

Željko Pavić
**PRAKTIČNO-
FILOZOFIJSKA
PREOBRAZBA
HUSSELOVE
FENOMENOLOGIJE
U DJELU ANTE
PAŽANINA:
II. DIO**

45-64

LEKSIKOGRAFSKI ZAVOD
MIROSLAV KRLEŽA
FRANKOPANSKA 26
HR-10000 ZAGREB

::SAŽETAK

SUKLADNO DANOJ SITUACIJI, KOJA NAS I U PRIRODOZNANSTVENOM I JOŠ VIŠE U DUHOVNOZNANSTVENOM POGLEDU *pogađa* od Descartesa do danas, začudnim se i potpuno *izvansvjetovnim* može činiti stari Husserlov pokušaj da filozofiju utemelji kao *strogu znanost*. No, to je upravo tema, na kojoj se do danas s pravom razvija Pažaninovo promišljanje i koja zahtijeva radikalno drugačije razumijevanje ne samo znanosti, već prije svega pra-dokse, prirodnoga stava, logosa, umnosti i onog izvorno ljudskog koji tako razumljenoj “znanosti” jedino i mogu ležati u temelju. U tom sam smislu slobodan tvrditi da ne samo Husserl, nego i Ante Pažanin, nikada nisu odustali od ideje “filozofije kao stroge znanosti” u ovom izvorno humanističkom smislu, “znanosti” koja u svom i prirodnoznanstvenom i duhovnoznanstvenom obliku mora “strogo” služiti pradoksičkom zahtjevu za ozbiljenjem onog izvorno ljudskog.

Ključne riječi: Pažanin, Husserl, fenomenologija, stroga znanost, karte-zijanizam

ABSTRACT**PRACTICAL-PHILOSOPHICAL TRANSFORMATION OF HUSSERL'S PHENOMENOLOGY IN THE WORK OF ANTE PAŽANIN: PART II**

In view of the given situation which, in the framework of both natural and humanistic sciences, has affected us ever since Descartes, Husserl's attempt at grounding philosophy as strict science may well appear odd and utterly irrelevant and unworldly. However, this is exactly the topic tackled by Pažanin, who calls for a different understanding not only of science but most of all original doxa, natural bearing, logos, rationality, and the truly original human aspect which lies at the core of “science” understood in this sense. In this sense, both Husserl and Pažanin never gave up the idea of “philosophy as strict science” in the original humanistic sense; “science”, which is in its natural and humanistic form obliged to “strictly” meet the paradoxical demand for the realization of the originality human.

Key words: Pažanin, Husserl, phenomenology, strict science, Cartesianism

Dok novovjekovna znanost uspostavlja uvjete pojavljivanja fenomena i time ih već unaprijed ukida u njihovoj samoizvornosti, srozava ih u puke pojave, Husserlova fenomenologija polazi – obratno – polazi od *samodanosti fenomena*

u neposrednome iskustvu koja je utoliko glavni i isključivi izvor “evidencije”. U tom zaokretu pojmovi “neposredna osjetilnost” i “evidencija” dobivaju potpuno novo značenje. Ukoliko nam neposredno osjetilno zrenje pruža neki fenomen u njegovoj neposrednoj samodanosti, bez ikakvih pripisivanja (prediciranja) i umišljanja o njemu, utoliko ta samodanost izričito određuje smjer našega razumumijevanja. Odnos koji se tu uspostavlja nije odnos konstituiranog i konstituirajućeg, već ono što nam uopće omogućuje da – onkraj prirodnog i znanstvenog stava – dani fenomen opišemo polazeći od njega samoga, ali i od vlastitoga egzistencijalnoga statusa, od onoga “za nas” koje nije nikakva spoznajno-teorijska kategorija, već koje nam prije svega odgovara na pitanje: zbog čega smo u vlastitoj egzistenciji intencionalno usmjereni upravo na *ovaj* a ne na neki drugi fenomen, zbog čega je on za naš život *značajniji* od nekog drugog fenomena? Upravo ta životna značajnost nekoga fenomena oduzima toj osjetilnoj zornosti osjetilni karakter a samu intencionalnost čini korakom *van iz sebe* u smjeru razumijevanja tog osjetilno samo-danog, što već unaprijed čini nemogućom neku naknadnu teorijsku refleksiju s onoga nad-motrišta koje sam fenomen čini pukim predmetom, objektom naknadne konstitucije. Drugačije rečeno, u toj neposrednoj osjetilnosti krije se prvi čovjekov smisaoni odnos prema svijetu. Takva je i “evidencija” koja se stječe tom osjetilnošću, ali koja – za razliku od osjetilnosti – sadrži i moment vremenitosti takvoga iskustva koje pripada samoj intencionalnoj svijesti kao retentno-protentnoj strukturi prošlosti, sadašnjosti i budućnosti.¹ Upravo su takve originalne evidencije sadržane u izvornom svijetu života i njegovoj “pra-doksi”: to su načini prostornog i vremenskog iskušavanja samopojavljivanja, samodavanja, samoprikazivanja fenomena, bilo da se sada radi o prirodnim predmetima ili o nekom stanju stvari, nekoj općenitosti, o vrednotama itd.² Dovedi do važenja te izvorne evidencije životnoga svijeta upravo je zadaća fenomenologije

¹Već na razini *Formalne i transcendentale logike* Husserl razlikuje evidenciju izvanjskog (osjetilnog) i unutarnjeg iskustva: dok se prva odnosi na prirodne predmete u njihovoj perspektivističkoj samodanosti, evidencija stečena unutarnjih iskustvom podrazumijeva da “je i u njoj bivstvujeće, ovdje u fenomenologijskom smislu imanentno bivstvujeće, doduše samodano, u zamjedbi kao samoprisutno, u sjećanju kao prošlo, no ipak se i ovdje na vrlo složen način već u tom najjednostavnijem modusu konstitutivne djelatnosti konstituira ono samodano, imanentno predmetno – u toku izvornih prezentacija, reprezentacija, protencija u jednoj složenoj intencionalnoj sintezi, sintezi unutarnje vremenske svijesti”. *Formale und transcendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft, Husserliana XVII*, hrsg. von P. Janssen, Den Haag 1974., 292. Premda Husserl ovdje poput Kanta “prostor” smatra izvanjskim “vrijeme” unutarnjim osjetilom i na temelju toga vrši razlikovanje ovih evidencija, on tu razliku promatra samo relativno, budući da se fenomen u svojoj samodanosti i u prostoru i u vremenu pojavljuje kao “on sam”, dakle *originarno*, i pritom u potpunosti određuje način njegova iskušavanja, nasuprot objektivno-logičkim evidencijama koje se kao proizvod prediciranja također moraju utemeljiti u predpredikativnom iskustvu, inače u potpunosti gube svoju istinitost.

²Usp. E. Husserl, *Cartesiansche Meditationen und Pariser Vorträge*, *Husserliana* Bd. I, hrsg. von S. Strasser, Den Haag 1950, 92 i d.; o tomu također R. Walton, natuknica “Evidenz”, u: *Wörterbuch phänomenologischer Begriffe*. Unter Mitarbeit von K. Ebner und U. Kadi hrsg. von H. Vetter, Hamburg 2004., 177.

kasnoga Husserla, što ovdje znači učiniti ih podlogom svake moguće teorije i svake znanosti i njezinoga znanstvenoga postupka. Kroz tu se samodanost zatim otkriva i ona "bitna tipičnost" koja vlada svijetom života, unutarnja uređenost i smislenost, što samu fenomenologiju čini "apriornom znanošću" u sasvim drugačijem smislu od prirodnoznanstvenoga: "apriori" fenomenologije upravo je ta izvorna evidencija, ukorijenjenost uma u "pra-doksi" svijeta života, dakle u horizontu univerzalne povijesnosti toga iskustva, dok novovjekovna prirodna znanost upravo potpuno isključuje taj "apriori" iz same sebe, tj. iz svoje metode, potpuno određuje svoj predmet jednako kao i način *raspolaganja* njime, tj. daje mu sasvim drugačiju svrhu od one koje on ima u povijesnom svijetu života. Ta nova, "univerzalna znanost o bitku", kako je naziva Husserl, uopće ne *pretpostavlja* univerzum bića, nego polazi od svakoga bića u njegovu bitku kao od vlastite pretpostavke. U tom smislu fenomenologija kao univerzalna ontologija ne polazi poput prirodnih znanosti od neke prethodno konstruirane "objektivne teorije" i iz nje konstruirane "konačne istine", budući da umno-povijesno iskustvo svijeta i ukorijenjenost u njemu zahtijevaju radikalno napuštanje svake prethodne konstrukcije zbiljnosti i njoj strane teleologije koja je čini puko sluškinjom "bezsvjetovnih" i čovjekovu bitku stranih interesa. A povijesni je svijet života upravo nastao iz "ljudskih interesa", ali ti interesi ne idu povrh horizonta toga svijeta, nego u njemu nalaze svoje i praktično i teorijsko zadovoljenje, dakako ne na objektivistički način, nego kroz doživljaj smislenosti koliko unutarsvjetovnih bića toliko i vlastite egzistencije. "Smisao" se po Pažaninu ne konstituira niti iz pukoga (nerefleksivnog) prepuštanja osjetilnosti na razini "prirodnoga stava" niti čistim teorijskim zahvatom. Otuda Pažanin s Husserlom zahtijeva: "ni sve što se pojavljuje jednostavno proglasiti istinitim, ni sferu istine čistim mišljenjem odvojiti od onog subjektivnog i onog što u realnosti važi kao bitak ljudi", tj. od svijeta života i njegovih "čisto zornih danost". Zornost i evidentnost bitka temelje se na zornim danostima svijeta života" (MP, 126),³ tj. sam svijet života u svojoj samodanosti *određuje* način, na koji mi iskušavamo i njega i sebe same, tako da udaljavanje od njega postaje, kako bi rekao Husserl, potpuno "protusmisleno", tj. strano koliko svijetu toliko i interesima ljudskoga života koji se ozbiljuje u njemu. To iskušavanje "po smislu" omogućuje s druge strane da se sama stvar sačuva u svojem "samobitku", tj. da se prema njoj ne odnosimo na popredmećujući i raspoložujući način. Zôran primjer takvoga odnosa su prirodnjak i pjesnik: dok prirodnjak u izlasku Sunca vidi puku prirodnu

³Budući da svako moguće biće postoji za svijest, tj. ima za mene smisla samo zahvaljujući ovom ili onom načinu na koji sam to biće doživio i spoznao, tj. zahvaljujući načinu njegove izvorne danosti za svijest, to je istraživanje bitka bića povezano s istraživanjem vrsta i načina danosti." (ZP, 262)

pojavu koja jedino izražava jedan zakon, pjesnik u tomu vidi “motivaciju” za pisanje pjesme, za ono što obogaćuje njegov vlastiti bitak.⁴

U svezi s tim dolazimo i do narednoga problema: premda je novi vijek od Descartesa do Kanta stalno isticao zahtjev za čovjekovom autonomijom, on je pitajući o *uvjetima* te autonomije zaboravio na samoga čovjeka, tj. čovjekova se autonomija pretvorila u autonomiju znanosti u odnosu na čovjeka. Čovjek i njegova sloboda također su postale imperativnim konstrukcijom tih uvjeta kojima se čovjek mora pokoriti kako bi postao dostojan te autonomije. Nasuprot tomu, Pažanin smatra, da se ne samo iskustvo bitka, nego i vlastite autonomije i slobode stječe upravo u horizontu svijeta života, budući da Husserl svojim pojmom filozofije kao “znanosti”, ma koliko uvažavao najsuvremenija postignuća prirodnih znanosti, “postavlja zahtjev za održavanjem i razvijanjem bitnih intencija europske povijesti i znanosti kao općeljudskih vrijednosti bez kojih je nezamisliv opstanak suvremenog svijeta” (MP, 128). To znači da se ne samo filozofija kao znanost, nego još više prirodne znanosti, moraju vratiti izvornoj umnosti i ljudskosti koja je tijekom europske povijesti iznjedrila mnoštvo besprisilnih načina ophođenja sa svijetom u cjelini i koja utoliko može polagati pravo za univerzalnim važenjem. Zadaća je filozofije stoga poglavito otkrivanje tih sfera povijesnoga života, u kojima je umnost došla do svog najhumanijeg oblika i kao takva može služiti čitavom čovječanstvu. Stoga je nedopustivo nametati prirodoznanstveni uzor duhovnoznanstvenoj spoznaji, posebice ne onaj novovjekovnoga tipa.

Kako bi pojačao i podzidao ove Husserlove zahtjeve, Pažanin se vraća Vicovoj kritici prirodoznanstvenoga mišljenja:

“Budući da je danas istina jedini cilj studija, svoje istraživanje usmjeravamo na prirodu stvâri, jer se ona čini izvjesnom; prirodu ljudi međutim ne istražujemo, jer je ona po proizvoljnosti potpuno neizvjesna.”⁵

U odnosu na prirodoznanstveno znanje ovoga tipa jasno je da se “čovjekova priroda” pojavljuje kao ono što se ne može podvesti ni pod kakvu metodu ili zakonitost, zbog čega je ona “potpuna neizvjesnost”, tj. ne može se dovesti do “apodiktične izvjesnosti” u prirodoznanstvenom smislu. To poistovjećivanje istine za izvjesnošću upravo stavlja izvan snage duhovno-povijesna postignuća dotadašnjeg europskog ljudstva – ona se u najboljem slučaju proglašavaju iracionalnim ili metafizičkim te stoga trebaju ovo naknadno racionalno-objektivističko utemeljenje kako bi uopće mogla isticati zahtjev za *znanstvenim*

⁴To dakako ni za Husserla ni za Pažanina ne znači da ta nova znanstvenost “zagovara povratak predsokratovcima ili pak orijentalnoj mitopjesničkoj mudrosti” (MP, 128), ali svakako u svojim “sedimentima smisla” kao bitnu sastavnicu krije i baštini i te elemente koji skupa s drugima upravo omogućuju jedinstvo europske duhovnosti i humanosti.

⁵G. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, Godesberg 1947., 59; kod Pažanina u: MP, 129.

važnjem. Toj istini Pažanin sada s Husserlom suprotstavlja istinu svijeta života: *istinito je ono što se može iskusiti u svom samobitku* (usp. MP, 130), dakle ono što se u svojoj samodanosti može zamijetiti i iskusiti prije svake naše predrasude na razini prirodnoga stava ali i prije svake teorijsko-logičke “supstrukcije” kojom biću biva oduzeta njegova samodanost a time i iz njega samoga izvira značajnost. U toj supstrukciji biće se “principijelno ne može zamijetiti” u svojoj fenomenalnosti, budući da je izgubilo karakter samodanosti i pojavljuje se jedino kao objekt te prirodoznanstvene konstrukciji, potpuno gubi vezu sa svojim samobitkom a time i mogućnost da primordijalno bude iskušeno u njemu. Budući da je svijet života izvor posljednjega i svakoga *obistinjenja*, same prirodne znanosti moraju *izdržati* to životosvjetovno obistinjenje, inače njihove “izvjesne” spoznaje ne mogu polagati zahtjev za istinitošću, tj. za egzistencijalnim važnjem upravo u horizontu toga svijeta, u kojemu su sadržani svi problemi “čovjekova praktičnog života i umnog djelovanja u povijesti” (MP, 130).⁶ Premda je svjestan bitnih različitosti između Vica i Husserla, Pažanin s pravom naglašava prvu i fundamentalnu izvjesnost od koje polaze obojica filozofa, izvjesnost “da su ovaj historijski svijet sasvim sigurno stvorili ljudi: i da se zbog toga njegovi principi mogu (štoviše moraju) pronaći u modifikacijama našega vlastitoga ljudskog duha”,⁷ u kojima na vidjelo izlaze sve one svrhovitosti koju život daruje svojim duhovnim tvorevinama.

Sada se postavlja pitanje, zbog čega je svijet života neprevladiv kao apriori svakog “obistinjenja”?

Odgovor prije svega treba tražiti u tomu da svijet života kao potpuna otvorenost predstavlja neprestano preplitanje duhovnog i prirodnog, umnog i tjelesnog, nesvjesnog i svjesnog, individualnog i društvenog bitka, božanskog i ljudskog itd. Upravo ga ta isprepletenost svih nabrojanih i drugih momenata čini niti vodiljom, na temelju koje čovjek uopće razumije svoj bitak u svijetu, dakako uvijek perspektivistički (Husserl bi rekao “in Abschattungen”, u osjenjenjima), u odnosu na koje sam taj svijet života ostaje uvijek cjelovit i otvoren za novo praktično i duhovno stvaralaštvo.⁸ Taj svijet života ne počiva

⁶Ovu misao Pažanin razvija s L. Landgrebeom već u ZP, gdje se ispostavlja da Husserl s povratnom životom svijetu želi osvijetliti “totalnoga čovjek”, tj. ko misaono i osjetljivo biće, a samu filozofiju učiniti izrazom ljudske prakse u svijetu, tj. izrazom ljudskih povijesnih težnji u svim oblicima društvenosti. Istražujući tu povijest i sami istraživači doživljavaju vlastitu preobrazbu u smislu razumijevanja i sudjelovanja u ozbiljenju tih povijesnih zadaća, tj. postaju sudionicima povijesnoga tijeka ozbiljenja naizvornijih čovječanskih intencija (usp. ZP, 269-271).

⁷G. Vico, *Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker*, Hamburg 1966., 51/52; kod Pažanina u: MP, 131.

⁸To s Pažanin na jednom drugom mjestu pokazuje s Waldenfelsom koji “posve u duhu Husserlove fenomenologije” polazi od toga da se “svijet, u kojemu mi djelujemo, konstituira kao otvoreno polje, koji nitko sa svoga mjesta ne može potpuno pregledati i (njime) ovladati... Što mi realiziramo, ovisi o mogućem sudjelovanju i protudjelovanju drugih. Akcija je upućena na *tjelesno moći*, a kao interakcija ona je k tomu upućena na *socijalno moći*, naime na to da se u kooperaciji među sobom možemo razumjeti; čak borba jednih protiv drugih ne može

dakle niti na “životu” koji kao kod Diltheya ne podliježe nikakvoj refleksiji, niti znanstvenoj niti filozofijskoj, nego je sam uvjet svake refleksije, niti na “svijetu” kao naturalističkom horizontu raspolaganja prirodnih znanosti, već je kao povijesni horizont smisla umno nad-motrište koje čini mogućom i samotumačenje života i vraćanje prirodne znanosti u ljudske okvire. Povijesni svijet života krije dakle sve teleologije i sve zadaće duhovnih i prirodnih znanosti i utoliko udaljavanje od njega istodobno predstavlja gubitak tla, odnosno smislenosti znanosti za ljudsko egzistenciju uopće. Osvjetljavanje tih sedimenata smisla omogućuje ne samo da se spozna već spoznata, već mnogo više da se otkrije i ona još nespoznata istina, koliko u zajedničkom toliko i u individualnom životu:

“Kako Vico tako i Husserl smatraju svojim vlastitim znanstvenim zadatkom da se istraži čovjekov povijesni svijet, tj. osobni život u različitim oblicima zajedništva s obzirom na njegovu povijesnost i njegov ,svojevrnsni apriori. To je zapravo bila navlastita zadaća čitavoga novog vijeka. Novi je vijek, međutim, postupao sasvim suprotno toj zadaći koju je tek Vico učinio glavnim principom ,nove znanosti‘, a Husserl principom ,novog‘ ali ipak znanstvenog mišljenja povijesnosti.” (MP, 132)

Ovdje najprije moramo razjasniti s Pažaninom Husserlov pojam “apriorija” i “znanstvenosti” kako bismo uopće shvatiti njegovo govor o filozofiji kao strogoj znanosti. Premda u svojoj ranoj fazi transcendentnog idealizma Husserl u smislu svog fenomenologijskog “*epoche*” *apriornim* smatra “logičke stavove po sebi” i na njima zasnovanu “strogu znanost”, kasni Husserlu – upravo vraćajući se povijesnom svijetu života pod “apriorijem” podrazumijeva one oblike umnosti koji izričito služe ozbiljenju pojedinačnog i zajedničkog povijesnog života a “strogu znanost” shvaća kao onu koja se gradi na tim, iz njega proisteklim teleologijama i zadaćama. Stoga kasni Husserl čisti logički apriori zamjenjuje čisto smisaono-povijesnim apriorijem životnoga svijeta, tako da se u tom pogledu njegov zahtjev za filozofijom kao “strogom znanošću” može u ovom izjednačiti sa zahtjevom za filozofijom kao *strogo ljudskom, umnom znanošću* koja se ni za pedalj ne smije udaljavati od tog povijesnoga svijeta života i njegovih zahtjeva i potreba (usp. o tomu ZP, 224-294). Zanemariti te zahtjeve i potrebe isto je što i zanemariti čovjeka samoga, što je upravo učinila novovjekovna znanost. Razvitak egzaktnih prirodnih znanosti u svojoj je egzaktnosti potpuno učinio suvišnim čovjeka: dok kod Vica prirodu može spoznati samo Bog, koji ju je stvorio, i zbog toga znanost može spoznati samo ono što je u povijesti stvorio čovjek, dotle Husserl ide korak dalje stav-

biti posve bez toga”. B. Waldelfels, “Ethische und pragmatische Dimension der Praxis”, u: *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd. I, hrsg. von M. Riedel, 376; kod Pažanina u: FP, 288.

ljajući u zgrade već na razini *Ideja I* u zgrade pitanje o Bogu kao Tvorcu svijeta te i samu prirodnu znanost nastoji podvrći tom životosvjetovnom, izričito ljudskom korektivu, zahvaljujući kojemu i znanstveno postupanje mora sebi ponovno postaviti ljudske ciljeve, one koje prirodnoznanstvenoj spoznaji oduzimaju onu vrstu apsolutne autonomije koja ju je učinila samoj sebi dostatnom. *Ontologija svijeta života* mora prethoditi svakoj regionalnoj ontologiji, bilo prirodnoznanstvenoj bilo duhovnoznanstvenoj, budući da se ni duhovne samoobjektivacije ne smiju promatrati izvan tog konteksta, inače onda apsolutni duh kroz te svoje objektivacije vodi monolog jedino sa samim sobom a pojedinca čini jedino nesvjesnim žrtvama “lukavstva uma” (Hegel). I prirodnoznanstvene i duhovnoznanstvene objektivacije predstavljaju proizvod jedne jedine, čovjekove umnosti koja se neprestano razvija unutar svoje povijesti i samoimanencije s obzirom na potrebe humanoga opstanka. “Cogito” stoga nije samo svjesni, već prije svega *odgovorni život*, svakoj intenciji u temelju leži čovjekova odgovornost za vlastitu egzistenciju, za njezinu smisleno samoozbiljenje.⁹ Odgovornost počiva na izvornoj, svim ljudima svih epoha zajedničkoj povijesnoj teleologiji čovječanstva i otkriti tu apriornu teleologiju jest upravo zadaća Husserlove fenomenologije svijeta života kao uvjeta mogućnosti svake znanstvenosti. Na tom aprioriju počivaju sve individualne i zajedničke tvorevine, kako “personalni život” tako i obitelj, nacija, nadnacija, praktičnim postaju “država, rat i mir, neimaština i smrt, nasilje i pravednost, vladavina i poslušnost, govor, običaji” itd. (usp. MP, 133 i 134), zbog čega je on izvorno praktično-univerzalan, budući da se kao umno-svrhovito ustrojen pojavljuje prije znanosti, o čemu po Husserlu svjedoči prije svega religiozno-mitska praksa u kojoj se svijet ne tematizira na znanstveni način u antičkom pogledu, nego u praktične svrhe opstojanja, premda je u potpunosti uronjen u prirodni život (*prirodni stav*).

Sada se od transcendentalne fenomenologije zahtijeva da sve te “teme” uzdigne iznad “prirodnoga stava” do “transcendentalnoga stava” (samosvjesne refleksije) u kojemu povratno na vidjelo treba izaći i onaj životosvjetovni apriori, tj. univerzalna ljudska umnost, a to je moguće samo kroz osvjetljavanje strukture povijesnoga svijeta kao horizonta “posljednjega obistinjenja” koliko teorijskih toliko i životopraktičnih istina prirodnoga stava. Premda se

⁹“Ulogu ‘božje providnosti’ [u Vicoa – Ž.P.] kod Husserla preuzima ‘invarijantni ili apsolutni apriori’ čisto subjektivno-relativnog zbivanja svijeta života. Taj apriori omogućuje kako životosvjetovnu ontologiju kao i povratak pojedinačnih prirodnih i duhovnih znanosti praevidecijama svojih temelja. Vico bi rekao da božja providnost sadrži kako poredak prirode tako i poredak zbivanja povijesti. Na primjeru geometrije Husserl pokazuje da sve historijske faktičnosti ‘imaju neki temelj u kojem se objavljuje teleolojski um koji se provlači kroz čitavu povijesnost’. U tom smislu univerzalni historijski apriori vodi ‘najvišem pitanju univerzalne teleologije uma.’” (MP, 133; usp. Hua VI, 386)

to obistinjenje događa u “teorijskom stavu”, sam je taj stav, premda se najprije suzdržava od svakoga suda (što Husserl izjednačava s *epoche*),¹⁰ uvijek biva motiviran interesima koji izvire iz samog svijeta života: “teorijski stav” ne želi ostati rezistentan prema zbiljnosti, nego je samo očistiti od njezinih ne-umnih primjesa koje skrivenim ostavljaju onu skrivenu, invarijantnu teleološki jezgru, a to bi se onda – za razliku od ranoga Husserla – moglo nazvati “eidetskom redukcijom” u pozitivnom smislu. “Bit” nije više čista platonska, bezsvjetovna (logička) ideja, već sama ona *teleološki jezgra* koja je utoliko proizvod svjesnoga povijesnog života. No da bi i sama fenomenologija (točnije rečeno: *fenomenolog* kao praktični filozof) dospjela do svijesti o toj jezgri i vlastitoj motiviranosti, ona najprije putem *epoche* mora dostići razinu aristotelovski mišljene *theorein*, razinu čistoga motrenja poradi njega samoga ili se isprazniti od svakog osjetilnog sadržaja u Platonovu smislu, pa tek onda bezinteresno pristupiti pitanju o istini (samih stvari), onkraj svakoj prirodnoj i tradicionalnoj (samorazumljivog) shvaćanja istine. To bezinteresno motrenje samih stvari u njihovoj istini za Husserla po Pažaninu nikako ne znači odvajanje čiste teorije od prakse svijeta prirodnoga stava, već upravo obratno: obistinjavanje tog praktičnog svijeta u njegovim bitnim mogućnostima, činjenje same prakse refleksivnom i utoliko umnom, a s druge strane pozivanje teorije na služenje praksi, čime ona biva ispunjena konkretnim životnim sadržajem. U oba slučaja sama povijest postaje umna povijest: praktični život dobiva svoje teorijsko opravdanje i utemeljenja a sam čisti um postaje povijestan i svjetovan, a da pritom ne zapada niti u prirodni stav niti u naturalizam i objektivizam.

Upravo imajući u vidu tu izvornu “motivaciju” europskoga tipa umnosti, koji je neprestana “motivacija” Husserlove fenomenologije, Pažanin zaključno tvrdi da nam se “Husserl pokazuje kao mislilac ljudske prakse, a ne kako se obično misli, kao neki puki ‘teoretičar’ i kabinetski mislilac” (MP, 139). Tu tvrdnju Pažanin odmah potkrepljuje sljedećim obrazloženjem koje je svakako dostojno i naših budućih promišljanja:

“U svojoj filozofiji (ili ontologiji) svijeta života kasni Husserl razvija, za određenje istine, odlučan stav da teorija pretpostavlja ‘praksu ljudskog opstanka’. Sama se praksa pritom pokazuje kao ‘sinteza obostranih interesa’, tj. kao sintetičko obistinjavanje kako teoretskog tako i praktičnog interesa na novi način nego što je način svakidašnjeg prirodnog stava. Samo ‘novovrsna praksa, kaže Husserl, ‘osposobljava za apsolutnu samoodgovornost na osnovi

¹⁰*Epocbe* se odnosi kako na prirodni tako i na znanstveni stav i tek nakon njihovog “stavljanja u zagrade” do važenja može doći i refleksija: “Dok redukcija ima da otkrije izvorni svijet života kao ‘radno polje nove znanosti’, dotle refleksija kao drugi korak tematiziranja ‘općeg tla ljudskog življenja’ i spoznavanja svijeta ima da opravda ‘opći smisao i ipunjivost jedne takve namjere’ nove znanosti” (ZP, 257).

apsolutnih teoretskih uvida, na osnovi zbiljski slobodne i istinske teorije. Kao „novovrsna“ ta je praksa međutim postala umnom. Ona je u svijet uvedena pomoću „univerzalnog znanstvenog uma“, tj. pomoću filozofije koja se ne zatvara u jedno područje i jednu metodu, nego nastoji oko razvoja „univerzalnog znanstvenog uma“ primjereno biti i temelju dotičnog područja svijeta i života.” (MP, 139)

Ta „novovrsna praksa“, koja po Husserlu osposobljava za *apsolutnu samoodgovornost na temelju apsolutnih teorijskih uvida*, na temelju „zbiljski slobodne i istine teorije“, trebala bi i po Husserlu i po Pažaninu omogućiti da se „kulturni život“ i „novo ljudstvo“ oblikuju upravo prema tim „normama“ koje dakako nisu nikakve norme u tradicionalnom smislu, budući da počivaju na apsolutno slobodnom uvidu. To čisto umno-teorijsko utemeljenje svijeta života ne čini njega samoga pukom „objektivacijom duha“ u Diltheyevom smislu, nego za cilj ima jedino iznošenje na vidjelo racionalnih fundamenata svakoga mišljenja i djelovanja na razini čitavoga čovječanstva. Zbog toga Pažanin onkraj suprotstavljanja čistog teorijskog i praktičnog stava upozorava na „treći oblik univerzalnoga stava“ kod Husserla, stava u kojemu se sama teorija stavlja u službu prakse, ali sada one vrste prakse u kojoj se doista radi o ozbiljenju bitnih mogućnosti čovjekova bitka. No i za Pažanina ostaje pitanje, može li Husserlova metoda *fenomenologijske epoche* zbilja udovoljiti ovoj trećoj mogućnosti, a da se teorija ne učini nerefleksivno a svijet prakse ne izgubi svoju životosvjetovnu motiviranost?

To pitanje prekoračuje zadaću ovoga priloga, no jedno je sigurno: Husserlovo prevladavanje fenomenologijskoga kartezijanizma nije po Pažaninu bilo moguće bez povratka povijesnom svijetu života, iz kojega i sama fenomenologija mora crpiti sve svoje teme, ali i sve svoje konkretne zadaće, bez čega se ona uopće ne može upustiti u konkretne probleme čovjekovog bitka-u-svijetu te joj onda prijeti opasnost da i sama postane bez-svjetovnom znanošću poput same kritizirane novovjekovne znanosti, što Pažanin cijelo vrijeme nastoji izbjeći ovim praktično-filozofijskim obratom i imajući mnogo više od Husserla sluha za praktično-filozofijske probleme koje on nalazi bitno razrađenim kod Platona, Aristotela, Vica, Hegela i dr. S druge strane, povratak životnom svijetu i njegovim izvornim evidencijama treba i samim prirodnim znanoštim poravnati put k vlastitom povijesnom samorazumijevanju, bez kojega one u potpunosti gube ljudski smisao svojega postojanja.¹¹ No takvo i slična pitanja upravo čine fenomenologiju trajno živom i trajno aktualnom, jer „neka

¹¹„Budući da znanost nije unaprijed konstruirana kao mašina, nego se razvila u povijesnom slijedu generacija evropskog ljudstva, to Husserlova redukcija na konkretni svijet života, na osjetilnost i zornost, valja da pomogne njenom istinskom razumijevanju i napredovanju.” (ZP, 250)

je filozofija „živa“ ako izaziva... a „mrtva“ je ako više ne budi nikakva pitanja i za sve nudi jedno rješenje”.¹²

::FENOMENOLOGIJA I PRAKTIČNA FILOZOFIJA

Premda Husserl nikada nije odustao od ideje filozofije kao “strove znanosti” i premda je njegova teorija (inter-)subjektivnosti uvijek bila, čak i u njegovoj kasnoj fazi, usmjerena na otkrivanje apriornih struktura umnosti, Pažaninu je – kao i mnogim drugim Husserlovim sljedbenicima – uspjelo da nađe onu zajedničku točku između fenomenologije i praktične filozofije koja ih bitno povezuje: to je za Pažanina prije svega “originarno iskustvo” povijesnog svijeta kao tla iz kojega niče sva ljudska razboritost i umnost i koja tijekom cjelokupne čovjekove povijesti svjedoči da prethodno dane (*predznanstvene*) strukture svijeta života u sebi već unaprijed kriju ne samo pitanja, nego i odgovore za temeljna kulturna, društvena, etička, politička i ne naposljetku čisto teorijska pitanja. Upravo zahtjev kasnoga Husserla da se fenomenologija usidri na tom originarnom tlu daje joj puno pravo da i temeljne probleme suvremene praktične filozofije osvjetljava iz tako shvaćene umnosti, budući da je i sama dionikom toga *ethosa*, i da u svim svojim spoznajama i tvrdnjama svoj umni uvid crpi iz onih najboljih praktičnih i teorijskih postignuća cjelokupne europske duhovnosti od antičke Grčke do danas. Kada bi zaboravila svoju ukorijenjenost u tom životosvjetovnom europskom tlu fenomenologija bi ponovno pala na razinu onog transcendentalnog idealizma ranoga Husserla koji je ostao potpuno ispražnjen od zbiljskog i povijesnog sadržaja koji joj pruža jedino i upravo taj svijet života.

Drugo, nije nikada dovoljno naglašeno da upravo to originarno iskustvo svijeta predstavlja *iskustvo po smislu*, budući da se u slučaju izvorne evidencije ne radi niti o psihički-duševno doživljenom prostoru i vremenu “prirodnoga stava” niti o objektivistički (apriorno) *uspostavljenom* prostoru i vremenu “teorijskoga stava” prirodnih znanosti, već prije svega o neposrednom prostorno-vremenskom iskustvu samodanosti nekoga fenomena “za mene”, tj. na razini njegove značajnosti za moj vlastiti bitak. Promatrati stoga etiku, pravo, politiku i sve njihove tvorevine iz perspektive ovog originarnoga iskustva svijeta života za Pažanina uvijek iznova znači promatrati i kao “smisaone” tvorevine čovječanskog bitka-u-svijetu. Kada Husserl naime kaže:

“Svemir u ogromnoj širini svojega prostora, s milijunima zvijezda, pod kojima nosi jedno majušno beznačajno biće – taj ogromni svemir, koji čovjeku prijeti da potone u njegovu beskonačnost, nije ništa drugo nego jedno smisaono

¹²E. Fink, “Bewusstseinsanalytik und Weltproblem”, u: *Phänomenologie – lebendig oder tot?*, 16; MP, 141.

postignuće, važeća tvorevina u čovjekovu životu. I tako sada fenomenologija može novo, transcendentalno znanje o čovjeku izreći starim ponosnim riječima: ἄνθρωπος μέτρον πάντων, čovjek je mjera svih stvari”,¹³

onda taj izraz uopće ne treba shvatiti u smislu jednoga Galileja, tj. da čovjek može dati svakome biću “mjeru” zato što je svako od njih izmjerljivo u kvantitativnom smislu, već prije svega egzistencijalno-ontologijski: svemir, univerzum (*Weltall*), ne predstavlja za čovjekov konkretni život nikakav prirodoznanstveni “predmet” koji se podvrgava vječnim zakonima prirode. Naprotiv, kao horizont čovjekova samoozbiljenja on je jedini i isključivi izvor smislenosti njegove egzistencije koja je upravo sedimentirana u svim povijesnim naslagama svijeta života. Čovjek je “mjera svih stvari” samo zato što im daje smisao, tj. čini ih životno važnim za samoga sebe, čime one ujedno postaju bitni konstitutivni momenti njegove egzistencije koja bi bez njih i sama postala besmislena. Stoga Husserlov zahtjev za povratak “samim stvarima” možemo shvatiti i kao zahtjev za povratak onom izvornom *ethosu* koji je nastajao upravo iz takvog originarnog iskustva svijeta i bitka, *ethosu* koji bi po Husserlu tom svojom smisaonom umnošću i razboritošću trebao nadjačati svaku moć i silu, jer “ideje su jače nego sve empirijske moći”,¹⁴ što Pažanina uvjerava u nužnost uspostavljanja te nove-stare ontologije svijeta života koja – ma koliko bila mišljena idealno-utopijski – ostaje pri uvjerenju da je umni uvid po sebi “dobar”, tj. da u sebi ne može sadržavati nikakvu želju za vladanjem i ovladavanje, što bi trebalo biti zajamčeno onim primordijalnim iskustvom svijeta života. S druge strane, zahtjev za bezgraničnim i beskorektivnim vršenjem moći ima se po Pažaninu zahvaliti upravo novovjekovnom odvajanju politike od tako razumljenoga *ethosa* svijeta života. Tako shvaćena politika postala je poput novovjekovne znanosti i tehnike samoj sebi svrha, tj. potpuno bezsvjetovna. Zbog toga je potrebno, smatra Pažanin, njezinu pravu odredbu i smisao tražiti u onom fenomenologijskom vraćanju svijetu života, što za njega znači u “kreposnom djelovanju, praktičnoj razboritosti i čudorednom htijenju građana jednako tako kao i u težnji za moći, u mogućnosti planiranja i korištenja moderne znanosti pa i tehnike, posebno u političkom životu u složenim visokorazvijenim društvima” (MP, 230). Treba dakle izvršiti onu vrstu posredovanja između životosvjetovno razumljene etike i aktualnih zahtjeva visokorazvijenih društava koje bi moglo udovoljiti tim zahtjevima, a da se ne izgubi ona čudoredna supstancija. Upravo bi to po Pažaninu bio, rekli bismo, *fenomenologijski* zahtjev suvremenoj filozofiji

¹³E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937, hrsg. von N. Smid, Den Haag 1993., 139.

¹⁴Hua VI, 335; MP, 138.

politike “koja je čovjeku najviše primjerena upravo stoga što mu omogućuje da ozbilji svoju umnu prirodu (logos) i što je i sama određena logosom” (FP, 23). Sve je to po Pažaninu sadržano u originarnom iskustvu svijeta života, iskustvu koje kao nepredmetno i smisaono utemeljeno u sebi ne sadrži nikakav zahtjev za apsolutnim raspolaganjem, ovladavanjem i vladanjem,¹⁵ te stoga taj *ethos* mora ponovno biti učinjen “mjerilom” suvremenom političkog djelovanja, inače svaki govor o ljudskoj slobodi, dostojanstvu, pravima itd. u potpunosti gubi svoj smisao. U svojoj besprisilnosti taj *ethos* uvijek treba biti korektiv prisiljavajućih zakona, budući da nam se oni – premda velikim dijelom proistekli iz tog *ethosa* – ipak nadaju kao *objektivna stvarnost* koja diktira uvjete ozbiljenja vlastitih interesa, dok je čudoredno djelovanje u ovom originarnom smislu “uvijek već konstituiranje nove subjektivnosti i intersubjektivnosti koja se razvija u povijesno mišljenje pomoću iskustva, tj. na način na koji ona originarno doživljava, misli i djeluje u svojem svijetu života” (MP, 251). Samo tako može po Pažaninu biti zajamčeno jedinstvo etike i politike, tj. *etička životnost i vrijednost politike te s druge strane politička “obvezatnost” etičkog*.¹⁶ Taj je zahtjev na tragu Husserlovog shvaćanja “stila” mišljenja i djelovanja određene epohe posebice istaknuo Max Scheler u svom nauku o tri redukcije i na njima počivajućima trima vrstama znanja, od kojih je u ovoj svezi svakako najvažnije “vladavinsko znanje” (*Herrschaftswissen*): ukoliko svaku povijesnu epohu karakterizira spomenuti “stil” mišljenja i djelovanja, onda o svakoj epohi i njezinom originarnom iskustvu isključivo ovisi, koje vrednote i koji zakonski okvir postaje prihvatljiv za njezine “interese”, što u Pažaninovo vizuri znači da se unutar te epohe “ni jedna sfera vrednota u njoj ne smije apsolutizirati, jer životnosti cjeline ne bi bilo bez originarnog iskustva zbiljskih individua” (MP, 241).

Treće, premda je svjestan prigovora da se danas o slobodi kao samoodređenju više ne može govoriti teleološki u smislu kasnoga Husserla,¹⁷ Pažanin

¹⁵U ovoj svezi Pažanin iznosi vrlo pregnantno praktično-filozofijsko shvaćanje originarnoga iskustva koje za njega “nije ni kontemplativno promatranje ni puko gledanje nego umni uvid, koji kao sposobnost poimanja i razumijevanja neke sfere u njezinoj vlastitosti i samopokazivanju otvara horizont cjeline svijeta života i poput Aristotelova phronesis omogućuje naše savjetovanje i odlučivanje kao ono što mi izražavamo u našem pripovijedanju i potvrđujemo svojim djelovanjem. Riječ je, dakako, prije svega o pripovijedanju u sferama duha, pa se u skladu s tim duhovne znanosti danas sve češće i nazivaju znanostima pripovijedanja i to ne samo u sferi umjetnosti, religije i povijesti, nego i u sferi običajnosti, u kojoj originarno iskustvo omogućuje praktičnu orijentaciju u svijetu i vlastito djelovanje” (MP, 240-241).

¹⁶Ovaj se zahtjev prije svega naslanja na ono što je po Klausu Heldu i Pažaninu temeljno-zajedničko Hegelu i Husserlu, naime na “misao o izvornosti i povezanosti nastanka filozofije i politike u antičkoj grčkoj kulturi ne samo kao dvama bitnim načinima i oblicima opstanka slobode u grčkom narodu nego i kao ‘obama programima opstanka’, koji do danas određuje europsku kulturu, a kao što vidimo i svjetsku kulturu uopće” (EP, 122). Usp. također K. Held, “Europa und interkulturelle Verständigung. Ein Entwurf in Anschluss an Heideggers Phänomenologie der Grundstimmungen”, u: *Eurpa und Philosophie*, Frankfurt a. M. 1993., 97 i d.

¹⁷Usp. L. Eley, *Transzendente Phänomenologie und Systemtheorie der Gesellschaft*, Freiburg 1972, 164; FP, 23.

s Langrebeom i dalje u svom shvaćanju politike ustrajava na pitanju “o tome što je čovjeku po njegovoj prirodi najviše primjereno”,¹⁸ a to su svakako sloboda i dobro, zbog čega ni pitanje o slobodi kao samoodređenju ne može biti u potpunosti stavljeno u zagrade, tj. uvjeti konstitucije subjektivnosti (kao samoodređenja) uvijek se iznova pojavljuju i kao uvjeti konstitucije intersubjektivnosti, tj. jedne samostalne zajednice skupa mislećih i djelujućih subjekata. A pretpostavka obje te konstitucije opet je ono originarno iskustvo razboritog “savjetovanja i odlučivanja” koje za svrhu ima ono što je “najbolje za mnoge” u Aristotelovom smislu. I upravo kada otkriva slojeve umnosti i razboritost tog originarnog iskustva svijeta života, fenomenologija izravno postaje filozofijom prakse a sam fenomenolog onaj koji tim iskustvom biva promijenjen u vlastitoj egzistenciji, tako da “biti-fenomenolog” u Husserlovom i Pažaninovu smislu ne znači biti nikakav “kabinetski znanstvenik” niti “usamljeni mislitelj”, što je Husserl često isticao kao zahtjev u svojoj kartezijansko-monadologijskoj fazi, već prije svega ona koji je sposoban usvojiti to povijesno originarno iskustvo i u vlastitu životu djelovati na njegovoj nîti vodilji.

Četvrto, u cjelokupnoj ovoj svezi etičkoga utemeljenja političkog ostaje jedno vrlo teško praktično-filozofijsko pitanje koje se uvijek iznova može uputiti Husserlovom shvaćanju ljudske umnosti. Husserl naime uvijek iznova ima u vidu europski tip umnosti koji, kako sam često kaže, danas sigurno *sudbonosno* određuje svjetsku kulturu i povijest uopće. Zanimarimo li “dobre namjere” te umnosti i usredotočimo li se na njezino današnje planetarno vladanje putem sile i moći,¹⁹ nije jasno na koji način ta umnost može pristati da “dragovoljno” samoj sebi postavi granicu u bezgraničnom raspolaganju onim tuđim, onim drugačijim “tipovima” i “stilovima” umnoga uviđanja i originarnoga iskušavanja koji nemaju nikakve šanse pred tim europskim tipom umnosti? Drugim riječima: na koji način je moguće *prisiliti* politiku, znanost i tehniku da se vrate u okvire originarnoga iskustva i da na njemu počivajući *ethos* učine obvezatnim u svojem djelovanju?

To dakako nisu pitanja koja se postavljaju samo fenomenologiji, nego i svakoj suvremenoj praktičnoj filozofiji koja se zbilja želi suočiti s negativnim posljedicama naše europske “umnosti” i “razboritosti”. Međutim Pažanin pokušava s Husserlom vrlo iscrpno odgovoriti i na ta pitanja, posebice razmatrajući njegove

¹⁸L. Landgrebe, *Über einige grundfragen der Philosophie der Politik*, Köln/Opladen 1969., 13; FP 23.

¹⁹Takvu sam negativnu mogućnost pokušao pokazati u svojem članku “Odumiranje Europe iz duha istine”, u: *Obnovljeni život* 45, Zagreb 1990., 344-348. Ovdje moram naglasiti da sam su mi polazište moje tadašnje kritike husserla bile njegove *Ideje I*, zbog čega je i sam ishod bio krajnje porazan za Husserla kao mislitelja praktično-filozofijskih problema.

radove između 1922. i 1937.,²⁰ dakle u razdoblju nakon pogubnih iskustava I. svjetskog rata i tada već sigurne opasnosti izbijanja novoga.

Suočen s tim događanjima, s jedne, i zagovarajući obnovu jedinstva filozofije i politike na tlu grčko-helenske umnosti, s druge strane, Husserl slično Spengleru uviđa da I. svjetski rat “razotkrio unutarnju neistinitost, besmislenost ove kulture” (Hua XXVII, EP, 229) i iz nje proisteklu moralnu, religioznu i filozofsku “bijedu čovječanstva”, te samome sebi postavlja pitanje: kako je to moguće ukoliko smo mi Europljani izravni baštinici te blistave grčko-helenske duhovnosti, duha tolerancije i demokracije i gdje doista leži uzrok takvoj degeneraciji?²¹ Koja je kultura kriva za takav obrat u čovjekovom umnom napredovanju u slobodi, kako bi rekao Hegel?

Ne mireći se s takvim stanjem stvari kao “fatumom” propasti Zapada²² Husserl kreće ispočetka, opet vraćajući se grčko-helenskoj duhovnosti kako bi locirao začetak te degeneracije.

Premda to nigdje izrijekom ne kaže, čini se da Husserl pod “svijetom života” *idealiter* u vidu upravo ima grčko-helenski svijet zato što po njemu nigdje kao u tom svijetu nije došlo do tako plodnoga posredovanja čistog noetičkog i praktičnog mišljenja, teorije, ethosa i polisa, koje pruža ono originarno iskustvo koje leži u temelju i suvremenog europskog ljudstva, iskustvo najraznovrsnijih mogućnosti filozofijskog, znanstvenog i kulturnog stvaralaštva na temelju opće slobode, zbog čega je ta kultura bila “predodređena da čovječanstvo uopće obzirom na njegov cjelokupni život i djelovanje uzdigne na novi stupanj” (Hua XXVII, 83; EP, 224), stupanj potpune svjesne odgovornosti za vlastite kulturne tvorevine kao različite, jednakopravne vrste umnosti. Upravo tu dolazimo do “lociranja” onoga mjesta, na kojemu dolazi do degeneracije tog izvornog grčkog svijeta života: ona se dogodila s novovjekovnim uvođenjem jednog, objektivističko-racionalističkog tipa umnosti koji je u svom znanstveno-tehničkom obliku ukinuo sva ta najraznovrsnija postignuća grčkoga svijeta i čisto originarno iskustvo u cjelokupnom njegovom bogatstvu sveo na jedno jedino, predmetno iskustvo koje je u politici – nasuprot onoj ranije

²⁰Usp. E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, *Husserliana* Bd. xxvii, hrsg. von T. Nenon und H. R. Sepp, Den Haag 1988.

²¹I Pažanin je u ovoj svezi potpuno svjestan te sudbonosne problematičnosti onoga što se tada a i sada podrazumijeva pod Europom i “europeiziranjem”: “Kao što je Europa u nekoliko stoljeća antičkog doba kroz dvije svoje najveće svjetskopovijesne ne samo krize nego i katastrofe (naime kroz propast grčkog polisa i propast Rimskog Carstva), tako je u toku dva svjetska rata u roku samo trideset godina prve polovice našega stoljeća izvorni duh Europe u toj mjeri razoren i uništen, da je nakon drugog svjetskog rata bila postala upitnom ne samo ideja Europe i europeiziranja, nego se i u srcu Europe zagovaralo ‘posteuropsku eru’, a da se nije pojnilo, da bi kraj Europe značio i kraj svijeta” (UP, 184).

²²“Ovaj fatum jest samo onda kada pasivno promatramo – kada bismo pasivno mogli promatrati. Ali to ne mogu čak ni oni koji nam fatum navješćuju.” (Hua xxvii, 4).

izrečenoj Husserlovoj tvrdnji – iznjedrilo katastrofalnu premoć empirije nad idejama i samu politiku učinilo potpuno etički “neodgovornom”. Stoga “kriza europskih znanosti” predstavlja sudbonosno raskorijenjivanje znanosti i politike iz njihovog životosvjetovnog tla, potpuni prekid s tradicijom važenja mnoštva tipova umnosti i na njoj počivajućem intersubjektivnom zajedništvu odgovornih subjekata koje sada zamjenjuje znanstveno “zajednice istraživača” i elite političke moći kao izraz beskonačne *volje za volju*, tj. za beskonačnim samoodržanjem na način ovladavanja svijetom i ljudskim društvom u cjelini. Novovjekovna znanost i politika nikada nisu posvijestile sebi taj deficit zato što nikada nisu promišljale o svojim životosvjetovnim temeljima, nego su ostale prikovane za svoj predmet i za metode njegova stavljanja na raspolaganje. Ono što već rani Husserl kao “kategorički imperativ” svoje praktične filozofije postavlja kao zadaću svakom pojedinačnom subjektu i svim povijesno oblikovanim zajednicama – “samoosvješćenje” (*Selbstbesinnung*) o univerzalnoj (invarijantnoj) transcendentalnoj jezgri, dakle o vlastitoj umnosti i slobodi – upravo u novovjekovnoj znanosti i politici biva potpuno stavljeno izvan snage. Samosvijest koja proizlazi iz toga nije nikakva prethodna danost niti neki božanski dar, već mukotrpan povijesni proces:

“Čovjek, ljudski život ne može biti uman, već samo može postati umnim, a on može postati umnim samo onda kada je u nastajanju u skladu ili pod vlašću osviještenog kategoričkog imperativa”. (Hua XXVII, II9; EP, 227)

Taj “kategorički imperativ” ne slijedi kao kod Kanta “maksimu volje” koja u svako doba može postati “opći zakon”, nego on sam nalaže nužnost čovjekova postajanja umnim i umnoga djelovanja prema načelu odgovornosti za učinjeno, uz potpuno dopuštanje drugih tipova umnosti koji se ni na koji način ne smiju “neutralizirati” ili svoditi na ono “svoje”, što se upravo dogodilo u novom vijeku. Umni uvid motivira voljno djelovanje, ne obratno. Takvu odgovornost prema sebi i svijetu može pak samo “etički zreo čovjek”, dakle čovjek koji je na individualnoj razini proveo to samoosvješćenje, a isto važi i za svaku društvenu formaciju, narod, naciju, društvo, državu. Politika koja izvire iz takve zrelosti mora i po Husserlu i po Pažaninu, posebice danas, neprestano imati u vidu taj “kategorički imperativ”, budući da samo tako može izbjeći sve one pozitivističke i funkcionalističke zamke zbog kojih ona postaje pukom sluškinjom principa “načinljivosti” (*Machbarkeit*) i “eficijentnosti” (A. Baruzzi), uništavajući pritom svim raspoloživim znanstveno-tehničkim sredstvima sve što joj stoji na putu, bilo da se radi o drugim kulturama i tipovima mišljenja ili o onim materijalnim resursima koji joj još uvijek ne stoje na raspolaganju. “Besmislenost” i “neistinitost” takve kulture, koja *svoju* istinu gradi na sili i moći, mora biti ukinuta “obnovom” ovog originarnog iskustva antičkoga svijeta i to je pitanje od presudnoga značenja ne samo za Europu, nego i za

cijeli svijet koji danas trpi izravne posljedice od takvoga tipa umnosti i prema kojemu se danas, na najraznovrsniji način, javljaju žestoki i opravdani otpori, budući da je ne-europski svijet danas – zbog imperijalizma te univerzalne znanstveno-tehničke “civilizacije” – gotovo u potpunosti “zaboravio” one oblike umnosti i životosvjetovne prakse koji su povijesno bili najprimjereniji tim svjetovima i njihovim načinima iskustva i samoiskustva. Naime, postavi li se pitanje, je li u današnjim uvjetima potpune kolonijaliziranosti i porobljenosti uopće još moguće o nekoj izvornoj latinoameričkoj filozofiji, odnosno o navlastito latinoameričkom “iskustvu bitka”, dobit ćemo potpuno niječan odgovor zato što je to “originalno” iskustvo već desetljećima nadomješteno tim vladajućim europskim tipom umnosti i utoliko bačeno u zaborav. Sve je, počevši od “diskursa” pa do odnosa prema temeljnim vrednotama i svijetu u cjelini svedeno u okvire tog imperijalističkog europskog uma koji je utoliko potpuno učinio bijednom jednu tako bogatu latinoameričku civilizaciju kao i gotovo sve druge svjetske civilizacije.²³

Peto, upravo s obzirom na spomenuto latinoameričko iskustvo samoza- borava u originarnom iskustvu bitka mora unaprijed biti jasno da se ovdje s Husserlom i Pažaninom mora napraviti jedna bitna ograda: kada govore o Europi i europeiziranju, tada ni Husserl ni Pažanin nemaju u vidu ono “eu- ropeiziranje” koje je uz pomoći znanosti i tehnike na svjetskoj razini izvršila kolonijalna, novovjekovna politika sile i moći. Svima njima, novovjekovnoj politici, znanosti i tehnicima u temelju leži isti cilj: beskonačno raspolaganje i iskorištavanje, pretvaranje i prirodnih resursa i samih ljudi u puke “činjenice”:

“Isključivost, u kojoj se u drugoj polovici 19. st. cjelokupni svjetonazor modernoga čovjeka dao odrediti pomoću pozitivnih znanosti i zaslijepiti ‘prosperitetom’ što ga zahvaljuje njima, značila je ravnodušno okretanje od pitanja koja su odlučna za istinsko ljudstvo. Peke činjenične znanosti čine puke činjenične ljude.” (Hua VI, 13; UP, 184)

Stoga Husserlov zahtjev za “obnovom” grčke duhovnosti predstavlja sud- bonosni zahtjev upućen cjelokupnom čovječanstvu, zahtjev za dopuštanjem najraznovrsnijih oblika umnosti koji izviru i razvijaju se iz svog životosvje- tovnog tla. Bez ispunjenja tog zahtjeva čovječanstvu prijeti sigurna znanstve- no-tehnička i ratna katastrofa, koje smo svjedoci već sada. Svi ovi temeljni fenomenologijski uvidi Edmunda Husserla imaju zato po Pažaninu ne samo punu praktično-filozofijsku aktualnost, nego još više postaju “imperativom” svjetske zajednice koja stoljećima teži mirnoj koegzistenciji, ozbiljenju ljudskih prava i ljudskoga dostojanstva, bezuvjetnim dopuštanjem drugosti drugoga

²³O latinoameričkoj “filozofiji oslobođenja” i njezinim temeljnim postavkama i uvidima usp. R. Fornet-Betancourt, *Lateinamerikanische Philosophie im Kontext der Weltphilosophie*, Nordhausen 2005.

i svih onih tipova originarnoga iskustva koji bi svijet napokon trebali učiniti dostojnim čovjeka, njegovim jedinim i pravim zavičajem, ma koliko to uvijek iznova zvučalo utopijski. Neprestano ponavljajući da za Husserla filozofija i znanost predstavljaju “historijsko kretanje očitovanja univerzalnog, ljudstvu kao takvome ‘urođenog’ uma (Hua VI, 22; UP, 185 i dr.) i s druge strane imajući u vidu onu pogubnu stranu “europeiziranja” u kolonijalnom smislu, Pažanin – svjestan da se kreće na vrlo skliskom i “opasnom” terenu bezgranične mogućnosti krivoga razumijevanja – pokušava s Joachimom Ritterom osvjetliti pozitivnu stranu tog svjetskoga procesa, iznoseći na vidjelo Ritterovo trogodišnje iskustvo kao profesora u Turskoj, iskustvo koje je rezultiralo uvidom da “*izvorište duhovnih i društvenih promjena što u suvremenosti određuje azijske narode nije ‘Azija’ nego Europa*”.²⁴ To je u potpunosti točno, ali se taj uvid odmah mora uzeti u onom dvostrukom, pozitivnom i negativnom smislu, budući da duhovno “europeiziranje” nije nažalost išlo bez znanstvenotehničkoga europeiziranja ili, štoviše, i sama je današnja Europa u potpunosti u vlasti takvog tipa europeiziranja i još uvijek nije našla načine da se, kako bi rekao Husserl, svojim “idejama” suprotstavi empiriji sile i moći vladajuće politike, znanosti i tehnike. Ta moć empirije, koja je u obliku tako shvaćenoga europeiziranja stvorila “puko historijsko faktično ludilo” (Hua VI, 2I; UP, 185) i koja se nameće kao fatum, u potpunosti je stavila izvan snage one umne “resurse” duhovne Europe koje u vidu imaju i Husserl i Pažanin, bez čijega ponovnog dovodenja do važenja i Europa i svijet srljaju u sigurnu katastrofu. S druge strane, Pažanin je na temelju onog Ritterovog uvida također uvjeren da je ona vrsta posredovanja, do koje je u azijskim zemljama došlo između europske duhovnosti i tamošnje tradicije, bilo krajnje produktivno zato što su te zemlje stajale pred krajnje zaoštrenom dilemom između “bespovijesne budućnosti i besperspektivne povijesne tradicije” (UP, 187), pri čemu odmah treba naglasiti da se ovdje prigovor “bespovijesnosti” i “beperspektivnosti” izriče opet prema europskim “mjerilima”, zbog čega ovdje treba biti krajnje oprezan. Naime, ukoliko u slučaju Turske prihvatimo da se radi o unutarnjem originarnom iskustvu bespovijesnosti i besperspektivnosti, koje je posredovano navlastito *europskim* uvidima Kemala-paše Atatürka, tek tada je razumljivo da je to europeiziranje izvršeno vlastitim snagama i sukladno mogućnostima koje je dopuštala vlastita tradicija, no to ne znači da danas – posebice nakon pobjede proislamski orijentirane koalicije – ponovno ne pojačava tenzije. Ritter pritom ne spominje jednu presudnu činjenicu, naime da u Turskoj za sigurnost demokratskoga, *europeiziranog* poretka jamči vojska!

Sve su to aspekti koji je moraju imati u vidu prilikom govora o europeiziranju.

²⁴J. Ritter, *Metafizika i politika*, preveli: P. Barišić i A. Pažanin, Zagreb 1987., 297; UP, 186.

Pažanin sa svoje strane gaji uvjerenje i nadu da se ponovno treba oživjeti onaj duh Europe, duh razvijanja i dopuštanja najraznovrsnijih načina iskušavanja svijeta i života u njemu, čime bi europeiziranje tek trebalo u tom smislu preplaviti svijet i Europu samu, a to sada ne znači nikakav "europocentrizam", već upravo zahtjev da – povratno – u samo originarno europsko iskustvo kao bitna stastavnica uđu i sva druga životosvjetovna iskustva drugih civilizacija i kultura u beskonačnom preplitanju i obogaćivanju, dakle u potpunoj interakciji bez ikakvog prethodnog postavljanja uvjeta. A upravo je to po Pažaninu temeljna Husserlova zasluga, ma koliko ga se moglo krivo razumjeti u smislu isključivo europskoga shvaćanja općečovječanske umnosti:

“Vjerujući u snagu i dubinu obnove europske tradicije i obvezatnost njenih umnih uvida za odgovorno praktično djelovanje, Husserl je, naime, po uzoru na europski humanizam i renesansu novoga vijeka, sve prosjetiteljstvo i svu romantiku moderne, u njihovu otkrivanju i širenju svijeta duha od tehnike i umjetnosti preko morala i prava do politike i povijesti, nadmašio kako tradiciju tako i svu modernu upravo svojim zahtjevom da se um i duh u suvremenom svijetu moraju raznoliko razvijati prema samim stvarima i primjereno povijesnom svijetu života i europskoj tradiciji. Takvim razvijanjem i osvještavanjem čovječanstvu kao takvome urođenog uma ‚europeiziranje‘ se pokazuje ne samo kao temeljni ‚europski problem‘ nego i kao središnji svjetskopovijesni problem.” (UP, 186)

::LITERATURA

- Alfirević, A. (1925): "Fenomenologija", u: *Život*, VI/1925., br. 4.
- Dvorniković, V. (1919): *Suvremena filozofija*. Prva sveska, Zagreb.
- Husserl, E. (1954): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Husserliana VI* (= Hua VI), Den Haag.
- Husserl, E. (1957): *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, hrsg. von L. Landgrebe, Hamburg.
- Husserl, E. (2005): *Logička istraživanja*, sv. II/2, prev. Željko Pavić, Zagreb 2005.
- Keilbach, V. (1939): «Fenomenološka filozofija», u: *Hrvatska smotra*, 7/1939, br. 5.
- Keilbach, V. (1939): «Husserlova fenomenologija», u: *Život*, XIII/1932, br. 1.
- Landgrebe, L. (1977): "Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins", u: *Phänomenologie und Marxismus*, Bd. 2: "Praktische Philosophie", hrsg. von B. Waldenfels/J. M. Broekman und A. Pažanin, Frankfurt a.M.
- Lévinas, E. (1985): Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurs über die Betroffenheit von Transzendenz, Freiburg/München.
- Misch, G. (1967): *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Darmstadt.
- Pavić, Ž. (1989): *Zbiljnost i stvarnost. Prilog zasnivanju izvornog pojma svijeta*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb.
- Pavić, Ž. (2005): "Čisti bitak i trebajuće mišljenje ili što danas mogu značiti Husserlova „Logička izraživanja“", u: Husserl, E. (2005): *Logička istraživanja*, sv. II/2, Zagreb.
- Rombach, H. (1987): *Strukturanthropologie. Der menschliche Mensch*, Freiburg/ München.
- Urbančić, I. (1976): *Temelji metode moći. Problem filozofske hermeneutike kod Diltaja*, Beograd.
- Weizsäcker, Fr. Von (1956): *Geschichte der Natur*, Zürich.
- Welter, R. (1986): *Begriff der Lebenswelt. Theorien vortheoretischer Erfahrungswelt*, München.

::POPIS KRATICA KORIŠTENIH PAŽANINOVIH DJELA

- EP *Etika i politika. Prilog praktičnoj filozofiji*, Zagreb 2001.
- FP *Filozofija i politika*, Zagreb 1973.
- MP *Metafizika i praktična filozofija*, Zagreb 1988.
- UP *Um i povijest. Prilog praktičnoj filozofiji i filozofiji povijesti*, Zagreb 1992.
- ZP *Znanstvenost i povijesnost u filozofiji Edmunda Husserla*, Zagreb 1968.