni (allgemeinschaftliche) fenomen 'svijet'...“

6 Isto, str. 263.

7 Isto, str. 191.

skih bivstvujućih putem refleksije o njima u svijesti (što Huserl prebacuje, na primjer, Dekartu),<sup>8</sup> već praćenjem korelacije između fenomenā i njihovih ekstramentalnih intenduma koji treba da važe kao bivstvujući.<sup>9</sup>

„Kanonski“ stav Huserlovog poimanja problema svjetovnosti može se naći u njegovoj *Formalnoj i transcendentnoj logici*:

No svijet sa svojim realnostima, među njima takođe sa mojim realnim, ljudskim bićem, jeste univerzum transcencijacija koje su zasnovane doživljajima i pomoću mojega ega ☒...☒ koji, dakle, kao zasnivajuća subjektivnost, prethodi ovom zasnivanom svijetu.<sup>10</sup>

Nešto slično može se naći i u *Krizi evropskih nauka*:

Naučićemo da razumijemo da svijet, koji za nas stalno biva u strujećoj promjeni načina datosti, jeste jedna univerzalna duhovna stečevina ☒...☒ da on jeste kao tvorevina univerzalne subjektivnosti koja fungira u zadnjoj instanciji.<sup>11</sup>

Konačno, u *Idejama za jednu čistu fenomenologiju* može se naći najzoštrenija formulacija toga načela:

.. ☒C☒ijeli *prostorno-vremenski svijet* ☒...☒ *po svojem smislu* ☒jeste☒ *golo intencionalno biće* ☒...☒ Ono jeste biće koje svijest stavlja u svoja iskustva, koje je načelno prizorljivo i određivo kao ono identično usaglašeno motivisanih ikustvenih višestrukosti, i ništa *povrh toga*.<sup>12</sup>

Dakle, svijest predstavlja apsolut, ono što (sve) uslovljava, a sâm nije (ničim) uslovljeno, ono što je načelno-logički „starije“ od svega, pa i od samog bića.<sup>13</sup> Huserl *ovdje* insistira na strogom razdvajanju između fenomenā i bivstvujućih – na

8 Edmund Husserl, *Formale und transzendente Logik*, y: *Gesammelte Schriften* Bd. 7, str. 259: „Nakon toga može se razumjeti zašto što smo sve pokušaje obrazlaganja egzistencije objektivnog svijeta putem kauzalnih zaključaka o jednom najprije za sebe (najprije kao solus ipse) datom egu, označili kao besmisleno brkanje između u svijetu strujećih psihofizičkih uzročnosti sa u transcendentnoj subjektivnosti strujećem uzročnom odnosu između zasnivajuće svijesti i u njoj zasnivanog svijeta.“

9 Vidjeti: *Krisis der europäischen Wissenschaften*, str. 149.

10 Edmund Husserl, *Formale und transzendente Logik*, str. 258.

11 *Krisis der europäischen Wissenschaften*, str. 115/6.

12 Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, *Husserliana*, III/1, str. 117.

13 Huserlovo preokretanje odnosa bića i svijesti, pri čemu potonja, ukoliko je dovedena do čistote, preuzima funkciju apsoluta i bića, vidi se iz sljedećega: „... naspram prirodnoga tsava, čiji je korelat svijet, mora biti moguć jedan novi stav, koji, uprkos isključenju ove cjelokupne psihofizičke prirode nešto ostavlja – cijelo polje apsolutne svijesti.“; „Tako se preokreće uobičajeni smisao govora o biću. Biće, koje je za nas prvo, po sebi je drugo, tj. ono je ono što jeste samo u 'odnosu' prema prvome.“; „Naš zahvatujući i teorijski istražujući pogled usmjeravamo na čistu svijest u njoj apsolutnoj vlasnosti (Eigensein). [...] Nijesmo ništa izgubili, ali smo zadobili ukupno apsolutno biće.“ (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, *Husserliana* III/1, str. 106, 106, 106/7).

razini konstitucije – jer se, po njegovom uvjerenju, tako najbolje mogu preduprijeti sve zablude naivnog realizma, da bi, sa druge strane, prepoznajući i prateći racionalne pravilnosti na razini korelacije između fenomenā i njihovih intenduma, pokušao da izbjegne saznanjoteorijski skepticizam. Shodno tome, kao što svijet, koji najprije važi kao bivstvujući i od subjektivnosti nezavisni, mora biti redukovan na fenomen svijeta, tako se ni jastvo ne može posmatrati kao neko unutarstvetsko bivstvjuće:

Kao što redukovano Ja nije dio svijeta, tako, obratno, ni svijet, niti bilo koji svjetski objekt nije dio mojeg Ja ☒...☒ Vlastitom smislu svega svjetskoga pripada ova transcendencia, iako ono cjelokupni smisao koji ga određuje ☒...☒ dobija i može dobijati iz mojeg iskustva...<sup>14</sup>

Ovim je postalo i jasno da ono „Ja jesam“, koje za Huserla, kako maločas navedosmo, istinsko načelo svih načela u filosofiji, nije nikakvo empirijsko, psihofizičko, unutarstvetski bivstvjuće ja, već čisto, egološkoj redukciji podvrgnuto, svjetozasnivajuće Ja. Time je, naravno, problem onoga što Huserl naziva „zagonetkom subjektivnosti“ (*Krisis*, str. 184) tek jedva i naznačen, ali nipošto i riješen. Naime, u odnosu na svijet, čovjek je subjekt – kao svijest koja ga zasniva u obliku *fenomena* svijeta; ali on jeste i objekt u njemu: naime, kao psihofizički objekt koji biva u (već) *bivstvjućem* svijetu. Na jednoj strani, čistoj subjektivnosti, egu, odgovara fenomen svijeta, kao njegov korelat, dok, na drugoj, bivstvjućem svijetu odgovara bivstvjući čovjek – kao njegov dio.<sup>15</sup> Srž zagonetke je ne tek i „samo“ u tome na koji način mogu biti povezani transcendentalni ego i psihofizički čovjek, odnosno bivstvjući i fenomenski svijet, nego još i više: na koji način čisto Ja može biti zasnivajuće za fenomen svijeta – koji zatim treba da ima svoje realno ispunjenje u vidu bivstvjućeg svijeta, u kojem će bivati i „subjektovo“ faktičko jastvo? Provizorno, može se reći da Huserl, u najmanju ruku, ima veoma težak zadatak da izvrši konstituciju cjelokupne filosofije na čistoj subjektivnosti koja bi bila kadra ne samo da razgradi naivni realizam i izbjegne zamke pogubnog solipsizma, nego i da teorijski ispostavi osnovu za refleksiju o mogućnosti relevantnog razumijevanja same stvarnosti.

To se, između ostaloga, može vidjeti poređenjem dvaju sljedećih mjesta iz *Kartezijanskih meditacija*:

Ukoliko sam ja, kao ovaj ego, konstituisao, i nadalje konstituišem, za mene bivstvjući svijet kao fenomen (korelat), tada sam ja pod nazivom Ja ☒...☒ unutar cjelokupnog konstituisanog svijeta izvršio jednu posvjetovljujuću samoaper-

14 Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, u: *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, str. 27/8.

15 *Krisis der europäischen Wissenschaften*, str. 183: „Kako jedan dio svijet, tj. ljudska subjektivnost, treba da zasnuje čitav svijet – naime kao svoju intencionalnu tvorevinu? [...] Subjekatska strana svijeta takoreći guta cjelokupni svijet, a time i samu sebe. Kakva besmislica.“

cepciju putem odgovarajućih zasnivajućih sinteza – stalno je održavajući u [njenom] daljem važenju i oblikovanju.<sup>16</sup>

Na koji način se, međutim, vrši ta „posvjetovljujuća samoapercepcija“ kojom subjekt sebi, kao onome koji, s one strane prirodnog stava, može funkcionirati kao zasnivajuće Ja, dodjeljuje realni korelat unutarstvetskog Ja? To da Husserl ovdje ima određene teškoće da se liši svih postavki prirodnog stava, a da pri tome sprovede zasnivanje istinskog znanja o svijetu, vidi se iz sljedećeg mjesta u istom spisu:

Kako ja istupam iz ostrva svoje svijesti, kako ono što istupa u mojoj svijesti kao doživljaj samoočiglednosti može zadobiti objektivno značenje? Kao što ja sebe, kao prirodni čovjek, apercipiram, tako sam ja već unaprijed apercipirao prostorni svijet, shvatio sam sebe kao onoga koji se nalazi u prostoru u kojem imam i jedno Izvan-sebe.<sup>17</sup>

Iz ovoga, izgleda, kao da slijedi da posvjetovljujuća samoapercepcija transcendentalfilosofskog držanja ipak ne uspijeva da sebe suštinski odijeli od naivnog pret-postavljanja svojeg bića u (opstojećem) svijetu prirodnoga stava.

## 2. Bivstvujući svijet i fenomen svijeta

No ako najprije i treba razlučiti naivno-prirodni od transcendentalfenomenološkog stava, odnosno fenomen svijeta od (prije naučne verifikacije samo navodno) bivstvujućeg svijeta, ipak je jasno da smisao Husserlove fenomenologije nije ni u kakvom ograđivanju misaono-iskusujućega jastva od stvarnosti, već u utemeljenju discipline koja će i filosofiji i pozitivnim naukama omogućiti primjerenije razumijevanje same stvarnosti, tj. *bivstvujućeg* svijeta. Husserl, naravno, ne sumnja da ovaj svijet realno postoji,<sup>18</sup> ali se to ne kosi sa isključenjem prirodnog važenja bivstvujućeg svijeta. Na koji način, međutim, on namjerava da dopre do stvarnosti uz radikalno isključenje svih prirodno važećih postavki? To se vidi iz sljedećega:

U protoku spoljašnjeg iskustva, a pomoću ove neobične harmonije u strujanju stalnog samopopravljanja, nastaje ideja **jednog stvarnog i konačno istinskog**

16 Cartesianische Meditationen, str. 102.

17 Isto, str. 86.

18 Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, str. 263: „No ja, kao sprovodilac čiste psihologije ili kao transcendentalfilosof, time [preokretanjem držanja] nijesam prekinuo da budem čovjek, jednako kao što se u stvarnom biću svijeta, svih ljudi i ostalih stvorenja u njemu [time] ništa ni najmanje nije promijenilo.“ (istakao: Č. K.)

Dakle, nakon svega, što možemo shvatiti i kao svojevrsnu naznaku autorove nelagode zbog stepena diskrepancije između ishodišnog prirodnog stava i konsekvencija zacrtanog transcendentalnog stava, svijet ipak mora imati svoje „stvarno biće“, iako se u istom djelu kaže: „...u mojoj naivnoj svijesti, kao čovjek koji za sebe zna kao za živućega u svijetu, i za kojega je svijet svekolikost onoga za njega važeće-bivstvujućega...“ (str. 209).

**svijeta**, tog jednog i istog svijeta – ali kao onoga koji bi bio iskušen kao konačna usaglašenost koju bi *idealno* valjalo proizvesti, dakle svijeta koji ne bi potrebovao nikakve popravke.<sup>19</sup>

Kada se ovako postavi fenomen svijeta, tada ne samo što ne može biti nikakvog njegovog direktnog kontakta sa nekim „istinskim svijetom“ već bi se on izvodio – bolje rečeno: preostajao bi kao talog – iz činjenice da je (naravno idealtipski mišljeno) konačno dosegnuta neprotivječnost u interpretaciji/ fenomenu svijeta. No kako bi se uopšte moglo ustanoviti da je postignuta takva interpretacija, ako se za stvarni svijet zna samo preko odgovarajućeg fenomena? Fenomen svijeta i bivstvujući svijet, naime, nijesu dvije, jedna naspram druge postavljene, saznanjoteorijske veličine, već je bivstvujući svijet u iskustvenom, pa i u izričito tematskom, fenomenološko-saznanjoteorijskom horizontu prisutan samo kao *korelat* koji je naznačen važećim fenomenom svijeta. To znači da se ovdje radi samo o fenomenu svijeta, *ali ne i o samom, bivstvujućem svijetu. Pri tome, ta usmjerenost fenomena ka bivstvujućem svijetu – sve dok izostane puna verifikacija (koja je, kako ćemo kasnije vidjeti, neostvarljiva) – važi samo privremeno, dok bi se o bivstvujućem svijetu s punim pravom moglo govoriti tek kada bi ovaj epistemološki ideal bio ispunjen. Otuda, dakle, razlika između pojavno-pogrješivog i istinski-nepogrješivog ovdje biva metodološki preokrenuta ne u razliku između imanencije (svijesti) i transcendencije (bića), niti u razliku između „prednjeplanskog“ i „zadnjeplanskog“, između privida i suštine, već u razliku između onoga što je popravci podložno i onoga što njoj više ne podliježe. Dakle, fenomen svijeta i bivstvujući svijet ne bi bile dvije naspramne veličine, već, uslovno rečeno, početni i završni član jednog istog iskustveno-fenomenološkog niza, koji se okončava samo pod idealnim uslovima.*

Da bismo – čak posmatrano i ovako hipotetički – mogli biti sigurni da dostignuta interpretacija svijeta ne podliježe daljoj mijeni potrebno bi bilo da posjedujemo izvjesnost o tome da smo zahvatili sveukupnost onoga što može da dospije u *horizont svijeta*, a to je cjelina bivstvujućega. Isto tako, potrebno je da budemo uvjereni da je dostignuti interpretavni *svijet* jedina, ili makar najbolja moguća interpretacija bivstvujućega svijeta. No prije svega ovoga, bilo bi potrebno da obavještenja o (bivstvujućem) svijetu, tj. o svemu onome što uopšte može dopasti horizonta svijeta (a to je cjelina bivstvujućega), možemo da dobijamo i nezavisno od dejstvjuće strukture fenomena svijeta, odnosno trebalo bi da postoji mogućnost da se odnos (fenomena) *svijeta* i bivstvujućega svijeta ( cjeline bivstvujućega) osmotri i sa neke stajne tačke koja se nalazi i izvan interpretirajućega horizonta i izvan njegovog interpretiranog intenduma. Iako čovjek najprije, u prirodnom stavu, pretpostavlja svijet kao nešto neusumnjivo bivstvujuće, on odnos prema njemu uvijek gradi preko jedne interpretiranosti, dakle preko fenomena

19 Theorie der phänomenologischen Reduktion, str. 47 (istakao Č. K.).

svijeta. Iako svijet uopšteno i najprije važi kao nesumnjivo bivstvujući, subjekt uvijek i nakon svega najprije posjeduje jedan interpretativni horizont *svijeta*, preko kojega uopšte i ima kontakt sa „samim svijetom“. Dakle, o tom svijetu nije moguće govoriti izvan nekog horizonta *svijeta*, što znači da bi se, čak i u uslovima ovakve idealne konstrukcije, teško mogla pretpostavljati situacija u kojoj bi čovjek bio siguran da njegova interpretacija svijeta više ne može biti podložna preinačenjima. Naime, tada bi se, *u najboljem slučaju*, moglo ustanoviti da tekuća interpretacija već neko vrijeme stoji netaknuta, ali ne i da će tako biti i ubuduće. Drugim riječima, o jednom istinskom svijetu može biti riječi samo ako se nađe procedura koja bi mogla da *neopozivo verifikuje* tekući fenomen-interpretaciju.

Međutim, Husserl je stvari postavio tako da u popravkama fenomena svijeta može važiti samo načelo *koherentnosti* i *konzistentnosti* interpretacije. Tačnije: potpuna usaglašenost generalne interpretacije zvane „fenomen svijeta“ trebalo bi da bude jemstvo za to da tu nije riječ (samo) o interpretaciji, već da ona daje sam (bivstvujući) svijet.<sup>20</sup> Time bi puka fenomenalnost i interpretativnost fenomena svijeta bila ukinuta – a ono što bi preostalo bila bi čista, nepomućena samodatost bivstvujućeg, istinskog svijeta.<sup>21</sup> Međutim, iz perspektive imanencije svijesti moguće je govoriti samo o tome da je *dosadašnja* interpretacija fenomena svijeta samousaglašena, ali se ne može predvidjeti da će tako biti i stalno ubuduće, niti se, zbog nemogućnosti pristupa bivstvujućem svijetu izvan onoga što trenutno važi kao fenomen svijeta, može znati da li je tekuća interpretacija zahvatila cjelinu stvarnosti.<sup>22</sup>

Ako se o (bivstvujućem) svijetu može znati samo preko (interpretiranog) fenomena svijeta, tada je *a fortiori* očigledno da nema načina da se ustanovi da li je ukupna cjelina bivstvujućega ušla u našu interpretaciju svijeta, odnosno u ono za šta vjerujemo da jeste bivstvujući svijet. Dok god ova mogućnost izostaje, dotle je

20 Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, drugi tom, II dio (Husserliana XIX/2), str. 648: „A adequatio je ostvarena kada je značeća predmetnost zrenjem u strogom smislu takođe i d a t a upravo onako kako je mišljena i imenovana.“; *Formale und transzendental Logik*, str. 132: „Iz ove adekvacije, dakle iz ispunjavajućeg prelaza ka samoimanju...“

21 Moguće je, međutim, govoriti i o tome da stapanjem „same stvari“ (bivstvujućega) i odgovarajućeg fenomena biva ukinuta i, da tako kažemo, stajališnost, pa time, makar formalno uzevši, i „mnijenjskost“ subjektive pozicije, koja je formalni uslov svagdašnjeg oblikovanja odnosa prema intendumu – ukoliko onim prvim stapanjem ono *Za-mene* treba da konvergira sa onim *Po-sebi*.

22 Okvire u kojima se kreće njegova metodološko-epistemološko-ontološka problematika Husserl sâm najbolje sažima dvjema rečenicama sa iste stranice Kartezijanskih meditacija: „Svaka samoočiglednost za mene utemeljuje jedno ostajuće imanje (Habe).“ (*Cartesianische Meditationen*, str. 62) Drugim riječima, samoočiglednost (evidencija) svojim činom uspostavlja važenje korelata uspostavljavajućeg čina kao nečeg bivstvujućeg. Međutim, Husserl kaže i sljedeće: „Već iz toga proističe da pojedinačna samoočiglednost za nas još ne može stvoriti nikakvo ostajuće biće.“ (na istom mjestu).

načelno moguće da novootkrivene regije bivstvajućega donesu neke novine koje će nas prinuditi na reviziju tekuće interpretacije svijeta. I konačno, ako se do neke idealne projekcije konačne interpretacije svijeta dolazi postepenim popravljanjem neke početne interpretacije – a to je, u krajnjem, ona od koje se pošlo u prirodnom stavu – tada je malo vjerovatno da se može uzeti u procjenu neka posve drugačija interpretacija svijeta, npr. neka koja bi počivala na značajno drugačijim premisama, a koji bi, sa svoje strane, opet hipotetički, takođe mogla biti neprotivrječna.

Ovakav *monizam* u percepciji mogućih teorijskih paradigmi nastaje stoga što se vjeruje da onaj *jedan* horizont svijeta, koji je u prirodnom stavu svojstven ljudima kao takvima, ima *samo jedan* način da bude preobražen do naučne zasnovane istine – i to putem fenomenološke redukcije. Zbog svega toga, uzimanje kriterija imanentne neprotivrječnosti kao načela građenja interpretacije nije kompatibilno sa potrebom da se primjerenost sprovedene interpretacije uporedi sa konkurentskim. Razumije se da je pod ovakvim pretpostavkama nezamislivo poređenje interpretacije stvarnosti sa samom stvarnošću, ili makar sa nekim, koliko je to uopšte moguće, „neposrednim“ i od zastupane teorijske vizure nezavisnim nalazima o njoj.<sup>23</sup> I ovdje je suština ista kao i kod prethodnog prigovora: kao što se ne može u potpunosti izaći iz fenomena svijeta da bi se, nezavisno od njega i nepomućeno, vidjelo kako stoji stvar sa samim svijetom, tako nije moguće posve istupiti iz te imanentnim samousavršavanje nastale vizure svijeta da bi se ona uporedila sa inim, načelno mogućim, sveobuhvatnim interpretacijama stvarnosti. Načelno suspendovanje predodžbe o adekvatnosti saznanja saznavanome, što je opšta odlika Huserlovog epistemološkog pristupa, očigledno ide ukorak sa monizmom teorijske paradigme, što pravi ozbiljne teškoće ovakvom teorijskom stajalištu.

Dok god se ima iskustvo svijeta, dok god nam važi neki horizont *svijeta* kao tlo sa kojega nosimo stečeno iskustvo i sa kojega stičemo nova iskustva – konačno, i kao tlo sa kojega uopšte imamo i sami sebe – uvijek je načelno moguće da se pojavi

23 Huserl, istina, na brojnim mjestima u svojim spisima koristi riječ adekvacija, a još češće je ima u vidu. No u suštini, njegova koncepcija ide ka tome da se i sama predstava o adekvatnosti prevlada (u hegelovskom) smislu predstavom samoočiglednosti (evidencije), ali samo ako je u vezi sa aktuelnim, odnosno mogućim (usaglašenim) iskustvima, o kojima je moguće prosiđivanje. To se vidi iz sljedećega: „Potpuno opravdanje jedne prosudbe nije [drugačije] zamislivo osim tako da je ne samo uopšte učinimo sebi samoočiglednom nego i da se ubijedimo u to da ono što prosuđujući mnijevamo, tako kako ga mnijevamo, jeste u našem posjedu, da je ono zrèno (erschaut) i zahvaćeno takoreći kao ovaploćeno, te da se, uz to, ubijedimo – kao proba adekvacije – da je za ono što je tako zrèno svaka postavka nebićevnosti ili sumnjive bićevnosti navodno prevladana apsolutnom samoočiglednošću.“ (Theorie der phänomenologischen Reduktion, str. 36). Nešto kasnije on je već „stoppio“ adekvaciju i evidenciju: „... osmotriti kako stoji s adekvatnom evidencijom...“ (isto, str. 40). Doduše, u Kartezijanskim meditacijama može se pronaći mjesto koje djeluje kao preduprjeđenje mogućih prigovora: „Ovdje ćemo se sjetiti jedne ranije primjedbe – da adekvacija i apodiktičnost jedne evidencije ne moraju ići ruku pod ruku...“ (Cartesianische Meditationen, str. 24).

novo pojedinačno iskustvo koje će u većoj ili manjoj mjeri poremetiti tekuću generalnu interpretaciju (smislenosti) *svijeta*, što, kako smo već kazali, stavlja pred zadatak da se uspostavi nova neprotivrječna interperativna cjelina smisla svijeta. Otuda ovako postavljeni fenomen svijeta za nas uvijek jeste samo neka važeća istina koja je uvijek podložna promjenama – zato što naše iskustvo svijeta nikada realno nije dovršeno, ispunjeno, a još manje dobro i nepogriješivo protumačeno. Otuda Huserl za istinitost interpretacije svijeta veli: „Ova istina jeste i vječno ostaje u maršu.“<sup>24</sup> No ako se istinski svijet s pravom može postaviti tek kada se dođe do kraja interperacije, to ispada da i *istinski*, a to za *huserlovski* platonizam znači uopšte *bivstvujući* svijet,<sup>25</sup> može da važi samo kao neostvarljivi regulativni ideal, a ne nešto čije se eventualno postojanje može konačno verifikovati.

### 3. Antropocentrična i neantropocentrična racionalnost

Koliko su velike Huserlove teškoće u nastojanju da unutar svojeg metodološkog rigorizma spase ne samo prirodnu vjeru *da* neki svijet, ipak, postoji (ali uz suštinsko preinačenje onoga *Kako* najprijašnje, naivne datosti [navodno] bivstvjućega svijeta) nego i *da*, parafrazirajući Eudoksa Knidanina, „spase fenomen“ svijeta – može se vidjeti iz razmatranja koje sada treba da uslijedi.

No, prije nego ukažemo na dodatne teškoće ove koncepcije, kojih je, na svoj način, donekle svjestan i sam Huserl, uvešćemo njegove tanane distinkcije u načinu datosti i iskustva svijeta, odnosno bivstvjućih stvari.

Postoji, međutim, načelna razlika između načina svijesti o svijetu i svijesti o stvarima, objektima [W]...[W]. Stvari, objekti [W]...[W] „dati“ su nam kao u svakom konkretnom slučaju važeći [W]...[W], ali načelno samo tako što su osviješćeni kao stvari i objekti *u horizontu svijeta*. Svako od njih jeste nešto, „nešto iz“ svijeta, kojega smo neprekidno svjesni kao horizonta. Tog horizonta smo, s druge strane, svjesni samo kao horizonta bivstvjućih objekata, i on ne može biti aktuelan bez zasebno osviješćenih objekata. [W]...[W] S druge strane, svet ne bivstvuje kao neko bivstvjuće, kao objekt, već bivstvuje kao jedini, u pogledu čega je svaka množina besmislena.<sup>26</sup>

Najjednostavnije rečeno, iskustvo/ datost svijeta pretpostavka je za iskustvo/ datost pojedinačnih bivstvjućih, kao objekata subjektivog saznanoteorijskog iskustva – ali važi i obratno. Bivstvjuća uopšte mogu susretati iz nekog horizonta (mi bismo rekli ne tek pojavljivanja nego i smisla) koji važi kao najopštija pret-

24 Theorie der phänomenologischen Reduktion, GS Bd. 6, str. 47.

25 Formale und transzendente Logik, str. 133: „...imamo, dakle, ovaj pojam stvarnosti kao drugog pojma istine. Istinito je sada ono stvarno ili istinski bivstvjuće kao korelat samodajuće samoočiglednosti.“. Na istoj stranici on pominje i „stvarnost kao istinu bića.“

26 Krisis der europäischen Wissenschaften, str. 146.

postavka, dakle kao tlo na koje se dalje mogu „kalemiti“ nova iskustva.<sup>27</sup> „Postojanje“, odnosno dejstvenost ovog horizonta, po prirodi stvari nikada ne može biti apriorno naučno dokazano i potvrđeno, već je prosto prihvaćeno – što je, u krajnjem, moguće samo pošavši od generalne teze prirodnog stava. Kritičkim samouzdanjem, to prirodno važenje svijeta (ne samo u svojem *Kako* nego i u svojem *Šta*) postepeno može biti modifikovano, ali to, ipak, ne može isključiti okolnost da se činjenica njegovog važenja, u krajnjem, uvijek oslanja na pravaženje generalne teze. Opšti horizont smisla, da nastavimo, mora već postojati, da bi se pojedinačna iskustva mogla pokazivati kao „smisljena“, odnosno „besmislena“, čime se uopšte uspostavlja njihovo važenje. Sticanje novih pojedinačno-stvarskih iskustava mora imati nekih dodirnih tačaka sa prethodno važećim horizontom – da bi njihov smisao uopšte mogao da se „primi“ na tlu nekog realno mogućeg horizonta očekivanja smisla. To, naravno, nipošto ne znači da pojedinačna iskustva bivaju tek mehanički pridodavana važećem obzoru, ostavljajući netaknutim njegov ukupni opseg i smisao, već ti događaji, u načelu, imaju otvorenu mogućnost da ga (postepeno) preoblikuju, što vremenom može dovesti i do njegovih radikalnih promjena.

Ovim je ocrtana srednja linija realnog stvarsko-svjetskog iskustva. Na jednoj strani, ako se neko moguće, novo iskustvo ni na koji način ne preklapa sa onim što iz obzora važeće generalne interpretacije svijeta i smislenosti može biti razumljivo – tada do takvog iskustva uopšte i ne može doći. Na drugoj strani, preklapanje, „dodirivanje“ pojedinačnog iskustva ne mora nužno značiti potpuno poklapanje s važećim horizontom, odnosno uklapanje u njega, već ono, pored momenta uklopljivosti, može nositi i onaj smisao koji će dovesti do pomaka u tekućoj opštoj interpretaciji. Shematično izraženo: izvjesna istost pretpostavka je za pojavu i određene različitosti, što je, zapravo, jedinstvena formula za napredovanje iskustvasaznanja konačnog bivstvujućeg. Ako bi moguća pojedinačna iskustva stalno nosila nešto što je posve različito od važećega horizonta, tada bi on stalno ostajao netaknutim. Ukratko, da bismo na nešto duži rok mogli da preinačimo važeću sliku svijeta, potrebno je da je postepeno mijenjamo – tako što ćemo je svaki put i djelimično potvrđivati, pri tome se stalno unekoliko i odmičući od smisaonog horizonta od kojeg se krenulo, a koji je, u krajnjoj liniji, uvijek i za svakoga horizont prirodnog stava. No kao što pojedinačno iskustvo može biti smisljeno iz opšteg horizonta, tako ni, upozorava u potonjem navodu Huserl, opšti horizont ne može važiti prosto neupitno, nezavisno od pojedinačnih iskustava.

Ipak, tu postoji značajna asimetrija, na koju Huserl, makar u ovom kontekstu, ne upozorava. Smisaoni horizont svijeta nije tek empirijski-interpretativno sastavl-

27 Isto, str. 147: „Prethodno dati svijet jeste horizont koji se, stalno strujeći, bavi svim našim ciljevima i svrhama, bilo prolaznim, bilo trajnim, implicitno ih unaprijed 'obuhvatajući' – kao jedna intencionalna horizontska svijest.“

jan usaglašavanjem pojedinačnih iskustava – jer nam ona, kako rekosmo, nešto mogu govoriti samo iz nekog prethodno već djelujućeg izvorišta smisla – već je on već morao biti tu, prije svakog konkretnog empirijskog iskustva. Dakle, tačno je da tekuće-važeći horizont smisla ne može biti održiv ukoliko ne bi podrazumijevao *mogućnost* novih pojedinačnih iskustava, ukoliko, dakle, iz samog smisla pojma horizonta ne bi proisticala dispozitivnost, nezaključenost, mogućnost „proširivanja“, odnosno preinačavanja tekućeg horizonta. Međutim, on sam nije započeo svoje dejstvo usaglašavanjem nekih prethodnih, realno slučenih iskustava, već je on *preiskustveno* morao biti *tu*. To je moguće samo na osnovu preiskustvenog važenja prirodnog stava koji ne podrazumijeva samo njegovu generalnu tezu nego i čitav horizont smisla koji je nabijen interpretabilnošću, iako on sâm nije uspostavljen intencionalnim, eksplicitnim interpretacijama. Polje smisla dobija se samim stupanjem u (ljudsku) egzistenciju – prije bilo kakvog saznanog napora, a kamoli izričitog staranja, da se razotkrije neki smisao. Opšti smisaoni horizont koji u sebi nosi prirodni stav ne uspostavlja se intencionalno, nije zavisen od stvarnih (pojedinačno-stvarskih) iskustava, već se *habituelno posjeduje* – u njega smo, kjerkegorovsko-hajdegerovski rečeno, „bačeni“, on je prafaktum našeg iskustva, ali i naše egzistencije, i on potiče iz same naše životne situacije. Ovim je postalo jasno da teza o prirodnom stavu zapravo stoji na tlu zasićenosti smislom polja svagdašnjeg faktičkog ljudskog bivanja. Time se, naposljetku, i mogu objašnjavati neke upadljive srodnosti poznohuserlovske hermeneutike svijeta života i ranohajdegerovske hermeneutike faktičnosti života.<sup>28</sup>

Ipak, da i pored značajnih približavanjâ poziciji koja prihvata inteligibilnost faktičkog sklopa, Huserl zadržava i dovoljno veliki otklon u odnosu na mogućnost pozitivnog epistemološkog sankcionisanja generalne teze, vidjeće se iz onoga što treba da uslijedi:

„Stvarnost“, to kazuje već i sama riječ, zatičem kao opstojeću, prihvatajući je onakvom kakva mi se daje – pa i kao opstojeća. Sva sumnja i odbacivanje datosti prirodnog svijeta ništa ne mijenja na *generalnoj tezi prirodnog stava*. „Taj“ svijet je kao stvarnost uvijek tu; on je u najgorem slučaju tu ili tamo „drugačiji“ nego što sam mnijevao, to ili ono iz njega se, bivši prethodno označeno kao: „privid“, „halucinacija“ i sl. – precrtava, ali u smislu generalne teze opstojeći svijet je uvijek tu.<sup>29</sup>

Drugim riječima, za prirodni stav prema stvarnosti, ni najveće moguće neusaglašenosti, zbrke, itd. – ne mogu da dovedu u pitanje ishodišnu praintuiciju da stvarnost mora postojati, i ja kao živi čovjek u njoj. Huserl, međutim, kako ćemo kasnije vidjeti, za naučni, transcendentalfenomenološki stav, preciznije: onaj stav

28 O tome vidjeti više u autorovom tekstu: „Inteligibilnost svakidašnjega: dodirne tačke ranoga Hajdegera i poznoga Huserla“, u: *Theoria*, LI, 4 (2008), str. 5–24.

29 *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Gesammelte Schriften, Bd. 5, str. 61.

koji se tek nalazi na putu konačne izgradnje naučni pozicije, predviđa upravo suprotno držanje. Stepenn mogućeg vlastitog neznanja i zbuđenosti oko najosnovnijih stvari u samoj stvarnosti ne može uticati na prauvjerenje prirodnog stava. To znači da je uvjerenje o postojanju svijeta – makar u prirodnom stavu – „otporno“ na sve eventualne, iskustveno uočene neshvatljivosti, što znači da se ono ne može ni racionalno opovrći, niti dokazati. U toj situaciji jedino što, po Huserlovom shvatanju, preostaje jeste sveobuhvatno isključenje važenja generalne teze.

Inače, u sklopu ovoga valjalo bi zapitati zašto bi se na nemogućnost dokazivanja generalne teze, dakle na njeno važenje s one strane načela racionalnosti ili apodiktičnosti, nužno moralo odgovoriti njenim suspendovanjem? Ne bi li se možda u činjenici njenog pravaženja mogla pretpostaviti neka „viša“ nužnost koja izmiče racionalnosti – ili makar onoj koja (racionalistički prosuđujućem) čovjeku može biti dostupna? Uopšte uzevši, ovdje se može napraviti, svakako provizorno, razlika između *antropocentrične* i *neantropocentrične racionalnosti*.

Antropocentrična, koja preovlađuje od novovjekovlja, a koju slijedi i Huserl, ne može prihvatiti ne neku (hipotetičku) apodiktičnost uvida/ osjećaja, itd, nego, recimo, ni visoku vjerovatnost da stvarnosti ima – ukoliko to ne može biti verifikovano umom, koji je nužno naš, ljudski. To, i bez ikakve namjere da se zagovara neka antropocentrično-humanistička ideologija,<sup>30</sup> zapravo znači da se ona racionalnost kakva je moguća u situaciji jednog unutarstvarnosnog, unutarstvetskog bivstvujućeg, uzima za sâmu racionalnost. Pored toga što je taj tip racionalnosti bitno situativno-ljudski, odnosno antropogeno određen, u njemu je neadekvatno i to što se on, koji je nastao u ophođenju sa pojedinačnim, unutarstvetskim objektima, dakle u situaciji u kojoj, kako se prirodno pretpostavlja, postoji neka stvarnost, primjenjuje i na, hipotetičko-teorijsku, situaciju u kojoj se, da tako kažemo, „odlučuje“ da li neke stvarnosti uopšte ima ili nema.

Za to vrijeme, neantropocentrična racionalnost, uslovno rečeno, polazi iz situacije u kojoj na prvom mjestu stoje „interes“ i vizura sâme stvarnosti, a ne interes i vizura čovjeka. Takva pozicija ispoljava se u stavovima poput *Biće jeste, nebiće nije*, ili: *Bolje je da bića ima, nego da ga nema*, itd. Kao što se vidi, ovdje čovjek nije uračunat u ishodišnu postavku, iako – od pretpostavke važenja ovih dvaju, ali inih, slično usmjerenih stavova – i sam čovjek, ostajući, naravno, u situaciji jednog posebno bivstvujućeg, takođe ima „korist“, pošto tada, između ostaloga, ni njegova opstojnost ne može biti prividna. Neantropocentrična racionalnost, dakle, pokušava da se uzdigne na poziciju sveopštosti, da nadide iskušenje utiskivanja žiga antropogene situativnosti u teorijsko mišljenje koje takođe, na svoj

30 Ako se stvari ovako postave, to bi značilo da bi i deklarirani „antiantropocentričari“ u ovom smislu mogli stajati u znaku paradigme antropocentrične racionalnosti, kao što je, na primjer, slučaj sa Hajdegerom.

način, zadržava pretenziju ka opštem. Takvo iskušenje po prirodi stvari postoji *oduvijek*, zato što čovjek uvijek treba da (mišljenjem) nadiđe i nadilazi svoju situaciju – da bi došao u poziciju da može da misli sa stajališta opštosti, a ne (svoje) posebnosti. Vremenom, međutim, ne samo što je filozofsko mišljenje sve manje bilo u stanju da se odupre ovom izazovu nego je, posebno od prosvjetiteljstva, sve manje to i željelo, tako da u 20. stoljeću „situativno mišljenje“ postaje ne samo oznaka za jednu tendenciju nego gotovo i borbeni poklič onih filozofskih tokova koji radikalno raskidaju sa pretenzijama na apsolutnost.

Prednost situativnog mišljenja je u tome što njegov epistemološki položaj tačno odgovara njegovoj namjeri – dakle, samoizgradnji racionalnosti kakvu iziskuje *conditio humana*. Problem je, međutim, kada se takva racionalnost želi proglasiti za racionalnost uopšte – što i Huserl (prije nesvjesno, nego svjesno) čini, čime bi upravo ta racionalnost sebe proglasila za sudiju i u „procesu“ koji treba da odluči da li stvarnosti ima ili nema. No tu se može ići i dalje – sve do tvrdnje da čak i ako bi čovjek imao mogućnost da se besprijeckorno uzdigne do pozicije neantropocentrične, dakle sveopšte racionalnosti, i tada bi pretpostavka, od koje polazi Huserl, da stvarnost mora biti umna, dakle, da načelo inteligibilnosti mora biti iznad načela stvarnosti – morala biti smatrana pukim uvjerenjem, za šta, u najmanju ruku, ne bi bilo više razloga nego da se, suprotno, „načelo bića“ nadredi „načelu inteligibilnosti“. Sa druge strane, težnja ka neantropocentričnoj racionalnosti, iako joj je namjera, bez sumnje, opravdanija od raznoraznih projekcija antropocentrične racionalnosti – svjesno ili nesvjesno – uvijek i iznova mora da vrši *epohé* situativnosti ljudskog mišljenja, odnosno da izbjegava svakojaka iskušenja ovog tipa, pošto čovjek, htio – ne htio, uvijek polazi od svoje situacije, kao što i svaki put mišljenja, ali možda i svako mišljenje *svaki put*, mora započinjati od prirodnog stava, uvijek se iznova boreći da ne podlegne njegovim iskušenjima. To onda znači da ta racionalnost stalno mora težiti dostizanju i održavanju onog teorijskog stanja u kojem se orijentiri više neće moći nalaziti pošavši od situacije svakidašnje ljudske egzistencije i svakidašnjeg predočavanja i mišljenja. Dok kod antropocentrične racionalnosti jedna *posebna* racionalnost želi da se prikaže kao opšta, nastojeći zatim i da opšte biće potčini toj posebnoj racionalnosti, dotle ovdje jedno posebno bivstvjuće uvijek mora pokušavati da nadiđe sebe i svoju posebnost, a da se uzdigne do opštosti, koja mu, međutim, nije prirodna. Baš zato što je tu riječ o nadilaženju vlastite situativnosti, u takvoj teorijskoj situaciji znatno je lakše izgubiti orijentire nego u onoj prvoj, pa se stoga vjerovatno i kudikamo lakše može zapasti u najrazličitije proizvoljnosti, o čemu svjedoči istorije prednovovjekovne metafizike.

#### 4. Problem skepticizma

Nakon ovog izleta – koji je, ipak, u tijesnoj vezi i sa razumijevanjem osnovnog držanja Huserlovog mišljenja – možemo se vratiti osnovnoj niti izlaganja.

Ključna stvar kada je riječ o neuzdrimivosti generalne teze prirodnog stava jeste to što za Huserla ona ne može ostati nepodložna sumnji. Utisak je čak da ovdje Huserl ne pravi otklon od prirodnog stava tek zato da bi još jednom podvukao razliku između prirodnog i naučnog držanja, već zato što to odgovara samoj srži upravo njegove teorijske koncepcije. To se jasno vidi iz sljedećeg navoda:

No neka bude upozoreno na to da je kod egzistencije svijeta u pitanju jedna sasvim drugačija kontingencija. I *dok* svijet opažam i uopšte iskusujem, i to sa visokim stepenom bespriječnosti, i *dok* je on za mene, uz neprekinutu izvjesnost, osviješćivan kao samodat, naime, kao takav u čiju egzistenciju ja uopšte ne mogu da sumnjam, on i tada, ipak, stalno nosi *saznajnu kontingenciju*, i to u smislu da ova *tjelesna samodatost uopšte načelno nikada ne isključuje njenu nebićečnost*.<sup>31</sup>

Neka, za sada, bude ostavljeno po strani to što se fenomen svijeta karakteriše kao „tjelesna samodatost“. Mnogo je važnije to što Huserl govori o „... neprevladivoj kontingentnosti stava 'Svijet jeste'“. <sup>32</sup> Huserl, doduše, želi da preduprijedi pomisao da je njegova teza to da bi svijet mogao nestati ili da ga možda već sada nema.

Ništa ne govori u prilog tome da svijeta nema, a sve, naprotiv, da ga ima; mi stvarno iskusujemo, a iskusivanje je zaista strujanje usaglašenog potvrđivanja – kao što je uvijek i bilo. No nama je stalo do toga da ova savršena, empirijska sigurnost, da ova empirijska nesumnjivost, kao empirijska, ostavlja otvorenom mogućnost da svijeta ipak nema...<sup>33</sup>

Ipak, nakon toga on kaže i ovo, što nakon svih peripetija, konačno baca pravu svjetlost na Huserlovu poziciju:

Sa našom nesumnjivom empirijskom opazajnom izvjesnošću o opstojnosti svijeta sasvim je pomirljiv stav da ovaj svijet jeste čisto ništa, da je puki transcendentni privid.<sup>34</sup>

Sada se, zapravo, vidi da Huserl na ovaj način sebe nehotice, ali zato ništa manje ubjedljivo, zapravo pobija, pokazujući da se njegov problem, dobrim dijelom, kreće u granicama hjumovskog skepticizma. Naime, to što je u prošlosti, sve do sada, iskustvo svijeta bivalo samousglašeno, ne predstavlja nikakvo jemstvo za to da će i u budućnosti biti tako – iz prostog razloga što je ova usglašenost čisto empirijska, dakle kontingentna, a ne apodiktička i nužna. To što *sada* ništa ne govori u prilog tezi da svijeta nema, ni najmanje ni isključuje mogućnost da se takva mogućnost u budućnosti neće dogoditi. U tom smislu, on dalje kaže:

31 Theorie der phänomenologischen Reduktion, str. 50.

32 Isto, str. 51.

33 Isto, str. 54.

34 Isto, str. 54/5.

Svijet za mene nesumnjivo jeste tu zahvaljujući mojem usaglašenom opažanju. Ono se proteže kroz beskonačnu prošlost, blagodareći mojem beskonačnom nizu sjećanjā koja mogu prizvati, dakle sjećanja na strujanje mojih ranijih opažanja. A u otvoreno beskonačnu budućnost proteže se moje **iskustveno vjerovanje** – utoliko što, kao i do sada, predviđam produžetak protoka opažanja u istom stilu usaglašenosti.<sup>35</sup>

Izvjescnost o svijetu, dakle, nije ni transcendentalna, niti preteorijska, recimo: faktičko-vitalna, već samo empirijska, što znači da je ona životno zavisna od toga da li će i dalje biti iskustveno potvrđivana.

Nešto ranije u istoj raspravi Huserl je napisao i ovo, što ukazuje na to da je njegova teorijska predodžba o fenomenu svijetu dvostruko opterećena (vremen-skom) beskonačnošću:

Svijeta ne može biti bez bivanja u horizontu beskonačne budućnosti... Korelat istinskom biću svijeta koji sada čulno-pojavno opažam, jeste nikada prekidljiva i za svu budućnost, kao harmonična, preostajuća struktura strujanja mojeg opažanja.<sup>36</sup>

Ne samo što se bivstvujući svijet pojavljuje kao prostorno-vremenit nego i *interpretativni svijet* dobija suštinsku oznaku *metavremenitosti* (ne unutarsvjetske, već *metavremenitosti* beskonačnog, nedovršivog zasnivanja), zato što on predstavlja onu tvorevinu koja je stalno na probi, koja, budući da tu probu još nije neopozivo prošla, niti to ikada može, nosi oznaku pojavnog svijeta, koji tek u nekom nedostižnom trenutku može sebe konačno da potvrdi i održi kao (istinski) svijet. To znači da metodološka postavka svijeta vodi ka kontigentizujućem povremenjenju interpretativno-horizontske strukture. Ne samo što *svijet* predstavlja nedovršeno-nedovršivi horizont, što horizont, po definiciji, i jeste, nego se ta interpretativna struktura nalazi u stalnom nastajanju i u stalnoj provjeri, čime *svijet* neopozivo ostaje u znaku *provizorija*. Ovaj identitet-na-putu, i kada je riječ o pojedinačno bivstvujućem i o cjelini bivstvujućega, odnosno (za Huserla) o bivstvujućem svijetu, tijesno je povezan sa, shodno Huserlovom mnijenju, empirijsko-opažajnom zasnovanošću subjektovog vjerovanja u njihovo postojanje. Otuda, kao što se moje dosadašnje vjerovanje u njihovo postojanje/ identitet zasniva na, kako smo već gore naveli, „beskonačnom nizu sjećanjā“ na usaglašenost odgovarajućih fenomena, tako i nadalje konačna utemeljenje tog vjerovanja ostaje stvar za beskonačnu budućnost.

Čini se da je za Huserla odlučujući način iskustva svijeta njegovo opažanje. To nastaje stoga što je sa *metodskim* putem održavanja, odnosno potvrđivanja trenutno prihvaćenog fenomena svijeta povezan i *saznajni* modalitet pribavljanja obavještenjā o stvarnosti. To se vidi i iz sljedećega:

35 Isto, str. 66 (istakao: Č. K.).

36 Theorie der phänomenologischen Reduktion, str. 52.

Zahvaljujući ovom univerzalnom i u svojoj univerzalnosti neprekidno trajućem opažanju mi postojano posjedujemo osviješćeni i jedinstveni svijet...<sup>37</sup>

Zašto se kao glavni (a možda i jedini?) izvor konstitucije svijeta pojavljuje spoljašnje opažanje? Prvo, naša obavještenja o svijetu, i uopšte: ono što ugrađujemo u svijet kao smisaono-interpretativnu tvorevinu, ne dolaze samo iz opažanja. Drugo, opažanja *kao takva* ne mogu ući u interpretativno zdanje fenomena svijeta, već samo kao protumačena, kao ona koja nose smisaoni sadržaj. Pojedinačna opažanja bivaju dovođena do smisla putem, kako kaže Huserl, „pretpoimajućeg mnijenja“ (o temi koja je relevantna za konkretno opažanje), što, opet, iako Huserl to ne kaže izričito, može biti aktivirano samo ako postoji jedan svagda djelujući *horizont mnijevanja*, dakle horizont smislenosti, koji predstavlja ekstrahovani mehanizam potvrđivanja, odnosno preinačavanja djelujuće smisaone interpretacije (mojeg) *svijeta*. Taj horizont mnijevanja, kao pozadina i pretpostavka svakog pojedinačnog pretpoimajućeg mnijenja, zapravo predstavlja *horizont očekivanja* (smislenosti) svijeta – na osnovu dosadašnjih (protumačenih i objedinjenih) iskustava o svijetu, a ne na osnovu pukih opažanja. Time naglasak u razumijevanju svijeta biva prebačen sa saznanjoteorijskoga na interpretativno-hermeneutičko polje.

Ako se, kako iz svega ovoga izgleda, naše iskustvo svijeta nikada realno ne može verifikovati, ako trenutak pune potvrde onoga što nam važi kao fenomen svijeta za Huserla, čini se nepopravljivo, ostaje puka *regulativna ideja*, tada se slika svijeta koju realno imamo nikada ne može potvrditi, a mi realno nikada ne možemo doći do istinske stvarnosti, do noumenā, dok empirijski prividi, s kojima se suočavamo u našem ophođenju (isključivo) sa pojavnim svijetom – načelno uzevši – svakog trenutka mogu da prerastu u transcendentni privid. Time bi bilo kompromitivano sâmo tlo sa kojega je uopšte moguće vršiti popravke u slučaju pojedinačnih (samo)obmana. To znači da su popravke pojedinačnih pretpoimajućih mnijenja u načelu moguća sve dok se nekim *ključnim iskustvom* (po analogiji sa „ključnim ogledom“) ne slomi samorazumljivo važenje horizonta svijeta kao tla inteligibilno-interpretativnog tla recepcije svakog mogućeg iskustva.

No, na to bi se Huserlu moglo uzvratiti na sljedeći način. Budući da inteligibilna struktura horizonta dobrim dijelom nije eksplicirana, jedva da je moguće dati metodološki besprijekornu i sveobuhvatnu interpretaciju situacije u kojima pojedinačno iskustvo ili niz iskustava, može da slomi taj horizont. Naime, horizont važi tako da nikada u potpunosti ne znamo šta on sve u sebi sadrži, odnosno, primijenjeno na pojedinačne situacije, da ne znamo u potpunosti kakve sve predrasude u njemu nosimo, ili ih neposredno i samorazumljivo možemo generisati. Horizont je, dakle, opšti, habituelno karakteristični, a interpretativno usmjereni *talog*

37 Isto, str. 46.

sveukupnog mnoštva prethodnih iskustava, predrasuda i identitetskih usvajanja<sup>38</sup> koji je u svojem sadržaju uvijek djelimično osviješten, i to zato što se uvijek samo djelimično pokazuje, jer je cjelina njegovog sadržaja samo sanaznačena. Horizont, kao talog, po svojem porijeklu upućuje na ono što je već bilo, na prošla iskustva, ali i na bačenost u zatečenō, jednako kao što neukidva necjelovitost, neekplikovanost, odnosno neeksplikabilnost, ukazuje na dimenziju budućnosti – kao na prostor i razjašnjavanja (tekućeg) sadržaja horizonta, ali i na njegove faktičko dopunjavne i preinačavanje.

Zbog takve uobličivosti horizonta teško je zamisliti situaciju u kojoj bi jedna takva, dobrim dijelom dispozitivna tvorevina mogla biti neoborivo opovrgnuta. Huserlovo, očigledno nepotpuno referisanje na situaciju u kojoj tekuće opažanje govori protiv naših pretpoimajućih mnijenja predstavlja samo jedan, i to nespecificovan i uprošćen slučaj od svih onih koje je trebalo da uzme u obzir.

### 5. Racionalnost stvarnoga?

Da Huserl zaista ima više nego ozbiljne teškoće da izađe na kraj sa svojim, *metodologističkim* postavljenim kriterijem uspostavljanja i važenja „svijeta“, vidi se i iz sljedećega:

Ako prethodna očekivanja uvijek i stalno bivaju iznevjerena, tada se ništa više ne očekuje, a [W]svako [W] pretpoimanje otpada. [W]... [W] Tada više stvari i svijet ne bi opažajno bili tu za iskusujućegā... Ako bi nedostajalo svako aktuelno spoljnje opažanje, a uz to i svaka aktuelna spremnost da se opaža [W]... [W] tada bi ranije vjerovanje u svijet bilo posve iskorijenjeno.<sup>39</sup>

Drugim riječima, u postavku egzistencije svijeta vjeruje se sve dok nam tekuće opažanje, odnosno (za Huserla) iskustvo, isporučuje sliku svijeta koja je u osnovi neprotivrječna, ili za koju djeluje da se interpretativno može dovesti do usaglašenosti. Ako je ukupnost onoga što nam govori aktuelno iskustvo zbrkana, ako je ono *Šta* neusaglašeno, tada to govori ne samo o onom *Kako* našeg iskustva nego i o onome *Kako* samog intenduma, i to tako da sâma iskustvena neusaglašenost, drži Huserl, isključuje i realnu egzistenciju.<sup>40</sup> Prazan horizont očekivanja – a to je za Huserla ravno očekivanju u pogledu mogućnosti dovođenja do racionalnosti tekućeg iskustva svijeta – ne dovodi tek do nekakve privremene „zbuđenosti“ u

38 U vezi sa modalitetom važenja horizonta svijeta Huserl kaže: „Ja samo ne smijem da previdim habituelno važenje, implicitnu intencionalnost horizonta, koja, iako ja sâm ne izvrših neki izričiti saznavni čin, ipak implicitno u sebi krije značenja.“ (Theorie der phänomenologischen Reduktion, str. 182)

39 Isto, str. 49.

40 U suprotnom smjeru, i to s kritičkom namjerom u odnosu na Huserla, ide Hajdegerova intencija, koji kaže: „Iz onoga Šta nikada ne iskusujem nešto o smislu i načinu onoga Da (Daß)...“ (Martin Heidegger, Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriff, Gesamtausgabe, Bd. 20, Frankfurt/Main, 1979, str. 152).

pogledu istine o po sebi inače postojećem svijetu, nego dovodi u pitanje čak i sâmo uvjerenje da svijeta ima. „Svijet“, dakle, što se ovim još jednom pokazuje, predstavlja *provizorno važeći horizont smislenosti* – dok i ukoliko se iskustveno potvrđuje – pri čemu neka trenutno iskušena bez-smislenost tekućeg horizonta *kao takvoga* vodi i trenutnom suponiranju nebićevnosti odgovarajućeg korelata. Ako usaglašenost, tačnije: svaka usaglasivost izostane, tada se, dakle, ne pretpostavlja tek da inače bivstvujući svijet nije inteligibilno smislen, već, shodno Huserlu, to ugrožava i samu vjeru u postojanje svijeta – pošto on, očigledno, pretpostavlja da se u postojanje svijeta može vjerovati samo ako se potvrđuje da je on racionalno uređen. Na taj način on prirodnu, naivnu „presumpciju“ o postojanje svijeta svodi na (filosofsku) presumpciju o racionalnosti svijeta,<sup>41</sup> jer je za njega neracionalnost, očigledno, *analitički prirok onoga neopstojivoga*, odnosno, preokrenuto: inteligibilnost mora biti analitički prirok svega opstojnoga. Racionalnost ovdje nije samo oznaka takvosti (Sosein) onoga što bi trebalo da postoji nego uopšte pokazatelj same njegove opstojnosti (Dasein), pošto je, kako on smatra, ono što je protivracionalno ujedno i *protivopstojno*. Po svemu sudeći, za njega je, da zaključimo, parafrazirajući Kanta, racionalnost, inteligibilnost, „realni atribut“ bićevnosti.<sup>42</sup>

Koliko ozbiljno Huserl uzima povezanost racionalnosti i bićevnosti, pa time i samog problema svijeta, vidi se iz sljedećeg mjesta:

Sve zagonetniji postaje sam um i njegovo „bivstvujuće“ – ili um kao onaj koji sam iz sebe daje smisao bivstvujućem svijetu, ili, posmatrano sa suprotne strane, zagonetan postaje **svijet, kao ono što bivstvuje iz uma**, dok konačno stvarna tema nije nužno postao *svjesno* obznanjeni svetski problem najdublje **suštinske povezanosti uma i bivstvujućeg** uopšte, *zagonetka svih zagonetki*.<sup>43</sup>

41 Da on ovdje iznosi genezu samouzrastanja prirodnog stava do filozofske pozicije, vidi se i po tome što u daljem izlaganju na fiktivni subjekt svojeg izlaganja referiše riječima „nama, kao filozofima koji započinju“ (Theorie der phänomenologischen Reduktion, str. 55). Isto tako, on kaže: „To se dešavalo na način što sam ja, jastvo, kao prirodno, naivno jastvo, iskusujući svijet, došao to toga da ovaj svijet gotovo posve i u potpunosti precrtam, nakon čega sam sačuavao svoje sâmo iskustvo svijeta...“ (isto, str. 81 – istakao: Č. K.).

Pri tome, svijet koji u prirodnom stavu važi kao bivstvujući – kada uopšte nema svijesti o razlici između interpretiranog i bivstvujućeg svijeta – mora u svojem važenju biti isključen, da bi se zatim misleći subjekt uspinjao ka istinskom svijetu, kao korelatu eventualne tekuće usaglašenosti vlastitih svjetskih iskustava.

42 Theorie der phänomenologischen Reduktion, str. 49: „Mi, dakle, ne smijemo da vjerujemo da se mogu razlučiti takvost i biće i da se može spasti makar apodiktička, apsolutna nesumnjivost njegove egzistencije. [X]...[X] tamo gdje ništa, uopšte ništa od takvosti, od odredbenog sadržaja spoljnog iskustva ne može biti adekvatno dato, tu više ne preostaje ni prostora za apodiktičnost i same egzistencije.“

43 Krisis der europäischen Wissenschaften, str. 11/2 (isticanja: Č. K.).

Huserl može da izjednačuje svijet i stvarnost zato što je, s jedne strane, svijet za njega, kao i za stare Grke, moguć samo kao racionalno uređen, dok, s druge strane, ono što nije u sebi racionalno, nije moguće ni kao cjelina (svijet), niti kao pojedinačnosti (bivstvjuće). Međutim, ovakvo racionalističko izjednačenje uma i bića donekle je blisko predrasudi prirodnoga stava, koji takođe pretpostavlja racionalnost svijeta, što znači da je racionalistička predrasuda, neočekivano, „prirodna“, dakle pretfilosofska. Štaviše, u tom pogledu prirodni stav bi, u neku ruku, čak možda imao prednost u odnosu na huserlovsku optiku – zato što bi oni koji se drže „prirodno“ mogli biti spremni da svijetu pripisuju racionalnost i smisao čak i kada ga oni sami ne prepoznaju, što „Huserl(ov)“ filosof-naučnik, izgleda, nije spreman da učini. U *tom* smislu bi, dakle, pretfilosofski čovjek bio manje dogmatičan od *ovakvog* teorijskog tipa. Na taj način bi se ispostavilo da Huserl vrlo vjerovatno griješi i u tome što smatra da duboko ukorijenjena vjera prirodnog stava da postoji svijet može biti ugrožena neusaglašenostima u iskustvu bilo kojeg obima – sve dok se ostaje u granicama prirodnog držanja koje se nalazi s ove strane psihičke normalnosti.

Pored toga, prepostavlja se da ima i onoga bivstvjućega koje ne samo što nije predmet našeg saznanja nego i načelno ne ulazi u naš horizont svijeta – što je za Huserla protivno smislu<sup>44</sup> – vjerovatno je takođe na tragu racionalističkog uvjerenja da, da tako kažemo, „neznano bivstvjuće“ može trajno ostajati izvan vizure svijeta samo ako je po sebi neracionalno, što ga, međutim, za Huserla, shodno posljednjem navodu, čini i po sebi neopstojnim.<sup>45</sup> Ako se svijet, kao horizontski fenomen, u nekom smislu izjednačuje sa cjelinom bivstvjućega, tada iz toga mora da slijedi da Huserl smatra da horizont svijeta u načelu zahvata cjelinu onoga što jeste, ali da se unutar njega mogu pojaviti novi uvidi ne u pogledu toga da (još) nešto jeste, već šta ono, za šta se već zna kao za bivstvjuće, *zapravo* ili šta *još* jeste. Huserl, kao što smo već pominjali, takvost (So-sein), odnosno Šta-biće (Was-sein), i Da-biće

44 Ideen zu einer reinen Phänomenologie, str. 103: „Ako se to odmjeri, to se formalno-logička mogućnost realnosti izvan svijeta, onog jednog prostorno-vremenskog svijeta koji je ustanovljen našim aktuelnim iskustvom – pokazuje suštinski besmislenom. Ako uopšte postoje svjetovi, realne stvari, tada iskustvene motivacije koje ih zasnivaju moraju moći da domaknu iskustvu mojeg i svakog jastva... Stvari i stvarskih svjetova koji se nikako ne daju pokazati, svakako ima, ali to ima puke faktičke razloge u pukim faktičkim granicama tog iskustva.“

45 Huserl je, prirodno, svjestan da u činjeničnom iskustvu, budući da u njemu možemo napredovati samo postepeno, bivstvjuću stvar, u načelu, možemo saznavati samo djelimično, što znači da je ona „više od onoga što je shvaćeno kao stvarno“ (Formale und transzendente Logik, Gesammelte Schriften, Bd. 7, str. 240). Ipak, to se odnosi samo na iskustva pojedinačnih stvari, koje se sprovodi na način sistematskog napredovanja od početnog očekivanja koje se postepeno potvrđuje. Međutim, u takvoj teorijskoj konstelaciji nije predviđeno da u slučaju temeljnog iznevjerenja smisaonih očekivanja može doći do radikalne promjene načina gledanja na stvar. To znači da ono što stvar jeste, a što još nije shvaćeno kao stvarno, u načelu, krećući se odabranom teorijskom stazom, može biti shvaćeno.

dovodi u tijesnu vezu, tako da nešto čija je suština nedostupna saznanju ne može biti otkriveno ni u samoj svojoj egzistenciji – niti, pak, *uopšte* može postojati. Puka, gola faktičnost, koja bi bila lišena ingeligibilnosti, za njega je, i pored svih poznih preinačenja, nešto nezamislivo – ukoliko ona treba biti (nekako) bivstvujuća. Sa druge strane, ako sve što bivstvuje na neki način u sebi nosi inteligibilnost, tada ono mora biti uključeno i u umske strukture *realnoga*, inteligibilnoga svijeta. Dakle, inteligibilnost bivstvujućega njega čini svjetsko-uporedačenim. U tom slučaju je, naravno, moguće da u stvarnom, hijerarhizovanom i strukturisanom svijetu bude bivstvujućih o kojima se mnogo ne zna ili o kojima nema nikakvih izričitih saznanja, ali – tako bi trebalo biti ukoliko slijedimo logiku niti Huserlovog izlaganja – njegovo postojanje bi moralo biti makar implicitno naznačeno u *horizontu svijeta*.

Huserl prirodnom stavu ne prebacuje toliko to što on svijet smatra bivstvujućim, već to što ne pravi razliku između učinačno-horizontne tvorevine (fenomena) svijeta i njegovog intencionalno-transcendentnog korelata – bivstvujućeg svijeta. Iako prirodni stav i Huserlova teorijska pozicija polaze od suprotnih stajališta: objektivna opstojnost i racionalnost „svijeta“, uz minornu ulogu svijesti/mišljenja, odnosno subjektivna konstituisanost svega stvarnog uz minornu ulogu (ako i ikakvu) onoga po sebi bivstvujućeg, one se, ipak, slažu u tome da svijet i stvarnost jesu jedno. Međutim, fenomen svijeta uvijek je korelisan sa onim kome on važi kao *njegov* svijet. Taj neko se, pri tome, nalazi u koordinatnom početku tog svijeta. Svijet, međutim, nije neposredno ravan cjelini bivstvujućega, već je on uvijek horizont mogućeg pojavljivanja novih bivstvujućih za onoga čiji je on horizont, pa i onih bivstvujućih o kojima nosilac horizonta trenutno čak ništa ni ne naslućuje. To će reći da se svijet samo pod idealnim uslovima, dakle pod uslovima idealnog poklapanja misaone intencije i njenog bivstvujućeg intenduma, te *adekvatne* zahvaćenosti cjeline onoga što jeste horizont svijeta – može izjednačiti sa stvarnošću, odnosno sa cjelinom bivstvujućega. Međutim, upravo je Huserl taj koji smatra da to načelno nije moguće – što mu, kao što smo vidjeli, donosi mnogo glavobolja – pa je stoga pomalo iznenađujuća činjenica da je baš on propustio da napravi ovu distinkciju. Stoga, da zaključimo, umjesto huserlovskog para fenomen svijeta – bivstvujući svijet trebalo bi postaviti par: fenomena svijet – *cjelina (totum)* bivstvujućega. Pri tome, važno je reći, „cjelina“ treba da ukaže na jasnu razliku između mnoštva koje gradi realnu cjelinu, i neke međusobno indiferentno saopstojeće ili, pak, labavo povezane *sveukupnosti (compositum)* bivstvujućega.

Ako cjelovitost bivstvujućega ukazuje na neki načelno-hijerarhijski ustrojeni poredak, kao što i svijet za nas obično naginje tome da se predstavlja kao neki poredak, to ipak, i pored ove sličnosti, među njima ostaje razlika utoliko što ustrojenost cjeline bivstvujućega jeste objektivno-kosmička, a nije subjektivno-

svjetonazorna.<sup>46</sup> Budući orijentativ, svijet mora biti vezan za perspektivu „*moj-svijet*“, odnosno onoga: „*meni-se-pojavljuje*“; To što je svijet horizontalni entitet upućuje na njegovu imanentnu dispozitivnost, otvorenost za dopunjavanje ne samo novim saznanjima o onome za šta se već zna nego i za njegovu popunu novootkrivenim (pa i novonastalim, odnosno novostvorenim) bivstvjućim. Nasuprot tome, cjelina bivstvjućega nije orijentativ, ona ne uključuje onoga za kojega bi se ona pojavljivala kao takva, već prosto podrazumijeva sve ono čega ima – znao iko za to, ili ne.

Huserl želi da se s problemom bića ophodi putem fenomenološke refleksije iskustva, ostavljajući po strani pretpostavku prirodnog stava – ali i svih pozitivnih nauka koje na njemu počivaju – o stvarnom postojanju svijeta i unutarsvjetskih objekata, kojima se unaprijed priznaje važenje kao bivstvjućima. Međutim, on to radi tako što samu opstojnost bivstvjućega, koje u iskustveni vidokrug dospijeva kao fenomen, razumijeva kao slijed (u prošlosti) samousaglašanih pojedinačnih iskustava koji o njemu stvara „pretpoimajuće mnijenje“, odnosno (iskustveni) „horizont očekivanja“ (Huserlov, a ne samo Hajdegerov ili Gadamerov izraz), koje se stalno nalazi na kušnji prilikom budućih doživljanja istoga fenomena. Ako tekući horizont očekivanja iznevjeri, i ako se ne nađe način da se uspostavi neka nova smisaona cjelina, tada, za Huserla, postaje sporna i sama stvarna opstojnost korelata tog fenomena. To, međutim, znači ne samo da su naša iskustva sa unutarsvjetskim objektima načelno podložna promjeni, protiv čega se ne bi imalo šta prigovoriti, nego i da sam *identitet* korelatā fenomenā svijeta, dakle onoga što bi trebalo da budu unutarsvjetska bivstvjuća, zavisi od usaglašenosti našeg iskustva. Prvi problem s ovakvom postavkom jeste uvjerenje da je usaglašenost, koherentnost, ukratko: racionalnost – kvintesencije opstojnosti, a drugi se sastoji u tome što se *isključivo* refleksijom o imanentnom toku svijesti želi zaključivati ne samo o svojstvima, u odnosu na svijest, transcendentnih objekata nego i o samom njihovom (ne)postojanju. Međutim, ako je i moguće obrazlagati da saznanje o predmetima iskustva – bilo da su pojedinačne stvari, bilo sâma cjelina bivstvjućega – napreduje procesom postavljanja predmnijenjā i njihovih daljih ispunjavanja ili popravki, što je, inače, beskonačan proces, to se tako nešto ipak ne bi smjelo tvrditi kada je riječ o sâmom identitetu.

Naime, identitet korelata fenomena svijesti, dakle nekog bivstvjućeg, shodno ovome, predstavljao bi svagda provizorno i kontingentno važenje dosadašnjeg slijeda pojedinačnih iskustava. Do toga dolazi, opet, stoga što za Huserla usaglašenost nije (samo) kriterij utemeljenosti pretpostavki o tome *šta* neko bivstvjuće jeste i *kako* jeste, već *da li* uopšte može biti. Identitet, odnosno biće, međutim,

46 Može se uočiti da razlika između posmatranja stvarnosti kao bivstvjućeg svijeta i cjeline bivstvjućega stoji u paralelizmu spram razlike između antropocentrične i neantropocentrične racionalnosti.

mora nadilaziti pitanje usaglasivosti doživljajā, iskustava o nekom bivstvujućem, jer u suprotnom prijeti opasnost da se sam smisao pojmova stvarnost, biće, identitet, itd. – učini zavisnim od čovjekove, u odnosu na stvarnost uvijek naknadne, gnoseološko-metodološke „inscenacije“. Mora se, riječju, naći način da se biće nekako već prethodno pretpostavi, a ne da važi kao provizorij u iskustvenom procesu koji je virtuelno beskonačan, jer u tom slučaju svekolikom bivstvujućem – i ponaosob i u cjelini – uvijek prijeti opasnost da će se ispostaviti kao privid, i to ne tek parcijalni, empirijski, već sveobuhvatni, transcendentalni. Zbog toga je potrebno da se pretpostavi mogućnost preiskustvenog intencionalnog bićevnosti bivstvujućih, što čini tek Hajdeger – u vidu svojeg preontološkog razumijevanja bića, koje je i tlo i horizont svakog mogućeg iskustva bivstvujućih.

## 6. „Metodologizam“ u zasnivanju fenomena svijeta

Huserlove teškoće da izađe na kraj sa egzistencijom svijeta imaju korijena u strogom metodološkom rigorizmu, koji – slično kao što matematički formalizmi isključivo svojom imanentnom konzistentnošću (kojom se ukida adekvacija) treba da zamijene čovjekove „prirodne“, prednaučne izvjesnosti (odnosno „izvjesnosti“) u vezi sa fizičkom prirodom – treba da ukine sve faktičke izvjesnosti prirodnog stava. Iako Huserl polazi od izvjesnosti prirodnoga stava, sigurnost koju one donose treba da budu prevladane u metodološki proizvedenom pojmu stvarnosti, koji zamjenjuje preteorijski osjećaj za stvarnō.<sup>47</sup>

Sušтина problematičnosti Huserlove argumentacije mogla bi se sažeti u njegovom uvjerenju da nerješivost saznavno-metodskih problema u razumijevanju objekta koji je do tada važio kao stvaran, ne podrazumijeva samo trenutni izostanak neke konzistentne pozicije u tom objektu, već suspenziju samog dotadašnjeg važenja uvjerenja u njegovo postojanje. No postavlja se pitanje kako jedan zastoj, jedna situacija u kojoj se zapada u teškoću da se shvati neki bivstvujući objekt, može da ukine i samu izvjesnost o njegovom postojanju? Problem je smješten u dvije ravni.

Prvo, kao što je već pomenuto, Huserlov obrazac smjenjivanja važećih generalnih interpretacija je monoparadigmatski, odnosno imanentnoparadigmatski, tako da za njega zapadanje u, makar u datom trenutku, nesavladive teškoće ne otvara prostor za uzimanje u obzir značajno, ili čak radikalno drugačijih interpretacija stvarnosti, zato što unutar njegovog metodološkog okvira one nemaju odakle da dođu. Kod njega kao da ne postoji mogućnost za neku „naučnu revoluciju“,<sup>48</sup>

47 *Formale und transzendente Logik*, str. 133: „Prirodno je da ja ono stvarnō u smislu r e a l n o g a samo jedan posebni slučaj ovog najšireg analitičko-formalnog pojma stvarnosti.“ (istakao Č. K.).

48 Ovdje nemamo prostora za opširnija izlaganja ove za razumijevanje Huserlovog djela izuzetno značajne teme, koja ne ukazuje samo na koji način on razumijeva ovaj, navodno, apstraktni, istorijskoteorijski problem, već koja signalizuje i njegovog filozofsko samorazumijevanje, ali i

odnosno za izrazito preinačenje najšireg teorijskog okvira, već je faktički jedini model efektivne promjene opšte interpretacije cjeline stvarnosti – imanentno usavršavanje teorijskog okvira od kojeg se pošlo na samom početku izgradnje naučne filosofije. Teškoće u tekućoj interpretaciji za njega stoga jesu teškoće ne tek jedne od mogućih teorijskih paradigmi, već teškoće *one jedne* (naravno, fenomenološke) paradigme koja je konsekventno i konzistentno nastajala reduktivnom razgradnjom prirodnog stava. Otuda bi pojava takve vrste teškoća, u suštini, bila ravna neuspjehu pronalaženja racionalnog teorijskog objašnjenja kao takvoga.

Druga načelna teškoća Huserlove koncepcije leži u tome što on, povodeći se vjerovatno za analogijama između *opažanja* stvari i *iskustva* svijeta (pri čemu, naravno, opažanje i iskustvo ni izbliza nijesu istoznačni pojmovi, što on, postoji snažan utisak, u praksi, simptomatično, izbjegava da ustvrdi), prepoznaje gotovo bezrezervne sličnosti između teškoća sa iskustvom neke pojedinačne stvari, i teškoća u interpretativnom konsolidovanju nekog horizonta svijeta. On smatra da kao što u iskustvu sa pojedinačnim objektom možemo da zaključimo da imamo posla sa empirijskim prividom, slično tome, pri neuspjehu u tumačenju onog što nam trenutno važi kao „svijet“ možemo da zaključimo da svijet kao takav pred-

shvatanje ukupnog toka povijesti naučnog mišljenja i filosofije. To se vidi iz sljedećega: „Preinačenje smisla 'staroga svijeta', ono što uopšteno nazivamo svijetom, a što u naivno-prirodnom stavu imaše zaokružen horizont – probija taj horizont. No i ono ipak od svijeta ponovo stvara svijet, naime idealno-kategorijalno-ontološke strukture; ili takođe: pri svim preinačenjima ništa se ne mijenja na tome što strujeći, a ipak smisaono jedinstveni svijet zadržava svoju svjetoživotnu strukturu [...]“; „Smisao bića svijeta mijenja se rezom fenomenološke redukcije. 'Bivstvujuće' zadobija novi smisao, ali na neobičan način. I kasnije nastavlja da važi stari smisao, [ali kao] smisaono uključen, a intencionalno sadržan u novome, 'proširen' novim sastojcima smisla čije kategorije posve prevazilaze horizont starih sastojaka [...]“ (E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, dopunski tom, tekstovi iz zaostavštine: 1934–1937, Husserliana, Bd. XXIX, Dordrecht, 1993, str. 79; 77).

Međutim, da ovdje nije riječ samo o razmatranju o smjenama teorijski paradigmi, u kojem se, očigledno, nastoji na momentu kontinuiteta među njima, vidi se iz sljedećega: „Na taj način postaje razumljivo to što bi ispunjenje kartezijanskoga prazasnua (Urstiftung) zaista bilo ispunjenje apsolutno prvoga zasnuća kojim bijaše koncipirana filosofija kao zadatak čovječanstva.“ (isto, str. 423).

Iz ovoga se dá zaključiti da je opštepovijesni horizont (horizonata) smisla različitih, međusobno smjenjujućih teorijskih paradigmi ujedno i horizont cjeline istine, koja se, kao svepohalno konzistentni niz, izlaže u elementu vremena, iz čega bi moglo proisteći da telos jedne (sveobuhvatne) Tradicije predstavlja jedna (istinska) Filosofija – koja, shodno Huserlu, treba da bude ona fenomenološka.

stavlja transcendentalni privid.<sup>49</sup> Tačno je, naravno, da se u generalnoj slici svijeta možemo odreći uvjerenja u postojanje ovog ili onog entiteta, da možemo radikalno preinačiti našu predstavu o ovom ili onom dijelu cjeline stvarnosti, ali se ne može sumnjati u postojanje same cjeline stvarnosti, ne samo zbog krajnje „malovjerovatnosti“ te teze (iz ugla preteorijske svijesti) nego i zato što bi to, metodološko-gnoseološki, bilo ravno situaciji u kojoj bismo *jednovremeno* sumnjali u postojanje *svih* objekata iz našeg horizonta svijeta za koje smo do tada vjerovali da su bivstvujući. I ne samo to, već bi nakon te trenutne suspenzije važenja svih do tada, po subjektivom mnijenju, smisaono konzistentnih entiteta u njegovom horizontu morala da podrazumijeva i isključenje mogućnosti da se uopšte može pojaviti ijedan entitet za koji bi imali pravo da kažemo da postoji.

Iako se Huserl, kao što smo i mi činili, može kritikovati zbog jednostranog metodologizma (ili: „proceduralizma“), kojim se ne samo prirodne izvjesnosti nego i sâm biće, koje je inače, po definiciji, indiferentno spram (mogućeg) sazajnog stava prema njemu, podređuju stavu racionalno-kritičkog držanja, moguće je uputiti mu i prigovore koji su baš sazajno-metodološke prirode. Poznato je, pa i nezavisno od konteksta Huserlove filozofije, te njegove diskusije o prirodnom stavu, da se proces sazajnog napredovanja (i uopšte: moralno-duhovnog uzdizanja) konačnog bivstvujućeg – ako se ostave po strani „nagla“ mistička prosvjetljenja (mada bi se i tu još moglo štošta primijetiti) – odvija tako što se uvijek samo neki *dio* od vlastitog habituelnog horizonta dovodi u pitanje, dok ostatak – makar *u tom trenutku* – u svojem važenju ostaje netaknut. To, međutim, ne znači da je ono što je trenutno ostalo neproblematizovano samim tim uopšte i nadalje ovjereno kao nedodirljivo, već se radi o *pragmatičko-metodološkom*, da tako kažemo, uzusu, koji kaže da je pretpostavka preispitljivosti nekog posebnog dijela smisaono-interpretativnog horizonta svijeta netaknuto *važenje* ostatka horizontno-smisaone cjeline, u svjetlu koje to posebnō, budući necjelovito, uopšte može fungirati kao neki relevantni nosilac smisla. Moguće je, naravno, čak i odmah nakon rješavanje iskrse teškoće u onome dijelu interpretativnog horizonta svijeta koji se učinio problematičnim, podvrći preispitavanju i neki ini dio te pseudocjeline, koji je prethodno ostao izvan žiže problematizujuće pažnje, ali tek poslije rješenja prethodnog problema. To znači da će sada opet ostatak onoga što je ostalo izvan horizonta problematizovanja, *važiti* kao istinito, odnosno da će mu, prečutno, biti predmetnut

49 Ovdje, međutim, treba upozoriti da je Huserlova upotreba kantovskih izraza empirijski i transcendentalni privid značajno drugačija od izvornog konteksta. Dok za Kanta empirijski privid nastaje (nedozvoljenim) miješanjem uobrazilje u primjeni razumskih pojmova na iskustvenu građu, a transcendentalni upotrebom kategorija čistog razuma koja nadilazi (moguće) iskustvo, dotle za Huserla empirijski privid označava iskustvenu neusaglašenost po pitanju pojedinačnog objekta, a transcendentalni privid odnosi se na kompromitovanje cjelokupne interpretacije/fenomena svijeta.

predznak, da to tako, „protivhuserlovski“, nazovemo: *meepohéa*, dakle onoga što trenutno nije podložno suspenziji važenja.

Ovdje, nakratko zastavši, valja napomenuti dvije stvari. Prvo, nekada je moguće da pri preispitivanju neke cjeline važeće interpretacije svijeta unaprijed sumnjamo u problematičnost onoga što, iz pomenutih pragmatičko-metodoloških razloga, pri tekućem ispitivanju ostavljamo nespornim. Hipotetički govoreći, načelno bi moglo biti moguće da se ukupnost neke sveobuhvatne teorijske paradigme – pa i paradigme interpretacije svijeta – preispituje tako što će se unaprijed zacrtati da se ona provjerava dio po dio, tj. tako što će se u jednom trenutku problematizovati samo jedan dio te cjelovite interpretacije, dok će ostali, od kojih nekima takođe uskoro slijedi preispitivanje, biti ostavljeni u svojem predašnjem važenju, koje u tom trenutku neće biti tematizovano. Drugo, do koje mjere, obima i dubine može ići problematizovanje jednog posebnog dijela interpretativne cjeline, a šta u tom trenutku mora važiti kao neproblematično, to se, u načelu, ne može unaprijed odrediti, već to zavisi od mnoštva složenih činilaca unutar date interpretativne cjeline.

Pristup u kojem se nikada ne dovodi u pitanje cjelina tekućih, postavljenih važenja, ne samo što je metodološki konzistentan nego u suštini odgovara načinu na koji neki generalni teorijski stav faktički može preispitivati svoja znanja (ili „znanja“) o (bivstvujućem) svijetu. Sličnost ovakvoga pristupa sa prirodnim stavom leži u tome što ovdje nikada ne može biti dovedena u pitanje cjelina tla važenja, pri čemu, svakako, ostaje razlika između dogmatičnosti prirodnog stava, i potrebne samoosvjestljivosti filozofsko-kritičkog stava. Isto tako, i to je, čini se, konačno odlučujuće i kritici ovog momenta u Huserlovoj poziciji, svijet ne može da stupi u naše iskustvo kao što mogu pojedinačni objekti. Dakle, u vezi sa svijetom ne mogu se pojaviti nekonzistentnosti koje bi bile sveobuhvatne, kao što je slučaj sa pojedinačnim ili posebnim objektima našeg iskustva. Svijet nikada kao cjelina ne dolazi u naše iskustvo, već samo djelimično, pri čemu je „ostatak svijeta“ tek sanaznačen (dakle, neaktuelno saprisutan) preko uzastopnog, u načelu beskonačnog, niza intencionalnih horizonata, horizonata horizonata, itd. Otuda nije ni moguće da fenomen svijeta kao cjelina istovremeno postane problematičan.

I konačno, da poentiramo, ako proces napredovanja, odnosno usavršavanja teorijske paradigme, uvijek ide postepeno, problematizovanjem i eventualnom promjenom samo dijela horizonta interpretacije, čemu, u slučaju cjeline stvarnosti, odgovara *fenomen svijeta*, tada ni sâma cjelina stvarnosti nikada kao takva ne može stupiti u iskustvo, tj. ne može postati predmet pojedinačnog iskustva. Zbog toga, kao što se pri napredovanju u saznavanju mora kretati postepeno, tako i u slučaju krize, nikada cjelina onoga što se smatra prihvaćenim ne može istovremeno postati sporna. Ako je tako, tada bi i u nekom procesu degradacije tekuće teorijske paradigme, u načelu, samo jedan dio *istovremeno* mogao postati sporan, tako da bi

do pojave daljih teškoća, taj iskrslu problem već nekako mogao biti saniran, ako ne i riješen. Naravno, u načelu je moguće da se neka vladajuća paradigma suoči sa nesavladavim teškoćama, da se one nagomilaju toliko da ona iz svojih okvira više ne može da ih riješi. Tada, kao što je poznato, obično dolazi do korijenitog preobražaja prihvaćene paradigme – ali za tako nešto, kako smo naglašavali, nema mjesta u Huserlovom učenju – zbog čega on u toj situaciji mora pribjeći radikalnom, za nas neprihvatljivom, rješenju: suspenziji vjerovanja u samo postojanje nekog svijeta.

Iz ovoga se, naposljetku, dolazi do jednog od glavnih neuralgičnih mjesta Huserlove fenomenologije uopšte, što je, nevažno koliko izričito reflektovano, izazvalo reakciju u vidu potonje hermeneutičko-egzistencijalne reinterpretacije filosofije života. U najkraćem, ako nije moguće jednovremeno suspendovanje svih (za nekoga) važećih istina, odnosno suspendovanje ukupnog (pre)teorijskog horizonta, tada je huserlovska *epohé* – ne čak samo kao suspenzija važenja generalne teze prirodnog stava nego i svih postavljanja i predrazumijevanja koja nijesu kritičko-fenomenološki preispitana – jedva zamisliva. Nije riječ o tome da čovjek faktički ne može prestati da vjeruje u sve supozicije koje je preteorijski, ili pozitivnonaučno prihvatio, već bi pod pretpostavkom jednog takvog razvoja događaja, napredovanje kritičke refleksije prosto bilo nemoguće. U tom slučaju, ili bi radikalno dosljedna suspenzija svih nekritičkih važenja onemogućila svako napredovanje u kritičkoj refleksiji, ili ta suspenzija, ukoliko nakon nje treba da uslijedi neki plodotvoran slijed događaja, realno ne bi mogla biti tako radikalna kao što Huserl predviđa. Njegov kartezijanski saznanjoteorijski radikalizam možda jednostavno nije primjeren realnim mogućnostima čovjekove ukupne životno-saznajne situacije.

### **7. Mogućnost utemeljenja vjerovanja u stvarnost – u Huserlovoj fenomenologiji i izvan nje**

Svijetu kao tobože samo stvarnome, koji je u osnovi intencionalna tvorevina, može se „predati“ (što, drži Huserl, čini prirodni čovjek) – kao tobože nepomjerljivo i nužno postojećem – samo ako se zaboravi njegova učinanost i horizontnost, samo ako se tim zaboravom učini neraspoloživim od strane svijesti. To znači da tobožnja bićevnost svijeta počiva na zaboravu njegove transcendentalne zasnovanosti. U sklopu prirodnog stava, *biće predstavlja zaboravljenu (zasnivajuću) svijest*. Dakle, Huserl želi da pokaže da je i prirodni svijet transcendentalni učinak, da bi nakon svega, kao rezultat neuspješnih nastojanja da se izvede potpuna usaglašenost iskustava koja imaju intenciju prema transcendentno-bivstvujećem – nenamjerno – došlo do restituisanja neraspoloživosti bića od strane svijesti. Poduhvat Huserlove fenomenologije u ovom obziru svodi se, dakle, na *reductio ab absurdum* koji opisuje krug koji polazi od tačke nezasnovane vjere u biće, da bi se

on zatvorio u tački kada se onome fenomenološko-metodski nezasnutljivome mora priznati bićevnost, ali bićevnost koja nije zasnovana učincima subjekatske svijesti, već bićevnost golog faktuma. Otuda nije ni čudno što je istorijskofilosofskom nizu nakon fenomenologije nastupila hermeneutika faktičnosti, odnosno teza o univerzalnosti hermeneutičkog iskustva sveukupne stvarnosti.

O stvarnosti se može govoriti samo ukoliko je opredmećena za svijest kao sfera fenomenā, uz načelno priznanje transcendentnosti stvarno bivstvujućih u odnosu na samu svijest. Međutim, pošto refleksija o fenomenima ima namjeru da njih razumije ne tvorevine svijesti kao takve, već kao one koje imaju intenciju u stvarnosti, to fenomenologija mora pokušavati nešto što je i na prvi pogled dosta teško, a to je da ne bude samo autorefleksija o sferi imanencije, već da putem refleksije o imanenciji (o fenomenima koji postoje za svijest) dođe do uvida o, u odnosu na život svijesti, (transcendentnim) bivstvujućim. Zbog toga saznavanje stvarnosti kod Huserla ima formu refleksije o imanencije koja treba da otkrije saznajnoteorijsku transcendenciju.

Kako se o sferi transcendencije, odnosno bivstvujućega, može suditi samo posredno, bez mogućnosti prekoračenja epistemološkog, pa i ontičkog, jaza između svijesti i stvarnosti po sebi, to se i o transcendentnim objektima, o bivstvujućima, može govoriti samo kao o idealnim aproksimacijama neprestano samopreispitujućega toka iskustava. Iako načelno važi da imenantni objekti (doživljaji, činovi svijesti) imaju intenciju ka onome što je u odnosu na svijest transcendentno, postojanje tih transcendentnih, dakle bivstvujućih entiteta mora ostati sporno sve dok tok iskustva ne bude *konačno potvrđen*, tj. dok se ne dođe do uvida u cjelinu nekog bivstvujućeg, kao korelata fenomena koji više ne može biti ugrožen pojavom neke nove iskustvene neusaglašenosti. Kako je, međutim, to samo idealno-granični uslov koji se realno ne može postići, tako i bivstvujuća transcendencija ostaje puki regulativni kriterij, kako se može ispostaviti, autonomnog toka fenomenološkog iskustva.

Posmatrano, međutim, sa druge strane, transcendentnost bivstvujućih objekata mogla bi se obrazlagati baš time što svijest realno nikada ne može da završi proces usaglašenog, sveobuhvatnog uspostavljanja smisla onoga što treba biti stvarno bivstvujuće. Zapravo, intencionalnost svijesti ka transcendentnim, bivstvujućim objektima podrazumijeva neku sredinu između lišenosti usmjerenosti činova svijesti prema spolja, na jednoj strani, i potpune ispunjenosti i koherentnosti svih smisaonih intencija činova svijesti prema svojoj predmetnosti. Ne samo što lišenost svake smislene intencije prema van odgovarajući kompleks svijesti može opteretiti optužbom da se bavi svojim uobraženjem, nego se, paradoksalno, nešto slično može pretpostaviti i kada bi, idealno, sve smisaone intencije, sva pretpoimajuća mnijejanja, bila konačno ispunjena.

Ako svijest u potpunosti raspolaže svojom predmetnošću, to se može tumačiti i tako kao da ju je ona izmislila, izumjela, pa bi se tada, makar naizgled, nekakvo „rješenje“ moglo tražiti u „kriteriju“ neraspoloživosti intendirane predmetnosti od strane svijesti. Naime, ako svijest ne može u cjelosti da položi računa o onome čime se bavi kao nečim što bi trebalo da postoji, tada bi se *moglo* tumačiti da ona taj svoj objekt nije izmaštala, već da ga je „dobila“ iz izvanimanentne sfere – dakle, iz neke „stvarnosti“. No ako bi se prihvatio ovaj kvazikriterij – koji bi se, poštapajući se, mogao formulirati kao: *posjedovanje izvjesne opravdanosti vjerovanja u egzistenciju korelata vlastitih doživljaja, ali izostanak punog utemeljenja* – tada ne bi mogli da isključimo da u nekom trenutku ono za šta se na osnovu prethodnih iskustava vjerovalo da ima bivstvujući korelat, zapravo nije održivo, što bi uzgrozilo i vjerovanje u sâmo postojanje tog korelata. Zbog toga je, naravno, neophodno da se proces verifikovanja iskustava koja ukazuje na izvansvjesni korelat nastavi do punog potvrđivanja, ili eventualnog opovrgavanja. Kao što znamo, Huserl to i pokušava – ali je taj proces infinitezan, i stoga višestruko nepodesan.

Da još jednom sažmemo. Jedna mogućnost ispunjenja intencionalnog čina u svojem intendumu jeste situacija u kojoj bi se oni potpuno potvrdili, tako da bi ishodišna teorijska situacija njihove *graduelne* razlike unutar sfere imanencije svijesti – što smo vidjeli kod Huserla – bila prevladana njihovim sjedinjenjem. Na taj način bilo bi moguće da i izvan teorijske sheme ispitivanja adekvacije, što Huserl izbjegava, mišljenje i biće dođu do poklapanja u kojem bi *noema* i *noeza*, intencija i intendum, čin i njegov cilj – postali jedno. Kao što znamo, Huserlov načelni metodološko-saznajni infinitizam ne predviđa ovako nešto, niti je, imanentno posmatrajući, tako nešto u njegovoj koncepciji uopšte moguće. Druga mogućnost za priznavanje postojanje svijeta – o čemu ovdje razmišljamo samo hipotetički, pošto Huserl ni to ne uzima u obzir – jeste *konačni* uvid u nesvodljivost onoga što ja držim da jeste (bivstvujući) svijet na moju interpretaciju-fenomen svijeta. Tada bi se, suprotno strategiji koja teži potpunom verifikovanju, o opstojnosti nekog intenduma moglo govoriti samo ako ga intencionalna svijest ne bi mogla u potpunosti apsorbovati, tj. ako se njene smisaone intencije ne bi mogle u potpunosti ispuniti, ako bi u njemu stalno ostajalo nešto neprozirno, nezahodljivo, „tamno“, što bi, na svoj način, predstavljalo svjedočanstvo za to da korelat intencije svijesti nije izmaštan, već da je zaista bivstvujući. No tada inteligibilnost, pošto je potpuna verifikacija zamisliva samo u teorijskom krajoliku gdje bezostatno vlada načelo racionalnosti (i „bića“ i mišljenja“) – ne bi smjela biti smatrana kvintesencijom opstojnosti – što, kako smo vidjeli – Huserlu načelno nije prihvatljivo.

Kako bi, međutim, tada bilo moguće razlučiti intencionalne činove koji jesu u vezi sa nečim stvarno (a ne imaginarno) bivstvujućim, od onih koji nijesu? Naime, izostanak potpune potvrde očekivanja smisla sam po sebi nipošto ne može biti smatran kriterijem, pa čak ni pokazateljem prihvatljivosti tog čina. Ako intencional-

ni čin ne smijera ka svojem ispunjenju u (eventualnom) intendumu – tada je on, po svoj prilici, sazajno irelevantan. No ako bi se on u potpunosti obistinio, time bi bila ukinuta njegova smisaona – a posljedično i *ontička* različitost, čime bi, kao što smo rekli, moglo biti sporno da li je taj intendum puka maštarija, ili, pak, ne.

Otuda je, kako sada izgleda, neophodno pronaći neko srednje rješenje, koje, čini se, ne bi trebalo biti toliko toliko teorijski brilijantno, koliko bi trebalo da preduprijeti obje nepoželjne mogućnosti. Potrebno bi, dakle, bilo da se intencija donekle obistinjuje u svojem intendumu, ali ne u potpunosti. To, međutim, ne znači da bi neka iskustva potrdivala, a neka opovrgavala takvu intenciju ka smislu – jer je i samo jedno „pravo“ opovrgavanje dovoljno za njeno potpuno odbacivanje. Potrebno bi, naprotiv, bilo da se nakon konačnog niza „pozitivnih“ (potvrđujućih, ili makar neopovrgavajućih) iskustava sa horizontom očekivanja koji nosi subjektiv intencionalni čin dođe u situaciju kada će biti jasno da intendum u sebi nosi „još“ nešto pored, odnsono iza onoga što predviđa tekući, do tada iskustveno potrdivani horizont očekivanja, ali tako da to više ne bude izvodljivo niti objašnjivo iz njega. Dakle, kriterij neopovrgnutosti time bi bio ispunjen, ali ne i kriterij cjelovitosti i sveobuhvatnosti – zato što bi se pojavio neprobodni, neobjašnjivi ostatak, neko „čisto biće“, ili čisto faktualna opstojnost, koja bi se odupirala svakom prodroru (svake) racionalne intencije. Ni ovdje se sazajnoteorijski proces ne bi mogao biti okončan u verifikovanju, ali bi u situaciji nepostojanja opovrgavajućih iskustava, kada je, pri tome, jasno da on ni ne može biti okončan, on mogao biti presječen priznanjem bićevnosti intenduma, upravo kao onoga koji ne može važiti kao korelat svijesti! Time bi se došlo do samih granica racionalizma u širem smislu, ali bi se pokazala načelna nesvodljivost „logike“ bića i „logike“ mišljenja, u čijem prostoru i boravi ona neprozirna faktičnost bića.

Upravo na ovom mjestu otvara se prostor za istorijskofilosofsku reinterpretaciju filozofija ranog Hajdegera i Gadamera kao pokušajā izlaska iz slijepe ulice u koju vodi huserlovska fenomenologija.

Časlav Koprivica  
Fakultet političkih nauka, Beograd

## **Das Weltproblem im Husserlschen Philosophie: Grundzüge, Hauptschwierigkeiten und Ausblicke**

(Zusammenfassung)

Das Problem der Weltkonstitution ist der Schlüsselfrage der Husserlschen Philosophie, mit deren Ergebnis nichts minder als Schicksal des seinen ganzen philosophischen Entwurfs zusammenhängt. In dieser Arbeit folgt der Autor den Grundmotivationslinien des Weltverständnisses Husserls, wie auch die seinem Nicht-Unterscheiden zwischen der seienden Welt und dem Ganzen des Seienden, entsprungenen Schwierigkeiten. Das Problematische liegt an der „methodologistischen“ Auffassung des Weltphänomens als kritischen Ersatzes für die seiende Welt der natürlichen Einstellung. Es wird hier versucht, nicht nur die immanenten Problemen seiner Welt-Beiträge anzudeuten, sondern auch die Unmöglichkeit, aus dem Blickwinkel des Absolutismus der Bewusstseinsimmanenz das husserlsche Ziel der wissenschaftlichen Begründung des Alltagsglauben am Bestehen der Wirklichkeit zu erreichen. Die Husserlsche wahrscheinlich übertriebene Radikalität in der Auseinandersetzung mit der „natürlichen Einstellung“ verweist auf die Notwendigkeit eines anderen Umgangs mit diesem Problem, was im nachhinein die Hermeneutik der Faktizität und die Philosophische Hermeneutik äußerten.

SCHLÜSSELWÖRTE: Phänomenologie, Welt, Skeptizismus, natürliche Einstellung, Transzendentaler Schein, Ontologie, Epistemologie, Metodologie, Hermeneutik, Husserl, Heidegger.