

PRILOZI

OSVRTI, PRIKAZI, RECENZIJE, LETOPISNE BELEŠKE

MAJA SOLAR
Novi Sad

FILOZOFIJA STROGE NAUKE

(Edmund Huserl, „Filozofija kao stroga znanost i druge rasprave”,

Naklada Ljevak, Zagreb, 2003.)

Može li se precizno povući linija razdvajanja između nauke i filozofije? Može li svaki ovaj poredak samostalno da stoji, ili oni postoje u relaciji moći odnosno nemoći, gospodarenja ili subordinacije, gde bi onda jedan poredak imao premoć nad drugim, bio paradigmatičan za drugi? Da li jedan od ovih poredaka mišljenja može pretendovati na univerzalnost i apsolutno znanje? Ili se ipak radi o preplitanju, o figuri *hijazme*, pa čak i onda kada filozofska hegemonija ne razabire da je zbog fascinacije, zbog dubokog naklona za (prirodno)naučna postignuća, hvata vrtoglavica i opsena? To ne mora značiti puko preuzimanje naučne metode, već potraga za svojevrsnom filozofskom naučnošću u dobu njenog dekrešenda, kao i priznanje plurifikacije istine.

Utoliko i sam Huserlov zahtev za strogonaučnim utemeljenjem jeste krik umiruće filozofije i velikih metafizičkih sistema, govora *sub specie totius*. U eri pozitivističkog inauguriranja nauke kao kulminacije ljudskog znanja i opadanja značaja filozofije, takva jedna odbrana apsolutnog umskog znanja, pokušaja sistematskog zasnivanja filozofije na sigurnim principima, podsećanje na samo izvorište nauka i njihov dug filozofiji, zaista se čini kao viteštvo. No i sam Huserl se čudi zašto se pokušaji ozbiljnog imanentnog istraživanja osuđuju kao sholastički. Samodiscipliniranost, otvorenost, strpljivost i mogućnost korekture fenomenološkog putešestvija, od samog početka određeno je obrisom vlastitog programa konačnosti. Tako i Huserlov govor o filozofskoj nadmoći, tokom njegove misli - utihnulo je priznavanjem istoznačnog sta-

tusa svih formi naučnosti (istoznačje nije jednoznačje, istoznačje podrazumeva razliku). Same oscilacije fenomenologije onda ne mogu se recipirati kao nekonsekventnosti, jer i ne radi se o akinetično-logičko-aksiomatsko-egzaktnoj naučnosti, već znanju koje je uvek *početno*, usmereno na same stvari kako se one nadaju, sa svim svojim horizontskim senkama. Fenomenolog je večiti *viator*, pokušavajući da opiše (in)direktne neposredne datosti zajedno sa sa-istraživačima, približavajući se zvezdi vodilji u beskonačnost. Takvo mukotrpno istraživanje ne može imati sifozovsku kob, jer i pored rekursa i diskontinuiteta, ono gradira korak po korak, ne bi li opisalo (barem u oertu) iskustvo kakvo se pojavljuje – samo u granicama u kojima se pojavljuje. Utoliko, zajednička nit vodilja protkana je kroz sve mnogooblične fenomenološke studije.

Tkivo hrvatskog izdanja Huserlovih istraživanja čine spisi:

- „Filozofija kao stroga znanost”,
- „Analiza sadržaja”, Vilhelma Silašija,
- „Pogovor njemačkom izdanju”, Vilhelma Silašija,
- „Znanost o realitetu i idealiziranje”,
- „Prirodnoznanstveni i duhovnoznanstveni stav”,
- „Križa evropskog ljudstva i filozofija”,
- „O izvoru geometrije”,
- „Povijest i sjećanje”,
- „Teleologija u povijesti filozofije” i Pogovor hrvatskom izdanju, Ante Pažanina.

Filozofija kao stroga znanost pojavila se u dobu procvata pozitivizma, antimetafizičkog

raspoloženja, influence nauka i šutnje filozofije. Kao takva predstavlja samu objavu izbjavljenja filozofije iz njene nemogućnosti da održi vlastito polje propitivanja i pijedestal umskog samorazumevanja. Zahtev za novim utemeljenjem filozofije na naučnim bedrima (a da nije samoprotiruće dirigovanje egzaktno-naučne metodologije), čini se, delovao je kao ponovni gromoglas starice Hekube što prognana je i napuštena iz vlastite slave. Da je to i pored poplave pozitivističkih/psihologijskih/svetonazornih publikacija izazvalo takvu potresenost, kao što beleži Silaši, očituje se i razgranatošću fenomenološkog manira. A sadnice su bačene upravo Huserlovom smelom upitanošću, smelom s obzirom na pozituru filozofije u savremenom diskursu. Programsko gravitiranje ka novovrskom fundiranju filozofije provodi se kroz čitav Huserlov rad, iako Silaši stiče utisak da je pozni Huserl rezignirao i ustuknuo pred samoimperativom potrage za prvim principima. U močvarama disparatnih filozofija (ili mimikrija filozofije), teško da se mogao dati odgovor o šta-bitku nekadašnje kraljice nauka. Činilo se da se kantovska slutnja o nemogućnosti podučavanja filozofiji, već samo o mogućnosti podučavanja *filozofiranju*, oprozirila u difuziji samozvanih filozofa, savetnika, reformatora, kateheta, profeta... U takvoj situaciji nagon za uspostavljanjem stringentne filozofske znanosti je ili doživio kolaps ili je falsificiran naivnim naturalističkim i historicističkim sočivima. „Huserlovo smiono pitanje glasi, zašto se zapravo od filozofije ne bi mogla napraviti neka tako egzaktna znanost kakva je na primjer fizika; neko područje znanja koje sadrži općenito obavezna načela, unutar kojega različita mnijenja, osobna uvjerenja, proizvoljna postavljanja pitanja nemaju mjesta, te koje područje pruža univerzalno tlo za svaku raspravu s općenitim obvezujućim evidencijama. On je svojom životnom zadaćom učinio da pronađe ovu 'strogu znanost' i da je prikaže bar u ocrtu”¹ kaže Silaši. Tendencija filozofije kao stroge znanosti je uvek i postojala, iako to filozofija ni u jednoj epohi nije postigla. Huserl govori o različitosti nesavršenosti filozofije i nauka. Egzaktne znanosti su spoljašnje-nesavršene zbog

otvorenosti beskonačnog horizonta problema i unutrašnje-nesavršene, zbog već postojećih nedostataka i šupljina u sistemu. Nesavršenost filozofije je, međutim, u tome što ona nema nikakav znanstveni sistem, u njenoj placenti je sve sporno i sve se može dovesti u pitanje. No takav deficit ne može se ukinuti pukim preuzimanjem prirodno-naučnog istraživanja, utoliko kritika nauturalizma (prevashodno psihološkog) mora biti pozitivna. Radi se o afinitetu fenomenologije i psihologije, ali ne sme se zaboraviti da „psihologija ima posla sa 'empirijskom sviješću', sa sviješću u iskustvenom stavu, kao bićem u povezanosti s prirodom; fenomenologija naprotiv sa 'čistom' sviješću, tj. sa sviješću u fenomenološkom stavu.”² Svest nije stvar, no to nisu ni dva realiteta u aneksu. Jedinstvo psihičkog nema ničeg zajedničkog sa prirodom, sa prostor-vremenošću, supstancijalnošću i kauzalnošću. Jedinstvo svesti je (Heraklitova) reka, oblikovana pomoću prolaznog intencionalnog smera. Fenomenologija je znanost o svesti koja nije naturalizirana, već je sfera čistih fenomena. Utoliko eksperimentalno-egzaktna psihologija može biti statistički dragocena, ali samo zbiljski radikalna i sistematska fenomenologija može biti istinski put ka naučnoj teoriji uma i sami fundament zadovoljavajućoj psihologiji. Pravo otkriće onog temeljnog, trajnog, fundamenta duha, ne pripada niti istoricizmu. Iako Huserl priznaje vrednost povesti za samu filozofiju, odbacuje istoricizam i filozofiju pogleda na svet, koja je čedo istoricističkog skepticizma. Ako je svako saznanje zavisno od motiva i kulture, ne može se doći do znanja o istinama koje su bezvremene. Iako se prihvata važenje oblika kulture, mora se lučiti „odnos između tekućeg važenja i objektivne valjanosti, između znanosti kao kulturne pojave i znanosti kao sistema valjane teorije.”³ Svetonazor je ograničen na personalni život (za svako doba važi drugi svetonazor), a ideja znanosti je nadvremena, impersonalna. Mudrost, dubokoumnost i svetonazor su habitualna vrsnoća u odnosu na sve moguće smerove ljudskog zauzimanja stava (saznajni, vrednosni, voljni), asimptota ka idealu savršene vrline. No naučniku nije potrebna mudrost, već teorij-

1 Huserl, „Filozofija kao stroga znanost i druge rasprave”, str. 85-86.

2 Ibid, str. 23.

3 Ibid, str. 49.

ski dar. „Dubokoumnost je znak kaosa što ga prava znanost želi preobraziti u kozmos, u jednostavni, potpuno jasni, razriješeni poredak.“⁷⁴ Nepodnošljivost duhovne nužde Huserlovog doba, neznatna moć filozofije i bolesti skepticizma iziskuju filozofiju kartezijanskog korena iz kojeg se razgranavaju sva znanja. Potrebna je znanost o prapočecima, znanost koja počinje *odozdo*, temelji se na sigurnim fundamentima i napreduje prema strogoj metodi. Takva strogonaučna smernica za filozofiju čini se jedinim rešenjem u pozitivističko/skeptičkom vremenu, koje želi verovati samo u „realitete“ i činjenice. „Sada je njegov najjači realitet znanost, te je tako filozofska znanost ono što je našem vremenu najpotrebnije.“⁷⁵ No uvođenjem istorijske dimenzije u diskusioni tok poznijeg Huserla, kao da su olabavljene (mada ne i napuštene) kartezijanske smernice.

U spisu *Kriza europskog ljudstva i filozofija* ispituje se kriznost nauke/filozofije/Evroepe, sabrazno određenju naučnosti kao grčko-evropske naučnosti. Evropa je u krizi zbog zaborava njezine istinske umske teleologije i svih implikacija gubitka smisla. Zaborav je zasnovan pod prirodnonaučnom zastavom objektivizma (u njegovim multiplikacijama kao naturalizma, materijalizma, psihologizma, fiziologizma...) Pitanje se postavlja unatrag, gde se pokazuje kako je rodište uma filozofija. Ona nastaje preinakom prvog, prirodno-spontanog stava, kao prvog historiciteta. Taj stav se ne transformira u mitsko-praktični, mitsko-religijski stav, već u čisto *theoria* kao duhovno gledanje razrešeno od svih naivno-nereflektovanih vektora u svet života. Ako je zauzimanje stava radikalna nužda (jer je sami život zauzimanje stava), onda je čvorište stava kao mnogolike habitualnosti – *thaumazein*, koji po Pažaninu treba razumeti i kao izvor čiste teorije, ali i politike i umetnosti. „Početni teoretski interes kao onaj *thaumazein* očito je promjena radoznalosti, koja u prirodnom životu ima svoje izvorno mjesto kao prodor u tijek 'ozbiljnog života', kao učinkovitost izvorno izgrađenog životnog interesa ili kao razigrano promatranje, kada su upravo zadovoljene aktualne životne potrebe ili kada je isteklo

4 Ibid, str. 64.

5 Ibid, str. 65.

profesionalno vrijeme.“⁷⁶ Novovrsni stav kao teorijski, drugačiji od sve dotadašnje prednaučne habitualnosti i njenih situacionih, prolaznih, konačnih i verovatnih istina, jeste nastanak filozofije kao svemira idealiteta. Filozofija je i dalje nad-dimenzija, hegemon u kome se sabiru sve nauke u pluralu, ona „treba stalno vršiti svoju funkciju kao arhontsku funkciju čitavog čovječanstva.“⁷⁷ To što filozofija kao zdrava evropska duhovnost pokazuje simptome razorne i opake bolesti manifestovane kao *kriza* nauke (filozofije, uma, Evroepe) – nije poraz njenog *logon ecchon* humaniteta, već poraz zabludelog, izopačenog, pervertiranog uma. A istoričari filozofije to ne mogu otkriti pukim istoriografskim istraživanjem, već pitanje-unatrag trasira u latentne uzroke preobražaja smisla, koji izrasta iz teze objektivizma. Zadatak razumevanja specifikuma duhovnih znanosti i samoosvešćenja duha je alarmantan, postavljen u disjunkciji varvarstva izopačenog uma ili heroizma iskonske umske teleologije.

Amplifikacija problematike u studiji *O izvoru geometrije* ogleda se u povlačenju pred postavkom o filozofskoj supremaciji nad naukama. Ovde pojmovi filozofije, nauke i naučnosti nisu mumificirani hijerarhijskom logikom moći/nemoći, u osnovi su jednakopravni. Kao egzemplar za ispitivanje povesnosti nauke izabrana je ona koja je najveći krivac za njeno pomeranje u metodski (kao logificirani, tehnificirani, formalizovani, simbolički, aritmetizovani...) smisao. Svako znanje (nauka) kao prevashodno ljudska tvorevina, zasniva se na strukturi horizontnosti, upućivanja, transgredijencije, vidokruga onog moći-videti-dalje-od-najbližeg. U tom smislu ono nije petrificirana tekovina, već jedinstvo dinamičnog nastavljanja, kontinuirana sinteza u kojoj sve tekovine formiraju totalitet, „u svakoj sadašnjosti totalna stečevina je takoreći totalna premisa za stjecanja novog stupnja.“⁷⁸ U monumentalnoj duhovnoj građevini nijedan beočug logičkog lanca nije samostalan (i ne može se kao takav neposredno reaktivirati), jer je nauka *sinteza smislova*, gde svaki raniji smisao prenosi nešto kasnijem smislu

6 Ibid, str. 156.

7 Ibid, str. 160.

8 Ibid, str. 177.

i na izvestan način prelazi u njega. Utoliko je nauka i tradicija i ono tradirajuće, a eksplikacija kao prelaženje u evidentiranje, jeste istorijsko razotkrivanje. Intencionalna struktura svesti, kao živa sadašnjost, započinje pasivnošću. Ljudska konačnost implicira topos *Urdoxa*-e u kojoj naučnik već jeste, ali i nemogućnost potpunog odmotavanja lanca idealiteta sve do prageometričarevog prazasnivanja, ne bi li se celina reaktivirala. No moderni geometričar može prevladati pasivne retencionalne limite i uspostaviti vezu sa dubljim smislom preko sedimentiranih tvorevina (kao jezičkih - koje su konstitutivne za idealne tvorevine). Samo reaktiviranje smisla pokazuje se kao svojevrsna dijalektika prožimanja izvornog formiranja smisla i sedimentiranja smisla. Čini se da ključ problematike figurira u (a)produktivitetu horizontalnosti, u, gadamerskim slovom, Između kao vremenskom odstojanju. No Huserl, iako uviđajući prisnu prepletenost i nerazdruživost smisla istine i njene mogućnosti u povesti (kao jezičkoj mogućnosti), kao da je ustuknuo pred dvosmislenošću jezičke koketarije i utočište ipak pronašao u logocentrizmu istorijskog apriorija.

Pokazalo se da dovesti geometriju (bilo koju nauku ili filozofiju) do evidencije, znači razotkriti njezinu istorijsku tradiciju. To je još pregnantnije izraženo u studiji *Teleologija u povijesti filozofije*, gde se i dalje razvija problematika rekursa na istorijski apriori kao nepresušno izvoriste koje stalno izvire, kao invarijantno osvedočavanje svih naučnih istina, u varijacijama sveta života. Povest činjenica u sebi nosi drugu, dublju i značajniju povest, kao put transcendentalne subjektivne povesnosti – kao jedino izvorno prave povesnosti. Utoliko najveći filozofski problem i dalje ostaje „problem razjašnjenja zbiljske smislenosti filozofije i njene metode početka i daljnjeg tijeka kao *philosophiae perennis*.“⁹ Povest filozofije ne čini jukstapozicija sistema, koji bi onda filološko-istorij-

ska-faktografskom slovu davali za pravo u deskripciji filozofija u pluralu, već dublje prodiranje i osvešćenje iznosi na videlo skriveni telos jedne jedinstvene filozofije. No pošto je nemoguće obuhvatiti sve filozofske sisteme u kritici, preferiraju se prekretnice, prelomna mesta u povesti filozofije (poput Dekartovog i Kantovog prautemeljenja). Takav cilj za filozofa predstavlja osvešćenje iz unutarnje apodiktičke pozvanosti, kategorički imperativ kao njegov najvlastitiji cilj života (u čemu se ogleda samoodgovornost i praktičko-emancipatorska relevancija fenomenologije).

Čak i u ovom poznom Huserlovom spisu (iz 1937. godine) se vidi da i pored istorijskih metodskih smernica, strogonaučno utemeljenje kartezijanske provenijencije se ne napušta. Iza svih povesno-tradicionalno-kulturalnih aluvija nauke (eo ipso filozofije), radi se o istorijskoj meditaciji koja bi razotkrila i dovela do jasnosti onaj večni, nepomični, apriorni definiens njene suštine. „Naime, nije nužno izričito historijski ići natrag na *Descartesa*, jer ga mi takoreći nosimo u sebi samima a da ne moramo znati.“¹⁰ Utoliko problem radikalnog utemeljenja znanosti, ostaje besmrtn problem „dokle god njemu nije nađeno primjereno razjašnjenje i ispunjenje“¹¹. Fenomenologija povesti se u „kasnog“ Huserla ne pokazuje kao genetička fenomenologija, već je kormilo istraživanja pojam *izvora*. Ali to nije ni puko istorijsko-faktografsko istraživanje, gde bi se opisivao hronološki redosled onoga kako je bilo, pronalaženje izvorišta u pogledu mesta, vremena, okolnosti. To je istorijska meditacija koja otvara dubinske probleme sasvim strane uobičajenoj istoriji, ne bi li se došlo do subjektivno-konstituišućeg izvorišta koji daje smisao. Pitanje izvora još jednom se pokazalo u svojoj čudovišnosti ili kako je to Hajdeger naslutio - „ono oslonivo u osnovu nije oslonivo, ono je neoslonivo“¹², nepouzdanost, ali i nečuveno, čudovišno...

9 Ibid, str. 271.

10 Ibid, str. 252.

11 Ibid, str. 254.

12 Hajdeger, „O izvoru umjetničkog djela“, u „Uvod u Hajdegera“, Zagreb, str. 30.

DRAGAN PROLE
Filozofski fakultet, Novi Sad

RESPONZIVNOST: FENOMENOLOŠKI ODGOVOR NA SAVREMENOST

(Bernhard Waldenfes, Topografija stranog. Studije o fenomenologiji stranog I, Stylos,
Novi Sad 2005, prev. Dragan Prole)

Tematizujući anegdotu o Talesu i tračkoj služavki u kontekstu istorije filozofije¹, Hans Blumenberg je došao do zaključka da se njeni središnji likovi mogu okarakterisati kao „sluge daljine”. Nezavisno od toga da li se filozofski interes usmeravao prvenstveno ka problemima filozofije prirode ili ka etičko-političkoj sferi, filozofi su veoma toga su se radije bavili metafizičkim počelima i razlozima koji su od sveta svakidašnje pojavnosti bili razdvojeni čitavim lancem posredovanja. Jedini izuzetak u tom pogledu predstavljaju filozofi fenomenološke orijentacije. Prema Blumenbergu, u njima valja prepoznati vrstu filozofa koja je odustala od bavljenja „najdaljim stvarima”, neprestano pokušavajući da bude što bliže svakidašnjici.

Uprkos svojoj dopadljivosti, interpretativni domet dihotomija koje diferenciraju orijentacije povesti filozofije prema ovom ili onom kriterijumu mora ostati skroman. Prodor u tradiciju filozofije na niti vodilji razlike između bližeg i daljeg, spoljašnjeg i unutrašnjeg mora pokazati značajna ograničenja, ali ne zato što sa vremenom-povesnom dimenzijom filozofije nastoji da komunicira oslanjajući se na prostorna određenja, već stoga što malo toga objašnjava. Razlog zbog kojeg bismo se danas obraćali filozofiji bio bi krajnje upitan da je ona morala da čeka dve i po hiljade godina da bi na scenu umesto „sluga daljine” konačno stupile „sluge blizine”; odnosno da bi filozofija napokon bila u stanju da se suoči sa problemima koji su bliski svakidašnjem ljudskom postojanju.

Međutim, tek kada se sa Blumenbergovog tumačenja skine veo smelog istorijsko-filozofskog pristupa i kada se ono posmatra kao metaforični iskaz, pokazuje se da ono nije u pot-

punosti bez osnova. Zajednički imenitelj „fenomenološkog pokreta”, bez obzira na svu njegovu unutrašnju diferenciranost, mogao bi se pronaći upravo u filozofskoj privilegovanosti svakidašnjice u odnosu na sve ostale „miljee” u kojima boravi čovek.

Argumenti sa kojima je fenomenologija pledirala za potenciranje svakidašnjeg bitka-u-svetu u najvećem delu predstavljaju rezultat filozofskog programa Edmunda Huserla. U njima se može prepoznati svojevrсно „srednje rešenje” na temelju kojeg je Huserl pokušao da se suprotstavi dominantnim modelima filozofiranja na kraju devetnaestog i početku dvadesetog veka. Suočen sa zamahom pozitivizma i njegovim psihologističkim i antropologističkim varijetetima što su u značajnoj meri deformisali pojam filozofskog znanja sa jedne strane, i tradicionalne filozofske boljke koja je idealne sklopove mišljenja razrešivala njihove povezanosti sa datim „stanjem stvari”, sa druge strane – Huserl je našao rešenje u fenomenološkoj analizi intencionalnosti. Noetičku analizu misaonih akata ona će provoditi zajedno sa neomatičkom analizom načina datosti na koje se mišljenje odnosi.²

Okret ka svetu svakidašnjice morao je, dakle izbeći obe zamke: i bezgranično, nemisaono poverenje u kojem „poslednju reč” imaju zate-

¹ Hans Blumenberg, *Das Lacheln der Thrakerin*, Frankfurt am Main 1987.

² „Pod objektivnom povezanošću koja se idealno provlači kroz naučno mišljenje, može se razumeti dvostrukost: povezanost stvari na koju se intencionalno odnose doživljaju mišljenja (stvarni i mogući) i na drugoj strani povezanost istina, u kojem stvarno jedinstvo kao ono, što jeste, dolazi do objektivnog važenja. I jedno i drugo je apriorno dato jedno sa drugim i neodvojivo je jedno od drugog.” Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik*, zweite Auflage, Halle, 1913, S. 228.

čene datosti, ali i konstruktivni pristup što svetu života okreće leđa u nameri da utvrdi šta je u njemu istinsko, a šta patvoreno. U svojoj prvobitnoj fenomenološkoj verziji, taj okret je filozofski osnažen sa pojmom kategorijalnog zora koji omogućuje ideaciju neposredne datosti i učenjem o horizontskoj uslovljenosti našeg saznanja koje svoj ekvivalent ima u stavu o „višku mnjenja”, prema kojem se u predmetnosti uvek krije nešto više od onoga što smo o njoj spoznali. Negacijski momenat koji proističe iz susreta horizonta same stvari i horizonta našeg obuhvatanja stvari predstavljao je pogonski motiv fenomenološkog mišljenja. On je fenomenologiji jednim potezom osigurao dvostruki učinak: kako napuštanje drske predstave o filozofskom saznanju koje spoznavanjem ono spoznato stavlja *ad acta*, tako i unutrašnju nit vodilju koja pri celokupnom variranju intencionalnih sadržaja obezbeđuje jedinstvo fenomenološkom uvidu. Preimućstvo fenomenološkog susreta sa svakidašnjicom sastoji se u upravo u učenju o *zrenju suština*, jer se u njemu ne radi o rascepu između invarijantne suštine u odnosu sa varijabilne i kontingentne datosti, stoga što se varijacijama na osnovu kojih se dolazi do suštinskog ne pripisuje sekundarna funkcija, budući da suština nije ništa drugo nego jedinstveni odraz fluidnih raznolikosti onog variranog koji ne napušta bliskost sa tlom iz kojeg se generisao. Odricanje od hipostaziranja pojedinih saznajnih moći u korist jedinstvenog praćenja fenomenoloških datosti,³ što ne napušta vremenitu imanenciju unutrašnje svesti - samo je zaokružilo pretpostavke koje je od fenomenologije iziskivala ambicija da do reči dovede svet svakidašnjice.

Međutim, bilo bi pogrešno verovati da se

3 „Ono što nas interesuje su fenomenološki podaci... taj kompleks, bilo izvornih, bilo stečenih dispozicija nije ništa fenomenološko. Fenomenološka sfera je ona istinski datog, adekvatno zatečenog i ona njegovih realnih sastavnih delova. Dispozicija je pojam čije objektiviranje prelazi preko prave imanentne sfere.” Edmund Husserl, *Phantasie und Bildbewußtsein* (1904-1905), u: *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen*. Husserliana Band XXIII, Texte aus dem Nachlass (1898-1925), Hrsg. Eduard Marbach, The Hague/Boston/London 1980, S. 2-3.

fenomenološki okret ka svakidašnjici dogodio preko noći, ili da je ustanovljen nekom vrstom filozofskog dekreta. Pozicioniranju svakidašnjice u središte filozofskih razmatranja prethodio je proces mukotrpnog sazrevanja u kojem je odlučujuću ulogu imala transformacija filozofskog pojmovnika i njegovog problemskog fokusa koji bi trebao da usledi nakon priznavanja filozofske relevantnosti svakidašnjeg sveta. Taj proces se najpre odigrao u mišljenju osnivača fenomenologije. Fenomenologija saznajnih postignuća sa uporištem u čistoj logici najpre je obuhvatala ideju nauke uopšte, odnosno filozofsku, strogu „pranauku” svih nauka. Unutar kritike logičkog uma postepeno se stvarao prostor za sferu primordijalne vlastitosti, odnosno *iskustvo sveta* kao čovekove „prve prirode” prema kojoj on nije usamljeni, solipsistički ego, već se u njoj, kao sakonstituišući, pojavljuju i sopstva koja su tom iskustvu *strana*.⁴

I pored činjenice da da je Husserl dao značajne direkcije za potonja istraživanja stranog, ne može se poreći da se njegov okret ka svakidašnjici odvijao u saznavno-teorijskoj nameri, na koju ga je prisililo pitanje o intersubjektivnom „objektivitetu” principijelno subjektivnih fenomenoloških saznanja. Povlačenje konsekvenci iz njegovih zaključaka o odnosu vlastitog i stranog, zavičajnog i tuđeg, svakidašnjeg i nesvakidašnjeg, koje će biti oslobođeno limitiranosti saznavno-teorijskim interesima, bilo je prepušteno misliocima koji su sledili osnovne pretpostavke fenomenologije. Istaknuto mesto među njima svakako pripada Bernhardu Waldenfelsu, profesoru na poslediplomskim studijama na Rur univerzitetu u Bohumu

4 „Ta prva priroda, ili svet, taj prvi još ne intersubjektivni objektivitet konstituisan je u mom ego kao *moj vlastiti*, ukoliko u sebi još ne skriva ništa strano onom Ja, ništa što prekoračuje stvarno originarno iskustvo putem konstitutivnog unošenja stranog Ja. U sferi primordijalne vlastitosti mog transcendentnog ego mora ležati fundament motivacije za konstituciju pravih transcencija koje prekoračuju vlastitost i koje, pre svega, proističu kao drugi... i time posredovani čine mogućom konstituciju objektivnog sveta u svakidašnjem smislu: sveta 'Ne-Ja', stranog samom Ja.” Edmund Husserl, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Halle, 1929, S. 213.

i predavaču čija delatnost seže od univerziteta u Japanu i Hong-Kongu, do Sjedinjenih Američkih Država.

Polazna tačka Valdenfelsovog filozofskog stava predstavlja uvid da konsekventno razvijanje Huserlove deskripcije iskustva stranog (Fremderfahrung) ne može biti provedeno uz pomoć površnih korekcija jer ono zahteva konstituisanje nove vrste fenomenologije - responzivnu fenomenologiju.

Pojam responzivnosti, prema Valdenfelsu, misli više od pukog intenciranja ili razumevanja. Njegova osnovna funkcija pokazuje da Valdenfels spada u uzak krug onih mislilaca čiji napor se sastojao u reformisanju fenomenologije s ciljem da ona uspostavi čvrstu vezu sa savremenosti i bude kadra da odgovori na zahteve „duha vremena” na razmeđu između dva milenijuma. Ključnu reč u tom poslu Valdenfels je pronašao u fenomenu stranog.

Njegovo preimućstvo u odnosu na ostale pojmove fenomenološkog vokabulara predstavlja činjenica da on omogućava napuštanje jednostranosti intencionalnosti svesti i normative konceptualizacije. Usmeravajući pogled ka fenomenu stranog, fenomenologija postaje svojevrsna ksenologija, budući da njen vodeći cilj više nije ideja naučnog saznanja, niti pojam sveta, već istraživanje značenja, uloge i granica odnosa u kojem se prepliću vlastito i strano. „Fenomenologija koja bi nastojala da poprими crte genuine ksenologije morala bi pomoću jedne vrste responzivne epoché da proдре u objektivno iskustvo i određenje stranog i da pokaže kako iskustvo stranog vrhuni u tome, da iskustvo i fenomeni postaju strani.” (Topografija stranog, str. 123-124)

Umreženost životnih svetova Valdenfela navodi na kontekstualizaciju stranog – mi ne možemo o njemu jednostavno „govoriti”, što bi bio očevidan paradoks. Polazište u iskušavanju stranog ne može se dovesti u pitanje, ali to polazište ne znači ni temelj, ni poslednji beočug poretka, ni prvi fundament. Odlučno oponiranje tradiciji utemeljenja i centriranja ne treba posmatrati kao pomodno pristajanje uz *credo* postmoderne misli, već kao konsekventnu posledicu stavljanja stranog u središte filozofskih istraživanja. Nastojimo li utemeljiti ili stabilno centrirati naše znanje o stranom, onda činimo ono,

što je filozofska tradicija najčešće činila – neutrališemo ga u ovoj ili onoj formi prisvajanja: „U našoj novovekovnoj tradiciji to prisvajanje kruži oko dva pola, oko vlastitog ego i oko jednog sveopšteg logosa. Strano je ugroženo putem svođenja na vlastito i putem uklapanja u jednu celinu, a pritom obe instance, ego i logos, bivaju različito povezane.”⁵

Imajući u vidu ambiciozna očekivanja od raskrinkavanja različitih formi prisvajanja, moglo bi se postaviti pitanje da li iskustvo stranog može uspešno doleteti svim zamkama evrocentrizma i logocentrizma? Takav ishod bi ipak prevazišao i Valdenfelsove smeće procene. Međutim, povesni novum fenomenologije *qua* ksenologije čije posledice ne bismo smeli prevideti ogleđa se u novom pristupu pojmu logosa. Valdenfelsovo lucidno čitanje Deride pokazalo je da rastanak od logocentrizma ne znači i definitivno rastakanje logosa, već napuštanje postupka koji u logosu traga za suverenim osloncem i temeljom. Umesto toga, Valdenfels se odlučuje da osavremeni filozofski pojmovnik unutar *interdiskurzivnosti* i fukoovski mišljenog pojma poretka. Stoga će Valdenfels reći: „Ovde sam ja fenomenolog: kada se nalazim u ograničenom poretku i o njemu govorim, ja ga moram na izvesan način prekoračiti.”⁶

Kako je sugerisao još Alfred Šic, „stranost i poznatost nisu ograničeni sa socijalno polje, već su opšte kategorije našeg izlaganja sveta”.⁷ U Valdenfelsovoj reviziji fenomenologije, obavezujući odgovor na zahteve stranog ne vodi samo ka transformaciji etičke i političke misli, već i ka sugestiji o fiktivnom karakteru puke

5 Bernhard Waldenfel, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt am Main 1995, S. 52.

6 **Gespräch mit Bernhard Waldenfel, „...jeder philosophische Satz ist eigentlich in Unordnung, in Bewegung.”**, objavljeno u: *Vernunft im Zeichen des Fremden*, Hg. Matthias Fischer, Hans-Dieter Gondek, Burkhard Liebsch, Frankfurt am Main, 2000, (408-459) S. 433. (Razgovor sa Valdenfelsom vodili su Petra Gering i Matijas Fišer u Minhenu 21. XII 1999.).

7 Alfred Schütz, „Der Fremde”, u: Peter-Ulrich Marz-Benz, Gerhard Wagner (Hrsg.) *Der Fremde als sozialer Typus. Klassische soziologische Texte zu einem aktuellen Phänomen*, Konstanz 2002, S. 91.

anonimnosti pojavljivanja i neutralnom znanju o fenomenima, koje se razotkriva kao veštačka i samodopadljiva naivnost. Za samu fenomenologiju to znači da sve ono što nam se pojavljuje mora biti eksponirano u odnosu na iskošeni pogled stranog. Podsticajna uloga *Topografije*

stranog leži u mnogim značajnim putokazima u tom pravcu. Oni je preporučuju kao nezaobilazno štivo koje neće biti interesantno samo filozofski orijentisanim čitaocima, već svima onima što u multidisciplinarnosti vide nešto više od istrošene floskule.

PETAR BOJANIĆ

Institut za filozofiju i društvene nauke, Beograd

Society for the Humanities, Cornell University

OD HUSERLA DO VALDENFELSA: STOGODIŠNJI PUT UVEK NEIZVESNE „FENOMENOLOGIJE PAŽNJE”

(Bernhard Waldenfels, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 2004, str. 304)

Knjiga *Fenomenologija pažnje*, nedavno penzionisanog profesora Rur-Univerzite-ta iz Bohuma i jednog od najuticajnijih filozofa danas, objavljena je u poslednjim mesecima 2004 godine. Ona je dvostruko značajna i obavezujuća: i zbog svoje sasvim neizvesne i složene tematike – Huserlova sintagma *Phänomenologie der Aufmerksamkeit* obeležava u isti mah stogodišnji napor konstituisanja i tematizovanja „fenomena” pažnje, i zbog vrlo neobičnog značaja koji ova knjiga predstavlja u okviru Valdenfelsovih radova posvećenih pojmu drugoga i filozofiji-fenomenologiji stranoga i stranca. Već u svom drugom po redu objavljenom radu, programskom i „habilitacionom” spisu iz 1967 godine čiji je naslov *Das Zwischenreich des Dialogs*, u poglavlju „Otvorenost Ja i njegovog sveta”, Bernhard Waldenfels (rođen 1934 u Minhenu gde i danas živi) otkriva teškoću prilikom tematizacije objekta i razlikovanja interesa i pažnje, odnosno razlikovanja između pažnje kao bitno psihološke pojave i pažnje kao fenomena koji poseduje transcendentalno značenje¹. Dugotrajni

1 B. Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs*, Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1971. Poglavlje II „Offenheit des Ich und seiner Welt”, strane 90 i 91. Valdenfelsova prva knjiga

Valdenfelsov rad u Huserlovom arhivu u Luvenu koji je prethodio pisanju ove knjige i navođenje poznatog § 92 Huserlovih *Ideja*², trebali bi da odmah uklone jednu vrlo važnu nedoumicu koja se sada pojavljuje prilikom čitanja poslednje Valdenfelsove knjige *Fenomenologija pažnje*: bez obzira što nigde ne analizira i ne navodi Huserlove spise i predavanja o opažanju i pažnji, koji se igrom slučaja pojavljuju u isto vreme kada i nova Valdenfelsova knjiga (Edmund Husserl, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit*, Texte aus dem Nachlass /1893-1912/, *Husserliana*, Band 38, Dordrecht, Springer, 2004, str. 548, u redakciji R. Bernet i U. Melle), sasvim je sigurno da ih je on poznavao³; bez obzira što nigde u novoj

Das sokratische Fragen. Aporie, Elenchos, Anamnese, objavljena je 1961 godine kod malog izdavača A. Hain-a (Meisenheim am Glan).

2 *Ideje za jednu čistu fenomenologiju i fenomenološku filozofiju* (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*). U pitanju je § 92 („Die attentionalen Wandlungen in noetischer und noematischer Hinsicht”) prvog toma čiji je naslov „Opšti uvod u čistu fenomenologiju” i koji je objavljen 1913 godine (3. izdanje Halle, Max Niemeyer, 1928, S. 189-193.). Radi se o fusnoti 88 na strani 90 knjige *Das Zwischenreich des Dialogs*.

3 Na to pre svega ukazuju Huserlova detalj-