



Sveučilište u Zagrebu

Fakultet hrvatskih studija Sveučilišta u Zagrebu

Jakov Erdeljac

**Transcendentalna fenomenologija i kultura – analiza
potencijala transcendentalne fenomenologije**

DOKTORSKI RAD

Zagreb, 2026.



Sveučilište u Zagrebu

Fakultet hrvatskih studija Sveučilišta u Zagrebu

Jakov Erdeljac

**Transcendentalna fenomenologija i
kultura – analiza potencijala
transcendentalne fenomenologije**

DOKTORSKI RAD

Mentor:
prof. dr. sc. Ivo Džinić

Zagreb, 2026.



Sveučilište u Zagrebu

Faculty of Croatian Studies, University of Zagreb

Jakov Erdeljac

Transcendental Phenomenology and Culture – Analysis of the Potential of Transcendental Phenomenology

DOCTORAL DISSERTATION

Mentor:
Prof. Ivo Džinić, Ph.D.

Zagreb, 2026.

Podaci o mentoru:

prof. dr. sc. Ivo Džinić

matični broj znanstvenika: 289334

1975. Rođen u Vinkovcima.

1999. Završio filozofsko-teološki studij na Teologiji u Đakovu – tada pripojenom učilištu Katoličkom bogoslovnom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu.

2005. Završio doktorski studij iz teologije na Katoličkom teološkom fakultetu Sveučilišta u Beču.

2006.–2014. Zaposlen na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Đakovu Sveučilišta Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku.

2010. Izabran u znanstveno-nastavno zvanje i na radno mjesto docenta na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Đakovu Sveučilišta Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku.

2014.–2018. Zaposlen na Odjelu za kulturologiju Sveučilišta Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku.

2017. Izabran u znanstveno-nastavno zvanje i na radno mjesto izvanrednog profesora na Odjelu za kulturologiju Sveučilišta Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku.

2018. Zapošljava se na Hrvatskim studijima (Fakultetu hrvatskih studija).

2022. Izabran u znanstveno-nastavno zvanje i na radno mjesto redovitog profesora na Fakultetu hrvatskih studija Sveučilišta u Zagrebu.

2021.–2022. Obnašao službu dekana na Fakultetu hrvatskih studija Sveučilišta u Zagrebu.

Relevantni znanstveni radovi

Autorske knjige:

Džinić, Ivo. 2022. *Dinamika razvoja kulture: tragedija – drama – ironija*. Zagreb: Fakultet hrvatskih studija Sveučilišta u Zagrebu.

Džinić, Ivo. 2024. *Snaga mita: uz filozofiju Ernsta Cassirera*. Zagreb: Fakultet hrvatskih studija Sveučilišta u Zagrebu.

Članci:

Džinić, Ivo, i Davor Vuković. 2013. „Čovjek kao ‘animal symbolicum’: neki aspekti filozofske antropologije Ernsta Cassirera.“ *Obnovljeni život* 68 (4): 493–504.

Džinić, Ivo. 2013. „Retorika i homiletika: neke teološke rasprave o odnosu dviju disciplina.“ *Bogoslovska smotra* 83 (1): 91–110.

Džinić, Ivo. 2015. „Filozofija i politički mitovi: izazovi koncepta Ernsta Cassirera.“ *Obnovljeni život* 70 (4): 487–498.

Džinić, Ivo, i Ivica Šola. 2016. „Strossmayer kao govornik: retorička analiza Strossmayerovih govora.“ U *Znanstvene, kulturne, obrazovne i umjetničke politike: Europski realiteti (200. obljetnica rođenja Josipa Jurja Strossmayera)*, ur. Željko Pavić i sur., 145–166. Osijek.

Džinić, Ivo. 2016. „Kategorija ‘ekscentrične pozicionalnosti’ u filozofskoj antropologiji Helmutha Plessnera.“ *Nova prisutnost* 14 (3): 395–408.

Džinić, Ivo. 2016. „Utjeha filozofije i Pohvala ludosti: paradigmatski okvir kvalitete življenja.“ *Filozofska istraživanja* 36 (3): 439–449.

Džinić, Ivo. 2017. „Vukovar – žrtva političkih mitova.“ U *Domovinska (i europska) sigurnost: kriza sigurnosti i politike manipuliranja suverenitetom*, ur. Sandra Cvikić i sur., 73–83. Zagreb: Institut društvenih znanosti „Ivo Pilar“.

Džinić, Ivo. 2018. „(Ne)uvjerljivost političkoga govorništva u Hrvatskoj i utjecaj medija.“ U *Mediji i medijska kultura: Europski realiteti*, ur. Vlasta Pližota i sur., 162–173. Osijek: Akademija za umjetnost i kulturu Sveučilišta J. J. Strossmayera u Osijeku.

Džinić, Ivo. 2019. „Reformacija i(li) revolucija: Erazmo Roterdamski i Martin Luther.“ *Filozofska istraživanja* 38 (4): 737–746.

Džinić, Ivo. 2019. „Kategorija ‘ekscentrične pozicionalnosti’ u teološkoj perspektivi: Wolfhart Pannenberg i Helmuth Plessner.“ *Nova prisutnost* 17 (3): 429–441.

Džinić, Ivo, i Ivana Greguric. 2022. „From the Projection of Human Organs to the Projection of an Artificial Man: Current Framework of Philosophy of Technology.“ *Disputatio philosophica: International Journal on Philosophy and Religion* 23 (1): 77–88.

Džinić, Ivo. 2022. „Über den Protagoras’ Homo-mensura Satz: Versuch einer theologischen Betrachtung.“ *Synthesis philosophica* 72 (2): 381–395.

Džinić, Ivo. 2022. „Svako zlo za neko dobro: o Simmelovu pozitivnom pristupu ratu.“ U *Praktička ontologija: povodom 70 godina Lina Veljaka*, ur. Goran Sunajko, Hrvoje Jurić i Marija Selak Raspudić, 499–509. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo i Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu.

Džinić, Ivo. 2023. „Godine u životu i život u godinama: starost i kvaliteta života.“ *Kroatologija* 14 (1): 219–240.

Džinić, Ivo, Matija Mato Škerbić i Tamara Kunić. 2024. „Moralne i etičke dimenzije prakticiranja kulturnih djelatnosti: mediji i sport.“ *Kroatologija* 15 (1): 181–194.

Džinić, Ivo. 2024. „Politički mitovi vs. ideje o vječnome miru: obrisi Kantova utjecaja na Cassirerovu (političku) filozofiju.“ *Filozofska istraživanja* 44 (4): 657–668.

Džinić, Ivo. 2025. „The Christian Humanism of Erasmus of Rotterdam and the Roles of St. Jerome and Marko Marulić.“ U *Humanitas consolatur*, ur. Lucija Krešić Nacevski i Vojislav Sarakinski, 135–151. Skopje: Filozofski fakultet.

Zahvale

Prije svega zahvaljujem svojem mentoru Ivi Džiniću na kvalitetnom praćenju u procesu pisanja doktorske disertacije, jer bez njegovih vrijednih savjeta ovaj pothvat nikako ne bi bio moguć. Zahvaljujem i svim svojim bližnjima, prvenstveno roditeljima na konstantnoj podršci tijekom cijelog procesa izrade doktorske disertacije te djevojci, Ani Plantaš, čije je strpljenje u posljednjih nekoliko mjeseci omogućilo da se ova disertacija privede kraju. Zatim zahvaljujem prijateljima i kolegama koji su me bodrili cijelim putem te mi pomogli kroz bezbrojne sate rasprave o problemima koji su bili inherentni mojoj temi, a od velikog skupa zaslužnih moram izdvojiti imena Tomislava Dretara, Josipa Periša i Bernarda Špoljarića. Među navedenima, međutim, ponajviše moram istaknuti Tomislava Dretara, s kojim sam proveo većinu ovih bezbrojnih sati u filozofskoj raspravi o mojoj temi i njoj srodnim pitanjima.

Sažetak

Ovaj doktorski rad razrađuje tezu da transcendentalna fenomenologija, razvijena u smjeru koji proizlazi iz unutrašnje logike njezina projekta, posjeduje pojmovne i metodologijske resurse za izgradnju fenomenologijske ontologije kulture kao regionalne discipline. Polazište je Husserlova postavka iz prvih *Kartezijanskih meditacija* o nužnosti zasebnih konstitutivnih teorija za pojedine regije predmetnosti, među kojima je izričito imenovana i kultura. Tri hipoteze postavljaju kulturu kao područje sadržano u svijetu života, pripisuju joj univerzalije s objektivnom funkcionalnom strukturom, te tvrde primjenjivost transcendentalne fenomenologije na to područje stvaranjem eidetskih uvida posredstvom eidetskoga zora. Cilj rada nije povijesno-filozofska rekonstrukcija Husserlovih pozicija, nego razvojna razrada koja slijedi unutrašnju logiku samoga projekta. Metoda povezuje imanentno-fenomenologijsku analizu Husserlovog konceptualnog aparata, kritičku obradu srodnih linija filozofske antropologije i filozofije simboličkih formi, te sintezu koja nadilazi prosti zbroj povezanih pozicija. Analiza pokazuje da se Gehlenova teorija djelovanja s pojmom rezonancije i Cassirerov pojam funkcionalne biti mogu rekonstruirati kao prešutno fenomenologijske operacije, čime se kulturno biće može odrediti kao funkcionalno jedinstvo smisla s dvodimenzionalnom eidetskom strukturom, regionalno-eidetskom i konstitutivno-povijesnom. Na toj se osnovi fenomenologijska ontologija kulture uspostavlja kao regionalna disciplina koja izbjegava i naturalističku redukciju i metafizičku supstancijalizaciju, dok istraživanje istodobno revitalizira transcendentalnu fenomenologiju u hrvatskoj filozofskoj tradiciji, oslonjeno na Pažaninovu recepciju Husserlove misli.

Ključne riječi: transcendentalna fenomenologija; fenomenologijska ontologija kulture; svijet života; eidetska analiza; fenomen rezonancije.

Abstract

This doctoral dissertation analyses the potential of transcendental phenomenology and argues that this phenomenology, developed along the line that issues from the inner logic of its own project, possesses the conceptual and methodological resources required for a phenomenological ontology of culture as an autonomous regional discipline. Such an ontology is able to articulate the complexity of cultural beings while avoiding both the naturalistic reductions that would ground culture in some extra-cultural foundation and the metaphysical substantialisations that would ascribe to it an independent ontological reality severed from the constitutive processes in which it originally arises. The phenomenological ontology of culture, in the terminological articulation developed here, names precisely the potential announced by the title of the dissertation, namely the capacity to grasp the cultural domain in its proper objective reality through the resources of transcendental-phenomenological analysis rather than through the categorial frameworks of the positive sciences of culture or through metaphysical schemata extrinsic to the phenomenological project.

The analysis of transcendental phenomenology is itself a demanding task, for Husserl's phenomenology is not a closed doctrine that could be summarised in a system of basic theses but an open methodological project whose conceptual and technical elaborations are continually reshaped in dialogue with the problems that arise at each stage of its development. This difficulty may be set out on three connected levels. The first is the historical dynamic of Husserl's own development, which unfolds across an early psychologistic phase, a middle descriptive-phenomenological phase opened by the *Logical Investigations*, and a mature transcendental-phenomenological phase opened by *Ideas I* and culminating in the *Crisis of the European Sciences*. The second is the terminological character of his thought, in which terms he coined himself, terms inherited from the philosophical tradition and radically redefined, and terms drawn from his immediate philosophical education and reshaped for his own purposes coexist, so that the same term may carry different meanings across the phases of his development. The third, decisive for the present investigation, is the unfinished and non-systematic character of his corpus, which in its mature phases consists largely of research manuscripts, lecture courses, multiple redactions of the same material, and texts edited posthumously from the literary remains, so that every engagement with his work carries the

demand of interpretative elaboration. It is for these reasons that the analysis pursued here takes the form of a developmental elaboration rather than an external reconstruction.

The formulation that anchors the entire argument is provided by Husserl himself in the First *Cartesian Meditation*, where, in the course of elaborating constitutive theories for the various regions of objecthood, he explicitly identifies culture as one of the regions of the objective world that calls for its own constitutive theory, alongside those of physical nature and of the human being and human community. This passage, which functions in the dissertation as the motto of the whole research programme, articulates a threefold conceptual structure of decisive importance: first, the distinction between the formal-ontological categories that apply to objecthood as such and the material or regional ontologies that pertain to particular categories of objects with their own material-categorical determinations; second, the explicit naming of culture as a region of objecthood requiring its own constitutive theory parallel to those of physical nature and human community; and third, the elaboration of pre-delineated horizons as the operative mechanism through which regional ontologies are constituted in consciousness.

From this foundation the investigation derives three reciprocally grounding hypotheses. The first holds that the domain of culture is contained within the concept of the life-world (*Lebenswelt*), which in Husserl's late phenomenology designates the universal horizon of all human activities, so that culture is not an external addition to the phenomenological framework but its inner structural dimension, issuing from the very nature of the constitutive processes. The second holds that the domain of culture possesses universals with an objective functional structure, a thesis developed through Cassirer's concept of functional essence and through the analysis of cultural objects as functional unities of meaning, by which both the nominalistic atomism of cultural phenomena and the metaphysical realism that would ascribe a substantial reality to cultural universals are avoided. The third holds that transcendental phenomenology is applicable to the domain of culture in the mode of producing eidetic insights through eidetic intuition, understood as the manner of grasping those constitutive structures that lie beyond the domain of sensory perceptual givenness.

These hypotheses yield four reciprocally grounding aims that constitute the operative framework of the work. The first is to set out the possibilities and the shortcomings of transcendental phenomenology as a philosophical project, where the identification of shortcomings is not an external critical appraisal but the inner self-illumination of the project.

The second is to develop methodological correctives at those points where the theory falls short, namely where Husserl's own insights meet problematic horizons that his terminological apparatus does not fully manage to articulate. The third is to retain a critical approach to the material in the spirit of the theory itself, by which the investigation distances itself from a historical-philosophical reconstruction of Husserl's positions and commits itself to developmental elaboration as its foundational stance. The fourth, which forms the synthetic point of the programme, is to exhibit the sphere within which phenomenological reduction can be applied to culture as a sphere of the life-world, especially in the context of intersubjectivity, and to establish the phenomenological ontology of culture as a distinct philosophical discipline.

The methodological position of the work is that of a developmental elaboration that holds itself between two equally inadmissible alternatives. On the one hand stands a purely philological conservatism that would limit itself to reconstructing Husserl's concrete historical positions and that, however necessary as preparation, remains incapable of developing the possibilities the corpus announces but does not bring to completion. On the other hand stands a purely epistemic revisionism that would retain the Husserlian terminology as a merely historical frame for new contents bearing no structural relation to it, and that thereby risks the loss of the very conceptual achievements that give transcendental phenomenology its philosophical weight. The chosen developmental elaboration proceeds along three operative dimensions that extend through all parts of the work: the immanent-phenomenological analysis of the conceptual relations within Husserl's transcendental phenomenology, in which critical questioning is not an external adjudication from the standpoint of some rival school but an immanent examination of the coherence, consistency, and developmental openness of Husserl's own concepts; the critical analysis of the conceptual elaborations of other philosophical lines whose inner logic answers to the demands of transcendental-phenomenological analysis, in particular philosophical anthropology, the philosophy of symbolic forms, and phenomenological sociology; and the synthesis of existing theoretical concepts into the methodological apparatus of a phenomenological ontology of culture, understood not as a mechanical conjunction of different positions but as a developmental reshaping that follows the inner logic of the concepts themselves.

The composition of the dissertation is distributed across three major parts that reciprocally ground one another. The first part, comprising the first three chapters, sets out the sources, motives, and conceptual apparatus of transcendental phenomenology, and through the analysis

of intentionality, categorial intuition, eidetic variation, reduction, and constitution develops the fundamental instrumentarium on which all further elaboration rests. Its point of departure lies in the analysis of Husserl's anti-psychologism and the formulation of pure logic, from which there issues the account of intentionality as the fundamental phenomenological category that grasps the constitutive correlation between consciousness and its objects, together with the theory of intuition and evidence that articulates the three modalities of intuition relevant to phenomenological analysis: empirical or sensory intuition, categorial intuition, and eidetic intuition (*Wesensschau*).

The second part, comprising the fourth and fifth chapters, opens with the thematisation of intersubjectivity, constitution, and the life-world as the foundational structures on which the phenomenological analysis of culture rests, and continues through the elaboration of the personalistic attitude, of cultural objects as functional unities of meaning, of generative phenomenology, of the teleological-normative dimension of phenomenological analysis, and of Schutz's mundane phenomenology in its relation to the transcendental position. The decisive shift carried out in this part is the demonstration that the cultural world is not a derivative construction superimposed upon a neutral physical world but the original layer of givenness in which we always already find ourselves as persons living together with other persons, so that the intersubjective dimension is structurally inscribed in personhood itself. Husserl's distinction between the naturalistic, the personalistic, and the transcendental attitudes serves to show that the personalistic attitude is the originary attitude in which the cultural world is given prior to all naturalistic abstraction, while the analysis of the life-world as a generatively structured cultural horizon shows that the life-world in its full concrete givenness comprises four reciprocally grounding constitutive dimensions: the universal apriori structure that is not itself subject to cultural variation, the plurality of concrete cultural worlds as actualisations of that structure, the co-constitutive dynamics of the home-world (*Heimwelt*) and the alien-world (*Fremdwelt*) that constitute the very sense of cultural identity and difference, and the constitutive processes of tradition and sedimentation that constitute the historicity of the cultural community.

The third part, comprising the sixth chapter, develops the phenomenological ontology of culture in its proper articulation and represents the culmination of the argument, proceeding through three elaborations. The first reconstructs Gehlen's philosophical anthropology as an implicitly phenomenological project, showing that the Gehlenian theory of action, the categorial analysis

of ontological structures, and the use of the locution of bracketing carry out operations that Husserl's transcendental phenomenology thematises explicitly, and that the Gehlenian phenomenon of resonance discloses itself as a structural characteristic of the correlation between organism and field of action, namely the characteristic by which the acting subject constitutively refers to that which is other than itself as the reference point of its own self-determination, so that resonance establishes itself as the structural presupposition of the very possibility of action as the action of a meaningful subject. This implicit phenomenological character is established not by attributing phenomenological motives to Gehlen from without but by showing that the operations he performs in the empirical-biological register correspond to those that Husserl articulates in explicit transcendental thematisation.

The second elaboration develops Cassirer's concept of functional essence as a new type of object of eidetic analysis. Through the analysis of Cassirer's transition from the concept of substance to the concept of function it shows that the philosophy of symbolic forms, although it locates itself in its self-understanding within the Hegelian tradition, in fact carries out precisely the procedure of eidetic insight that Husserl thematises, so that the Cassirerian concept of *symbolische Prägnanz* emerges as the expression of the same fundamental level of the constitution of meaning that Husserl articulates as pre-predicative evidence and as the basal structure of the life-world. Functional essence thereby discloses itself as exactly the kind of new object of which Husserl speaks when he determines the *eidos* as an object given in the bodily self-sameness of essence, and the procedure by which Cassirer arrives at it becomes reconstructible through the two-step procedure of eidetic insight that proceeds first through the separation of form from *hyle* and then through the positing of the essence as the object of intuition.

The third elaboration, carried out in the concluding synthetic subchapter, brings the argument to its culmination by developing the ontology of the life-world as the transcendental-phenomenological framework within which Gehlen's philosophical anthropology and Cassirer's philosophy of symbolic forms can be integrated into a unified account of cultural constitution. The position developed here articulates the cultural being as a functional unity of meaning with a two-dimensional eidetic structure, the first dimension being regional-eidetic and comprising the invariant features through which the cultural being is recognisable as a member of its regional category, the second being constitutive-historical or sedimentational and comprising the sedimented historical processes through which the concrete cultural being arrives at its

actual givenness in consciousness. These two dimensions do not stand in a hierarchical relation of subsumption but in a correlative interdependence that reproduces the reciprocal determination Cassirer thematises as *symbolische Prägnanz*, while their interpenetration corresponds to what Husserl analyses as the double intentionality of retention, which refers at once to the immanent passage of the lived experience and to the transcendent persisting object that shows itself through it. Within this framework resonance is defined as that mode of the intentional actualisation of meaning in which the constitution of the non-A in the consciousness A modifies the sedimented noematic horizon of the constituting consciousness, while the modified sediment in turn opens toward a deeper insight into the functional structure of the non-A. The framework is finally specified through the distinction between free and bound idealities, which shows that the resonant structure plays a different role in the constitution of mathematical objects and of cultural objects in the narrower sense, since in free idealities such as geometrical formations the network of functional relations at the eidetic level is dominant, whereas in bound idealities such as works of art, legal traditions, and political systems all four dimensions of the functional unity of meaning remain active in the constitutive dynamic.

The conceptual significance of this synthesis is that the phenomenological ontology of culture presents itself not as one among several possible perspectives of phenomenological analysis applied to cultural phenomena but as the foundational transcendental-phenomenological framework within which the cultural being can be grasped in its proper objective reality. The thesis thereby carries the argumentative weight of the formulation set out in the introduction, where Husserl's thesis from the First *Cartesian Meditation* was posited as the motto of the whole argument, and finds its full elaboration in the demonstration that the cultural being is given in consciousness through structurally determinate constitutive processes that can be made transparent through phenomenological analysis, with recourse neither to naturalistic reduction nor to metaphysical substantialisation. Resonance, the functional unity of meaning, and the two-dimensional eidetic structure thereby emerge as the three reciprocally grounding conceptual instruments of the phenomenological ontology of culture, whose interconnection reflects the systematic unity of the philosophical project rather than an external juxtaposition of three independently derived results.

The philosophical significance of the phenomenological ontology of culture for the contemporary cultural situation, set out in the concluding sections, is developed through three connected functions. First, it serves as the framework that allows cultural manifestations to be

elaborated in their proper objective reality, since the instrumentarium of resonance, of the two-dimensionality of eidetic features, of the functional unity of meaning, and of generative structure permits a precise differentiation of the various modes of cultural constitution without dissolving cultural phenomena into external categories of physical or psychological analysis. Second, it serves as a diagnostic framework that allows the crisis of European culture to be reconstructed as a structural rupture in the resonant dynamic of the constitutive process, namely as the forgetting of what Husserl thematises as the originally meaning-generating achievement from which the modern cultural formations first issued. Third, it serves as a normative orientation that allows philosophical engagement with the contemporary cultural situation as a practical-emancipatory project, building upon Husserl's understanding of philosophy as an activity answerable for the destiny of European humanity.

The expected scientific contribution of the investigation consists in three moments. The first is the revitalisation of transcendental phenomenology, as both a method and a research theme, within the Croatian philosophical tradition, in which it has so far received limited yet significant treatment, above all through Ante Pažanin's engagement with Husserl, whose work provides the historical anchor of the present study. The second is the critical analysis of transcendental phenomenology with a view to its application to the regional domain of culture, in which the procedure of immanent-phenomenological analysis brings to light the inner resources of the Husserlian project that remain undeveloped in his published corpus. The third is the elaboration of the possibility of a phenomenological ontology of culture, in which the synthesis of Husserl's transcendental phenomenology, Gehlen's philosophical anthropology, and Cassirer's philosophy of symbolic forms yields a conceptually new framework that exceeds the resources of each line taken in isolation.

The investigation thereby places itself, within the broader landscape of contemporary phenomenological research, in that third register of phenomenological reception in which the resources of the Husserlian corpus are developed along lines not fully articulated in Husserl's own published works while remaining attentive to the historical-systematic continuity with the founding project. Its specific contribution to this register is the application of the developmental-elaboration methodology to the regional domain of culture, in which the Husserlian framework is shown to possess the resources for articulating culture as a region of objecthood with its own constitutive theory, in fulfilment of the announcement of the First *Cartesian Meditation*. The work thereby establishes the phenomenological ontology of culture

as a viable research programme and indicates the directions in which it may be developed further: the elaboration of the particular regional ontologies of culture — the scientific, the artistic, the religious, the political, and the legal — in the distinct modes of resonant dynamic proper to each, and, as the immediate continuation of the earlier co-authored study *Narav države* [Eidetic Theory of State], the elaboration of a ontological framework in which political and legal beings are treated as bound idealities whose constitution comprises all four dimensions of the functional unity of meaning.

Keywords: *transcendental phenomenology; phenomenological ontology of culture; life-world; eidetic analysis; phenomenon of resonance.*

Sadržaj

Uvod.....	1
A. Transcendentalna fenomenologija: izvori, motivi i pojamovni aparat	13
1. Odustajanje od psihologizma i njegova refutacija	15
1.1. Razjašnjenje Husserlova psihologizma i Fregeova kritika	17
1.2.1. Logika – čista teorija između empirijske i normativne znanosti.....	25
1.2.2. Psihologističke pretenzije i njihove konzekvence.....	27
1.3. Ideja čiste logike.....	35
1.3.2. Povezanost čiste logike i fenomenologije – transcendentalna logika	38
2. Intencionalnost	45
2.1. Struktura intencionalnog akta.....	47
2.1.1. Osnovni metodološki „alati“ transcendentalne fenomenologije	51
2.1.2. Genetička faza transcendentalne fenomenologije	58
2.2. Brentanova koncepcija intencionalnosti i utjecaj na Husserla	62
2.2.1. Brentanova metoda: filozofija kao rigorozna znanost.....	63
2.2.2. Brentanova koncepcija intencionalnosti: pitanje ontologijskog statusa objekta	66
2.2.3. Brentanova klasifikacija mentalnih fenomena	70
2.2.4. Husserlova kritika brentanističke koncepcije intencionalnosti	72
2.3. Husserlova teorija zora i evidencije	79
2.3.1. Pojam zora kao temelj spoznaje	80
2.3.1.1. Vrste zora	86
(I). Empirijski zor (<i>Sinnliche Anschauung</i>).....	86
(II) Kategorijalni zor (<i>Kategoriale Anschauung</i>).....	88
(III) Eidetski zor (<i>Wesensschau</i> ili <i>Ideacija</i>).....	93
2.3.2. Husserlovo poimanje evidencije (<i>Evidenz</i>) i problemi koji iz njega nastaju	106
2.3.2.1. Mehanika intencionalnog ispunjenja: dinamička struktura evidencije	109

2.3.2.2. Nova vizija adekvatnosti i apodiktičnosti: Slom fundacionalizma	111
2.3.2.3. Problem zablude u Husserlovoj teoriji evidencije.....	114
2.3.2.4. Teleologija, povijesnost i refleksivni ekvilibrij u svijetu života	116
B. Intersubjektivnost, konstitucija i svijet života	123
3. Husserlova teorija konstitucije i transcendentalna estetika.....	123
3.1. Sinteza i geneza: arhitektonika konstitutivnog procesa	126
3.2. Sfera pasivnosti: temporalna sinteza, asocijacija i afekcija	129
3.3. Sfera aktivnosti: ego i viši oblici konstitucije	131
3.4. Kontinuum sinteze i transcendentalno utemeljenje logike.....	133
3.5. Konstitucija svijeta, intersubjektivnost i kulturni objekti	135
4. Transcendentalno-fenomenologijska redukcija i intersubjektivnost	138
4.1. Prirodni stav u Husserlovoj filozofiji	138
4.1.1. Operacionalizacija metode: <i>epoché</i> i redukcija kao promjena predznaka	141
4.1.2. Status objekta i noematska struktura u transcendentalnom obratu	146
4.2. Genetička faza transcendentalne redukcije i ontološki put	151
4.2.1. Metoda razgradnje (<i>Abbau</i>) i životni svijet (<i>Lebenswelt</i>)	157
4.3. Konstituiranje intersubjektivnosti u redukciji i daljnje implikacije za transcendentalnu fenomenologiju.....	161
4.3.1. Mehanizmi prezentacije i empatije u Husserlovu nauku i transcendentalna intersubjektivnost kao uvjet objektivnosti svijeta	165
C. Prema fenomenologijskoj ontologiji kulture	175
5. Kultura u kontekstu transcendentalne fenomenologije.....	175
5.1. Personalistički stav i konstitucija kulturnoga svijeta	179
5.2. Kulturni objekti kao funkcionalna jedinstva smisla.....	188
5.3. Svijet života kao kulturni horizont, tradicija i sedimentacija.....	197
5.4. Telos, kriza i normativna dimenzija fenomenologije kulture	208
5.5. Schutzova koncepcija svijeta života i fenomenologijska sociologija u odnosu spram transcendentalne fenomenologije kulture.....	219

6. Fenomenologijska ontologija kulture u kontekstu potencijalnih okosnica ontologije životnog svijeta i drugih oblika eidetskih analiza	236
6.1. Dvije faze Gehlenova razvoja i napetost između samorazumijevanja i prakse	239
6.2. Kategorijalna analiza Gehlenovih ontoloških struktura	245
6.3. Stavljanje u zagrade kao terminologijska konvergencija	249
6.4. Gehlenova teorija djelovanja kao proširena forma intencionalnosti: o fenomenu rezonancije	253
6.5. Cassirerova funkcionalna bit kao novovrstan predmet eidetske analize	259
6.6. Ontologija životnoga svijeta kao transcendentarno-fenomenologijski okvir fenomenologijske ontologije kulture	274
Zaključak	301
Literatura	309
Životopis autora s popisom objavljenih djela	331

Uvod

Filozofski zadatak koji ovo istraživanje sebi postavlja proizlazi iz same naravi predmeta na koji je usmjereno, naime iz naravi transcendentalne fenomenologije kao filozofskoga projekta čija se unutrašnja logika ne može u potpunosti zahvatiti ni povijesno-filozofskom rekonstrukcijom njegovih konkretnih povijesnih pojava, ni dogmatskim izlaganjem njegovih konačnih pozicija, ni izvanjskom kritičkom ocjenom koja bi ga prosuđivala s pozicije neke alternativne filozofske škole, nego zahtijeva pristup koji bi razvojnu logiku samoga projekta artikulirao u njezinoj punini. Husserlova transcendentalna fenomenologija, shvaćena u onoj transcendentalnoj radikalizaciji koja postaje vidljivom tek od *Ideja I* iz 1913. godine nadalje, nije zatvorena filozofska doktrina koju bismo mogli sažeti u sustav osnovnih teza, nego ostaje, kako i sam Husserl iznova naglašava, otvoreni metodologijski projekt čije se pojmovne i tehničke razrade neprestano preoblikuju u dijalogu s problemima koji se pred njim otvaraju u svakoj novoj fazi razvoja. Upravo ta crta transcendentalne fenomenologije, koja je istodobno njezina najveća teškoća i njezina najveća filozofska vrijednost, čini svaki pokušaj njezine analize osobito zahtjevnim, i to na način koji možemo iskazati tvrdnjom kako analiza transcendentalne fenomenologije nije moguća bez istodobnoga sudjelovanja u njoj kao u živom filozofskom projektu. To za naše istraživanje znači kako pristup koji ćemo razviti ne pretendira biti tek izvanjska deskriptivna obrada Husserlova korpusa, nego svjesno preuzima zadatak razvojne rekonstrukcije transcendentalne fenomenologije u smjeru u kojem Husserlovi vlastiti uvidi otvaraju mogućnost daljnje razrade.

Teškoće koje analizu transcendentalne fenomenologije čine osobito zahtjevnom možemo razložiti na tri međusobno povezane razine koje se u Husserlovu opusu javljaju istodobno kao prepreke i kao izvori njegove filozofske produktivnosti.¹ Prva je razina povijesna dinamika samoga Husserlova razvoja, u kojoj razlikujemo tri glavne faze, naime ranu psihologističku fazu od 1887. do 1901. godine koja kulminira u *Filozofiji aritmetike* iz 1891. godine, srednju

¹ Husserlovi su životni i akademski okviri obrađeni u Moranovoj i Cohenovoj rječničkoj obradi, gdje se kronologija razlaže kroz ključne periode njegova razvoja, naime kroz rano obrazovanje u matematici u Leipzigu i Berlinu pod Weierstrassom, kroz doktorat u Beču 1882. godine, kroz prelazak u Halle pod Brentanovim utjecajem od 1884. do 1886. godine, kroz docenturu u Halleu od 1887. do 1901. godine kada izlaze *Logička istraživanja*, kroz redovnu profesuru u Göttingenu od 1901. do 1916. godine u kojoj se otvara transcendentalna pozicija s *Idejama I* iz 1913. godine, kroz freiburšku fazu od 1916. godine kada nasljeđuje Heinricha Rickerta i u kojoj se razvija zrela transcendentalno-fenomenologijska faza, te naposljetku kroz teško razdoblje od 1933. godine kada mu nacističke vlasti zabranjuju akademsku djelatnost, što kulminira u Husserlovu predavanju u Beogradu 1936. godine i objavljivanju *Krize* u prvome svesku tamošnjega časopisa *Philosophia*, sve do njegove smrti 27. travnja 1938. godine u Freiburgu. (Moran i Cohen 2012, 1–18)

deskriptivno-fenomenologijsku fazu od 1901. do 1913. godine koja se otvara *Logičkim istraživanjima*, te zrelu transcendentalno-fenomenologijsku fazu od 1913. do 1938. godine koja se otvara *Idejama I* i kulminira u *Krizi europskih znanosti*. Druga se razina očituje u terminologijskoj naravi transcendentalne fenomenologije, jer Husserl, kako pokazuju Moran i Cohen u svojem rječničkom djelu, koristi termine koje je sam skovao, termine koje je preuzeo iz filozofske tradicije i naknadno radikalno redefinirao, te termine koje je preuzeo iz svojega filozofskog okruženja i preoblikovao prema potrebama vlastite analize, čime se svaka obrada njegove misli suočava sa semantičkom nestabilnošću u kojoj isti termin u različitim fazama razvoja nosi različita značenja.² Treća razina, koja je za naše istraživanje od presudne važnosti, leži u činjenici da Husserl, premda je sustavnost iznova najavljiivao kao temeljni cilj svoje filozofije, u stvarnoj filozofskoj praksi nikada nije postigao razinu zatvaranja koja bi transcendentalnu fenomenologiju mogla izložiti kao gotov sustav, nego njegov opus, osobito u zrelijim fazama, čine istraživački rukopisi, predavanja, dvostruka i trostruka izdanja istoga materijala, nedovršeni projekti i tekstovi koji su tek posmrtno priređeni iz ostavštine, što svakomu pristupu njegovu djelu nameće zahtjev interpretativne razrade kojega valja biti svjestan. (Moran 2000, 65–68; Moran i Cohen 2012, 1–4)

Metodologijska pozicija našega istraživanja, koja proizlazi iz te trostruke naravi Husserlova korpusa, ne svodi se ni na povijesno-filozofsku rekonstrukciju, ni na doktrinarno izlaganje, ni na vanjsku kritičku ocjenu, nego se otvara kao razvojna razrada koja prepoznaje kako je vjernost transcendentalnoj fenomenologiji moguća jedino kroz njezinu daljnju izgradnju u smjerovima koje je Husserlov opus otvorio, ali ne ujedno i dovršio. Takva pozicija znači razvijanje uvida koje sam Husserl možda nije izrijekom formulirao, ali koji proizlaze iz unutrašnje logike njegova projekta, čime se istodobno odbacuju dvije krajnosti suvremene recepcije, naime filološki konzervativizam koji bi se zaustavio na rekonstrukciji Husserlovih „pravih“ pozicija i epistemički revizionizam koji bi Husserlovu terminologiju zadržao tek kao povijesni okvir za nove sadržaje bez strukturalne veze s njom. Tu poziciju izlažemo sustavno u

² *Husserliana* kao izdanje Husserlovih spisa, koje je 1939. godine pokrenuo Hermann Leo Van Breda osnutkom Husserlova arhiva u Leuvenu, dosegla je do danas više od četrdeset svezaka koji se kontinuirano objavljuju, što ima neposredne metodologijske implikacije za suvremenu razradu transcendentalne fenomenologije. Znatan se dio Husserlova mišljenja u zreloj transcendentalno-fenomenologijskoj fazi sačuvao u istraživačkim rukopisima koje sam nikada nije pripremio za objavu, dok je dio njegovih najpoznatijih kasnih djela, poput *Iskustva i suda* iz 1939. godine ili proširenoga izdanja *Krize* iz 1954. godine, priređen iz ostavštine nakon njegove smrti, pod uredništvom Ludwiga Landgrebea i Waltera Biemela. Uređivački izazov koji odatle proizlazi pojačan je Husserlovom gotovo opsesivnom navikom vraćanja na već napisane materijale, pri čemu su nove redakcije često potpuno prepravljale prijašnje pozicije, čime je ostavljen korpus kojemu se ne može pristupiti tek filološkim postupkom rekonstrukcije konzistentne pozicije, nego koji traži interpretativnu razradu što prepoznaje razvojnu logiku samoga Husserlova mišljenja. (Moran i Cohen 2012, 1–18)

uvodnome razmatranju cjeline A, gdje se kroz analizu Husserlova metodologijskog samorazumijevanja u *Bernauskim rukopisima* pokazuje kako je upravo razvojni pristup u skladu s duhom njegova projekta, a ne odstupanje od njega.

Pitanje o domeni primjene transcendentalne fenomenologije otvara se u trenutku u kojem se zapitamo kako se ona odnosi prema regijama predmetnosti koje izlaze izvan njezina primarnog područja, analize konstitutivnih akata svijesti. Husserl je već u *Idejama I* iz 1913. godine, razradom razlike između formalne i materijalne ontologije, otvorio prostor za regionalne ontologije kao posebna područja fenomenologijskoga istraživanja koja bi se trebala razviti za svaku pojedinu regiju predmetnosti, naime za fizičku prirodu, za živu prirodu, za psihičko, za društveno i za kulturu. (Husserl 2007, §§ 9–10) Regionalne ontologije, međutim, traže vlastiti metodologijski instrumentarij koji se mora razviti iz unutrašnje logike same regije, jer se transcendentalno-fenomenologijska analiza ne može mehanički preslikati s jednoga područja na drugo. Upravo ta teškoća, vezana uz prijelaz iz analize konstitutivnih akata u analizu složenijih regija predmetnosti, čini srž problematike koju ovaj rad razrađuje, pri čemu se kultura, kao regija koja zbog svoje složenosti posjeduje izrazito zahtjevnu konstitutivnu strukturu, pokazuje kao povlašteno polje na kojem se rezultati te razrade mogu konkretno iskazati u punom dosegu.³

Suvremena fenomenologijska recepcija, koja čini neposrednu teorijsku pozadinu našega istraživanja, raspoređuje se u tri glavna registra. Prvi registar čine povijesno-filozofske rekonstrukcije Husserlova opusa, kakve su razradili Moran, Mohanty, Welton i Carr, čije su analize nezaobilazne za razumijevanje povijesnih konteksta i interpretativnih napetosti u Husserlovim tekstovima, ali se ograničavaju na rekonstrukciju bez razrade njegovih neostvarenih mogućnosti. Drugi se registar očituje u razvojnim linijama koje se udaljavaju od Husserlove transcendentalne pozicije, naime u Heideggerovoj fundamentalnoj ontologiji, u Sartreovu egzistencijalnom projektu, u Merleau-Pontyjevoj fenomenologiji utjelovljenja i u Derridinoj dekonstruktivnoj reinterpretaciji Husserlovih ranih spisa, pri čemu se te linije, koliko god bile produktivne kao samostalni projekti, ne mogu razumjeti kao razrade transcendentalne fenomenologije u njezinoj radikalizaciji, nego prije kao njezine alternative koje Husserlov problemski horizont uzimaju tek kao polazište za vlastitu izgradnju. Treći registar, za naše istraživanje najproduktivniji, čine razrade pojedinih dimenzija transcendentalne

³ Složenost kulturnih predmeta kao regije predmetnosti razrađujemo u poglavlju „Kulturni objekti kao funkcionalna jedinstva smisla“.

fenomenologije unutar njezina vlastitog okvira, koje Husserlove uvide vode u smjerovima koje on sam nije do kraja izveo, te se upravo tom registru fenomenologijska ontologija kulture može sustavno priključiti.

Iz te metodologijske pozicije proizlazi temeljni orijentir našega istraživanja, naime zahtjev radikalnoga povratka „k samim stvarima“ (*Zu den Sachen selbst*) koji Husserl izlaže u djelu *Filozofija kao stroga znanost* iz 1911. godine. Taj zahtjev nadilazi tek deklarativnu razinu manifesta, jer ne izriče samo postulat filozofske strogosti, nego konstituira pozitivnu strategiju kojom se razgradnja teorijskih naslaga može provesti do točke u kojoj sami konstitutivni procesi postaju vidljivi u svojoj izvornoj danosti. Radikalizam o kojem Husserl govori nije skeptičko sumnjičenje koje bi sve tradirano stavilo u zagrade radi same epistemičke čistoće, nego postupak koji je istodobno distanciranje od sedimentiranih predrasuda i otvaranje prema izvornoj danosti samih stvari, što za nas znači zahtjev da se obrada bilo koje regije predmetnosti, uključujući kulturnu, razvije ne mehaničkom primjenom postojećih fenomenologijskih kategorija, nego razradom koja iznova preispituje sve zatečene postavke ondje gdje se one suočavaju sa složenošću pojedine regije. (usp. Pažanin 1968, 13)

Zadatak našega istraživanja jest razrada onoga što se u Husserlovoj transcendentalnoj fenomenologiji javlja kao teza o konstitutivnoj teoriji kulture kao zasebnoj regionalnoj ontologiji, usporednoj konstitutivnoj teoriji fizičke prirode te konstitutivnoj teoriji čovjeka i ljudske zajednice. Glavna teza koju ovaj rad razvija u svim svojim dijelovima jest tvrdnja kako transcendentalna fenomenologija, shvaćena u svojoj transcendentalnoj radikalizaciji i razrađena u smjeru koji proizlazi iz unutrašnje logike njezina projekta, posjeduje pojmovne i metodologijske resurse kojima je moguće izgraditi fenomenologijsku ontologiju kulture kao samostalnu regionalnu disciplinu, sposobnu zahvatiti složenost kulturnih bića tako da izbjegne i naturalističke redukcije koje kulturu svode na izvankulturni temelj i metafizičke supstancijalizacije koje joj pripisuju samostalnu ontologijsku zbiljnost neovisnu o konstitutivnim procesima u kojima izvorno nastaje. Ta teza otvara istraživački program u kojem se transcendentalno-fenomenologijska metoda razvija u dijalogu s dvjema komplementarnim linijama, naime s Gehlenovom filozofskom antropologijom, koja pojmom rezonancije omogućuje zahvaćanje dinamike kulturnoga djelovanja, te s Cassirerovom filozofijom simboličkih formi, koja razradom funkcionalne biti omogućuje zahvaćanje ontologijskoga statusa kulturnih bića kao funkcionalnih jedinstava smisla.

Formulaciju te teze izlaže sam Husserl u prvim *Kartezijanskim meditacijama*, u kontekstu razrade konstitutivnih teorija za različite regije predmetnosti:

Uz formalno općenita istraživanja, ona naime koja se drže formalno-logičkog (formalno-ontologijskog) pojma predmeta uopće (neosjetljiva dakle za materijalne posebnosti kategorija predmeta), postoji zatim, kako se pokazuje, velika problematika one konstitucije koja se iskazuje za jednu od najviših, ne više formalno-logičkih kategorija (regija) predmeta, nego regija koje se skrivaju pod izrazom objektivni svijet. Potrebna je konstitutivna teorija fizičke prirode, dane uvijek kao postojeće i ujedno uvijek pretpostavljene kao takve, konstitutivna teorija čovjeka, ljudske zajednice, kulture, itd. Svaki takav naslov označava jednu veliku disciplinu s različitim smjerovima istraživanja koji odgovaraju naivno ontologijskim djelomičnim pojmovima (kao realni prostor, realno vrijeme, realna uzročnost, realna stvar, realno svojstvo itd.). Naravno, radi se uvijek o otkrivanju intencionalnosti implicirane u samom iskustvu kao transcendentnom doživljaju, o sistematskom izlaganju predodređujućih horizonata prevođenjem u moguću ispunjavajuću očevidnost, uvijek o izlaganju opet onih horizonata koji prema određenom stilu svagda i ponovno izrastaju iz prvih, a sve to uz stalno istraživanje intencionalnih korelacija. (Husserl 1975, 92–93)

Husserlova formulacija, koja se u svojoj sažetosti može učiniti tek bibliografskom napomenom, izriče zapravo trostruku pojmovnu strukturu koju za naše istraživanje valja razložiti na tri povezane, ali razlučive komponente. Prva je razlikovanje između formalno-ontologijskih kategorija, koje se odnose na predmetnost uopće bez obzira na materijalnu narav predmeta, i materijalnih ili regionalnih ontologija, koje se odnose na pojedine kategorije predmeta s vlastitim materijalno-kategorijalnim određenjima, razlikovanje koje Husserl razrađuje već u *Idejama I* i koje je temeljna osnova svake regionalne fenomenologijske analize.⁴ Druga je komponenta Husserlovo izričito imenovanje kulture kao jedne od regija predmetnosti koja traži vlastitu konstitutivnu teoriju, usporednu konstitutivnoj teoriji fizičke prirode, čovjeka i ljudske

⁴ Razlika između formalno-ontologijskih i materijalno-ontologijskih (ili regionalnih) kategorija jedno je od najvažnijih razlikovanja u Husserlovu opusu, a razrađuje se u § 9 i § 10 *Ideja I*, gdje Husserl uvodi razliku između formalnih ontologijskih kategorija, koje se odnose na predmet uopće (jedinstvo, mnogost, odnos i sl.), te materijalnih ontologijskih kategorija koje karakteriziraju pojedine regije predmetnosti (priroda, duh, vrijednost). (Husserl 2007, §§ 9–10) Husserl formalnu ontologiju dodatno razvija u djelu *Formalna i transcendentna logika* iz 1929. godine kao opću nauku o predmetu uopće, koju valja razlikovati od regionalnih ontologija što se bave materijalnim određenjima pojedinih kategorija predmetnosti. Ta razlikovanja, koja čine osnovnu strukturu Husserlove fenomenologijske ontologije, ključna su za artikulaciju teze kojom Husserl uvodi kulturu kao zasebnu regionalnu ontologiju, jer omogućuju razumijevanje toga što znači razviti konstitutivnu teoriju za pojedinu regiju predmetnosti, naime razviti materijalno-ontologijski aparat sposoban zahvatiti strukturne značajke koje pojedina regija posjeduje izvan opće formalne ontologije.

zajednice, pri čemu to imenovanje nije tek taksonomska napomena, nego teza koja kulturu uvodi u krug regija unutar kojih je moguće razviti transcendentno-fenomenologijsku analizu njihovih konstitutivnih učina. Treća komponenta, za razradu fenomenologijske ontologije kulture najproduktivnija, jest Husserlov pojam „predoznačavajućih horizonata“ kao mehanizma kroz koji se konstitutivni učini odvijaju, pri čemu se predoznačavanje pojavljuje kao struktura kroz koju se predmetnost otkriva u svojim daljnjim mogućnostima ispunjenja, čime se otvara osnova za fenomenologijsko zahvaćanje sedimentirane povijesne dimenzije koja je za kulturne predmete konstitutivna.

Teza koju Husserl izlaže u navedenom citatu nosi smjer argumenta koji se proteže kroz cijeli rad i kulminira u poglavlju „Ontologija životnoga svijeta kao transcendentno-fenomenologijski okvir fenomenologijske ontologije kulture“, gdje se sintezom Husserlove kasne fenomenologije, Gehlenove filozofske antropologije i Cassirerove filozofije simboličkih formi razvija ona fenomenologijska ontologija kulture koja je u uvodu tek najavljena, a koja čini glavni filozofski doprinos rada.

Zadatak ovoga rada nije povijesno-filozofski osvrt na transcendentnu fenomenologiju koji bi se zaustavio na rekonstrukciji Husserlovih konkretnih pozicija, nego razvojna analiza koja iz unutrašnje logike transcendentno-fenomenologijskoga projekta izvodi momente što omogućuju izgradnju fenomenologijske ontologije kulture, čime se zauzima upravo onaj smjer produktivne razrade koji fenomenologiji omogućuje da ostane živ filozofski projekt, a ne tek muzealizirana doktrina. Takav pristup posjeduje vlastiti filozofski legitimitet, jer transcendentnoj fenomenologiji ne nameće izvana teorijske sadržaje bez strukturalne veze s njom, nego razvija upravo one mogućnosti koje su u Husserlovu projektu najavljene, ali ne do kraja izvedene.

Istraživačka motivacija ovoga rada proizlazi iz našega ranijega zajedničkog djela s Tomislavom Dretarom, *Narav države* iz 2022. godine, u kojem smo postavili pitanje o naravi države kao složenoga bića i otklonili redukcionističke pristupe filozofiji politike i prava koji državu svode na neki od njezinih dijelova, na pravo, na politiku, na vlast ili na povijesni razvoj, razvivši pritom samostalan filozofski instrumentarij koji se kreće u prostoru eidetskoga zora, kategorijalne analize i fenomenologijske deskripcije, oslonjen kritički na Husserlovu metodu redukcije, na Orthovu razradu kulture kao područja regionalne ontologije te na Gehlenov fenomen rezonancije kao operativni pojam koji omogućuje zahvaćanje strukture u kojoj se

čovjek kao manjkavo biće posredno određuje preko svojih umjetnih tvorbi. (Dretar i Erdeljac 2022, 22–24, 56–57) Taj raniji rad, s odmakom filozofske refleksije, pokazuje svoje mjesto produktivne napetosti upravo u tome što je sam priznao i tematizirao vlastiti „odmak od Husserlove metode“ kao nužan za fenomenologijsku analizu složenih kulturnih predmeta poput države, obrazlažući ga tvrdnjom kako je „striktno držanje uz principe transcendentalne fenomenologije nemoguće jer preveliki uvjet čistoće istu čini sterilnom za filozofske analize kompleksnih fenomena“. (Dretar i Erdeljac 2022, 22)

Filozofski je program ovoga rada, dakle, prethodna razrada fenomenologijske ontologije kulture kao temeljnoga okvira unutar kojega se mogu razviti pojedinačne regionalne ontologije za različita područja kulturne konstitucije, kako za političko i pravno, koje je u *Naravi države* anticipirano analizom države kao umjetne tvorbe ljudske stvaralačke biti, tako i za znanstveno, umjetničko, religijsko i etičko, koja se u svojoj konstitutivnoj strukturi mogu razraditi tek pod uvjetom prethodne razrade temeljnoga okvira u kojem se konstitutivni učini kulturnih bića tematiziraju izvan metodologijske napetosti koju raniji rad nije razriješio. Time se uspostavlja kontinuitet s našim ranijim istraživanjem, u kojem su pojam rezonancije, problematika regionalne ontologije kulture i pitanje odnosa transcendentalne subjektivnosti i sedimentacijsko-povijesnoga porijekla bića već djelovali kao operativni alati, a koji u završnome, sintetičkom poglavlju dobivaju svoju pojmovnu artikulaciju.

Povijesna dinamika transcendentalne fenomenologije, koja čini neposrednu pozadinu naše razrade, ne da se primjereno zahvatiti tek kronološkim navođenjem Husserlovih djela ni reduciranom periodizacijom opusa, nego traži razumijevanje unutrašnje logike razvoja koja se očituje kao istodobna radikalizacija početnih uvida i njihovo neprestano preoblikovanje u svjetlu novih problemskih horizonata. Prva generacija recepcije, koja se već za Husserlova života oblikuje oko Göttingena i Freiburga, donosi prve razrade, ali i prve odmake od transcendentalne pozicije, čime se uspostavlja dijaloški prostor koji do danas određuje problemski horizont fenomenologije. Adolf Reinach razvija realistički orijentiranu fenomenologiju koja u središte stavlja eidetsku analizu socijalnih akata, Max Scheler razvija fenomenologijsku aksiologiju i filozofsku antropologiju koja se preko Helmutha Plessnera i Arnolda Gehlena oblikuje u samostalnu tradiciju presudnu za naše istraživanje, Edith Stein produbljuje analizu empatije i ulazi u dijalog s tradicionalnom metafizikom, a Roman Ingarden razvija ontologiju umjetničkoga djela kao primjer fenomenologijski utemeljene regionalne ontologije. Među Husserlovim studentima osobitu poziciju zauzima Martin Heidegger, čije

djelo *Bitak i vrijeme* iz 1927. godine otvara fundamentalno-ontologijsku liniju koja se udaljava od transcendentalne pozicije, čime husserlovsko-heideggerovska napetost ostaje do danas jednim od ključnih raskršća fenomenologijske tradicije. (usp. Moran i Cohen 2012)

U hrvatskome kontekstu glavni je autoritet u recepciji transcendentalne fenomenologije Ante Pažanin, koji je doktorirao na Husserlu i ostavio opsežan filozofski opus posvećen njegovoj misli, ponajprije monografiju *Znanstvenost i povijesnost u filozofiji Edmunda Husserla* iz 1968. godine te niz znanstvenih članaka koji se protežu kroz nekoliko desetljeća njegova djelovanja. Pažaninovo značenje za našu razradu ne leži samo u njegovoj povijesnoj ulozi hrvatskog studenta Husserlove misli, nego prije svega u njegovoj interpretativnoj orijentaciji, koja Husserla čita kroz odnos znanstvenosti i povijesnosti, naime kroz onaj problemski horizont koji je za projekt fenomenologijske ontologije kulture od konstitutivne važnosti. Pažaninov uvid u Husserlov pojam povratka „k samim stvarima“ kao temelja fenomenologijske metode, koji u radu redovito aktiviramo kao orijentir, pokazuje se kao pojmovna nit koja hrvatsku filozofsku tradiciju povezuje s razradom fenomenologijske ontologije kulture. (usp. Pažanin 1968, 13)

Husserlova kasna fenomenologija, koja se osobito izrazito očituje u tematizaciji telosa, krize i normativnosti, za našu razradu nije izvanjski povijesni dodatak Husserlovu projektu, nego njegova vlastita unutrašnja radikalizacija. Pojam telosa, kako ga Husserl razvija u § 6 *Krize*, ne označuje metafizičku svrhu koja bi se povijesti nametala izvana, nego imanentnu strukturu samonormiranja koja se aktualizira upravo kroz povijesni razvoj kulturne zajednice. (Husserl 1990, 21–22) Carrov uvid prema kojem kriza za Husserla nije unutarnja nego vanjska kriza znanosti, naime gubitak njezina smisla za život, a ne logička poteškoća unutar znanstvene metode, pokazuje kako Husserlov pojam krize nosi fenomenologijsku težinu koja se ne svodi na sociološko-povijesno značenje termina. (Carr 2005, 4–5) Husserlovo postavljanje obnove kao „općega zaziva“ u trima esejima napisanima 1922. i 1923. godine za japanski časopis *The Kaizo* i objavljenima u dvadeset i sedmome svesku *Husserliane* dodatno produbljuje tu dimenziju, jer pokazuje kako je pitanje o telosu kulturne zajednice istodobno pitanje o njezinoj sposobnosti za obnovu, što Hart u svojoj obradi Husserlove socijalne etike tumači kao moment u kojem se zajednica vraća na vlastite konstitutivne izvore. (Husserl 1989a, 3; Hart 1992, 219, 351–360)

Suvremena recepcija Husserlove kasne misli, za naše istraživanje od neusporedive operative vrijednosti, razvija se ponajprije u radovima autora koji Husserlove neostvarene mogućnosti

razrađuju unutar njegova vlastitog okvira, čime se otvara treći registar fenomenologijske recepcije kao onaj najbliži duhu našega istraživanja. Iako su se navedeni istraživači bavili nizom tema, valja istaknuti kako Anthony Steinbock razrađuje generativnu fenomenologiju u smjeru koji omogućuje fenomenologijsko zahvaćanje intergeneracijskoga prijenosa kulturnoga smisla, Donn Welton tematizira Husserlovu kasnu fenomenologiju kao kontinuiranu radikalizaciju ranijih pozicija, Ernst Wolfgang Orth razvija filozofiju kulture i kulturnu antropologiju kao oblike transcendentalne fenomenologije, što je upravo linija koju je *Narav države* ranije aktivirala kao implicitni metodologijski temelj, Dieter Lohmar razrađuje pitanje eidetskoga zora u primjeni na složene kulturne predmete, Sebastian Luft tematizira Husserlovu kasnu transcendentalnu filozofiju u njezinoj cjelovitosti, a James Mensch razvija analize vremena, utjelovljenosti i intersubjektivnosti koje su za našu razradu od konkretne važnosti. Legitimitet tih razrada leži u tome što ne donose tek izvanjsku kritičku ocjenu Husserlova projekta, nego razvijaju upravo one mogućnosti koje su u njegovu opusu najavljene, a ostale ne do kraja izvedene, čime se za našu razradu otvara prostor sustavnoga priključivanja tom trećem registru i istodobno opravdava razvojna metodologijska pozicija kao temeljno opredjeljenje rada.

Tri međusobno fundirajuće hipoteze strukturalno usmjeravaju cijelo istraživanje. Prva hipoteza tvrdi kako je područje kulture sadržano u pojmu svijeta života (*Lebenswelt*), koji u Husserlovoj kasnoj fenomenologiji označuje univerzalni horizont svih ljudskih djelatnosti, čime kultura nije izvanjski dodatak fenomenologijskome okviru, nego njegova unutrašnja strukturalna dimenzija koja proizlazi iz same naravi konstitutivnih procesa. Druga hipoteza tvrdi kako područje kulture u svijetu života posjeduje univerzalije s objektivnom funkcionalnom strukturom, što razrađujemo kroz Cassirerov pojam funkcionalne biti i kroz analizu kulturnih objekata kao funkcionalnih jedinstava smisla, čime izbjegavamo i nominalistički atomizam kulturnih pojava i metafizički realizam. Treća hipoteza tvrdi kako je transcendentalna fenomenologija primjenjiva na područje kulture u modusu stvaranja eidetskih uvida posredstvom pojma eidetskoga zora, pri čemu se eidetski zor razumije kao način zahvaćanja onih konstitutivnih struktura koje izlaze izvan domene osjetilne perceptivne danosti.

Iz tih hipoteza proizlaze četiri međusobno fundirajuća cilja koja čine operativni okvir rada. Prvi je cilj sustavno prikazati mogućnosti i manjkavosti transcendentalne fenomenologije kao filozofskoga projekta, pri čemu prepoznavanje manjkavosti nije izvanjska kritička ocjena, nego unutrašnje samoosvještenje projekta. Drugi je cilj razviti metodologijske korektive ondje gdje sama teorija posjeduje manjkavosti, naime ondje gdje se Husserlovi vlastiti uvidi suočavaju s

problemским horizontima koje njegov terminologijski aparat ne uspijeva u potpunosti zahvatiti. Treći je cilj zadržati kritički pristup materiji u skladu s duhom same teorije, čime se istraživanje udaljava od povijesno-filozofske rekonstrukcije Husserlovih pozicija i opredjeljuje za razvojnu razradu kao temeljnu metodologijsku poziciju.⁵ Četvrti cilj, koji je sintetička točka programa, jest prikazati sferu mogućega korištenja fenomenologijske redukcije u kulturi kao sferi svijeta života, osobito u kontekstu istraživanja intersubjektivnosti i utemeljenja fenomenologijske ontologije kulture kao zasebne filozofske discipline.

Metodologijski okvir istraživanja čini trostruka operativna strategija koja se proteže kroz sve dijelove rada. Prva je dimenzija kritička analiza pojmovnih odnosa unutar transcendentalne fenomenologije, pri čemu se kritičnost ne razumije kao izvanjsko prosuđivanje s pozicije neke alternativne škole, nego kao imanentno-fenomenologijska analiza koja propituje koherenciju, konzistentnost i razvojnu otvorenost samih Husserlovih pojmova. Osobitu pažnju posvećujemo onim mjestima u Husserlovu opusu na kojima se njegovi pojmovi međusobno preklapaju, suprotstavljaju ili traže daljnju razradu, te ih tematiziramo kao filozofski produktivne momente otvorenosti, a ne kao logičke nedosljednosti koje bi trebalo izvana razriješiti unutar nekoga zatvorenog sustava.

Druga je dimenzija kritička analiza pojmovnih razrada drugih filozofskih linija koje svojom unutrašnjom logikom odgovaraju zahtjevima transcendentalno-fenomenologijske analize, naime istraživanje onih pozicija unutar filozofske antropologije, filozofije simboličkih formi i fenomenologijske sociologije koje se mogu transcendentalno-fenomenologijski uključiti u jedinstvenu razradu kulture kao regije ontologije. Treća je dimenzija sinteza postojećih teorijskih koncepata u metodologijski aparat fenomenologijske ontologije kulture, pri čemu sinteza nije mehaničko spajanje različitih pozicija, nego razvojno preoblikovanje koje slijedi unutarnju logiku samih pojmova, čime se istodobno čuva filozofska ideja svake od uključenih linija i otvara prostor za pojmovnu novinu koja nadilazi prosti zbroj njihovih doprinosa.

⁵ Ovdje izložene hipoteze i ciljevi razvojna su razrada polaznih hipoteza i ciljeva izvorno formuliranih u prijavi teme doktorskoga rada, pri čemu su pojedine formulacije preoblikovane u svjetlu pojmovnih rezultata postignutih tijekom rada. Najvažnija je promjena terminologijska reformulacija projekta iz pojma „transcendentalne ontologije kulture“, kako je bio postavljen u prijavi teme, u pojam „fenomenologijske ontologije kulture“, koji točnije odražava razvojnu metodologijsku poziciju rada i razlikuje opći fenomenologijski okvir od pojedinih ontologijskih pozicija koje bi se u transcendentalno-fenomenologijskom okviru mogle razviti, ali i od ostalih filozofskih škola vezanih uz pojam transcendentalnoga, kao što je primjerice Kantova.

Korpus primarne literature čine izvorna Husserlova djela u hrvatskim i engleskim prijevodima, uz redovito konzultiranje izvornih njemačkih izdanja u kritičkim svescima *Husserliane* ondje gdje to tema nalaže. Među primarnim tekstovima osobitu funkciju u radu imaju *Logička istraživanja*, *Ideje I*, *Filozofija kao stroga znanost*, *Formalna i transcendentalna logika*, *Kartezijanske meditacije*, *Iskustvo i sud* te *Kriza europskih znanosti*, uz pojedine sveske *Husserliane*, osobito dvadeset i sedmi svezak s *Kaizo* esejima o obnovi te ranije spise o intersubjektivnosti i o vremenskoj svijesti. Korpus sekundarne literature čine novije razrade autora trećega registra fenomenologijske recepcije, uz konzultiranje povijesno-filozofskih rekonstrukcija Morana, Mohantyja i Carra te komplementarnih radova iz filozofske antropologije Gehlena i filozofije simboličkih formi Cassirera, koji su za razradu fenomenologijske ontologije kulture nezaobilazni dijaloški partneri.

Kompozicija rada raspoređena je u tri velike cjeline koje se međusobno fundiraju u jedinstvenome argumentu. Prva cjelina, koja obuhvaća poglavlja od prvoga do trećega, izlaže izvore, motive i pojmovni aparat transcendentalne fenomenologije, te kroz analizu intencionalnosti, kategorijalnoga zora, eidetske varijacije, redukcije i konstitucije razvija temeljni instrumentarij na kojem počiva sva daljnja razrada. Druga cjelina, koja obuhvaća poglavlja od četvrtoga do petoga, otvara se tematizacijom intersubjektivnosti, konstitucije i svijeta života kao temeljnih struktura fenomenologijske analize kulture, a nastavlja se razradom personalističkoga stava, kulturnih objekata kao funkcionalnih jedinstava smisla, generativne fenomenologije, telosno-normativne dimenzije te Schutzove mundane fenomenologije u njezinu odnosu spram transcendentalne pozicije. Treća cjelina, koja u svojoj sintetičkoj funkciji obuhvaća šesto poglavlje, donosi razradu fenomenologijske ontologije kulture kroz dijalog s Gehlenovom filozofskom antropologijom i Cassirerovom filozofijom simboličkih formi.

Te se tri cjeline ne povezuju tek nizanjem različitih problemskih horizonata, nego postupnim razrješenjem u kojem se svaki kasniji dio otvara iz unutrašnjih napetosti prethodnoga, tako da se završno poglavlje ne pojavljuje kao izvanjski rezultat ranijih razmatranja, nego kao njihova imanentna razrada koja preuzima sve prethodno razvijene pojmovne resurse i integrira ih u jedinstvenu razradu fenomenologijske ontologije kulture.

Sljedeća cjelina, koja se otvara uvodnim razmatranjem cjeline A pod naslovom „Transcendentalna fenomenologija: izvori, motivi i pojmovni aparat“, započinje upravo onaj sustavni razvoj koji je dosad najavljen, pri čemu se transcendentalna fenomenologija počinje

izlagati kao filozofski projekt čiji se vlastiti potencijal za razradu fenomenologijske ontologije kulture otkriva kroz dijalošku obradu njezinih izvora, motiva i pojmovnoga aparata.

A. Transcendentalna fenomenologija: izvori, motivi i pojmovni aparat

Transcendentalna fenomenologija, kao i fenomenologijska misao općenito, svoj izvor ima u filozofiji Edmunda Husserla (1859–1938). Tema koja obuhvaća svekoliko pojmovno bogatstvo u etapama razvoja transcendentalne fenomenologije je svakako intencionalnost [Intentionalität].⁶ Budući da se Husserlova filozofija razvija u nekoliko etapa, mi ćemo svoj fokus staviti na glavne značajke intencionalnosti koje svoju važnost ne gube kroz etape kako bi nam one mogle poslužiti za zahvaćanje ostalih metodologijskih značajka transcendentalne fenomenologije. No kako bismo shvatili zašto je upravo intencionalnost glavna značajka Husserlove fenomenologije moramo prvo objasniti Husserlovu namjeru u konstituiranju jedne fenomenologijske znanosti u kojoj bi se filozofija trebala ostvariti kao stroga znanost. Namjera Husserla za ostvarenje projekta filozofije kao stroge znanosti može se dijagnosticirati kao temeljna smjernica projekta transcendentalne fenomenologije, u toj mjeri da je ona prisutna u svim fazama njegova istraživanja na različite načine. (Pažanin 1968, 15–16)

Budući da naša intencija nije prikazati metodu transcendentalne fenomenologije iz konteksta istraživanja povijesti filozofije, već iz nje dobiti aktivne konstitutivne momente koji mogu utemeljiti nove ili objasniti neke prethodne analize koje se tiču eidetske spoznaje pokušat ćemo se ograničiti, koliko je to moguće, u detaljnim izvodima općepoznatih mjesta koja su već iscrpno obrađena u bogatoj povijesti sekundarne literature. Time ćemo nastaviti i samu Husserlovu namjeru istraživanja problema iz samih problema, a ne traženjem opravdanja za stav iz samog postojanja teza u autorovu tekstu i njegovu načinu izvođenja. Kao što navodi Mensch (2023, xxiv) u svojem djelu *Husserl's Phenomenology: From Pure Logic to Embodiment* citirajući Husserlove *Bernauške rukopise o svijesti o vremenu* [Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein, 1917–1918]:

„Kao što činimo uopće u ovoj raspravi, bušimo i raznosimo rudarske hodnike u svim smjerovima, promišljamo sve logičke mogućnosti i tragamo za time koje među njima

⁶ Kao etape razvoja transcendentalne fenomenologije shvaćamo etape mišljenja koje su dovele do razvoja transcendentalne fenomenologije u Husserlovom djelu *Ideje za čistu fenomenologiju i fenomenologijsku filozofiju* [Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 1913]. Tome je tako jer se projekt fenomenologijske filozofije ne može zamisliti bez njezine ranije pojmovne razrade u *Logičkim istraživanjima* [Logische Untersuchungen, I–II, 1900–01] pogotovo u vidu otkrivanja smisla transcendentalne subjektivnosti kroz raspravu s psihologistima.

predstavljaju bitne mogućnosti, a koje bitne nemogućnosti, te tako naposljetku pročišćavamo sustav suglasnih bitnih nužnosti.“ (Husserl 2001a, 189, prema Menschu)

Dakle, u duhu samog projekta fenomenologije nalazimo kriticism koji se odnosi: (I) spram velikih filozofa i njihovih sustava (povijesti filozofije); (II) samoga Husserla koji postaje predmetom kritike ostalih fenomenologa, ali i sebe samoga. Na takvu samokritiku spram vlastitih ranijih pozicija bio je ponajviše spreman Husserl koji je sam uvijek razmatrao protuargumente spram svoje pozicije i mijenjao stavove ako je za to pronašao adekvatno opravdanje. Idealni primjer takve kritike je psihologistički stav koji Husserl zauzima u *Filozofiji aritmetike* [*Philosophie der Arithmetik: Psychologische und logische Untersuchungen*, 1891] te kasnija kritika istoga u *Logičkim istraživanjima*. Za kontekst navedene promjene važno je razumjeti kakav je utjecaj na Husserla imao Brentano, a kakav Frege i Stumpf.⁷ Naime, upravo se u Husserlovoj kritici psihologizma nalazi temeljna karakteristika Husserlove filozofije u cijelosti koja rezonira s prethodno navedenim citatom.

Što se naše zadaće tiče, najvažnije će biti slijediti duh projekta fenomenologije jer su sami konstitutivni momenti ono što je zapravo najvažnije za aktivno razgraničenje regija spoznaje. Tome je tako jer sama regija konstituira značajke po kojima ona može biti dana u svijesti. (Husserl 1975, 92–93) Iz tog razloga bit će potrebno razviti niz stavova koji omogućuju pravilno zahvaćanje posebnih predmeta s obzirom na način njihove danosti i mogućnosti razina evidencije na kojima se ti predmeti daju unutar navedenih stavova. (Husserl 2007, 24) Cijelost navedene zadaće tek će biti jasna iz sveukupne analize navedenih elemenata, a naš uspjeh ovisit će o tome koliko ćemo dobro nadopuniti povijest hereza fenomenologijskog projekta. (Ricoeur 1967, 4)

⁷ Postoje rasprave o tome u kojoj je mjeri Fregeova kritika 1894. doista utjecala na Husserlov stav o psihologizmu. Naime, čini se kako je Husserl svoje mišljenje promijenio prije te kritike te je Frege na njega imao značajan utjecaj i prije 1894. jer se upravo na njegove *Osnove aritmetike* najviše referira Husserl u svojoj *Filozofiji aritmetike*. (Ierna 2012, 113) Međutim, rasprava se uglavnom dijeli na dvije interpretacije u kojoj je Fregeova kritika Husserla promijenila Husserlovo mišljenje ili ona koja smatra kako to nije moguće jer je Husserl već 1891. promijenio svoje mišljenje o psihologizmu. Mi smo skloni prikloniti se interpretaciji koju iznosi Carlo Ierna u svojem članku „Husserl’s Psychology of Arithmetic“ kako je Husserl pod utjecajem Fregea promijenio svoje mišljenje samo se to dogodilo prije Fregeove recenzije *Filozofije aritmetike* koja je izašla 1894., upravo iz razloga jer je Husserl aktivno proučavao Fregea te mu se on čak zahvalio na temeljitom izučavanju gore navedenog djela. (Ierna 2012, 112)

1. Odustajanje od psihologizma i njegova refutacija

Husserlova rasprava s psihologizmom počinje u njegovu prvomu svesku *Logičkih istraživanja, Prolegomeni za čistu logiku*. Husserl vodi raspravu s tendencijom svođenja čistih zakona logike na psihološke (empirijske) procese mišljenja, suđenja itd. Naime, radi se o tome da transcendentalna fenomenologija teži postati epistemički konstituirajuća znanost koja svoje temelje nalazi u raščišćavanju spora sa psihologizmom koji je bio glavna tema rasprave u filozofskim krugovima od 1890. do 1914. godine. (Kusch 2024) Ova rasprava ima izuzetno važno mjesto u Husserlovu filozofskom razvoju jer upravo kroz ovu raspravu Husserl dolazi do svojeg transcendentalizma i fenomenologije uopće kao što i sam navodi u predgovoru drugog izdanja prethodno navedenog djela. (Husserl 2005a, 11) Razlog tome je uvođenje distinkcije između empirijskih i idealnih znanstvenih zakona, gdje Husserl razlikuje zakone koji svoj temelj imaju u vjerojatnosti (empirijski zakoni) i idealnih (nužnih) zakona koji svoju valjanost imaju konstantno, tj. njihova istinitost ne ovisi ni o kakvom uvjetu. (Husserl 2005a, 78) Upravo na temelju ove distinkcije Husserl gradi svoju viziju fenomenologije kao epistemičkog temelja za svu filozofiju, tj. za novu prvu filozofiju. Ovaj epistemički primat koji fenomenologija kao teorija spoznaje pokušava postići vidimo primarno iz Husserlova djela *Filozofija kao stroga znanost* [*Philosophie als strenge Wissenschaft*, 1911] gdje Husserl (2003a, 67) izlaže zahtjeve koje fenomenologija mora postići kako bi postala temeljna znanost:

Ako se mi, međutim, tumačeći smisao našega vremena, okrenemo tom velikom cilju, onda moramo sebi učiniti jasnim da ga možemo postići samo na jedan način, naime, ako s radikalizmom, koji pripada biti prave filozofske znanosti, ne prihvaćamo ništa od onog što je unaprijed dano, ako ne dopustimo da išta što je naslijeđeno vrijedi kao početak i da ne dopustimo da nas zaslijepe nikakva ma kako velika imena, nego, štoviše, da u slobodnoj predanosti samim problemima i zahtjevima koji iz njih proizlaze pokušamo dospjeti do početaka.

Kako bismo dobili točan uvid u to što psihologizam doista jest navest ćemo neke od definicija istaknutih filozofa koje nam predstavlja Martin Kusch u svojem djelu *Psychologism* te ćemo iz tih definicija pokušati izvesti našu definiciju koje ćemo se držati u ostatku rada, a koja odgovara sukusu ovih definicija u Husserlovu viđenju psihologizma kao teorije:

(I) Carnap (1950, 39–40): „[Logički] odnosi su objektivni, a ne subjektivni, u duhu prethodnoga treba razumjeti sljedeće: to hoće li neki od tih odnosa u konkretnom slučaju vrijediti ili ne, ne ovisi o tome zamišlja li, misli li, vjeruje li ili zna li netko nešto o tim iskazima... Takvo neslaganje, u kojem su sami problemi objektivne naravi, ali su opisi pomoću kojih autor nastoji dati njihovu opću karakterizaciju formulirani u subjektivističkim, psihološkim pojmovima (poput ‘mišljenja’), često se naziva psihologizmom.“;

(II) Dummett (1978, 88): „[Psihologizam je] teza prema kojoj se značenje riječi mora objasniti u terminima mentalnih procesa koje one pobuđuju kod govornika ili slušatelja, ili koji su uključeni u stjecanje razumijevanja njihova smisla (ili, u jačoj inačici te teze, da se upravo na te mentalne procese referiramo kada upotrebljavamo te riječi).“;

(III) Lakatos (1978, 208): „Dok se psihologija može definirati kao teorija uma, psihologizam je teorija ‘zdravog’, ‘normalnog’, ‘jasnog’, ‘idealnog’, ‘praznog’, ‘pročišćenog’, ‘nepriistranog’, ‘objektivnog’, ‘racionalnog’ ili ‘znanstvenog’ uma.“ (sve tri citirane prema Kuschu 1995, 5)

Iz navedenih definicija vidimo kako se psihologistički način viđenja znanosti svodi na zamjenjivanje empirijskog subjekta s idealnim logičkim subjektom u svrhu opravdavanja zakona onoga empirijskog ili u jačoj definiciji možemo ga razumjeti kao svođenje idealnih zakona na mentalne procese, što bi onda ukazivalo na neku formu antropologizma. Ovo potonje je ono s čime se uglavnom bavi Husserl u svojoj *Prolegomeni*, ali on se svakako referira i na prvu raspravu. Pokušaji redukcije znanosti psihologističkih mislioca su razni, no mi ćemo se poglavito baviti njihovim pokušajem prisvajanja logike. (vidi Husserl 2005a, 204) Klasično je za kasno 19. i rano 20. stoljeće da se u znanosti pojavljuju razni *-izmi* koji imaju namjeru prikazati neki znanstveni princip koji utemeljuje svu spoznaju unutar neke već postojeće znanosti, pa tako imamo fizikalizam, logicizam, biologizam itd. Svi oni imaju unutar sebe istu, prethodno navedenu, namjeru, samo im je ciljna točka drugačija. (vidi Veljak 2019) U skladu s tim možemo tvrditi kako je psihologizam samo još jedan u nizu filozofskih naturalizama. (Kusch 2024) Problem koji psihologizam ima je sličan kao i problem prethodno navedenih *-izama*, a to je neprenosivost principa neke znanosti A na postulate druge znanosti B. Ovaj problem Husserl pokušava prikazati kroz cijeli svoj projekt i upravo u vidu tog problema nastaje njegova fenomenologija kao pokušaj otvaranja perspektiva različitih regionalnih ontologija.

Ovo potvrđuje i konstantni povratak na ovdje obrađivanu raspravu. Kao što smo već naveli, Husserl svoj napad na psihologizam izlaže u prvom svesku *Logičkih istraživanja*, ali se zbog učestalih krivih interpretacija djela i potrebe za dodatnim pojašnjenjem distinkcija koje dolaze i navedene diskusije, konstantno vraća na navedenu raspravu. (npr. Husserl 2007, 3–9; Husserl 2003a, 19 itd.) Osim krivih interpretacija same argumentacije Husserl se i sam brani od napada kako i on pripada struji psihologa zbog utemeljenja fenomenologije koja se u svojoj najjednostavnijoj definiciji bavi načinom na koji doživljavamo svijet. Budući da Husserl razmatra taj odnos doživljaja kao dvostruku strukturu koja se u početnom stadiju razvoja razdvajala na aktove svijesti i predmete svijesti, jasno je kako netko može pomisliti da se radi o psihologističkom poimanju znanosti.⁸ Problem koji se nalazi pred nama na početku naše analize je pravilno zahvaćanje Husserlova projekta transcendentalne fenomenologije kako bismo kasnije mogli adekvatno istražiti potencijalne smjerove njezina razvoja u kontekstu kulture.

1.1. Razjašnjenje Husserlova psihologizma i Fregeova kritika

Kao što smo naveli Husserlovo prvo djelo naziva se *Filozofija aritmetike* i ono nam daje vrijedan uvid u razvoj njegove kritike psihologizma. Taj razvoj kritike, međutim, ne polazi od pročišćavanja pozicije koju je Husserl eventualno mogao iznijeti u prethodno navedenom djelu, već iz Husserlove kvazi-psihologističke pozicije. Tada, kako navodi Ierna (2012, 101), Husserl, kao vjeran učenik Franza Brentana i član *Weierstraß* projekta, pokušava „zadobiti temelj matematike kroz psihologističku analizu podrijetla i sadržaja pojma broja.“ U samoj filozofiji aritmetike Husserl polazi od pojma broja te ga postavlja kao temeljni problem filozofije aritmetike. Husserl (2003b, 200) dijeli brojeve na dvije različite pojmovne razrade: (I) autentični (pravi) brojevi (*Anzahlen*); (II) simbolički brojevi. Važno je razumjeti obje koncepcije kako bismo uvidjeli do koje je točno mjere Husserlova pozicija doista psihologistička. Naime, Husserl se često referira na ovdje tematizirano djelo, a to nam dokazuje kako ono za njega ima i kasniju važnost bez obzira na kasnije odustajanje od psihologističke pozicije. Uz to važno je napomenuti kako se ovdje javlja i pojam aktivne i pasivne sinteze s kojima se Husserl aktivno bavi u njegovim kasnijim djelima.⁹ (Ierna 2012, 98, 102) No

⁸ Takvim interpretacijama nije pomoglo ni to što Husserl svoju fenomenologiju prvotno naziva deskriptivnom psihologijom. Naime, iako se iz teksta vidi kako je Husserl utvrđivao znanost koja ne bi trebala imati veze s klasičnim poimanjem psihologije jer se radi o analizi biti doživljaja u kontekstu rasprave jedne nove teorije spoznaje. (vidi Husserl 2005b, XXXII)

⁹ Konkretno se radi o djelima *Ideje*, *Logička istraživanja* i *Kartezijanske meditacije I*.

prijeđimo na problem koji je pred nama, naime pravi brojevi su za Husserla produkti brojanja kao akta svijesti koji su konjunktivno spojeni u nizove te se aktivno sintetiziraju u jedinstvo. (Husserl 2003b, 29) Pravi brojevi su, prema tome, za Husserla ili jedinke koje imaju ekvivalent nečemu konkretnom u procesu brojanja ili mnoštva koja se u svijesti očituju kao produkt brojanja na način nešto i nešto i nešto te su oni autentična reprezentacija brojeva. (Ierna 2012, 101). Osnovni način zahvaćanja ovih brojeva je zor (*Anschauung*) nekog konkretnog mnoštva.¹⁰ (Husserl 2003b, 83) Oni također nemaju nikakvo kvalitativno značenje jer su to skupovi jedinaka koji samo dobivaju formu broja, ali njihov broj ne odaje nikakvo kvalitativno svojstvo stvari iza tog broja. Stoga je sam broj prazan od značenja jer on može biti bilo koje nešto. (Hopkins 2002, 43) Zanimljivo je za primijetiti kako je prema Husserlovoj analizi prvi prirodni broj zapravo dva jer on reflektira definiciju autentičnog broja koja nam, kao što je prethodno rečeno, govori kako su autentični brojevi konkretna mnoštva. Što znači da je prvi autentični broj onaj koji se nalazi u konjunkciji jedan i jedan, tj. nešto i nešto, dakle broj dva. (Husserl 2003b, 139) Međutim, autentični brojevi služe samo za reprezentaciju manjih skupina predmeta zato što ih ne možemo zadržati u svijesti kao individualne predmete koji imaju kvazi-kvalitativno svojstvo. Prema Husserlu maksimalni doseg skupine autentičnih brojeva je skup od dvanaest članova.¹¹ (Husserl 2003b, 202)

Za razliku od njih simbolički brojevi su dio aritmetičkih operacija te, prema Husserlu, predstavljaju brojeve na neizravan način:

Simboličko ili neizvorno predstavljanje jest, kao što i samo ime naznačuje, predstavljanje pomoću znakova. Ako nam neki sadržaj nije neposredno dan kao ono što jest, već samo posredno putem znakova koji ga jednoznačno određuju, tada imamo njegovo simboličko predstavljanje umjesto autentičnoga. (Husserl 2003b, 206)

Drugim riječima, neizvorno predstavljanje brojeva je svako ono koje nije vezano za neki psihički ili fizički objekt. To znači da se izvorni brojevi mogu vezati za objekte koji nas okružuju, primjerice na mojem stolu se trenutno nalaze dvije šalice i jedna zdjelica te ako idem brojati skup objekata koji se nalaze na mojem stolu onda imam autentične reprezentacije gdje su nešto i nešto i nešto neki objekti koji tvore broj tri, ali svaka jedinica unutar tog broja može

¹⁰ U prijevodima Husserla na hrvatskom jeziku za njemačku riječ *Anschauung* koriste se pojmovi zora i intuicije, a u ovome radu dosljedno koristimo termin zor kao primarni ekvivalent njemačkomu terminu.

¹¹ Doduše, Husserl nije konzistentan u ovoj tvrdnji, prethodno u djelu piše kako je maksimalna brojka autentičnih brojeva broj tri. (Husserl 2003b, 29)

predstavljati bilo koji objekt te je stoga ujedno i prazna od kvalitativnog značenja. (Miller 1982, 16) Također možemo zamisliti neki skup objekata koji se nalazi na podu neke kuhinje i njega autentično prebrojati tako da u svijesti imamo sve individualne članove toga skupa.

Simbolički brojevi za razliku od izvornih brojeva nisu vezani ni za kakve psihičke ili fizičke objekte, oni su, kao što nam govori prethodni citat, posredno dan sadržaj. Međutim, u ranoj formulaciji simboličkih brojeva Husserl izlaže kako su simbolički brojevi, u njihovoj ranoj formulaciji, logički ekvivalent izvornim brojevima. Kao što navodi Hopkins (2002, 69) u svojem članku „Authentic and Symbolic Numbers in Husserl“:

Husserlova logička istraživanja simboličkih brojeva u *Filozofiji aritmetike* započinjala sa stajalištem da su oni nadomjesci za izvorne brojeve, dakle za pojmove broja koji se odnose na određenu kvantitetu potpuno proizvoljnih predmeta u konkretnom (intuitivno danom) mnoštvu. Nadalje, on zadržava stajalište da su kvantitativno određeni predmeti koji sačinjavaju sadržaj izvornog pojma broja predstavljeni kao generički prazno nešto ili kao jedinice. Kao nadomjesci ili neizvorni zastupnici za potonje, simbolički brojevi imaju logički status posrednih određenja broja. Budući da je prema tom stajalištu predmet simboličkih i izvornih brojeva isti, to jest, predmet je za oboje određeno mnoštvo jedinica, Husserlova analiza simboličkih brojeva polazi od pretpostavke da su oba pojma broja — izvorni i neizvorni — logički ekvivalentna.

Iz navedenoga slijedi da su izvorni i simbolički brojevi (u njihovoj prvotnoj formulaciji) su logički ekvivalenti zato što predstavljaju mnoštvo jedinica, dok su simbolički brojevi predodžbe u vidu znakova koje služe za idealiziranje naših ograničenih mentalnih kapaciteta. (Husserl 2003b, 241) Iz ovoga je jasno kako Husserl razmatra osnove aritmetike na psihologistički način što napada i sam Frege u svojoj, prethodno spomenutoj, kritici iz 1894. godine izvorno izdanoj u *Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik*.

Fregeova kritika može se podijeliti na nekoliko dijelova. (A) Prvi dio tiče se razlikovanja subjektivnog i objektivnog poimanja broja. U ovom dijelu kritike Frege se referira na prvi dio *Filozofije aritmetike* u kojem se Husserl bavi pojmom autentičnih brojeva. Fregeova kritika ovog dijela je višeslojna. (A1) Prva greška koju Frege (1972, 321) nalazi kod Husserla je miješanje koncepata jer je prema njemu Husserl nepravilno povezuje pojam kardinalnog broja s mnoštvom, pluralitetom, totalitetom, agregatom, kolekcijom i setom koristeći ih kao

sinonime. Ali puno veći problem Frege nalazi u tome da je Husserl povezao pojam broja s pojmom mnoštva zato što je neko mnoštvo neodređeniji pojam od broja. (A2) Druga greška nalazi se u tome da Frege (1972, 323) zahtijeva analitički pristup broju koji podrazumijeva razumijevanje broja kao pojma, dakle kao nečeg objektivnog, te, sukladno tome, analizu koja slijedi doseg toga pojma. Iz tog razloga Frege naziva Husserlovu analizu naivnom. Kao što dalje govori, radi se prvenstveno o empirističkom zasnivanju broja koji zasniva brojeve na procesu koji je sadržan u jednom aktu sinteze partikulariteta neke grupe, tj. u Husserlovom slučaju akt broja koji se svodi na stvaranje konjunktivnih skupova oblika nešto i nešto i nešto. (A3) Treći prigovor sadrži se u tome da Husserl govori o brojevima na način da su oni predodžbe, a predodžbe nemaju objektivnu vrijednost jer ne možemo garantirati da je, primjerice, naša predodžba neke boje jednaka predodžbi boje kod nekog drugog. Frege (1972, 325) tvrdi kako Husserl ne prepoznaje distinkciju između misli i predodžbe:

Morali bismo imati predodžbe jedne kao i druge stvari sjedinjene u jednoj te istoj svijesti; i morali bismo biti sigurni da se one u tom prijenosu nisu promijenile. S mislima je posve drugačije: jednu te istu misao mogu shvatiti mnogi ljudi. Sastavne dijelove misli, a još više same stvari, valja razlikovati od predodžbi koje u duši prate shvaćanje neke misli i koje netko ima o tim stvarima. Sjedinjavanjem pod riječju „predodžba“ i onoga što je subjektivno i onoga što je objektivno, briše se granica između toga dvoga na takav način da se čas s predodžbom u pravom smislu riječi postupa kao s nečim objektivnim, a čas se s nečim objektivnim postupa kao s predodžbom.

Problem koji se javlja u Husserlovoj identifikaciji misli, tj. nečega što može komunicirati o nekom pojmu, npr. stol, i predodžbe, nečega što unutar sebe podrazumijeva zamišljaj tj. „predodžba o stolu“. S time Husserl, brkajući brojeve s predodžbama, čini gore navedenu grešku „da [...] s predodžbom [...] postupa kao s nečim objektivnim, a [...] s nečim objektivnim postupa kao s predodžbom.“ Fregeova kritika je manjkava što se tiče razumijevanja Husserlova poimanja simboličkih brojeva te ga Frege uglavnom kritizira u formiranju prethodno analiziranog identiteta između autentičnih i simboličkih brojeva. Međutim, valja imati u vidu kako je Husserl također smatrao kako simbolički brojevi jedini mogu biti dijelom aritmetičkih operacija:

Prebrzo smo se prepustili vodstvu uobičajenog i naivnog shvaćanja koje ne uzima u obzir razliku između simboličkih i izvornih (autentičnih) prikaza broja, te koje zanemaruje temeljnu činjenicu da su svi prikazi brojeva koje posjedujemo — izuzev

prvih nekoliko u brojčanom nizu — simbolički, i da mogu biti samo simbolički.
(Husserl 2003b, 200)

No s obzirom na njegovo rano shvaćanje autentičnih brojeva kao ideja, ta vrsta razumijevanja je svejedno psihologistička, kao što je jasno i samom Fregeu, ali i prethodno citiranomu Hopkinsu (2002, 69). Napomenuli smo kako postoji svojevrsna evolucija u Husserlovoj koncepciji broja, distinkcija između razumijevanja simboličkih brojeva u ranim poglavljima *Filozofije aritmetike* i kasnijem razumijevanju koje dolazi u završnim poglavljima navedenog djela. Naime, u posljednjim poglavljima *Filozofije aritmetike*, Husserl napušta svoje prethodno uvjerenje da se autentične i simboličke prezentacije brojeva mogu referirati na isti objekt (za više vidi Husserl 2003b, §8). Do ovog zaokreta dolazi zbog njegovih analiza kalkulacijskih postupaka unutar univerzalne aritmetike. Te su ga analize primorale na razlikovanje pojmovno simboličkih brojeva (koji referiraju na autentične) od signitivno simboličkih brojeva (*signitiv symbolische Zahlen*), koji dokidaju svaku vezu s autentičnim brojevima. (Hopkins 2002, 48)

Radi se o tome da signitivno simbolički brojevi prezentiraju brojeve u formi dvostruke posrednosti, naime dok su autentični i pojmovno simbolički brojevi logički ekvivalenti jer su i dalje sustavi jedinica u nizu koji su prikazani ili putem brojanja neke manje kvantitete predmeta što ih čini autentičnima ili putem znakova što idealizira kapacitet ljudskih mentalnih snaga, signitivno simbolički brojevi prikazuju brojeve kroz razumijevanje znakovnih operacija koje stvaraju novo značenje brojeva za aritmetiku, te samim time obezvređuju izvorne i pojmovno simboličke brojeve kao bezvrijedne za aritmetiku. Signitivni brojevi svoje značenje imaju u pravilima, a ne pojmovima kao što to imaju prvotni simbolički brojevi kod Husserla. Stoga je formulacija signitivnog broja „8 x 42“ bazirana je na pozvanju znaka „x“ kao imena za množenje te mu se time daje značenje u prepoznavanju tog imena koje unutar sebe implicira neko pravilo čijem značenju „nedostaje svaka relacija spram predmeta na koji se misli.“ (Miller 1982, 114) Znači, njihov logički status je primarno signitivan, a brojevi su ovdje posredno prisutni preko funkcije znaka. Međutim, Husserl ne stvara jasne zaključke o statusu broja već oscilira između naglašavanja važnosti i pozicioniranja signitivnih brojeva, također, kako naglašava Hopkins, nije jasno kako:

...precizan smisao u kojem simbolički brojevi „posredno“ određuju brojeve [...]. Naime, u prvome slučaju, dotična je „posrednost“ karakterizirana „pojmovnim“ upućivanjem na izvorne brojeve koje je svojstveno simboličkom predstavljanju broja, bez obzira jesu

li oni dostupni mišljenju ili ne. Dok je u potonjem slučaju, posrednost o kojoj je riječ karakterizirana „znakovnim“ upućivanjem – svojstvenim simboličkom predstavljanju broja – na idealizirane, a time i neizvorne pojmove principa sistematskog tvorbe brojeva. (Hopkins 2002, 71)

Distinkcija između pojmovno simboličkih brojeva i signitivno simboličkih brojeva djelomično izmiče Fregeu u njegovoj recenziji *Filozofije aritmetike*, jasno je, naravno, da ona nije savršeno eksplicirana u samome djelu jer Husserl često mijenja stajalište. Naime, on navodi kako je pojavom simboličkih brojeva ipak postoji nada za Husserla jer povremeno priznaje kako su „brojevi nestvarni, objektivni entiteti“. (Kusch 1995, 39) Međutim, Frege prepoznaje nejasnoću tog pojma, no njegova interpretacija problema ima svoje ograničenje. Budući da tvrdi kako onda vrijednost nekog broja ovisi o vrsti znaka koji koristimo za taj broj. (Frege 1972, 335) Možemo zaključiti kako je taj dio kritike onaj koji često filozofi stavljaju u kategoriju prestroge interpretacije jer optužuje Husserla za krivo razumijevanje i najosnovnijih koncepata. (Moran i Cohen 2012, 267)

Postoje još dva važna argumenta iz Fregeove kritike *Filozofije aritmetike* koje valja napomenuti. (A4) Prvi se referira na to da nula i jedan nisu brojevi za Husserla jer su brojevi neko mnoštvo. Naravno, ova se kritika povratno referira i na prvi argument koji Frege izvodi protiv Husserlove teorije.¹² No ovdje se nadovezuje na to te tvrdi kako je nemoguće da su brojevi nula i jedan negativni odgovori na pitanje „Koliko?“. Prethodno smo ustvrdili kako je Husserlova definicije broja kao neke oznake za mnoštvo ustvrdila da je prvi pravi broj zapravo broj dva jer on determinira konjunktivni skup nešto i nešto. Međutim, njegovo objašnjenje zašto nula i jedan ne mogu biti pravi brojevi zapravo se dovodi u vezu s navedenom perspektivom pozitivnih i negativnih odgovora na pitanje „Koliko?“:

U stvarnosti, međutim, to je slučaj samo ako se ispravno razumije. Ne svaki mogući odgovor na pitanje „koliko?“, već svaki mogući *pozitivan* odgovor na to pitanje jest ono što vodi k brojevima. [...] ‘Nijedno mnoštvo’ ili nikakvo mnoštvo nije poseban slučaj mnoštva. Jedan predmet nije kolektiv predmeta. Stoga tvrdnja da je ovdje jedna stvar, nije tvrdnja o broju. Isto tako, nijedan predmet nije kolektiv, pa stoga tvrdnja da ovdje nema nijedne stvari nije tvrdnja o broju. „Jedan“ i „nijedan“ – to su dva moguća negativna odgovora na pitanje „koliko?“. Lingvistički, s druge strane, oni funkcioniraju

¹² Za više vidi argument A1

baš kao brojevi, te ih stoga gramatičar slobodno može smatrati brojčanim odredbama. Ali logički, oni to nisu. (Husserl 2003b, 138)

Frege (1972, 333) odgovara na ovu hipotezu postulirajući dokaz o tome kako odgovori jedan i nula nisu ekvivalenti pitanjima „gdje?“ i „kada“, kao što tvrdi Husserl u *Filozofiji aritmetike*, te stoga nisu negacije odgovora koliko već definicije skupova koji daju precizne odgovore na pitanje koliko u slučaju ekstenzije skupova. Negacija odgovora na pitanje „koliko?“ bi bila da nam netko ne može ponuditi takav broj, te je stoga Husserlov način definiranja brojeva kao nekog mnoštva neprecizan. Valja napomenuti kako se Husserl kasnije referira na nulu i jedan kao na brojeve, ali isključivo u simboličkom smislu te ih i dalje ne smatra pravim brojevima. (Husserl 2003b, 141)

(A5) Posljednji relevantni prigovor koji Frege (1972, 333) upućuje Husserlu odnosi se na princip egzistencijalnog kvantifikatora, tj. ograničenja u imenovanju. Frege navodi kako Husserl u argumentaciji koja se odnosi na Fregeovo tumačenje procesa brojanja:

Nadalje, g. Husserl navodi (str. 156) moje riječi: ‘Ako svaki od predmeta koje treba brojati označimo s 1, to je pogreška, jer ono što se razlikuje dobiva isti znak. Ako pak opskrbimo 1 razlikovnim crticama, ona postaje neupotrebljiva za aritmetiku.’ Na to on daje sljedeći komentar (str. 165): ‘Međutim, tu pogrešku činimo pri svakoj primjeni općeg imena. Kada Tomu, Dicku itd. svakoga nazivamo čovjekom, to je isti slučaj kao i kod ,pogrešnog označavanja‘ na temelju kojeg pri brojanju pišemo 1 za svaki predmet koji se broji.’ Kad bismo Tomu označavali s ‘čovjek’ i Dicka isto tako, doista bismo činili tu pogrešku. Srećom, mi to ne činimo. Kada Tomu nazivamo čovjekom, time kažemo da Tom potpada pod pojam *čovjek*; ali mi ne pišemo niti kažemo ‘čovjek’ umjesto ‘Tom’. Ono što bi odgovaralo propoziciji ‘Tom je čovjek’ bilo bi ‘Tom je 1’. Ako nazivamo A, B u smislu da A-u dodjeljujemo vlastito ime B, onda naravno svugdje gdje kažemo ‘A’ možemo reći i ‘B’; ali onda to isto ime ‘B’ ne smijemo dati još nekom drugom predmetu. Taj nesretni izraz, ‘opće ime’ (*common name*), nedvojbeno je uzrok ove zbrke.

Kao što vidimo, Fregeova kritika na Husserlovu interpretaciju njegova djela *Osnove aritmetike* [*Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, 1884] referira se na Husserlovo psihologističko poimanje brojanja kroz kritiku samog procesa zaključivanja u vidu identiteta objekata koji ulaze u proces. Gdje Husserl poistovjećuje

predikat, npr. „je čovjek“ s identitetom jedan, ali to nije moguće zato što se predikat ne veže za opće ime i stoga mi ne možemo označiti sve objekte koje pripadaju doseg skupu čovjek s jedan, nego je svaki od tih ljudi neki broj. Upravo se na ovome slučaju vidi kako psihologizam izvrće same temelje logike i matematike te kako unutar tog izvrtanja apodiktički zakoni bivaju podređeni od strane psihologističkog poimanja istih. Naravno, i u ostalim Fregeovim kritikama je Husserlov psihologizam jasan, a njegovo nastojanje u provedbi Brentanova nauka vidljivo je ponajviše iz njegove definicije izvornih brojeva jer se oni mogu pojaviti samo u aktu brojanja što nam izvorno govori o brentanovskom pojmu intencionalnosti. (Moran 2000, 25)

U prethodnim dijelovima naznačili smo raspravu koja se vodi oko pitanja koliko je Fregeova kritika doista imala utjecaja na Husserlovo kasnije odustajanje od psihologizma. Iako smo i dalje najbliže zaključcima koje iznosi Ierna, valja napomenuti kako postoje i druge škole mišljenja oko utjecaja recenzije izdane 1894. godine. Glavna točka reference svakako je Føllesdalov odgovor na Mohantyjev članak „Husserl and Frege: A New Look at Their Relationship“ u kojem Mohanty (1982, 49) tvrdi kako je Husserlovo odustajanje od psihologizma došlo još 1891. godine, prije Fregeove kritike. Budući da je ova rasprava iscrpna, ovdje ne želimo previše ulaziti u nju jer bi to bio preveliki ekskurs s naše ciljne točke. No valja još navesti kako je Føllesdalov odgovor na Mohantyjevu kritiku uvjerljiv s obzirom na argument da je Husserl sve do 1896. aktivno radio na drugom izdanju svoje *Filozofije aritmetike* te tek tada napušta taj projekt u cijelosti, a u radu izdanom 1894. još se uvijek drži svojeg psihologističkog stajališta.¹³ (Føllesdal 1982, 54) Uz to Føllesdal (1982, 55) navodi zanimljive usmene predaje koje daju potvrdu o važnosti koju je Fregeova kritika imala na Husserlov razvoj:

Međutim, ovdje su tri usmena svjedočanstva o dugu. Jedno mi je prenio Roman Ingarden. Rekao mi je da je jednom pitao Husserla je li Frege utjecao na njega, a Husserl je odgovorio: ‘Fregeov značaj bio je presudan.’ Drugo je zabilježeno u radu ‘Od Husserla do Heideggera: Izvatci iz freiburškog dnevnika W. R. Boyce Gibsona iz 1928.’. Prema Boyce Gibsonu, „Husserl je napomenuo da je Fregeova kritika jedina na kojoj je uistinu bio zahvalan. Pogodila je u sridu.“

¹³ Radi se o članku Husserl, Edmund. 1894. „Psychologische Studien zur elementaren Logik, I-II.“ *Philosophische Monatshefte* 30: 159–191.

1.2. Husserlova kritika psihologizma i čista logika

Nakon kritika i rasprava koje su se događale od 1891. do 1896. Husserl razvija svoje, već prethodno napomenuto, mišljenje o distinkciji između idealnih i empirijskih zakona. Glavnina njegove kritike može se svesti na nekoliko stavaka: (I) je li logika normativna ili teorijska znanost, (II) tri psihologističke konzekvence, i (III) razvoj čiste logike. Distinkcija između idealnih i empirijskih zakona utemeljena je na razumijevanju razlike valjanosti logičkih principa i empirijskih zakona. Budući da se radi o potpuno različitom sadržaju nekog zakona, nemoguće je da oni imaju svoj izvor u drugome, tj. da spadaju u podskup zakona. Ovo je posebno istinito za utemeljenje logičkih principa na empirijskim zakonima. Manjak prenosivosti logičkih principa za Husserla je ponajprije vidljiv u tome što su empirijski zakoni vezani za činjenice i stoga mogu producirati zakone koji se tiču činjenica što znači kako ti zakoni imaju svoju vrijednost u sferi vjerojatnosti. Čiste znanosti za razliku od empirijskih znanosti produciraju zakone čija valjanost ne ovisi o akcidentalnim promjenama uvjeta unutar kojih ti zakoni djeluju. Budući da su uvjeti empirijskih zakona također činjenice, jasno se može zaključiti kako bi te činjenice vrlo lako mogle biti drugačije:

„Empirijski zakoni“ imaju *eo ipso* neki činjenični sadržaj. Kao nepravi zakoni oni, grubo rečeno, izriču samo to da pod izvjesnim okolnostima, primjereno iskustvu, običavaju nastupiti izvjesne koegzistencije ili sukcesije i da se ovisno o okolnostima mogu očekivati s većom ili manjom vjerojatnošću. U tomu je sadržano da činjenično postoje takve okolnosti, takve koegzistencije ili sukcesije. Ali ni strogi zakoni iskustvenih znanosti nisu bez činjeničnog sadržaja. Oni su ne samo zakoni o činjenicama, oni također impliciraju egzistenciju činjenica. (Husserl 2005a, 80–81)

Husserl nam ovdje naznačuje razliku između zakona čistih znanosti i empirijskih znanosti koje se bave činjenicama jer se i njihova egzistencija počiva na postojanju tih činjenica. Zakoni o činjenicama, kao što navodi Husserl, uvode nas u sferu vjerojatnosti te time ne mogu biti baza zakonima čistih znanosti kao što su logika i matematika. (Husserl 2005a, 158) Za Husserla su zakoni empirijskih znanosti samo idealizirajuće fikcije te služe za aproksimaciju stvarnosti unutar granica ljudske spoznaje. (Husserl 2005a, 81–82)

1.2.1. Logika – čista teorija između empirijske i normativne znanosti

U svojoj *Prolegomeni* Husserl iznosi raspravu o tome je li logika normativna znanost. Ako zahvatimo logiku kao normativnu znanost, ona je primarno usmjerena na evaluaciju i usmjeravanje intelektualnih aktivnosti, osobito znanstvenih spoznaja, koje su usmjerene prema nekom cilju. (Husserl 2005a, 39) Njezina svrha nije puki opis postojećih mentalnih procesa, već postavljanje standarda i kriterija prema kojima se ti procesi i njihovi rezultati, poput znanosti, teorija, dokaza i metoda, trebaju prosuđivati kao ispravni ili neispravni, valjani ili nevaljani. (Husserl 2005a, 39) Bit normativne znanosti leži u obrazlaganju općih stavova koji, u odnosu na normirajuću osnovnu mjeru (npr. ideju neke znanosti ili najvišu svrhu), navode određena obilježja čiji posjed jamči primjerenost toj mjeri. To nam govori kako logika postoji poradi neke svrhe, tj. ona kao znanost nije svrha za sebe, već joj je svrha utvrditi što čini druge znanosti znanstvenima, tj. jesu li one u skladu s navedenom svrhom. Dakle, normativna logika definira što konstituira ideju znanosti kako bi se empirijske znanosti mogle mjeriti prema toj ideji, što je problem jer logika ovdje ima ulogu alata, a ne znanosti. Ona služi kao ravvalo po kojemu se znanosti mjere da budu znanstvene.

Primarna normativna funkcija logike usko je povezana s konceptom „nauka o umijeću“ (*Kunstlehre*). Kao što Husserl navodi: „Nauk o umijeću predstavlja poseban slučaj normativne discipline u kojoj se temeljna norma sastoji u postizanju neke opće praktične svrhe.“ (Husserl 2005a, 57) Husserl navodi da kada se nauk o znanosti proširuje na ispitivanje uvjeta podložnih ljudskoj moći i postavljanje pravila za metodičko postizanje istine, razgraničavanje i izgradnju znanosti, te izbjegavanje pogrešaka u dokazima i metodičkim postupcima, on postaje „naukom o umijeću znanosti“. (Husserl 2005a, 40) Ako se vratimo u povijest filozofije, vidimo kako je već Aristotel logiku definirao kao propedeutiku za znanstveno mišljenje jer onaj koji se bavi znanošću mora znati „počela samog zaključivanja“. (Aristotel 2001, 1005b1–7) Ovakvo poimanje logike često se poistovjećuje s poimanjem logike kao nauka o umijeću suđenja, što je shvaćanje koje su Husserlovi učitelji, Brentano i Stumpf, preuzeli, pripisujući joj psihologističke attribute kao što je „naputak za ispravno suđenje“, gdje se pod suđenjem razumije mišljenje uopće. (Holenstein 2005, XVII) Ovakva vrsta definicije jasno upućuje na prethodno spomenuti antropologizam logike, kojem se stoga daje primat.

Za razliku od svojih učitelja, ali i od stavova koje iznosi u *Filozofiji aritmetike*, Husserl ističe kako svaka normativna i praktična disciplina „počiva na jednoj ili više teorijskih disciplina“. (Husserl 2005a, 51) Njezini normativni stavovi sadrže teorijski sadržaj koji se mora znanstveno istražiti:

U teorijskim disciplinama otpada naprotiv taj središnji odnos svih istraživanja na fundamentalni vrijednosni stav kao izvor nekog vladajućeg interesa normiranja; jedinstvo njihovih istraživanja i sklad njihovih spoznaja određuje se izvanjski teorijskim interesom koji je usmjeren na ispitivanje onog stvarnoga (tj. teorijski, zahvaljujući unutarnjoj zakonitosti stvari) supripadnog i onoga što se stoga treba također skupa ispitati u svojoj supripadnosti. (Husserl 2005a, 56)

Husserl za primjer uzima normativnu etiku kako bi dokazao kako svaka normativna znanost zahtijeva spoznaju nenormativnih istina koje crpi iz teorijskih znanosti. Primjer koji on uzima je odnos sudova u normativnoj etici koja bi u ovome slučaju bila neka vrsta kreposne etike u kojoj formiramo sud: „Ratnik treba biti hrabar.“ Kako bismo došli do zaključaka koji su to atributi koji trebaju ratniku da bude hrabar moramo vidjeti kako se oni međusobno odnose u sudovima, tj. kako sudovi, primjerice oni o nepoželjnim atributima, sukreiraju značenje pozitivnih atributa tako da ratniku koji je kukavica pridaju zaključak kako je on ujedno i loš ratnik. (Husserl 2005a, 53) U ovoj formi sud „Ratnik treba biti hrabar“ predstavlja temeljnu normu sustava koja može biti proizvoljna ili neprecizna do neke mjere. Stoga normativne discipline počivaju na teorijskim disciplinama kako bi im one dale strukturu i pravilne forme zaključivanja. Logika stoga ne može biti normativna disciplina jer joj mora prethoditi teorijska disciplina koja je utemeljuje. (Husserl 2005a, 58) Dakle, iako je definicija logike kao nauka o umijeću zaključivanja sekundarno opravdana, Husserl postavlja pitanje pogađa li definicija logike kao nauka o umijeću njezin bitni karakter, ili pak ispod nje stoji vlastita teorijska znanost, čista logika.

1.2.2. Psihologističke pretenzije i njihove konzekvence

Razvoj psihologističke logike i njezinih pretenzija u Husserlovo je vrijeme iscrpno razmotrio niz autora. Već spominjani Frege je svakako drugi najutjecajniji kritičar psihologizma, ali njegova kritika nije odjeknula kao Husserlova. (Moran 2000, 102) Važno je tu spomenuti i ulogu Bernarda Bolzana. (Smith i Smith 1995, 5) Naime, Bolzanova je uloga ključna za Husserlov razvoj koncepta čiste logike zato što je on jasno razlikovao proces razmišljanja od

same misli.¹⁴ (Moran 2000, 102) Bolzanov utjecaj na Husserlovu misao opisuje i sam Husserl u trećoj knjizi *Ideja za čistu fenomenologiju i fenomenologijsku filozofiju* [*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, 1912–1928.]:

Da već nisam imao čistu ideju u matematičkoj sferi, i da je već nisam imao i za sferu logičke matematike, koja je u najnovije vrijeme razrađena (neovisno o Leibnizu), tada bih smisao Bolzanove teorije vidio jednako malo kao i svi oni koji koriste i citiraju njegov *Wissenschaftslehre*. Opsežna razrada čiste logike ideja i propozicija po sebi, koje Bolzano nipošto nije prepoznao kao idealne bitnosti eidetskog zora u mojem platonizirajućem smislu, dala mi je čvrst supstrat za refleksiju; s time, kao i s cjelokupnom formalnom matezom (*mathesis*), povezani su problemi koji su me prisilili da napredujem od psihologije prema fenomenologiji. Ali čak i ti problemi bili su Bolzanu strani. Od njega se može naučiti mnogo formalne logike, jer on je bio velik istraživač [...] (Husserl 1980, 49–50)

Kao što vidimo, Husserl je iznimno zahvalan Bolzanu zato što ga je njegova misao nagnala da odustane od psihologističkih postavki. Iako smo već daleko ušli u Husserlovu kritiku psihologizma, ovaj kratki uvod u povijest preuzimanja koncepata postoji tu kako bismo jasno uvidjeli koliko Husserl preuzima od svojih prethodnika, iako se upravo za njegovu kritiku smatra kako je ona zabila zadnji čavao u lijes psihologizma. Iako postoje tendencije za vraćanjem na psihologizam kao plauzibilnu teoriju, upravo se na Husserlovu kritiku psihologizma gleda kao na dokaz da je napredak u filozofiji moguć. (za više vidi Kusch 1995, 3, 10–12)

Kako bismo dobili pregled psihologističkih pozicija koje se nalaze u *Prolegomeni*, ovdje ćemo ih pokušati ukratko objasniti. Naime, Husserlova kritika usmjerena je protiv prominentnih figura tog vremena, čije su pozicije ilustrativne za različite oblike psihologističke logike. Njih možemo svrstati u tri kategorije: (I) empiristički psihologizam, (II) antropologijski psihologizam, (III) biologijski/ekonomski psihologizam.

¹⁴ Uz Bolzana tu je relevantan i Hermann Lotze koji je zauzeo stav kako logika treba biti „čisto teorijska znanost o idealnim predmetnostima i njihovim međusobnim odnosima.“ (Moran 2000, 102) Ali sam Husserl puno više značenja za njegov daljnji razvitak i odmak od psihologizma daje Bolzanu (za više vidi Husserl 1980, 50)

(I) Empiristički psihologizam logiku smješta izravno u empirijsku psihologiju. Predstavnici ove vrste psihologizma su John Stuart Mill i Theodor Lipps. Millovi argumenti jasno artikuliraju kako logika nije znanost odvojena od psihologije, već je njezin „dio ili grana“, razlikujući se od nje kao umijeće od znanosti. (Husserl 2005a, 62) Njegova interpretacija principa proturječnosti jest da je to „jedno od naših najranijih i najbližih uopćavanja iz iskustva“ (Husserl 2005a, 88), čija je izvorna osnova u činjenici da su vjera i nevjera dva međusobno isključiva duševna stanja. (Husserl 2005a, 88) Husserl kritizira Millov pristup jer ne pruža nikakav pravi zakon, već „potpuno neodređeni i znanstveno neprovjereni iskustveni stav“. (Husserl 2005a, 90) Budući da ova dva stanja mogu trajati neko vrijeme u istoj osobi, pogotovo ako za to uzmemo neki veći period vremena, jasno je kako ovaj zakon u stvari nije nikakav pravi zakon već samo empiristička aproksimacija. (Husserl 2005a, 90) Uz to, Mill brka skupnu kontradiktornost vjerovanja s kontradikcijom logičkih sudova:

Iz toga razabiremo da nekonzistentnost, koja se izražava u stavu o proturječju, skupnu neistinitost kontradiktornih stavova, Mill tumači kao nepodnošljivost takvih stavova u našoj *belief*. Drugim riječima: skupna neistinitost stavova supstituira realnu nesnošljivost odgovarajućih aktova suda. To je u skladu i s ponovljenom Millovom tvrdnjom da su aktovi vjerovanja jedini objekti koji bi se u pravnom smislu mogli označiti kao istiniti i lažni. (Husserl 2005a, 90)

Lipps, s druge strane, ima sličan stav Millu jer tvrdi kako bi se logika trebala uvrstiti u psihologiju kao njezin puki sastavni dio jer je „logika posebna disciplina psihologije“. (Husserl 2005a, 62) Treba naglasiti kako Lipps, doduše, kasnije mijenja svoj stav, kao što to naglašava i sam Husserl u predgovoru drugog izdanja *Logičkih istraživanja*. (Husserl 2005a, 12)

(II) Antropologijski psihologizam je varijanta psihologizma koja logičke istine veže za konstituciju ljudskog uma. Dakle, ovo je forma relativizma koja tvrdi kako su logičke istine valjane samo u kontekstu našeg ustroja. Predstavnici ove struje, koje Husserl kritizira, su Christoph Sigwart i Benno Erdmann. Sigwartov psihologizam nije tek povremena pogrešna interpretacija čistih i realnih zakona, već on određuje cijeli njegov sustav. (Husserl 2005a, 127) Sigwart poriče da se norme logike mogu spoznati drugačije nego na temelju studija „prirodnih moći i funkcionalnih formi“ (Husserl 2005a, 128) koje te norme uređuju u skladu s čovjekovom konstitucijom. Za Sigwarta govor o istinama koje vrijede po sebi, neovisno o bilo kojoj

inteligenciji, jest fikcija. (Husserl 2005a, 129) Nastojeći spasiti objektivnost istine unutar svjesnih doživljaja, Sigwart propušta razdvojiti idealno od realnoga:

Ma koliko da se Sigwart trudi razlučiti bitno različite pojmove razloga i ma koliko oštroumlja pokazivao u tome (kako drugačije i ne možemo očekivati kod jednoga tako značajnoga istraživača), ipak ga psihologističko usmjerenje njegova mišljenja sprečava da izvrši najhitnija razdvajanja koja upravo pretpostavlja oštro razdvajanje između idealnoga i realnoga. Kada 'logički razlog' ili 'razlog istine' suprotstavlja 'psihološkom razlogu izvjesnosti', on ga tada nalazi ipak samo u jednoj izvjesnoj općenitoj jednakosti onoga predocenog 'zato što samo ono, ne i individualno raspoloženje itd., može biti nešto što je zajedničko za sve'; protiv čega mi ne trebamo ponavljati naše gornje dvojbe. (Husserl 2005a, 134)

Drugi filozof kojeg Husserl kritizira je Erdmann koji dosljedno zastupa relativizam, tvrdeći kako su logičke istine promjenjive s obzirom na vrstu koja ih misli. Dakle, svaka potencijalna vrsta inteligentne životinje bi imala svoj set logičkih zakona koji nisu nužno jednaki, ili su čak u kontradikciji sa zakonima logike koje spoznaje čovjek. (Husserl 2005a, 147–148) Uz navedeno, Erdmann ne razlikuje već spomenutu distinkciju između idealnih i realnih zakona koju Husserl formulira na način da čini distinkciju između subjekta koji sudi i suda kao takvoga:

Sud kao sadržaj suda, tj. kao idealno jedinstvo, ne brče se s pojedinačnim, realnim aktom suda. [...] Također se ni istiniti sud, kao ispravni, istiniti primjerni sud ne smije brkati s istinom toga suda ili s istinskim sadržajem suda. Moje suđenje da je $2 \times 2 = 4$ jest sigurno kauzalno određeno, ali ne i istina: $2 \times 2 = 4$. (Husserl 2005a, 123)

(III) Biološki ili ekonomski psihologizam, prema Husserlovom tumačenju, predstavlja pokušaj empirijskih znanosti da se logika i epistemologija utemelje u biološkim činjenicama, odnosno u načelima prilagodbe organizama. Glavni predstavnici čija djela obuhvaća Husserl su Richard Avenarius i Ernst Mach. Principi „najmanje mjere sile“ (Avenarius) i „ekonomije mišljenja“ (Mach) nastoje objasniti spoznajne procese kroz biologijsku adaptaciju i učinkovitost koja se očituje kao minimalan utrošak energije. (Husserl 2005a, 187–189) Ovo stajalište podupire i Hans Cornelius u svojem djelu *Psychologie* (1897) koji, na primjer, eksplicitno identificira ovaj princip kao „temeljni zakon razuma“ i „opći psihološki temeljni zakon“ te tvrdi kako: „Psihologija (i specijalno psihologija spoznajnih procesa), izgrađena na ovom temeljnom

zakonu, treba ujedno pružiti podlogu filozofije uopće.“ (Husserl 2005a, 187) Prema tom stajalištu, duša (ili um) razvija apercepcije koje zahtijevaju najmanji utrošak snage, čime se objašnjava svrhovitost mentalnih funkcija u smislu samoodržanja, a znanost kao takva postaje samo izrazom teorije evolucije.¹⁵ (Husserl 2005a, 196)

Husserl prepoznaje da ovo stajalište može dati značajne rezultate u prikazivanju antropologijskih temelja raznih istraživačkih metoda. (Husserl 2005a, 191) Međutim, on naglašava da to objašnjava kako se mišljenje događa (npr. kroz učinkovitost), ali ne i zašto je nešto logički istinito ili opravdano. Drugim riječima, psiholozi brkaju predmet koji se spoznaje (u slučaju logike nešto idealno) i akt spoznanja, ili kako to Dan Zahavi navodi u svojoj knjizi *Husserl's phenomenology*:

Dok je akt psihički proces koji se odvija u vremenu te ima početak i kraj, to ne vrijedi za logičke principe ili matematičke istine koje se spoznaju. Kada se govori o nekom logičkom zakonu ili se upućuje na matematičke istine, na teorije, principe, propozicije i dokaze, ne upućuje se na subjektivni doživljaj s vremenskim trajanjem, već na nešto atemporalno, objektivno i vječno važeće. Iako svijest shvaća i spoznaje principe logike, mi ostajemo svjesni nečega idealnog što je nesvodivo na realne psihičke akte spoznavanja i od njih potpuno različito. (Zahavi 2003, 9)

Jasno je kako su za ovu vrstu zablude krive sve vrste psihologizma, te ova kritika principa najviše moguće racionalnosti u psihologizmu ne može dokazati kako primjerice biologijski zakon evolucije može utemeljiti logiku, a ne može je utemeljiti jer je pretpostavlja. (Husserl 2005a, 196) Dakle, ova vrsta argumenta čini logičku pogrešku *hysteron proteron*. (Kusch 1995, 86) Stoga, prema Husserlu, čista logika, kao idealan i normativan princip, „prethodi svakoj ekonomiji mišljenja, i protusmisleno je zasnivati je na njoj.“ (Husserl 2005a, 201) Ovaj pravac, kao i psihologizam općenito, ostaje vezan za empirijsku stranu znanosti i ne dotiče „spoznajno-teorijski problem znanosti kao problem idealnog jedinstva idealne istine“. (Husserl 2005a, 202)

1.2.3. Tri psihologističke posljedice

¹⁵ Hrvatski prijevod *Logičkih istraživanja* naziva teoriju evolucije „naukom o razvoju“ što smatramo krajnje nepotrebnim purizmom jer se izraz „teorija evolucije“ koristi u svim formama literature. Stoga korištenje termina „nauk o razvoju“ izbjegavamo jer može stvoriti dodatnu konfuziju kod čitatelja.

Iako smo ih već sporadično spomenuli kroz argumentaciju, tri psihologističke posljedice zaslužuju posebnu pažnju zato što su one jezgra Husserlove argumentacije protiv psihologizma, te ono što ga na kraju dovodi do pojma čiste logike. Svaka od triju posljedica kreće se od neke pretpostavke: (I) logički zakoni utemeljeni su na zakonima psihologije; (II) logika se bavi idejama, sudovima, zaključcima i dokazima, što su sve psihološki fenomeni; i (III) shvaćanje evidencije kao psihičkog osjećaja i stoga svođenje logike, kao teorije evidencije, na studij psiholoških uvjeta za ostvarenje tog osjećaja. (za više vidi Husserl 2005a, 71–87, 153–187 ili Kusch 1995)

(I) Husserlova primarna kritika empirizma tiče se njegova svođenja apriornih, idealnih logičkih zakona na empirijske općenitosti, koje bi bile predmet psihologije. (Husserl 2005a, 71) Prema psihologističkom shvaćanju, logički zakoni, poput principa proturječja ili silogističkih pravila (npr. modus Barbara), bili bi izvedeni iz iskustva misaonih procesa i kao takvi imali bi narav empirijskih zakona. (Husserl 2005a, 73, 77, 80) Husserl ovo stajalište odlučno odbacuje, kroz analizu tri posljedice koje proizlaze iz ove pretpostavke:

- (a) Neodređenost i vjerojatnost kao narav logičkih zakona: Ako bismo pretpostavili kako su logički zakoni psihološki, onda bi oni bili „neodređeni“ i izraženi u formi vjerojatnosti te ne bi posjedovali apodiktčku nužnost. Psihološki zakoni, kao i drugi prirodni zakoni u empirijskim disciplinama, sadrže element neodređenosti i podložni su iznimkama, za razliku od logičkih zakona koji važe beziznimno. (Husserl 2005a, 72)
- (b) Problem objektivnosti logičkih pravila u psihologističkom tumačenju: U skladu s našom prvom empirističkom pretpostavkom logički zakoni bili bi zakoni o činjenicama svijesti, što podrazumijeva njihovu ovisnost o doživljavajućim pojedincima. (Husserl 2005a, 71) Ono što je također zanimljivo primijetiti jest da to podrazumijeva da logički zakoni mogu biti drugačiji za različite pojedince. (De Santis 2021, 42)
- (c) Proturječnost poimanju logičke istine: Ako svedemo logičke zakone samo na probabilističke empirijske generalizacije, tj. ako bi oni takve zakone imali za svoj temelj, onda bi se i sama logička istina svela na takve probabilističke iskaze, čime bi izgubila svoj apodiktčki karakter. (Husserl 2005a, 87) Husserl naglašava kako uvidljivo opravdane nisu vjerojatnosti važenja logičkih zakona, već njihovo važenje, odnosno sama istina kao takva jer su oni evidentni, a ne induktivni. (Husserl 2005a, 73)

Kao što smo naveli, empirizam, pogotovo Millov, tumači princip proturječja kao „jedno od naših najranijih i najbližih uopćavanja iz iskustva“, pronalazeći njegovu osnovu u različitosti i međusobnom isključivanju vjerovanja i nevjerovanja kao duševnih stanja. (Husserl 2005a, 88) Upravo u ovakvim stavovima leži temeljna greška psihologističke teorije, a to je da se empirističke pretpostavke ili tvrdnje nekog zakona smiju poistovjetiti s logičkim elementima takvog sadržaja. (Husserl 2005a, 80) Naime, zakon proturječja nam ne govori ništa o empirijskoj egzistenciji kontradiktornih sadržaja akata suda, već o idealnoj nepodnošljivosti stanja stvari kao takvih. (Husserl 2005a, 98)

(II) Brkanje subjektivnog akta i objektivnog sadržaja suda jest druga empiristička posljedica psihologizma koja proizlazi iz prethodno navedene pretpostavke. Ta vrsta krivog tumačenja čini grešku poistovjećivanja logičke ili matematičke istine sa subjektivnim suđenjem. (Husserl 2005a, 123) Primjerice, empiristi poput Langea ili Heymansa tumačili su logičke zakone kao izraze realnog znanja našeg mišljenja i, posljedično, kao realne zakone koji prikazuju ljudsku konstituciju. (Husserl 2005a, 101–103)

Husserl kritizira ovu vrstu psihologističke greške tako da prikazuje kako se logički zakoni odnose na idealni sadržaj suda, dok su psihološki fenomeni vezani za konkretne, individualne doživljaje koji imaju svoju prostornu i vremensku određenost. (Husserl 2005a, 97) Također, Husserl tvrdi, kako je i otprije jasno, kako su matematika i logika srodne znanosti te, suprotno od svojeg stajališta u *Filozofiji aritmetike*, kaže kako „brojevi ne nastaju iz koligiranja i brojenja, što su psihički fenomeni“. (Husserl 2005a, 165) Budući da je tome tako, onda bi psihološisti trebali imati i težnju k prisvajanju matematike, a od ovih dvaju područja teško je naći dva različitija. (Husserl 2005a, 165)

Dakle, Husserl tvrdi da su „teorijske istine idealne vrste koje su ukorijenjene u svom značenjskom sadržaju i nikada ne idu preko njega“. (Husserl 2005a, 148) Njihova valjanost je neograničena i ne ovisi o sposobnosti bilo kojeg bića da je faktički izvrši. (Husserl 2005a, 106) Ove i ostale prethodno navedene distinkcije ukazuju na njegov jasan stav koji Mohanty sažima sljedećim riječima:

[...] svaka se teorijska znanost, u svojem objektivnom sadržaju, sastoji od jedne homogene građe; ona je idealno tkanje značenja, a značenja su ‘idealne jedinice

važnja' (sjetimo se Lotzeova pojma *Geltung*). Možemo onda reći da se, ako i sama psihologija treba biti teorija, ona mora sastojati od takvih idealnih značenja (pojmova i propozicija) i ne smije sadržavati nikakav 'psihološki sadržaj'. (Mohanty 2008, 65–66)

(III) Evidencija kao psihološki osjećaj odnosi se na shvaćanje logike kao procesa dokazivanja nastajanja tog osjećaja. (Husserl 2005a, 175) Prema ovom shvaćanju, logika bi postala svjesna uvjeta pod kojima nastupa subjektivni osjećaj nužnosti (evidencije) i dovela ih do općeg izraza. Empiristi, poput Wundta i Milla, tvrde da svojstva evidencije i općeg važnja u vezama mišljenja omogućuju da iz psiholoških zakona nastanu logički zakoni. (Husserl 2005a, 176) Husserl priznaje da logika ima određeni odnos prema psihološkoj datosti evidencije, ali naglašava kako je taj odnos idealan i neizravan. (Husserl 2005a, 177) Čisto logički stavovi ne iskazuju ništa o evidenciji ili njezinim uvjetima u empirijskom smislu. (Husserl 2005a, 177) Evidencija nije „slučajni osjećaj“ ili psihički karakter koji se priklanja određenim sudovima. (Husserl 2005a, 183)

Ovdje se opetovano vraćamo na razliku između subjektivnog akta mišljenja i objektivne istine. Husserl tvrdi kako ljudska sposobnost spoznaje može biti ograničena, primjerice u mogućnosti predočavanja matematičkih istina koje se bave iznimno velikim brojevima, ali to ne znači da rješenje tog problema idealno ne postoji ili da evidencija koja se na njega odnosi nije moguća. (Husserl 2005a, 179) Dakle, ako je ovdje evidencija psihološki nemoguća, a ipak postoji, onda je ona psihički doživljaj istine, idealno govoreći, koji se odnosi na istinu.

Prema Husserlu valja razlikovati dvije vrste uvjeta za evidenciju: (a) empirijsko-psihološke uvjete (npr. koncentracija, svježina duha, vježbanje), koji spadaju u psihologiju i odnose se na posebnu konstituciju psihičkih bića; te (b) idealno-zakonite uvjete, koji su neovisni o specifičnoj psihičkoj konstituciji i važe za svijest uopće. (Husserl 2005a, 181) Upravo u manjku razlikovanja ovakvih subjektivnih uvjeta i objektivnih danosti nalazi se bit Husserlove kritike. Njegova definicija evidencije može se objasniti kroz odnos pojmova slaganja mišljenja i stanja stvari, međutim stvar se dodatno komplicira kada Husserl kroz poimanje evidencije definira i poimanje istine i objektivnosti:

Doživljaj slaganja između mnijenja i onog samog prisutnog, koje on podrazumijeva, između aktualnog smisla iskaza i samodanog stanja stvari jest evidencija, a ideja tog slaganja jest istina. Ali idealnost istine sačinjava njezinu objektivnost. Nije slučajna

činjenica to što se misao stava, ovdje i sada, usklađuje prema danom stanju stvari. Taj se odnos tiče štoviše identičnog značenja stava i identičnog stanja stvari. 'Valjanost' ili 'predmetnost' (odnosno 'nevaljanost', 'bespredmetnost') ne pripada iskazu kao tom vremenskom doživljaju, nego iskazu *in specie*, (čistom i identičnom) iskazu $2 \times 2 = 4$ i tom slično. (Husserl 2005a, 185–186)

Zaključno, psihologističke posljedice, bilo da proizlaze iz redukcijских postupaka empirizma i antropologizma ili služe za biologijsko-gospodarsko tumačenje svijeta, sustavno iskrivljuju bit logičkih zakona. One svode objektivnu, apriornu i idealnu nužnost logike na subjektivnu, aposteriornu i realnu slučajnost psiholoških procesa, što u konačnici vodi do relativizma i skepticizma te potkopava sam pojam znanstvene istine. Sve u svemu, Husserlova kritika triju psihologističkih posljedica u *Prolegomeni* ima za cilj oštro razgraničiti područje čiste logike kao apriorne, idealne znanosti od empirijske psihologije. On teži uspostavi logike kao autonomne discipline čiji zakoni posjeduju apsolutnu valjanost, neovisnu o slučajnim psihološkim činjenicama. Psihologizam, prema Husserlu, brkajući ove različite slojeve, ne samo da potkopava objektivnost logike i znanosti općenito, već i sprječava jasan uvid u prirodu same psihologije.

1.3. Ideja čiste logike

Nakon sustavne kritike psihologizma, Husserl otvara prostor za svoju pozitivnu koncepciju: ideju čiste logike kao fundamentalne, apriorne i autonomne teorijske discipline. (Holenstein 2005, XII) Ovo nastojanje nije samo puko odbacivanje pogrešnih shvaćanja, već i uspostava temelja cjelokupne znanosti kao teorije znanosti uopće (*Wissenschaftslehre*). Iako ovaj pojam nasljeđuje od Bolzana, Husserl mu daje unikatan karakter.¹⁶ (Husserl 2005a, 215–216; Moran i Cohen 2012, 197) Čista logika, prema Husserlu, nadilazi logiku kao puku praktičnu disciplinu (nauk o umijeću) ili normativnu obradu mišljenja i usmjerava se na idealne strukture i zakone koji omogućuju spoznaju i objektivnost uopće te je stoga za Husserlov pojam logika možda bolji naziv formalna ontologija. (Moran i Cohen 2012, 200)

¹⁶ Naravno, ovdje postoji više utjecaja i povijesnog konteksta, ali za potrebe naše teme bit će dovoljno naglasiti kako je Husserl pravilno shvatio Bolzana tek iz čitanja Lotzea. (za više vidi Huemer 2004, 205) Također treba napomenuti kako je Husserl bio pod snažnim utjecajem Leibnizova projekta *mathesis universalis*, što prikazuje zašto je bolji naziv za čistu logiku formalna ontologija. (Simons 1995, 133)

Naime, Husserl objašnjava kako se jedinstvo znanosti može razumjeti na dva načina: (I) kao objektivni „sklop stvari na koje se misaoni doživljaji intencionalno odnose“ i (II) kao sklop istina u kojem objektivno važenje dostiže svoje jedinstvo kao ono što jest. (Husserl 2005a, 217–218) Oba su načina prema Husserlu apriorna i povezana jer znanost nije proizvoljno okupljanje spoznaja, već je bitno „spoznaja iz temelja“, što znači da je znanstveno obrazloženje utemeljeno u načinu povezanosti istina. (Husserl 2005a, 222) Husserl tvrdi kako postoje bitni i nebitni principi koji uvjetuju to jedinstvo. U tom smislu, Husserl čini distinkciju između konkretnih (ontologijskih) znanosti, koje se bave individualnim predmetnostima za koje nude deskriptijske zakone (poput fizike ili geografije), te apstraktnih ili nomologijskih znanosti (poput matematike) koje su „prave temeljne znanosti“ jer iz njihova idealnog teorijskog sadržaja konkretne znanosti crpe svoju znanstvenost. (Husserl 2005a, 224) Dakle, za Husserla su bitni principi znanosti oni koji utemeljuju jedinstvo znanosti uopće, što bi bili principi nomologijskih znanosti, a nebitni principi, tj. principi koji ne određuju sustav znanosti uopće, već samo jedinstvo pojedinih znanosti, jesu jedinstvo u predmetu deskripcije i, kod normativnih znanosti, temeljna norma o kojoj smo već ranije govorili. Nomologijske su znanosti, što je termin koji Husserl preuzima od J. v. Kriesa, zapravo teorijske ili apstraktne znanosti, koje nude temelje zaključivanja ili osnovne istine kojima se ove dvije znanosti po nužnosti služe. (Husserl 2005a, 222–224)

Ako se pitamo kako Husserl zahvaća pitanje spoznaje iz temelja, onda po nužnosti govorimo o idealnim uvjetima mogućnosti znanosti koje Husserl dijeli na dva ključna područja. S jedne strane su noetički uvjeti, koji se temelje u ideji spoznaje kao takve, neovisno o empirijskim specifičnostima ljudskog uma. (Husserl 2005a, 226) Oni se tiču sposobnosti mislećih subjekata da izvode akte koji realiziraju spoznaju:

U skladu s tim, apriorni zakoni, koji pripadaju istini kao takvoj, dedukciji kao takvoj i teoriji kao takvoj (tj. općoj biti ovih idealnih jedinstava), trebaju se okarakterizirati kao zakoni koji izražavaju idealne uvjete mogućnosti spoznaje uopće, odnosno deduktivne i teorijske spoznaje uopće, i to uvjete koji se temelje čisto u ‘sadržaju’ spoznaje. (Husserl 2005a, 226)

S druge strane, a za Husserla još fundamentalniji, jesu čisto logički uvjeti, koji se temelje isključivo u samim teorijskim produktima spoznaje, odnosno u njezinim idealnim, kategorijalnim pojmovima. (Husserl 2005a, 227) Ovi zakoni ne govore ništa o spoznavanju ili

mišljenju kao psihičkom procesu, već isključivo o apriornim, objektivnim uvjetima koji omogućuju postojanje sveobuhvatne teorije uopće. (Husserl 2005a, 228–229)

1.3.1. Tri temeljne zadaće čiste logike

Nadalje, Husserl fiksira tri zadaće koje predstavljaju sustavno razvijanje slojeva čiste logike, od najosnovnijih preduvjeta smislenosti do najviših teorijskih struktura: (I) fiksiranje čistih kategorija i zakona koji sprečavaju besmisao; (II) istraživanje zakona koji se temelje na navedenim kategorijama; i (III) razvoj teorije mogućih formi teorija (čisti nauk o mnogostrukosti).

(I) Prvi i temeljni zadatak čiste logike jest razjašnjenje i fiksiranje primitivnih, konstitutivnih pojmova koji omogućuju jedinstvo spoznaje u objektivnom smislu. (Husserl 2005a, 248) Husserl razlikuje čiste kategorije značenja (istina, stav, subjekt, predikat, predmet, svojstvo, odnos, veza, zakon, činjenica) i korelirane čiste ili formalne predmetne kategorije (predmet, stanje stvari, jedinstvo, mnoštvo, zbroj, odnos, veza). (Husserl 2005a, 231) Ovi su pojmovi neovisni o bilo kakvoj materiji spoznaje i njihov je izvor potrebno fenomenologijski istražiti kako bi se izbjegle višeznačnosti koje su kočile napredak logike. (Husserl 2005a, 248) Točno značenje ovog pothvata za Husserlov pojam znanosti dobit ćemo tek u sklopu Husserlove fenomenologijske misli jer se ovaj pojmovni aparat u svojoj funkciji tek daje u fenomenologijskoj analizi. Na ovome sloju, koji Husserl naziva i čistom gramatikom, uspostavljaju se apriorni zakoni koji razlučuju smisao (*Sinn*) od besmisla (*Unsinn*) i određuju kako se značenja mogu kombinirati u jedinstvene cjeline. (Husserl 2005b, 291–292; Leichtle 2002, 381)

(II) Drugi zadatak obuhvaća istraživanje zakona i teorija koji se temelje na prethodno utvrđenim kategorijalnim pojmovima. Ovi se zakoni tiču objektivnog važenja ili nevaženja značenjskih formi, njihove istinitosti i lažnosti isključivo na temelju njihove čiste forme. (Husserl 2005a, 232) Doduše, treba napomenuti kako Husserl u svojem djelu *Formalna i transcendentalna logika* [*Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft.*, 1929] predlaže novo polje koje naziva logikom istine koja bi se vodila semantičkim predikatima istinito i lažno, ali nikada ne razrađuje plan za navedenu logiku. Iz onoga što imamo jasno je kako ona ne bi bila potpuno odvojena od postojećih pravila logike. Jedina stvarna distinkcija je u tome što Husserl tvrdi kako su u logici istine sudovi zapravo tvrdnje, dok su u čistoj gramatici

i logici ne-kontradikcije ti sudovi samo u sferi mogućnosti. (za više vidi Husserl 1969, 55; Mohanty 1976, 124–127; Drummond 2005b, 83) Dakle, klasična silogistika samo je jedna od mogućih teorija unutar ovog sloja zadataka projekta čiste logike.

Najviši i konačni cilj čiste logike jest razvoj čistog nauka o mnogostrukosti (*reine Mannigfaltigkeitslehre*). Ovaj se sloj bavi klasifikacijom i opisom svih mogućih oblika teorija, neovisno o njihovom specifičnom sadržaju. Radi se o formalnoj „teoriji teorija“ koja istražuje logičku strukturu, aksiomatske sustave i moguća preoblikovanja unutar bilo koje zamislive znanstvene teorije. (Husserl 2005a, 236) Opetovano, ovdje treba navesti kako je Husserl bio inspiriran Leibnizovim projektom *mathesis universalis* te je generalizirao Kantovo pitanje o idealnim uvjetima mogućnosti iskustva na idealne uvjete mogućnosti znanstvenih teorija općenito. (Kusch 1995, 57) U tom smislu, Husserl pravi razliku između uloge matematičara, koji tehnički razvijaju ovakve formalne sustave, i filozofa, čija je zadaća spoznajno-kritička refleksija o smislu i biti tih sustava:

Filozofu nije dovoljno da se snađemo u svijetu, da imamo zakone kao formule prema kojima predviđamo buduće odvijanje stvari, prema kojima možemo rekonstruirati prošle stvari; nego ono što je bit ‘stvari’, ‘procesa’, ‘uzroka’, ‘učinka’, ‘prostora’, ‘vremena’ i tom sl., želi dovesti do jasnoće; a zatim, kakav ta bit čudesni afinitet ima prema biti mišljenja da to može biti mišljeno, prema biti spoznavanja da to može biti spoznato, prema biti značenja da to može značiti itd. Kada znanost gradi teorije za sustavno rješavanje svojih problema, tada filozof pita, što je bit teorije, što teoriju uopće čini mogućom i tom sl. Tek filozofijsko istraživanje dopunjava znanstvena postignuća prirodnjaka i matematičara tako da se izvršuje čista i prava teorijska spoznaja. (Husserl 2005a, 240)

1.3.2. Povezanost čiste logike i fenomenologije – transcendentalna logika

Iako je čista logika, kako je izložena u *Prolegomeni*, znanost o idealnim objektima i apriornim zakonima, ona je neodvojivo povezana s Husserlovim sveobuhvatnim projektom fenomenologije i idejom filozofije kao stroge znanosti te lako možemo zaključiti kako je čista logika krajnja poveznica između ovih dvaju projekata. Međutim, fundamentalno pitanje koje ostaje otvoreno jest kako svijest uopće ima pristup tim idealnim jedinstvima. Upravo na ovoj točki, gdje se postavlja pitanje o porijeklu i načinu danosti logičkih bića, logika postaje

neadekvatan naziv za Husserlov projekt znanosti te se pretvara u fenomenologiju koja se bavi idealnim vrstama općenito:

S našega bismo stajališta ukazali na to kako svako takvo značenje u mišljenju nedvojbeno važi kao jedinstvo i da se o njemu u okolnostima čak jedinstveno sudi s evidencijom; ono se može uspoređivati s drugim značenjima i razlikovati od njih; ono može biti identični subjekt za mnoge predikate, identična odnošajna točka u mnogostrukim relacijama; ono se može združivati s drugim značenjima i zbrajati kao jedinstvo; kao identično ono samo jest opet predmet u odnosu na mnogostruka nova značenja - ono može biti sve to jednako baš kao i drugi predmeti koji nisu značenja, predmeti kao što su konji, kamenje, psihički aktovi itd. Samo zato što je značenje nešto identično, ono se može tretirati kao nešto identično. To nam važi kao nepobitni argument i to naravno važi za sva specifična jedinstva, pa i za ona koja su ne-značenja... Označavajući pogled usporedbe mi pomoću jednog općenitijeg rodnog termina ukazujemo na krug specifičnih razlika, u kojem se nalazi ono što se identično pojavljuje u uspoređenim članovima. Ako su dvije stvari jednake s obzirom na formu, onda je dotična *species* forme ono što je identično; ako su one jednake s obzirom na boju, onda je *species* boje ono što je identično itd. (Husserl 2005b, 110–112)

Iz ovoga jasno vidimo kako se kod Husserla razumije pojam jedinstva i kako on može biti mnogostruk s obzirom na različite vrste (gore *species*). Sva ta jedinstva podložna su ispitivanju u zornom zahvaćanju relacije svijesti i predmeta svijesti. O tome ćemo više kasnije u djelu, ali zasada treba napomenuti kako je ova forma relacije primarno psihologistička jer svoju polazišnu točku ima u Brentanovoj psihologiji. Međutim, psihologizam je, kao što smo naveli, brkao idealne logičke zakone s realnim psihičkim aktovima empirijskog subjekta, dok fenomenologija, u svojoj najosnovnijoj formi, teži deskriptivnom istraživanju doživljaja (*Erlebnisse*) unutar kojih se predmeti zahvaćaju u aktima svijesti. (Motroshilova 1989, 92) Ovaj prijelaz označava zahtjev pomaka od čiste logike prema transcendentalnoj logici, koja, prema Husserlu, predstavlja radikalnu i konkretnu logiku samu po sebi, dosegnutu fenomenološkom metodom, te obuhvaća čistu logiku i logiku transcendentalne fenomenologije kao projekta nove prve filozofije. (Husserl 1969, 291)

Transcendentalna logika nije tek dopuna ili druga logika u odnosu na formalnu, već predstavlja njezin krajnji temelj kao i cjelokupni temelj projekta transcendentalne filozofije. (Steinbock 2001, xxi) Stoga ćemo u ovome poglavlju tek naznačiti što je to pojam transcendentalne logike uopće, dok će cjelovita slika iste tek biti omogućena prikazom metoda i vrsta transcendentalne

fenomenologije. Naime, radi se o tome kako čista logika, čak i u svojoj pročišćenoj formi kao *mathesis universalis*, ostaje „naivna“ i „pozitivna“ znanost. Njezina naivnost leži u tome što ona svoje predmetno područje uzima kao unaprijed dano, ne postavljajući pitanje o njegovu konstitutivnom porijeklu. (Husserl 1969, 13) Ona je, prema Husserlu, „nepravilno filozofska“ jer joj nedostaje „izvorna autentičnost“ kojom bi sva pozitivna znanost, uključujući i samu logiku, postigla konačno samorazumijevanje i samoopravdanje. (Husserl 1969, 13) Poput svake druge pozitivne znanosti, ona postiže samo relativnu, jednostranu racionalnost, ostavljajući za sobom temeljnu iracionalnost koja se tiče samih uvjeta njezine mogućnosti, dok se Husserlov kasniji pojam logike oslanja na izvorno platonovsko poimanje logike kao teorije znanosti i Descartesovo razumijevanje znanosti kao univerzalne mudrosti:

Ali ova stvar principa (kao što su vidjeli svi divovi prošlosti, od Platona nadalje) dobiva svoju punu snagu, svoju punu apodiktčku evidenciju sa svake strane, iz univerzalnosti s kojom su sve znanosti nerazdvojivo povezane kao grane jedne *sapientia universalis* (Descartes). Emancipirane posebne znanosti ne uspijevaju razumjeti bitnu jednostranost svojih tvorevina; ne uspijevaju razumjeti da u svojim teorijama neće obuhvatiti puni smisao-bitka svojih područja sve dok ne odbace zaslijepljenost koju im nameće njihova metoda, kao neizbježnu posljedicu isključivog usredotočenja svake na svoje posebno područje: drugim riječima, sve dok svoja udružena istraživanja ne usmjere u [*ihre Forschungen hineinlenken in*] univerzalnost bitka i njegovo temeljno bitno jedinstvo. Za ovu situaciju, kao što smo rekli, krivnju snosi i sama logika — jer, kao što se ovdje može dodati, umjesto da nepokolebljivo drži na oku svoju povijesnu vokaciju i razvija se kao čista i univerzalna teorija znanosti, i sama je logika postala posebna znanost. (Husserl 1969, 4)

Upravo taj nedostatak samorefleksije u čistoj logici zahtijeva prijelaz na transcendentalno-fenomenološku razinu. Taj se prijelaz ostvaruje praćenjem logičkih tvorevina natrag do njihovih izvora u transcendentalnoj subjektivnosti. (Husserl 1969, 263) Transcendentalna logika stoga ima zadatak istražiti intencionalne akte u kojima se logička bića (značenja, istine, teorije) konstituiraju. To transcendentalna logika čini tako da prati predikativne sudove natrag do pred-predikativnih iskustava. (Mohanty 1995, 70) Ona se vraća od „gotovih“ propozicija i teorija, koje su predmet formalne logike, do same transcendentalne subjektivnosti u kojoj se te formacije ostvaruju. (Steinbock 2001, xxi) Ovdje je važno napomenuti kako je transcendentalna logika neodvojivo povezana s Husserlovim razvojem genetičke forme transcendentalne fenomenologije te je za njezin cjelovit prikaz potrebno prikazati transcendentalnu fenomenologiju kao takvu, a posebno Husserlovu ideju transcendentalne estetike koja

utemeljuje transcendentalnu logiku, ali o tome još ne možemo govoriti na ovome mjestu te ćemo samo naznačiti, kao što smo i prethodno naveli, kako ona seže do pred-predikativnog iskustva, što znači pasivne sfere osjetilnosti, asocijativnih sinteza i kinestetike tijela kao doživljenog fenomena (*Leib*), koje pružaju prvobitni materijal na kojem se tek naknadno grade složenije logičke i spoznajne strukture. (Steinbock 2001, XXII–XXIII) Time logika u punom smislu za Husserla prestaje biti samo znanost o formama sudova i postaje znanost o tome kako se te istine daju u transcendentalnoj svijesti koja te sudove i njihove objektivne korelate konstituira:

Cjelokupna fenomenologija nije ništa drugo doli znanstveno samoispitivanje od strane transcendentalne subjektivnosti, ispitivanje koje isprva postupa pravocrtno i stoga s vlastitom stanovitom naivnošću, ali kasnije postaje kritički usmjereno na vlastiti logos; to je samoispitivanje koje ide od činjenice k bitnim nužnostima, k pralogosu iz kojeg potječe sve drugo što je 'logičko'. Ovdje sve predrasude nužno otpadaju, jer su i one same intencionalne tvorbe, koje se razotkrivaju u sklopu sistematski napredujućeg samoispitivanja. Svaka kritika logičke spoznaje, ne samo spoznaje koja proizvodi logiku, već i spoznaje koja je već posredovana logikom — kritika spoznaje u znanostima svake vrste — jest, kao fenomenološka izvedba, samoizlaganje od strane subjektivnosti, ukoliko ona istražuje smisao vlastitih transcendentalnih funkcija. (Husserl 1969, 273–274)

Dakle, u svojoj biti, transcendentalna logika je konačna teorija znanosti (*Wissenschaftslehre*), koja teži prodrijeti do najdubljih i najuniverzalnijih principa i normi svih znanosti. (Husserl 1969, 16) Njezina primarna zadaća konstituirana je u transcendentalnoj subjektivnosti kao krajnjem temelju koji treba pružiti razradu razumijevanja svih posebnih znanosti koje ostaju zatočene u djelomičnosti vlastite regije istraživanja bića. (Husserl 2001b, 6) Kao što smo vidjeli iz citata na početku poglavlja, ona je, dakle, kritika samog logičkog razuma te postaje „samoeksplikacija čistog razuma“ koja istražuje kako se objektivno biće, objektivna istina i, u konačnici, sam svijet konstituiraju unutar transcendentalne subjektivnosti. (Husserl 1969, 30–31) Naime, sva eidetska spoznaja konstituirana je u svijesti kroz odgovarajuće intencionalne izvedbe davanja smisla (*Sinngebung*). (Husserl 1969, 244) Stoga, kao što je jasno već iz *Prolegomene*, ali i iz *Filozofije kao stroge znanosti*, subjektivistički temelj logike ne može biti psihologija jer je ona empirijska, već isključivo transcendentalna fenomenologija razuma kao znanost o transcendentalnoj subjektivnosti. (Husserl 2003a, 43–44)

Ovaj transcendentalni pristup omogućuje razrješenje dvostranosti logike, koja je istovremeno usmjerena na objektivne tvorevine (sudove, teorije) i na subjektivne djelatnosti koje ih proizvode. (Husserl 1969, 33) Ako želim ukratko opisati zašto je to tako, onda možemo navesti kako fenomenologija fiksira značenja tako što se vraća na apriorne veze između akata koji intendiraju značenja (*Bedeutungsintention*) i akata koji ta značenja ispunjavaju ili potvrđuju (*Bedeutungserfüllung*). (Husserl 2005c, 523–524) Svako logički konzistentno značenje, u načelu, može biti ispunjeno odgovarajućim zorom, dok se besmislena ili nekonzistentna značenja razotkrivaju kroz iskustvo zornog sukoba zbog manjka kategorijalne konzistencije. Time fenomenologija pruža temelj za razumijevanje „izvora“ logičkih kategorija, ne tako da ih svodi na psihološke procese, već tako da razjašnjava kako se idealno i objektivno konstituira unutar čiste svijesti. Ovdje je važno razlikovati Husserlovo poimanje formalnog i materijalnog razumijevanja ontologije jer u vidu ispunjenosti kategoričkog zora dobivamo samo formalne vrste koje se ispunjavaju na kategorijalan način, dok su empirijske nepodobne za taj oblik razrade. (Smith 2005, 313–315)

Transcendentalna logika se, dakle, ne zaustavlja na distinkcijama unutar čiste logike, poput one između formalne apofantike i formalne ontologije. Umjesto toga, ona istražuje kako se samo jedinstvo ovih dviju disciplina, ostvareno u ideji *mathesis universalis*, temelji na konstituciji svijesti kao logika transcendentalne fenomenologije koja unutar sebe podrazumijeva transcendentalnu estetiku koja tek treba biti razrađena u našem istraživanju. U ovoj formulaciji logički sudovi dobivaju svoj objektivni apriori u aktima svijesti koji za svoj temelj imaju konstituciju transcendentalne svijesti.¹⁷ (Husserl 1969, 182)

Metodološki gledano, Husserlov pojam transcendentalne logike zahtijeva sveobuhvatni pogled na znanost kao takvu kroz prizmu metoda transcendentalne fenomenologije. To znači da je njezina detaljna razrada kao projekta zapravo moguća samo kao cjelovita deskripcija metoda prethodno navedenog projekta. Neke osnovne metodološke značajke transcendentalne logike spadaju u genetičku verziju transcendentalne fenomenologije koja u svojoj biti istražuje izvor originarne danosti nekog suda, što samo po sebi zahtijeva jednu novu teoriju evidencije koja unutar sebe zahvaća pasivnu i aktivnu sintezu smisla. Dakle, transcendentalna logika zahvaća apriori same transcendentalne subjektivnosti kao nužnog dijela za proizvođenje smisla u svakoj

¹⁷ Mnogi pojmovi koje ovdje uvodim trebaju svoje razjašnjenje, no slijedeći logiku Husserlova projekta znanosti njih je važno ovdje navesti kao forme koje tek unutar cjeline tog projekta trebaju dobiti detaljnu razradu u ovome radu. Ta razrada nije moguća bez detaljne analize Husserlova pojma intencionalnosti, što se postavlja kao naša sljedeća zadaća.

vrsti logičkog suđenja kroz povezivanje tog suđenja kao forme jednog mogućeg svijeta koji unutar sebe posjeduje svoje horizonte značenja:

Prijelaz s formalne na transcendentalnu logiku ostvaruje se na nekoliko načina: prvo, prikazivanjem subjektivnih intencionalnih akata u kojima se logička bića konstituiraju; potom, razotkrivanjem 'idealizirajućih pretpostavki' logike (npr. logičkih principa kao što su princip neproturječnosti i isključenja trećeg); praćenjem predikativnih sudova (koji tvore predmet apofantičke logike) do pred-predikativnog iskustva; naglašavanjem činjenice da je tradicionalna logika, čak i najapstraktnija formalna logika, povezana sa svijetom (*Weltbezogen*) u smislu da varijable koje koristi mogu kao svoje vrijednosti uzeti bića u nekom mogućem svijetu; i opet, kao u *Analizi pasivne sinteze* i u *Iskustvu i sudu*, praćenjem logičkih formi natrag do njihova izvora u pred-predikativnom iskustvu, tj. u transcendentalnoj estetici. (Mohanty 1995, 70)

Stoga možemo zaključiti kako je transcendentalna logika konačna razrada zahtjeva povratka k samim stvarima¹⁸, zadaće koja bi se mogla shvatiti kao temelj njegove rasprave o *Filozofiji kao strogoj znanosti*, što je prikaz ovakve tendencije jezgrovitog zahvaćanja problema kao takvih. (Husserl 2003a, 65–66) Husserl u prethodno navedenoj raspravi ponovno pobija psihologizam i naturalizam te uz to još dodaje argumente protiv historicizma i filozofije svjetonazora kao drugih oblika filozofskih relativizama. Valja naglasiti kako je kritika historicizma zapravo kritika povijesti filozofije kao oblika istraživanja koji unosi relativističke perspektive u odnosu na same probleme s kojima se filozofija susreće. Husserl naglašava kako povijesne činjenice, uključujući i filozofijske povijesne perspektive, mogu dati samo povijesne posljedice, tj. one ne mogu utemeljiti ili opovrgnuti ideje jer se ne bave samim stvarima. Dakle, pitanje istine i valjanosti ne može se rješavati povijesno, već je to je domena filozofije kao stroge znanosti, ili po Husserlovoj formulaciji filozofije kao fenomenologije. (Husserl 2003a, 50, 66–67)

¹⁸ Povijesni kontekst ovoga zahtjeva donosi nam Pažanin u svojoj knjizi *Znanstvenost i povijesnost u filozofiji Edmunda Husserla*: „Od pozitivista XIX stoljeća potječe i poznata izjava ‘Ka samim stvarima!’ (*Zu den Sachen selbst!*). Kako je poznato, ‘*Zu den Sachen selbst*’ osnovna je lozinka i Husserlove fenomenologije. Međutim, Husserlov zahtjev za povratkom ‘ka samim stvarima’, tj. k samim ‘fenomenima’, bitno se razlikuje od istoimene pozitivističke maksime, i to kako s obzirom na metodu dolaženja do ‘samih stvari’ tako i s obzirom na smisao i bitak fenomena.“ (Pažanin 1968, 13) Valja razumjeti kako ova točka predstavlja moment najdubljeg razdora koji upravo svoju razradu dobiva u gore navedenim kritikama naturalizma i psihologizma; izjava „Ka samim stvarima“ inkapsulira dva nepomirljiva filozofska programa. Za pozitivizam, ovaj zahtjev ima značenje koje teži okretanju od uma, interpretacije i metafizike prema vanjskom, činjeničnom svijetu objekata. (Wolin i dr. 2025) To je zahtjev za pročišćenjem znanja kroz eliminaciju subjekta. Za Husserla, to je jednako radikalni poziv, ali u suprotnom smjeru, naime na okretanje od naivne zaokupljenosti tim činjeničnim svijetom prema samim strukturama svijesti u kojima taj svijet tek dobiva svoj smisao, svoju valjanost i, u konačnici, svoj bitak. To je zahtjev za utemeljenjem znanja kroz analizu transcendentalne subjektivnosti. (za više vidi npr. Husserl 2007, 6)

Međutim, Husserl također tvrdi kako se ne trebamo odreći cjelovite povijesti filozofije, već samo načina na koji se odnosimo prema njoj:

Zacijelo mi trebujemo i povijest. Dakako, ne na način historičara, da se izgubimo u povezanostima razvoja u kojima su se razvile velike filozofije, nego da bismo omogućili da one same prema svojem vlastitom duhovnom sadržaju podsticajno djeluju na nas. Iz tih povijesnih filozofija prema nama doista struji filozofski *život* sa čitavim bogatstvom i snagom živih motivacija, ako se razumijemo u njih udubiti, prodirati u dušu njihovih riječi i teorija. Ali filozofima ne postajemo pomoću filozofija. Ostati pri povijesnome, baviti se time u povijesno-kritičkoj djelatnosti i eklektičkom preradom ili anakroničkom renesansom htjeti postići filozofsku znanost: to daje samo beznadne pokušaje. (Husserl 2003a, 65–66)

2. Intencionalnost

Nakon što smo analizirali povijesni kontekst Husserlove ideje fenomenologijske znanosti koja treba biti utemeljena u transcendentalnoj logici, sada se okrećemo centralnoj točki Husserlova fenomenologijskog sustava. Naime, upravo je intencionalnost nit vodilja koja omogućuje potencijalni prijelaz s kritike i interpretacije filozofskih pozicija na utemeljenje filozofije kao stroge znanosti, jer se same stvari, kojima se filozofija treba vratiti, prvo konstituiraju u svijesti koja je središnja točka odnosa između transcendentalnog subjekta i svijeta kao horizonta, te se fundira kao originarna danost nekog doživljaja u konstituciji transcendentalne svijesti. (Morrison 1970, 35) Naravno, s ovime nismo rekli ništa posebno novo, ali ključno je razumjeti kako Husserl razumije svijest u njezinoj usmjerenosti jer kroz to razumijevanje Husserl razvija svoju metodologiju transcendentalne fenomenologije. Ovaj pojam, stoga, nije samo jedna od tema Husserlove filozofije, već predstavlja njezino središnje načelo, ključ za razumijevanje svijesti, spoznaje, logike, redukcije, konstitucije i transcendentalne estetike.

U samoj je srži Husserlova filozofskog pothvata shvaćanje intencionalnosti kao temeljnog svojstva svijesti da je uvijek „svijest o nečemu“, što predstavlja polazišnu točku od koje se razvija cjelokupna fenomenološka metoda u *Logičkim istraživanjima* i nadalje. (npr. vidi Husserl 2005b, 339–340, Pažanin 2003, 279, McIntyre i Smith 1989, 147) Odmah treba naglasiti kako ova inherentna usmjerenost svijesti prema nekom predmetu nije puko stupanje stvari u svijest ili primanje objekta u sebe, kao što je to primjerice u Brentanovoj teoriji.¹⁹ Husserl eksplicitno odbacuje takve interpretacije koje bi intencionalnost svele na neku vrstu realnog odnosa, tj. predmeta sadržanog u aktu u smislu brentanovske inegzistencije te smatra kako je predmet intencije uvijek transcendentan samom aktu svijesti. (za više vidi Pažanin 1968, 26–28) S obzirom na to ovdje nam se postavlja pitanje o tome što je onda imanentno svijesti? Odgovor na to pitanje je smisao koji se daje u korespondenciji s aktom svijesti i objektom kako se intendira u tom aktu ili kasnije u refleksiji, tj. ono što dobivamo kao produkt usmjerenosti svijesti je zapravo smisao (*Sinn*) doživljaja kao cjeline. (Husserl 2005b, 374)

¹⁹ Za više vidi poglavlja 2.1. i 2.1.1.

Upravo po zadnjoj tvrdnji našeg prethodnog paragrafa možemo zaključiti kako je Husserl, iako je pojam intencionalnosti preuzeo od svog učitelja Franza Brentana, taj pojam fundamentalno preobrazio i proširio. Dok je Brentana intencionalnost zanimala primarno u kontekstu psihološke klasifikacije mentalnih fenomena, npr. ljubavi i mržnje, Husserl je ovaj problem podigao na logičku, gnoseološku i, konačno, transcendentalno-filozofsku razinu. (Pažanin 1969, 27) Stoga, možemo zaključiti kako Husserlova namjera nije bila tek klasificirati akte, već razviti univerzalnu teoriju kategorija svijesti koja bi mogla poslužiti kao temelj za svaku moguću spoznaju. Stoga Husserlovu transcendentalnu fenomenologiju treba shvaćati kao svojevrsnu ontologiju svijesti koja na pitanje „Kako svijest funkcionira?“ daje eksplikaciju intencionalnosti kao biti svijesti u njezinu odnosu sa svijetom.

Međutim, moramo shvatiti kako koncept intencionalnosti u Husserlovu djelu nije statičan, on se razvijao i produbljivao kroz čitav njegov filozofski opus, od ranih djela poput *Logičkih istraživanja*, preko *Ideja I*, pa sve do kasnih radova poput *Kartezijanskih meditacija* i *Krize europskih znanosti*. Za naše potrebe važno je shvatiti kako navedeni razvoj nije bio puka promjena terminologije, već je odražavao sve dublju analizu svijesti i otkrivanje novih fenomenoloških slojeva. (Pažanin 1969, 30) Sam Husserl navodi kako je u *Logičkim istraživanjima*, intencionalnost definirana kao „karakter akta“, čime, iako je prema Husserlu trebala biti oslobođena psiholoških primjesa i dobiti fenomenološku čistoću, fenomenologija i dalje ostaje u raljama psihologističkih interpretacija. (Husserl 2007, 198) Upravo iz tog razloga Husserl u *Idejama I* razrađuje svoju teoriju kroz uvođenje ključne distinkcije između noesisa i noeme, čime se otvara put prema transcendentalnoj konstituciji objekata. (za više vidi Moran 2000, 155–157) Kasniji radovi, pak, proširuju pojam intencionalnosti na sferu povijesnosti i svijeta života (*Lebenswelt*), otkrivajući teleološku dimenziju ljudskog postojanja. (Pažanin 1968, 38–39)

S obzirom na navedeno, moramo naglasiti kako je cilj ovog poglavlja dobiti uvod u osnovne metodološke značajke Husserlove intencionalnosti kako bismo se mogli pravilno referirati na navedene elemente kada ćemo ih razmatrati detaljno. Dakle, u ovom poglavlju cilj je dobiti temelj iz kojeg ćemo tek moći napraviti detaljnu analizu važnih aspekata Husserlove teorije jer su oni, kao što je već bilo vidljivo iz prethodnih analiza, u velikoj mjeri isprepleteni. Za početak našeg prikaza razmotrit ćemo temeljnu strukturu intencionalnog akta te povijest evolucije tog koncepta kroz prijelaz iz statičke faze u genetičku fazu Husserlove fenomenologije. Zatim ćemo istražiti ključne metodološke alate koje Husserl koristi za analizu intencionalnosti, poput

fenomenološke redukcije, refleksije i principa evidencije. Prelazak na genetičku fazu fenomenologije označit će početak tematizacije koja istražuje postanak i razvoj smisla kroz pasivne i aktivne sinteze te horizont intencionalnosti. Konačno, naznačit ćemo kako se koncept intencionalnosti u kasnom Husserlovu radu povezuje sa širim filozofskim temama teleologije i povijesnosti.

2.1. Struktura intencionalnog akta

Iako je nemoguće napraviti točnu demarkaciju Husserlove fenomenologije prema njegovoj teoriji intencionalnosti, ona se uglavnom dijeli na statičku i genetičku (dinamičku) fazu s time da se statička faza uglavnom pripisuje *Logičkim istraživanjima* i *Idejama I.*²⁰ (npr. vidi Husserl 2007, 188–190) U statičkoj fazi istraživanja intencionalnosti Husserl se usredotočuje na razotkrivanje univerzalne i apriorne strukture intencionalnih doživljaja kao takvih, neovisno o njihovu nastanku ili razvoju. Najkraće rečeno, cilj statičke fenomenologijske analize je pružiti opće strukturne opise različitih domena bitka u njihovoj korelaciji s vrstama akata koji ih intendiraju. (Welton 2005, 144)

U *Logičkim istraživanjima* Husserl uvodi temeljnu distinkciju unutar deskriptivnog sadržaja intencionalne biti, naime, radi se o razlikovanju između kvalitete akta (*Aktqualität*) i materije akta (*Aktmaterie*). (Husserl 2005b, 427–428) Kvaliteta akta odnosi se na način ili modalitet intencionalnog doživljaja, tj. ona nam govori na koji način svijest doživljava neki predmet, npr. na način percepcije ili suda, te se na taj način taj predmet intendiru u tom modusu doživljavanja. (npr. vidi Mohanty 2005, 8) S druge strane, materija akta, također nazvana smislom akta, je ona

²⁰ Mnogi autori napravili su detaljne analize ovdje navedene podjele i došli do različitih zaključaka. (npr. vidi Welton 2005) Iako se Husserlova rana faza naziva statičkom fazom razumijevanja teorije intencionalnosti, to ne znači kako ona nema dinamičke elemente. Kao što nam prikazuje Mohanty u svojem članku „Husserl’s concept of intentionality“, prvi dio drugog sveska *Logičkih istraživanja* bavi se statičkom analizom intencionalnosti, dok se drugi dio istog sveska bavi dinamičkom analizom. (Mohanty 2005, 8) Međutim, krivo je tražiti točnu točku distinkcije između te dvije analize zato što dinamička analiza dopunjuje statičku analizu intencionalnosti, stoga ove točke razvoja možemo gledati kao puteve prema konačnoj eksplikaciji svijesti kao intencionalne svijesti. Dakle, ranu analizu dijalektike intencije i ispunjenja karakterizira prvotna forma Husserlova razumijevanja vremenitosti u intencionalnosti: „U njemu počinjemo stjecati dvije nove spoznaje, obje predstavljaju definitivan pomak: s jedne strane, minimalni smisao, ili točnije središnja jezgra temporalnosti sadržana u intencionalnosti, zapravo bitan odnos između ta dva pojma, počinje se razotkrivati pred našim očima; s druge strane, rani fenomenološki pojam apsolutne danosti, potpunog intuitivnog zahvata, ustupa mjesto uvijek uzmičućem cilju apsolutnog ispunjenja ili potpune koincidencije izvorno prazne intencije s intuitivnim ispunjenjem. I doista, iako utvara potpune koincidencije ustraje u *Logičkim istraživanjima*, gdje se ‘znanje’ još uvijek definira pomoću nje, Husserl je ipak ubrzo napušta kao opis onoga što se ikada događa kada se kaže da spoznajemo, ali je nastavlja zadržavati kao ideal kojemu naš intencionalni život asimptotski teži. Učimo kako se prisutnost mora mjeriti smislom, tj. intencijom koju ispunjava, ali i kako se smisao, intencija, mora procijeniti pomoću evidencije, te svaka se tvrdnja mora mjeriti ‘gledanjem’. Ono što je od još veće suvremene važnosti jest da Husserl nadilazi pozitivističko ograničavanje svake evidencije na ono osjetilno, te ostavlja otvoren prostor za različite vrste ispunjenja i za različite slojeve verifikacije.“ (Mohanty 2005, 9–10)

komponenta koja aktu daje njegovu specifičnu usmjerenost na određeni predmet i određuje njegovu objektivnu referencu. (Mohanty 1995, 55) Ovakva vrsta „dinamike“ stvara različita intencionalna jedinstva koja se onda predstavljaju kao bit doživljaja, primjerice, percepcija stola i sjećanje na isti taj stol dijele istu materiju (usmjerenost na taj stol), ali se razlikuju po kvaliteti (percepcija naspram sjećanja). Upravo jedinstvo materije i kvalitete akta čini intencionalnu bit akta²¹:

Analogno važi i za aktove svake vrste. Istu želju gaji više osoba kada je intencija njihove želje ista. Kod jednoga želja može biti potpuno izražena, a kod drugoga ne, kod jednoga ona može biti zorno jasna s obzirom na fundirajući sadržaj predodžbe, a kod drugoga više ili manje nezorna itd. U svakom slučaju identitet onog ‘bitnog’ očito leži u oba ona gore razlikovana momenta, u istoj kvaliteti akta i u istoj materiji. Isto dakle zahtijevamo i za izražajne aktove, specijalno za aktove koji daju značenje, i to tako da se – kao što smo gore unaprijed izrekli – ono što je u njima primjereno značenju, tj. ono što u njima čini reelni fenomenologijski korelat idealnoga značenja, podudara s njihovom intencionalnom biti. (Husserl 2005b, 420)

Ovaj analitički okvir doživljaja značajan razvoj i terminološko preciziranje u *Idejama I* uvođenjem korelativnog para noesisa i noeme. Distinkcija noesisa i noeme s kvalitetom i materijom akta nije puka zamjena termina, već predstavlja produbljivanje analize koje Husserl smatra presudnim za utemeljenje fenomenologije jer one vode k raspravi o pravilnom shvaćanju fenomenološkog objekta i utemeljenju teorije konstitucije. (Moran 2000, 156) Uz navedenu svrhu, svakako treba istaknuti kako se uvođenjem ovog pojmovnog parnjaka noesisa i noeme Husserl udaljava od psihologističkih interpretacija fenomenologije jer one služe kao dodatno razgraničenje spram psihologističke terminologije. Dakle, možemo tvrditi kako Husserl uz teorijsku svrhu koju još trebamo izložiti u daljnjim dijelovima teksta, navedeni parnjak kako bi se ogradio od takvih interpretacija te kako bi, sukladno tome, postigao sferu čistog ega u redukciji. (Moran 2000, 155)

Prije nego li krenemo na opću analizu odnosa noesisa i noeme treba još svakako napomenuti kako unutar ove noetsko-noematske strukture, Husserl u *Idejama I* također razlikuje hiletsku

²¹ Intencionalnu bit karakterizira irealni status intencionalnog doživljaja u cjelini. Dakle, radi se o tome da intencionalnost kao takva podrazumijeva ontološki status intencionalnih objekata kao intencionalnih, a ne ekstenzionalnih, stoga Husserl može staviti po strani pitanje o postojanju svijeta jer za izvor naše spoznaje uzima sigurni temelj transcendentalne subjektivnosti, na čiji je trag prvo nabasao Descartes, ali ga nije do kraja eksplicirao. (za više vidi Husserl 2007, 103; Husserl 1975, 19–20) Detaljniju analizu biti u kontekstu fenomenologijske analize možemo očekivati u poglavlju „Husserlova teorija zora i evidencije“ i nadalje.

građu (*ᾠλη*) i intencionalnu formu (*μορφή*). Hile su sirovi osjetilni podaci, boje, zvukovi, osjeti dodira, koji sami po sebi nisu intencionalni. Ono što nam Husserl s ovom distinkcijom pokušava pokazati jest to kako postoje tvarni momenti koji nisu dio intencionalnog doživljaja i stoga nema mjesta u noetičkoj analizi. Željko Pavić, prevoditelj *Ideja I*, to analizira u napomeni:

Husserl ovdje pravi igru riječi između onoga što 'daje smisao' (*sinngebend*) i onoga što je 'osjetilno' (*sinnlich*) kako bi pokazao razliku između 'smisla' (*Sinn*) i 'osjetila' (također *Sinn*): dok putem osjetila primamo npr. izvanjske podatke o nekom predmetu, tek intencionalni doživljaj 'daje smisao' tim podacima, tj. sintetizira ih u predmet kao takav za intencionalno (motivirano) zrijuće Ja. Osjetilnost (*Sinnlichkeit*) nema dakle nikakvog 'smisla' bez ovog intencionalnog odnosa. Upravo to objašnjavaju i naredne rečenice ovoga spisa, posebice kada Husserl razmatra ᾠλη kao sferu osjetilnosti, a μορφή kao horizont davanja smisla toj osjetilnosti. (Pavić 2007, 202)

Iz ovoga vidimo kako sami fakt osjetilnosti nije intencionalan već se oni tek „komponente u obuhvatnijim konkretnim doživljajima koji su kao cjelina intencionalni i to tako da iznad onih senzualnih momenata“. (Husserl 2007, 200) Noetski moment (intencionalna *morfe*) je ono što ovu sirovu hiletsku građu „oblikuje“ i „produhovljuje“, dajući joj smisao i usmjeravajući je prema objektu te se tako uspostavlja intencionalni doživljaj. Ovo nam je važno kako bismo razumjeli narav tetičkog karaktera koji je prisutan u prvom sloju noeme kao onome koji je određen sa zauzimanjem stava koji doživljava pretvorbu iz pozicionalne u neutralnu svijest, tj. one koje zauzima stav o bitku nekog predmeta i one koja se događa u zgradama. (Husserl 2007, 272–273)

Iako smo se ovom temom već bavili u našim prijašnjim istraživanjima transcendentalne fenomenologije, ovdje i u daljnjim dijelovima koji će se baviti analizom paralelne strukture noesisa i noeme donosimo dublje značenje i širi kontekst od onoga koji je prisutan u radu „Fenomenologijska metoda i mogućnost njezine praktičke primjene: prikaz na primjeru Rawlsova koncepta ‘vela neznanja’“. (za više vidi Erdeljac 2020, 19–22) Za početak naše analize koja će detaljnu eksplikaciju dobiti u daljnjim poglavljima, valja navesti kako se noesis odnosi na transcendentalni subjektivni i doživljajni dio intencionalnog akta nakon transcendentalne redukcije. Fenomenologijska redukcija je suspenzija prirodnog stava, tj. naivne forme intencionalnosti. Važno je naglasiti kako ona ne negira postojanje svijeta, već samo činjeničnu sferu zbiljnosti stavlja sa strane i preobražava aktivnost naše svijesti i odmiče je od osnovnih načela naivnog zahvaćanja svijeta. (Drummond 2005a, 36–37) Dakle, intencionalna svijest je širi pojam od samog noesisa jer ona podrazumijeva i intencionalnost

prirodnog stava subjekta, dok je noesis forma intencionalnosti koja se javlja u transcendentalnom ili fenomenološkom stavu. (Drummond 2005a, 37) Stoga, najkraća definicija noesisa u Husserlovoj fenomenologiji je ta da je to intencionalnost čiste svijesti kao takve iz metodološkog aparata transcendentalne fenomenologije. Radi se o percepciji kao percepciji, fantaziji kao fantaziji, suđenju kao suđenju itd.

S druge strane paralelne strukture nalazi se noema koja je intencionalni korelativ noesisa. Husserl noemu vidi kao tri sloja noematske jezgre, koji u prvom sloju (1) sadrži tetički karakter, a u drugom sloju (2) noematski smisao unutar paralelne strukture noesisa i noeme, te je zadnji sloj (3) noeme „odredivo X“ koje nosi štovstvo objekta-pod-redukcijom. (Husserl 2007, 311–318) (1) Prvi sloj noeme referira se na stav unutar kojeg zahvaćamo neku stvar i koji stoga nosi unutar sebe određen tetički karakter akta u kojemu je noema zahvaćena. (Husserl 2007, 211–214) Ovo može zvučati kao kontradikcija zato što znamo kako je noema objekt-pod-redukcijom pa stoga bi to trebalo pretpostaviti jedan mogući stav u kojemu mi proizvodimo tetičnost, ali moramo se sjetiti kako redukcija ne negira postojanje objekta, već ga samo stavlja izvan akcije. Stoga redukcija mijenja tetički karakter s predmeta koji recimo možemo dodirnuti, tj. koji ima neka fizička svojstva u objekt-kakav-je-percipiran, što onda tvori (2) drugi sloj, tj. prethodno navedeni smisao unutar paralelne strukture noesisa i noeme. (Husserl 2007, 214–215) Dakle, noema nije sam transcendentni objekt (npr. stvarna jabuka na stolu), već idealno jedinstvo smisla kroz koje se svijest odnosi na taj objekt. (3) Zadnji sloj noeme je „odredivo X“ koje Husserl naziva štovstvom neke noeme, tj. što možemo identificirati kroz različite forme noesisa i time dobiti različite forme intencionalne biti u sklopu noesisa i noeme. (Husserl 2007, 315) Ono što je važno za naglasiti je kako noema sagledana u svojoj punini (dakle, sva tri sloja) nije vrsta nekog objekta, već upravo individualni objekt. Primjerice, ako ja percipiram svoju šalicu i o njoj imam razne tetičke karaktere, to ne znači kako ja u redukciji odmah dobivam *vrstukakva-je-intendirana*, već upravo *objekt-kako-je-intendiran*. Naravno, ovdje ostaje otvoreno pitanje o redoslijedu redukcija o kojemu će biti kasnije riječi, ali ako uzmemo Husserlovu fluidnu interpretaciju ovdje kao načelni orijentir, onda vrijedi ovaj slučaj. (za raspravu o ovom problemu vidi poglavlje „4.1.2. Operacionalizacija metode: *epoché* i redukcija kao promjena predznaka“ i dalje) Pitanje noeme je jedno od prijepornih mjesta u Husserlovoj teoriji jer Husserl u svojoj analizi ostavlja puno pitanja otvorenih, stoga možemo reći kako pojam noeme podliježe najmanje četiri deskripcije:

Postoje, dakle, četiri točke koje sažimaju Husserlove karakterizacije noeme: (1) noema je smisao (iako u onome što Husserl naziva ‘proširenim značenjem’, kako bi naznačio

da se odnosi na pojam smisla [*Sinn*] širi od jezičnog značenja [*Bedeutung*]); (2) noema je intendirani predmet upravo onako kako je intendiran; (3) noema je ono putem čega se svijest odnosi na svoj intendirani predmet; i (4) 'objektivno nešto' prema kojemu je svijest usmjerena, to jest, sam intendirani predmet, jest 'najunutarniji moment' unutar noeme. (Drummond 2005a, 39)

Ovo neka ovdje bude dovoljno za općeniti uvod u strukturu intencionalnog akta, a prethodno navedenih poteškoća ćemo se još dotaknuti detaljnije kasnije u radu. Ključna je spoznaja da između noesisa i noeme postoji stroga apriorna korelacija. Svako promjeni na noetskoj strani (npr. promjeni pažnje, modaliteta vjerovanja) odgovara promjena na noematskoj strani (promjena u načinu na koji je objekt dan), kao i spoznaja o tome kako se pozicionalnost svijesti tematizira u pitanjima različitih formi originarne danosti nekog doživljaja. U skladu s time možemo preći na tematizaciju nekih osnovnih aspekata metodoloških alata unutar transcendentalne fenomenologije.

2.1.1. Osnovni metodološki „alati“ transcendentalne fenomenologije

Kao što nam je poznato, transcendentalna fenomenologija u Husserlovoj misli ima namjeru postati nova prva filozofija. Kako bi pokazao tu ambiciju Husserl se bavi pitanjem biti svijesti, što je kratko rečeno intencionalnost, ali unutar te svijesti možemo prepoznati nekoliko vrsta stavova koji određuju sloj spoznaje na kojoj neka svijest spoznaje. Prvenstveno, Husserlov je uvid kako čovjekova svijest operira unutar prirodnog stava koji unutar sebe nosi tezičnost *naivnog-ja* koje pretpostavlja postojanje svijeta i zaključuje na razini empirijskog iskustva, tj. doživljenog-iskustva kao takvog. (vidi Husserl 2007, 10, 63–64) S druge strane, postoji nešto što Husserl naziva neutralnom sviješću, a to je svijest koja ne sudi o nečemu iz sfere pretpostavki o bitku tog objekta, već gleda na objekt kako se on *daje-u-svijesti*. (Husserl 2007, 259) Dakle, ne radi se više o intencionalnom objektu, već o objektu-kako-je-intendiran, tj. kako je on dan unutar nekog akta svijesti u redukciji. (Smith 2018) Kako bismo došli do ne-tezičnog stanja svijesti kojeg Husserl naziva transcendentalnim ili fenomenologijskim stavom i u kojem se daje paralelna struktura prethodno diskutiranog parnjaka noesisa i noeme, Husserl uvodi niz metodologijskih odrednica koje skupno možemo nazvati fenomenologijskom metodom unutar koje je transcendentalna redukcija glavni korak do fenomenologijskog polja spoznaje, tj. do čiste svijesti kao toka doživljaja. (Husserl 2007, 71) Unutar ove metodologije možemo prepoznati najmanje tri važne točke koje treba raspraviti na temeljnoj razini kako bismo kasnije

mogli izvršiti kritičku analizu metodologijskih posebnosti transcendentalne fenomenologije. Navedene tri metodologijske odrednice fenomenologije kojima se dolazi do fenomenologijskih uvida su: (1) fenomenologijska redukcija, (2) transcendentalna refleksija i (3) princip evidencije.

(1) Najšira metodologijska odrednica transcendentalne fenomenologije je fenomenologijska redukcija koja također označava i transcendentalni obrat u Husserlovoj misli. Ovaj obrat je započeo u Husserlovim predavanjima iz 1907. godine koja su posthumno objedinjena u djelu *Ideja fenomenologije* [*Die Idee der Phänomenologie*, 1907; objavljeno posthumno 1950], a svoju punu razradu dobiva u *Idejama I*.²² (Moran i Cohen 2012, 106) Prvi korak transcendentalne redukcije je *epoché*. To je postupak „stavljanja u zagrade“ prirodnog stava, odnosno suspendiranja našeg naivnog vjerovanja u postojanje vanjskog svijeta kao primarnog bitka²³:

Fenomen u tom smislu potpada pod zakon kojem se moramo podvrgnuti u kritici spoznaje, zakon *epoché* u odnosu na sve transcendentno. Ego kao osoba, kao stvar koja pripada svijetu, i iskustvo kao iskustvo te osobe – čak i ako je posve neodređeno – postoje u poretку objektivnog vremena: svi su oni transcendentni i kao takvi spoznajno-teorijski ništavni. Tek putem redukcije, koju ćemo nazvati fenomenologijskom redukcijom, stječemo apsolutnu danost koja više ne nudi ništa transcendentno. Ako dovedem u pitanje Ego i svijet i iskustvo Ega kao takvo, tada refleksija o onome što je dano u apercepciji dotičnog iskustva, o mojem Egu – refleksija koja naprosto 'vidi' – daje fenomen te apercepcije: fenomen, otprilike, 'opažaja shvaćenog kao moj opažaj'. (Husserl 1999, 33–34)

²² Iako je to faktički tako, valja naglasiti kako je u *Logičkim istraživanjima* redukcija već idejno sadržana u pojmu ideacije jer ona „također smisao na jednoj strani apstrahiranja od pojedinačnog i nebitnog i na drugoj strani apstrahiranje ili izdvajanje onog općeg i bitnog, tj. dobivanje pojma, ideje, biti.“ (Pažanin 1968, 68)

²³ „Stavljanje u zagrade“ je samo jedan od načina opisa isključenja (*Ausschaltung*) prirodnog stava. Uz navedene, Husserl još upotrebljava: „[...] govori o 'suzdržavanju', 'zanemarivanju', 'napuštanju', 'stavljanju u zagrade' (*Einklammerung*), 'stavljanju izvan djelovanja' (*außer Aktion zu setzen*) i 'stavljanju izvan igre' (*außer Spiel zu setzen*) svih sudova koji svijet na bilo koji način postavljaju kao zbiljski (*wirklich*) ili kao 'ondje', 'prisutan pri ruci' (*vorhanden*). No, bitna je značajka uvijek izvesti 'promjenu stava' (*Einstellungänderung*), odmaknuti se od naturalističkih pretpostavki o svijetu, pretpostavki koje su duboko ukorijenjene u našem svakodnevnom ophođenju prema predmetima, a također su na djelu i u našoj najsofisticiranijoj prirodnoj znanosti.“ (Moran i Cohen 2012, 110) te kako navodi Pažanin: „Zbog adekvatne slikovitosti tih izraza Husserl '*Einklammerung*' najčešće upotrebljava za sferu predmeta, a ostale izraze za sferu akata svijesti. Inače svi oni znače isto — upravo: suzdržavanje od teze ili *epoché*.“ (Pažanin 1969, 65) Ovdje treba, međutim, naglasiti kako je ključan ovaj „najčešće“ jer u cjelovitosti Husserlova opusa nema strogog držanja prethodno navedene zakonitosti te stoga možemo zaključiti kako su svi izrazi ekvivalentni, kao što to u konačnici zaključuje i sam Pažanin.

Ovdje valja naglasiti kako je čisto Ja različito od empirijskog Ja upravo po pretvorbi smisla koje se događa u redukciji. Smisao čistog Ja koji se ovdje dobiva naznačuje čisto Ja kao temelj svakog pojedinačnog doživljaja te je stoga primaran bitak poradi svoje apodiktičnosti izražene već, doduše u drugačijem, intencionalnom, smislu, u Descartesovu *cogito, ergo sum*. (za više vidi Pažanin 1969, 72; Husserl 1969, 61) Prethodno navedeni intencionalni smisao je ključan za razumijevanje razlike između Husserlove transcendentalne *epoché* i Descartesove radikalne sumnje koja glasi:

Opazio sam — tomu je već nekoliko godina — kako sam u svojoj prvoj dobi bio primio mnoge lažne pod istinite stvari i koliko su sumnjive one koje sam poslije na te iste nadgradio, te da se stoga treba jednom u životu sve to iz temelja preokrenuti, pa početi iznova od prvih osnova, želim li u znanostima utemeljiti štogod čvrsto i postojano [...]
(Descartes 1975, 199)

Za razliku od navedene sumnje, svrha transcendentalne *epoché*, dakle, nije nijekanje svijeta, već metodologijsko isključivanje tezičnih pretpostavki o njegovom bitku kako bi se naš fokus preusmjerio s objekata kao takvih na same akte svijesti u kojima se ti objekti konstituiraju kao smisleni. (Husserl 1975, 61) Time se otvara nova znanstvena domena – polje čiste ili transcendentalne svijesti koja postaje primarni bitak te stoga Descartes promašuje navedeno polje zbog toga što pretvara *cogito, ergo sum* u:

[...] *substantia cogitans*, u odijeljeni ljudski *mens sive animus*, te izlaznu točku za zaključke prema kauzalnom principu, ukratko obratom kojim je on postao otac (kao što se ovdje još ne može vidjeti) besmislenog transcendentalnog realizma. Sve nam je to daleko ostanemo li vjerni radikalizmu samorefleksije, a time i principu čiste intuicije ili očevidnosti, ako, dakle, ovdje ništa ne ostavljamo da važi osim onoga što nam je uz pomoć polja što ga je otvorila *epoché* (ἐποχή) u *ego cogito* dano zbiljski i prvotno posve neposredno, ako, dakle, ne dovodimo do iskaza ništa što sami ne bismo vidjeli. U tome je Descartes pogriješio i tako je došlo do toga da je on stajao pred najvećim od svih otkrića, on ga je na određen način već izvršio, ali ipak nije shvatio njegov pravi smisao, tj. smisao transcendentalne subjektivnosti, pa tako nije prekoračio ulazna vrata koja vode u pravu transcendentalnu filozofiju. (Husserl 1975, 63)

Ovoliko neka zasad bude dovoljno rečeno konkretno o redukciji kao primarnom metodologijskom principu fenomenologije. Kažemo konkretno jer su svi ovi metodologijski momenti isprepleteni te igraju važnu ulogu u funkcionalnosti transcendentalne fenomenologije kao takve. Ovdje se ne dotičemo svakoga važnoga momenta teorije, već samo onih bez čijih bi

osnova daljnje izlaganje bilo nemoguće. Kritički uvidi razrađuju se u drugoj cjelini doktorata gdje se sustavno istražuju svi važni elementi transcendentalne redukcije. (2) Drugi ključni metodologijski moment transcendentalne fenomenologije je refleksija jer ona omogućuje samo-refleksiju akta na samog sebe, tj. u jeziku logičkih istraživanja ona je osnovni uvjet ideacije. (Husserl 2005b, 103) Međutim, fenomenologijska refleksija se bitno razlikuje od obične introspekcije koju pronalazimo kao dio prirodnog stava. Husserl, naime, razlikuje dva stupnja refleksije: (a) prirodna ili psihološka i (b) transcendentalna refleksija. (a) Prirodna refleksija je ona koja je vezana za tezičnost bitka intencionalnog predmeta, npr. primjerice: na stolu pored mene vidim bocu za vodu, moj opažaj bi bio primarni akt na koji empirijski ja reflektira na način: sjećam se da sam vidio bocu za vodu na stolu pored mene. Time smo automatski vezani za sam bitak predmeta, tj. imamo tezu kako ta boca za vodu postoji na onome stolu koji je nekada bio pored mene. (Husserl 1975, 72) No, za fenomenologiju je ključna (b) transcendentalna refleksija, koja se odvija nakon transcendentalnog *epoché* i omogućuje nam uvid u apriorne, bitne strukture same svijesti i njezinih konstitutivnih momenata. U tom procesu postajemo svjesni noesisa i noeme kao nerazdvojivog temelja smisla doživljaja te je naša referenca doživljaj same kuće koji, kao što je pokazano ranije, ima apsolutnu izvjesnost jer je utemeljen u apodiktičnom tlu transcendentalnog ja. (Husserl 1975, 74) Važno je naglasiti kako navedeni proces ne počinje s osjetilnim podacima (boje, zvuci i mirisi), koji se onda, prema Husserlovu viđenju psihologije, spajaju u složenije cjeline, već nam početak uvijek treba biti intencionalan, dakle „ja opažam neki (x)“. (Husserl 1975, 75–76) Stoga, za Husserla vrijedi kako je intencionalna svijest sintetička, tj. ona kroz pasivnu i aktivnu sintezu ispunjuje horizont nekog doživljaja koji se javlja kao svjesnost o vremenskoj potencijalnosti tog doživljaja, primjerice kada opazim neki objekt on mi je dan u aktualnosti jednostrano, npr. prednja strana boce, ali smo svjesni kako postoji i zadnja strana koja nam onda tu predmetnost daje u horizontu mogućeg opažanja na način retencije i protencije.²⁴ (Husserl 1975, 77–80). Dakle, kompozicija noesisa i noeme dana je kao vremenski horizont, ali važno je shvatiti kako taj horizont nije vezan za bitak stvari koju opažamo, već je vezan za apsolutnost našeg doživljaja kao takvog, tj. u sintetičkim aktima refleksije mi postajemo svjesni navedene horizontalnosti tog opažaja, tj. njegove potencije, ali se sam doživljaj ne osjenjuje, već se on daje u sada svijesti na koji

²⁴ Ovdje valja naglasiti važnost osjenjivanja koje se daje kod percepcije (opažanja). Naime, radi se o tome kako su stvari dane nepotpuno i one se osjenjuju, dok nam je doživljaj dan apsolutno, ali i on može biti nepotpun s obzirom na horizont protencije i retencije noesisa i noeme. Iako ovo može zvučati zbunjujuće, radi se o vrlo jednostavnom pojmu u kojem se stvar nikada ne može dati u opažaju apsolutno, to je jednostavno narav percepcije. Dok se doživljaj daje apsolutno zato što je on zatvorena cjelina, tj. on jest ono što jest. Stoga ove dvije vrste nepotpunosti pripadaju različitim dimenzijama, tj. dimenziji intencionalnog objekta (neka stvar) i *objekta-kako-je-intendiran*. (Husserl 2007, 90–98)

reflektiramo. Retencije i protencije su također dio doživljaja, ali o tome više u raspravi o genetičkoj fazi Husserlova nauka. Važno je još naglasiti kako Husserl u pojmu refleksije vidi niz suptilnih distinkcija, primjerice kada je riječ o odnosu teorijskog stava i refleksije u *Idejama II*. Teorijski stav je kao takav stav koji prethodi fenomenologijskom stavu, iako oboje operiraju unutar *epoché* do neke mjere. (Moran i Cohen 2012, 316) Dok, je teorijski stav usmjeren na sam objekt, stavljajući svoj subjektivni dojam objekta (npr. Nebo je lijepo) u zagrade te postavljajući svoj interes na objektivnost tog objekta (npr. Neba kao nečega istraživog). Za razliku od teorijskog stava, fenomenologijski stav podrazumijeva usmjerenost svijesti na sam akt i time eidetski vrijedi kako svaki doživljaj dolazi do svijesti kroz refleksiju:

Moramo pomno paziti na razliku između prijelaza u teorijski stav, na koji smo se usredotočili, i prijelaza koji svaki akt, u načelu, dopušta – naime, prijelaza u imanentnu percepciju usmjerenu na sam akt ili u imanentnu retenciju nakon što je taj akt minuo. I to je teorijski stav; percepcija, kao i retencija, jest opća objektivacija, i u takozvanoj imanentnoj refleksiji o aktu mi živimo u toj objektivaciji, vršeći je. Stoga prebivamo u teorijskom stavu. No, taj je teorijski stav drugačiji; mnogo je značajniji i u načelu pripada svim aktima. U estetskom užitku svjesni smo nečega kao estetski ugodnog, kao lijepog. Neka nam polazište bude činjenica da živimo u estetskom užitku, da smo, dakle, s užitkom predani pojavljujućem se objektu. Tada možemo reflektirati o užitku koji se zbiva, kao kad izjavimo: „Uživam u tome“. Sud je u tom slučaju doista sud o mojemu aktu uživanja. No, nešto je posve drugo usmjeriti pogled na objekt i njegovu ljepotu. (Husserl 1989b, 15–16)

Upravo u izjavi kako je „taj teorijski stav drugačiji“ krije se objašnjenje onoga što je iznimno važno shvatiti kod transcendentalne refleksije, a to je da je ona usmjerena na sve akte koji su kao takvi apsolutno dani. Problem koji se ovdje javlja jest odnos refleksije i konstitucije objektivnosti uopće, no riječ je o problemu koji se sustavno razrađuje u drugoj cjelini doktorata. Sada preostaje osvrnuti se i na (3) treći i možda najtemeljniji metodologijski princip u transcendentalnoj fenomenologiji, a to je Husserlova teorija evidencije koja za svoju osnovu ima moment zora. Evidencija je za Husserla, jednostavno rečeno, doživljaj ispunjenja intendiranog značenja koji se daje zoru kroz principe fundiranih i nefundiranih akata te je Husserl naziva „principom svih principa“. (Husserl 2007, 52) On nalaže da se svaki originarno dajući zor mora prihvatiti kao legitiman izvor spoznaje, ali samo unutar granica u kojima se sama daje. (Husserl 2007, 52) Husserl svoju teoriju evidencije prvotno razvija u *Logičkim istraživanjima*, tamo navodi kako postoji hijerarhija intuitivnih akata s obzirom na stupanj

njihove punine/ispunjenosti (*Fülle*). Primarna podjela ovih aktova dijeli ih na signitivne i intuitivne akte. Signitivni aktovi su oni bez ikakvog zora, dok se intuitivni akti dijele s obzirom na način (kvalitetu) njihova ispunjenja, unutar navedene podjele pronalazimo imaginaciju (koja postaje izuzetno važna u *Idejama I*), ali i zamjedbu koja je bazirana na osjetilnom zahvaćanju svijeta. (Husserl 2005c, 624) Imaginacija prema Husserlu u *Logičkim istraživanjima* daje „sliku“, tj. služi kako bi se neki predmet posadašnjio u svijesti, dok zamjedba daje samu stvar na način uprisutnjenja.²⁵ (Husserl 2005c, 623) Unutar navedenih ispunjenih intencija postoje i različite vrste ispunjenja: (a) djelomično/međurazinsko ispunjenje i (b) zadnje (konačno) ispunjenje. Djelomično ispunjenje se odnosi na obične zamjedbe s osjenčanjima, dok se konačno ispunjenje odnosi na ono što Husserl naziva idealnim ciljem, a to je apsolutna punina u kojoj je predmet dan bez ostatka horizontalnosti:

Tako razmatranje mogućih odnosa ispunjenja ukazuje na zaključni cilj povećanja ispunjenja, u kojemu je puna i cjelokupna intencija postigla svoje ispunjenje – i to ne neko intermedijalno i parcijalno, već konačno i zadnje ispunjenje. Intuitivni sadržaj te zaključne predodžbe jest apsolutni zbroj moguće punine; intuitivni reprezentant je predmet sam, tako kako je on po sebi. (Husserl 2005c, 625)

Uz navedeno Husserl razlikuje i poimanja adekvacije koja se mogu podijeliti na: (a) potpunost prilagodbe zoru i (b) potpunost samog zora. (a) Potpunost prilagodbe zoru označava da misao ne misli ništa što zor ne predočuje, dok (b) potpunost samog zora označava zor kao zadnje ispunjenje koje ne implicira daljnje neispunjene intencije. (Husserl 2005c, 625–626) U skladu s tim Husserl definira adekvaciju kao:

Reprezentirajući i reprezentirani sadržaj ovdje su identično jedno. I tamo gdje intencija predodžbe osigurava sebi zadnje ispunjenje putem te idealno potpune zamjedbe, tu je uspostavljena čista *adaequatio rei et intellectus*: ono predmetno je upravo kao takvo kakvo je intendirano, zbiljski ‘prisutno’ ili ‘dano’; više nije implicirana parcijalna intencija kojoj bi nedostajalo njezino ispunjenje. (Husserl 2005c, 625)

Važno je razumjeti kako ovdje uspostavljena veza „*adaequatio rei et intellectus*“ označava misaonu intenciju kroz pojam uma, dok je stvar zapravo predmet onako kako je dan u

²⁵ Važno je napomenuti da kada Husserl ovdje govori o „slici fantazije“ (*Phantasiebild*) ili „slikovitosti“, on ne rehabilitira reprezentacijsku teoriju svijesti koju je ranije kritizirao (ideju da svijest nikad ne dotiče stvar nego samo njezinu mentalnu kopiju). „Slika“ ovdje označava specifičan modus *intuitivnog ispunjenja u fantaziji* koji funkcionira „kao-da“ percepcija. Dok je percepcija prezentacija same stvari, fantazija je njezina „slikovita“ reprezentacija koja nam služi kao kriterij modalne mogućnosti.

savršenom zoru. (Husserl 2005c, 628–629) Iako ovdje postoji još niz podjela, za našu svrhu pozornost ćemo posvetiti odnosu istine i evidencije koju Husserl također naziva „bitkom u smislu istine“. Tako Husserl (2005c, 629–630) razlikuje četiri pojma istine: (a) istina kao stanje stvari; (b) istina kao ideja; (c) istina kao „ono istinito“; i (d) istina kao točnost. Istina kao stanje stvari (a) se definira kao objektivni korelat akta evidencije, tj. identitet onoga što je intendirano i onoga što dano. Za razliku od toga istina kao ideja (b) se odnosi na „formu akta“ koja je „spoznaji primjerena i kao ideja shvaćena bit empirijski slučajnoga akta evidencije ili ideja apsolutne adekvacije kao takve.“ (Husserl 2005c, 630) Treći pojam istine koji nam Husserl predstavlja je istina kao „ono istinito“ (c), tj. kao bitak i on više ne označava doživljaj u adekvatnoj zamjedbi, već: „[...] idealnu puninu za intenciju, kao obistinjujući predmet; odnosno kao idealna punina specifične, spoznaji primjerene biti intencije.“ Završni pojam istine koji na Husserl predstavlja je onaj koji možemo opisati (d) kao ono točno, tj. kao svojstvo. Ovdje istina postaje svojstvo same intencije da bude adekvatna predmetu biti intencije *in specie*, ovo se odnosi na mogućnost da se neka intencija, npr. neki sud, savršeno ispuni. (Husserl 2005c, 631) S obzirom na ove podjele Husserl razlikuje dva poimanja bitka: (a) bitka kao kopule suda i (b) bitka istine, a tu razliku moramo razumjeti u korelaciji s gore navedenim poimanjima istine:

Sukladno tomu, istinu prema točkama 2) i 4) trebamo definirati kao ideju adekvacije ili pak kao točnost objektivirajućega stavka i značenja. Bitak u smislu istine mogao bi se prema točkama 1) i 3) odrediti kao identitet predmeta koji je ujedno mišljen i dan u adekvaciji ili pak (što više odgovara prirodnom smislu riječi) kao ono što se uopće može zamijetiti u neodređenom odnosu na bilo koju intenciju koja se putem toga treba obistiniti (adekvatno ispuniti).²⁶ (Husserl 2005c, 632)

Husserl se ovim poimanjima istine i bitka pokušava obraniti od napada kritičara i psihologa na način da pokazuje da polazeći od jednostrane analize evidencije kao akta potpunog poklapanja signitivnog i ispunjavajućeg doživljaja, dobivamo drugačiju formu kontradikcije od standardnog logičkog A i ne-A. Naime, Husserl (2005c, 633) uvodi apsurdnost kao nužni negativni korelat evidencije. Apsurdnost se definira kao doživljaj nepremostivog raskola između intencije i njezina kvazi ispunjenja. Ova temeljna fenomenologijska opreka uspostavlja se kao osnova za razjašnjenje korelativnih parova pojmova, naime, istinitost i bitak kao korelati evidencije te neistinitost i nebitak kao korelati apsurdnosti. Odbacujući svako psihologističko tumačenje koje bi evidenciju i apsurdnost svelo na slučajne subjektivne osjećaje, Husserl

²⁶ U skladu s našom podjelom brojevi 2) i 4) odgovaraju b) i d), dok brojevi 1) i 3) odgovaraju a) i c).

(2005c, 633–634) ističe kako je evidencija uvid u samo-danost stanja stvari, čime je intersubjektivno isključena mogućnost da se o istom sadržaju istovremeno može imati evidentni i apsurdni doživljaj. Konačno, razlika između bitka i nebitka ne temelji se na kvalitativnoj suprotnosti unutar samog akta suđenja (poput afirmacije i negacije), već se izvodi iz intencionalne materije suda, gdje afirmativno „jest“ izražava sintetičko jedinstvo, a negativno „nije“ izražava predikativni sukob. (Husserl 2005c, 634)

Husserlova teorija evidencije dobiva svoju puninu u njegovu poimanju zora i kasnijem razumijevanju konstitucije u *Formalnoj i transcendentalnoj logici* i *Kartezijanskim meditacijama I*. Sama evidencija se daje u zoru koji ima različite klasifikacije s obzirom na fundiranost i ne-fundiranost akta u kojem je dan. Daljnje podjele i teorijske pojmove u odnosu evidencije i zora razrađujemo u poglavlju „Transcendentalno-fenomenologijska redukcija i intersubjektivnost“, gdje će se te podjele aktivirati u detaljnoj analizi same redukcije. Ovdje iznesene distinkcije bile su potrebne kako bi se uopće moglo krenuti s analizom daljnjih razvojnih i funkcionalnih značajki fenomenologijske metode, koja u trećoj cjelini doktorata postaje predmet refleksije spram same metode. Husserlov je pojamovni aparat iznimno zamršen te zahtijeva postupno izlaganje.

2.1.2. Genetička faza transcendentalne fenomenologije

Nakon *Ideja I*, Husserlovo istraživanje intencionalnosti doživljava značajan zaokret prema onome što se naziva genetička faza transcendentalne fenomenologije. Ovaj prijelaz označava pomak s analize strukture na analizu postanka (*genesis*), tj. fenomenologija više ne pita samo što je struktura svijesti, već i kako ta struktura i smisao u njoj nastaju i razvijaju se kroz vrijeme. Prijelaz s deskriptivne, statičke analize struktura svijesti, koje Husserl naziva konstitutivnom fenomenologijom, na istraživanje njihove geneze i povijesnosti događa se oko 1917. te označava jednu od najvažnijih i najkompleksnijih prekretnica u razvoju Husserlove fenomenologije. (Moran i Cohen 2012, 249; Zahavi 2003, 94) Naime, statička fenomenologija operira unutar okvira koji se može usporediti s dvodimenzionalnom ravninom, tj. ona istražuje horizontalnu strukturu odnosa između akta i predmeta, pretpostavljajući transcendentalni ego kao fiksni pol identiteta koji je temelj sve intencionalnosti kao biti svijesti. Njezin je primarni cilj analiza uvjeta valjanosti objektnog smisla, ali ona apstrahira od procesa nastanka tog smisla. Dakle, takav pristup zanemaruje činjenicu da svijest nije *tabula rasa*, već konkretni život koji posjeduje svoju imanentnu povijest. Genetički obrat, stoga, uvodi „treću dimenziju“, a to je

dimenzija povijesnosti svijesti, pitanje nije više samo kako se predmet konstituira u aktualnom doživljaju, već kako je taj tip doživljaja uopće postao moguć kroz povijest subjektivnosti. (Luft 2002, 116) Na ovom mjestu, važno je napomenuti kako Husserl navodi da povijest neke svijesti ne treba identificirati s njezinom psihološkom dimenzijom, već se radi o tome da metodom slobodne varijacije od fakticiteta dolazimo do polja čiste mogućnosti:

Objasnimo to sebi, a zatim metodički iskoristimo. Polazeći od primjera ovog opažanja stola, mi posve po volji variramo opažajni predmet 'stol', ali tako da se čvrsto držimo opažanja kao opažanja nečega, bilo čega. Započnimo, eventualno, time da posve svojevolumino izmaštamo njegov oblik, boju itd., držeći se samo čvrsto opažajnog pojavljivanja. Drugim riječima, mi pretvaramo fakt tog opažanja – uz suzdržavanje od njegova opstojnosnog važenja – u jednu čistu mogućnost uz druge posve slučajne čiste mogućnosti; ali to su čiste mogućnosti opažanja. Mi ujedno premještamo zbiljsko opažanje u kraljevstvo nezbiljnosti, onog 'kao da', koje nam isporučuje čiste mogućnosti, čiste od svega onog što vezuje uz taj fakt, i fakt uopće. U tom posljednjem obziru ne zadržavamo te mogućnosti ni u vezivanju uz su-postavljeni faktički ego, nego upravo kao posve slobodnu izmišljotinu mašte — tako da smo od samog početka kao ishodišni primjer mogli uzeti maštanje unutar jednog opažanja, van ikakvog odnosa prema našem ostalom faktičkom životu. Na taj način stečeni opći tip opažanja lebdi, takoreći, u zraku – u zraku apsolutno čistih imaginacija. Otkinut od svake faktičnosti, on je postao eidosom opažanja, čiji idealni opseg sačinjavaju sva *idealiter* moguća opažanja kao čiste imaginacijske tvorevine. Opažajne analize su tada analize biti. Sve što smo izveli o sintezama koje pripadaju tipu opažanja, o obzorima potencijalnosti itd., važi – kako se lako može vidjeti – bitno za sve ono što se u toj slobodnoj varijaciji može oblikovati. Dakle, to važi za sve moguće opažaje uopće; drugim riječima, u apsolutnoj općenitosti biti, to važi i za svaki istrgnuti pojedinačni slučaj u bitnoj nužnosti, dakle i za svako faktičko opažanje, ukoliko svaki fakt treba misliti kao puki primjer jedne čiste mogućnosti. (Husserl 1975, 99)

U središtu ove analize nalazi se redefinicija samog transcendentnog Ja. U statičkoj fenomenologiji, Ja je bio promatran kao „prazni pol“ identiteta. Kako navodi Luft (2002, 116), genetička fenomenologija nasuprot tome otkriva da Ja ima supstrat te stječe povijest, navike i sposobnosti kroz svoje konstitutivne akte. Svaki aktivni čin konstitucije, nakon što je izvršen, taloži se u temelju svijesti. Husserl ovaj proces naziva sedimentacijom, što znači da prošli akti postaju trajna stečevina koja pred-formira svako buduće iskustvo. (Luft 2002, 117) Ovo se događa na pred-predikativnoj razini, što nam onda govori kako se u genetičkoj fenomenologiji

svaki viši akt svijesti, zapravo temelji na poziciji *naivnog-ja*, dakle u prirodnom stavu koji postaje originalna situacija (*Ursituation*). (Husserl 1989b, 123) Sve ovo upućuje na to da Husserl dolazi do istog zaključka kao i Heidegger, a to je da je *bitak-u-svijetu* primarni modus tubitka, samo se kod Husserla to naziva prirodnim stavom koji svoj temelj ima u svijesti koja je i dalje apsolutni temelj kao intencionalni korelat svijeta, dok je *bitak-u-svijetu* temeljni modus bitka tubitka, što povratno upućuje na njegovu intencionalnost. (Bernet 2005, 26) Ovo nam je pogotovo jasno kroz Husserlovu deskripciju koncepta svijeta u *Idejama II* gdje Husserl opisuje motivaciju kao atribut zauzimanja stava spram nekog objekta:

Za početak, svijet je u svojoj srži svijet koji se pojavljuje osjetilima i karakteriziran je kao 'predručan' (*vorhanden*); to je svijet dan u jednostavnim iskustvenim zorovima i, eventualno, zahvaćen aktivno. Ego se zatim nalazi u odnosu prema tom iskustvenom svijetu kroz nove akte, primjerice kroz akte vrednovanja ili akte ugone i neugode. U tim se aktima objekt dovodi svijesti kao vrijedan, ugodan, lijep itd., i to se doista događa na razne načine, npr. u izvornoj danosti. U tom se slučaju, na supstratu pukog intuitivnog predočavanja, nadograđuje vrednovanje. Ako ga pretpostavimo, to vrednovanje u neposrednosti svoje žive motivacije igra ulogu 'zamjedbe vrijednosti' (*Wertnehmung*), u kojoj je sam karakter vrijednosti dan u izvornom zoru. [...] Sve su to utemeljeni objekti, koji su u shvaćanju konstituirani za Ego na opisani način, putem utemeljenih akata. I oni su ponovno konstituirani ili u svijesti koja daje izvorno (pomoću takvih akata) ili u svijesti koja ne daje na taj način – u aktima koji su potpuno razvijeni (autentični) ili u neautentičnim aktima. [...] No, ako se postavimo na teren intencionalnog odnosa između subjekta i objekta, odnosa između osobe i okolnog svijeta, tada pojam podražaja dobiva temeljno novi smisao. Umjesto kauzalnog odnosa između stvari i ljudi kao prirodnih realnosti, ovdje nastupa odnos motivacije između osoba i stvari. Te stvari nisu 'stvari prirode' koje postoje po sebi – tj. stvari egzaktne prirodne znanosti s onim odredbama za koje se tamo tvrdi da su jedine objektivno istinite. Naprotiv, to su doživljene, mišljene ili na neki drugi način intendirane i postavljene stvari kao takve: intencionalni objekti osobne svijesti. (Husserl 1989b, 196–199)

Husserlova genetička analiza stoga ima karakter „arheologije svijesti“, ona mora prodrijeti ispod gotovih logičkih i predmetnih formacija kako bi otkrila njihovu genezu u pasivnoj sintezi čiji je univerzalni princip asocijacija. (Hopkins 2014, 154) Za razliku od empirističkog shvaćanja asocijacije kao mehaničke veze osjetilnih podataka, Husserl shvaća asocijaciju kao „bitnu zakonitost, urođen apriori, bez kojeg je ego kao takav nezamisliv“. (Husserl 1975, 34)

Ovdje navedena, „bitna zakonitost“, ne znači ništa drugo nego eidetski zakon po kojem se formiraju sve pasivne forme unutar konstitucije svijesti jer asocijacija povezuje sve podatke u svijesti na temelju sličnosti, kontrasta ili susljednosti. Dakle, prije nego što se ego aktivno usmjeri na objekt, taj objekt mora biti pasivno pred-dan i organiziran u polju osjetilnosti kroz zakone sličnosti, kontrasta i sukcesija, te stoga konstitucija nije *creatio ex nihilo* subjekta, već proces artikulacije onoga što je već pasivno „tu“, tj. drugačije rečeno, subjekt nije apsolutni stvaratelj značenja, već je i sam konstituiran kroz vlastitu povijest i tjelesnost. (Zahavi 2003, 72–74) Upravo je navedena tjelesnost ono što kasnije omogućuje razmatranje intersubjektivnosti u vidu asocijacije (ili aprezentacije) s drugim, ili kako Husserl navodi u svojem razgovoru s Cairnsom:

Karakter kinestezije jest u tome da je ona neposredno kontroliran, ili točnije upravljiv proces, te da posjeduje invarijantnu vezu s hiletičkim procesima. Zahvaljujući toj vezi, stječemo određenu posrednu kontrolu nad tim hiletičkim procesima, ili nad stilom u kojem se oni mijenjaju. (Cairns 1976, 83)

Iz ovog citata možemo vidjeti kako subjekt posjeduje određenu kontrolu nad hiletičkim procesima, što spada u sve ono što nije ne-egološki dio transcendentale subjektivnosti. Međutim, i sam intencionalni korelat posjeduje određene zakonitosti te stoga ta kontrola biva samo posredna, tj. u onoj mjeri u kojoj to određena *hyle* dopušta. Iz svega ovoga je jasno kako temporalizacija konstitucije transformira razumijevanje redukcije. Naime, redukcija više ne može biti jednokratni čin „isključivanja“ svijeta, jer bi time isključila i povijest samog ega koji vrši redukciju. Umjesto toga, redukcija postaje metoda regresivnog propitivanja (*Rückfrage*) koja prati niti smisla od gotovih znanstvenih i kulturnih objekata natrag do njihovog izvora u pred-predikativnom iskustvu. (Husserl 1990, 106–109) Objekt je, kao i subjekt, uvijek dio horizonta svoje povijesti, te je stoga podložan anticipacijama subjekta koji tu povijest sadrži kao sediment. (Moran 2000, 162–163) Husserl sedimentaciju opisuje kao dio pasivne sinteze koja nije u potpunosti pasivna jer posjeduje modus sekundarne pasivnosti pomoću koje mi ponovno dovodimo spoznaje natrag do svijesti. Ovdje je, naravno, ključna vremenska dimenzija retencije preko koje se može provesti regresivno propitivanje:

Prva modifikacija jest ona retencije: nakon akta suda izvorno izvršenog u spontanitetu, sud koji je upravo dovršen i dalje je prisutan svijesti u modusu 'upravo-dovršenog'. On se tada može zadržati u zahvatu, u toj retencionalnoj transformaciji, točno onako kako smo naznačili za objekte konstituirane u receptivnosti. Tada postoji mogućnost da se iz njega – na gore opisani način – izvedu različite sintaktičke objektivnosti, ili pak da se

vratimo na njega u njegovom aktualnom izvršenju, da ga ponovno reproduciramo i tako ga opet dovedemo do izvorne danosti, pri čemu se ono reproducirano u svijesti identiteta poklapa s onim prethodno proizvedenim. No, sud se može i napustiti u svojoj retencionalnoj jeci (odjeku). On tada tone sve dublje u pozadinu i istovremeno postaje sve nejasniji; stupanj njegove istaknutosti postupno se smanjuje dok konačno ne iščezne iz polja neposredne svijesti, odnosno biva 'zaboravljen'. On je od tada ugrađen u pasivnu pozadinu, u 'nesvjesno', koje nije neko mrtvo ništavilo, već granični modus svijesti. Sukladno tome, ono nas može iznova aficirati kao jedna druga pasivnost, u obliku iznenadnih misli, slobodno lebdećih ideja i slično. Međutim, u toj modifikaciji sud nije izvorna, već sekundarna pasivnost, koja bitno upućuje na svoje porijeklo u jednoj aktualnoj spontanoj proizvodnji. U toj pasivnoj modifikaciji on stoga predstavlja – kao i svaka druga pasivnost nastala modifikacijom onoga što je izvorno konstituirano kao izvor – habitualnost Ega, trajni posjed spreman za novo asocijativno buđenje. Mi se ponovno možemo okrenuti prema onome što je probuđeno u obliku iznenadne misli ili slobodno lebdeće ideje; možemo to približiti, učiniti jasnijim, i konačno, obnavljanjem njegova artikuliranog izvršenja pod određenim okolnostima, možemo taj sud ponovno vratiti u samodanost. (Husserl 1973a, 279)

Razrada svih ovih pojmova nastavlja se u kontekstu detaljnih analiza njima pripadnih skupova implikacija. Valja još istaknuti kako je za genetičku fenomenologiju od iznimne važnosti upravo analizirani pojam sedimentiranog značenja koji treba istražiti na dvije razine: (1) pred-predikativna sfera značenja životnog svijeta (*Lebenswelt*) i (2) struktura anticipacija koja proizlazi iz sedimentacije unutar transcendentale subjektivnosti. Naravno, ove dvije dimenzije nisu strogo odvojene, a redefinicija redukcije koja se događa zbog sfere temporalnosti subjekta nam omogućuje sagledavanje eidetike na razini koja se ne može anticipirati u statičkoj fenomenologiji.

2.2. Brentanova koncepcija intencionalnosti i utjecaj na Husserla

Nadovezujući se na prethodno razmatranje Husserlova projekta, koji kroz obračun s psihologizmom i utemeljenje čiste logike postavlja temelje za filozofiju kao strogu znanost, naša se analiza sada mora usmjeriti na konceptualni temelj koji je omogućio formiranje Husserlove fenomenologije s idejom intencionalne svijesti. Da bismo razumjeli složenost i originalnost Husserlove misli, neophodno je prvo detaljno ispitati temelje koje je postavio njegov učitelj, Franz Brentano. Brentanov rad, posebice njegovo epohalno djelo *Psihologija s empirijskog stajališta* (1874), nije samo težio uspostaviti psihologiju kao samostalnu

znanstvenu disciplinu, već je izvršio presudan utjecaj na cjelokupnu filozofiju srednje Europe, oblikujući razvojne putove koji su vodili prema Husserlovoj fenomenologiji, ali i raznim drugim filozofskim teorijama primjerice „ranoj analitičkoj filozofiji u Poljskoj i Engleskoj“. (Simons 2009, xiii) Iako će se Husserl kritički distancirati od mnogih aspekata Brentanove teorije, upravo je Brentanovo ponovno uvođenje pojma intencionalnosti u modernu filozofiju i njegova metodologijska težnja za znanstvenom rigoroznošću ono što je Husserl prepoznao kao temeljnu polaznu točku za vlastiti projekt. (Husserl 1980, 50–51) Stoga pred nama stoji zadatak prikazivanja, prvotno, Brentanove filozofije ukratko te zatim Husserlove kritike Brentana.

2.2.1. Brentanova metoda: filozofija kao rigorozna znanost

Utemeljujući svoju filozofsku poziciju, Brentano je zastupao ideju da filozofija mora postati „rigorozna znanost“, po uzoru na prirodne znanosti. (Moran 2000, 23; Huemer 2019) Njegov pristup karakterizirao je pokušaj primjene egzaktnih znanstvenih metoda, što ga smješta, kako smo prethodno napomenuli, „kao preteču fenomenološkog pokreta i tradicije analitičke filozofije“. (Huemer 2019) Za Brentana, metoda prirodnih znanosti, tj. u njegovu slučaju, metoda deskriptivne psihologije, treba biti „utemeljena na oslanjanju na opažanje, deskripciju činjenica i indukciju“. (Huemer 2019) Prema Brentanu, deskriptivna psihologija, koju još naziva i psihognozijom, treba imati utemeljujuću funkciju za „logiku, estetiku, ekonomiju, politiku i sociologiju.“²⁷ (Brentano 2002, 78) Deskriptivna psihologija također treba pružiti temelj za istraživanja genetske psihologije koja se bavi objašnjenjem uzročnog odnosa između fizičkih procesa i mentalnih fenomena:

[...] genetička ili fiziološka psihologija proučava uzročne odnose između fizičkog i mentalnog, posebice zakone koji upravljaju slijedom tih stanja. Genetička psihologija bi u konačnici mogla otkriti da intencionalni fenomeni imaju fizikalno-kemijski supstrat, ali to ne utječe na deskripciju mentalnih stanja koja su dostupna iznutra samom subjektu koji ih doživljava, niti genetička psihologija može objasniti koegzistenciju različitih mentalnih stanja u isto vrijeme. Za Brentana, u psihologiji, kao i u drugim

²⁷ Iako Brentano ovo tvrdi, on također smatra kako ne može postojati nešto što se naziva prvom filozofijom: „Brentano se, dakle, protivio ideji da postoji jedinstvena metoda za filozofiju i poricao je da postoji ‘prva filozofija’ koja bi mogla otkriti istinske filozofske istine te tako igrati privilegiranu ili temeljnu ulogu u cjelokupnom sustavu znanosti. Prema Brentanu, filozofija—a posebice filozofska psihologija—treba primjenjivati metodu koja se temelji na promatranju, opisu činjenica i indukciji; baš kao i (druge) prirodne znanosti.“ (Huemer 2019)

znanostima, deskripcija mora prethoditi uzročnom objašnjenju; moramo poznavati konture fenomena prije nego što ga pokušamo objasniti. (Moran 2000, 39)

Međutim, ističe Moran, također treba napomenuti kako je 1874. Brentanovo stajalište bilo kako „mentalni procesi ovise o fiziološkim procesima“. (Moran 2000, 39) No, bez obzira na tu ovisnost, Brentano navodi kako mentalni procesi nisu svedivi na fiziološke procese ili na zakone kemije ili fizike. Takav redukcionistički pokušaj Brentano označuje kao ludost. (Brentano 2009, 35) Utemeljenje ovakvog stava autor objašnjava preko Millova stava da postoji granica u „prijelazu iz mentalnog carstva u carstvo fizičkih fenomena“. (Brentano 2009, 35) Ova se nesvodljivost dodatno ilustrira na primjeru modela osjetilnosti (kvalija) jer čak i pod pretpostavkom potpunog fizikalnog objašnjenja, navodi Brentano, gdje bi znanstvenici uspjeli svesti sve uzročne antecedente osjeta na fenomene poput „molekularnih vibracija, udara i pritiska“ problem ne bi bio do kraja riješen jer bismo i dalje bili prisiljeni postulirati dodatne zakone koji upravljaju kvalitativnim iskustvom osjeta. (Brentano 2009, 34–36) Jednostavnije rečeno, trebali bismo formulirati posebne zakone za svaku „vrstu boje, kao i za senzacije zvuka i mirisa.“ (Brentano 2009, 35) Iako Brentano izražava skepsu spram genetičke psihologije, mora se naglasiti kako je on izražava samo u kontekstu svoga vremena te je i dalje otvoren prema mogućnosti da će se nekada ovakvi, prethodno navedeni rezultati, moći postići. (Brentano 2009, 45) Svoje mišljenje autor uglavnom bazira na Millovoj analizi:

S druge strane, odbaciti pribježište [ili: *dosege*] psihološke analize te konstruirati teoriju uma isključivo na podacima koje fiziologija *trenutno* nudi, čini mi se jednako velikom pogreškom u načelu, a u praksi čak i ozbiljnijom. Koliko god znanost o umu bila nesavršena, ne ustručavam se ustvrditi da je ona u znatno naprednijem stanju od onog dijela fiziologije koji joj korespondira; a odbaciti prvu [znanost o umu] radi potonje [fiziologije] čini mi se kršenjem istinskih kanona induktivne filozofije, što nužno proizvodi, i zaista proizvodi, pogrešne zaključke u nekim vrlo važnim područjima znanosti o ljudskoj prirodi. (Mill 1881, 591; preuzeto iz Brentano 2009, 48, ali citirano iz drugačijeg izdanja)

Iako je Brentano u skladu s Millom na ovome problemu, on ipak smatra kako treba osnovati jednu novu znanost o umu koja bi bila utemeljena na analizama stare znanosti o umu, prvenstveno filozofije Aristotela i skolastičara. (Huemer 2019) Iako je Brentano bio uvelike kritiziran od strane „znanstvene psihologije koja je nastala u tradiciji logičkog pozitivizma“ kasnog 19. st., treba naglasiti kako je njegov doprinos odvajanju psihologije kao posebne znanstvene discipline značajan jer je podržavao osnivanje prvih psiholoških laboratorija za

„eksperimentalnu psihologiju u Austro-Ugarskom carstvu“. (Huemer 2019) Za razliku od navedene eksperimentalne psihologije, Brentano je, kako bi uspostavio psihologiju kao neovisnu znanost, smatrao nužnim izbjegavati nepotrebne metafizičke pretpostavke, poput postojanja duše. Iako je osobno vjerovao u dušu kao supstancijalnog nositelja mentalnih svojstava, to je gledište svjesno stavio na stranu, usvajajući ideju „psihologije bez duše“ i tvrdeći da je, bez obzira na ontologijski status duše, neosporna činjenica kako mentalne pojave postoje, što je pozicija koju je preuzeo od Langea. (Simons 2009, xv) Dakle, empirijska osnova za ovu novu znanost nije bila vanjsko eksperimentiranje, već unutarnja percepcija, shvaćena kao nepogrešiva, slučajna svijest o vlastitim mentalnim pojavama. Iako Brentano, sukladno Millu i Comteu, prihvaća da „zajedničku osnovu predmeta“ psihologije čine „mentalni fenomeni“, on se radikalno suprotstavlja Comteovom pozitivističkom rješenju. (Huemer 2019) Comte je, naime, odbacio mogućnost introspekcije, smatrajući „unutarnje promatranje“ takvih fenomena logički nemogućim, jer bi ono zahtijevalo apsurdnu „podjelu sebe na promatrača i promatrano“. (Huemer 2019) Takva metodološka nemogućnost za Comtea je implicirala da psihologija „može biti samo fiziologija“, čime ju je sveo na granu biologije. (Huemer 2019) Brentano odgovara na ovaj redukcionizam uvodeći ključnu pojamovnu razliku. On se slaže da je promatranje unutarnjih stanja, shvaćeno kao fokusiran i odvojen čin, nemoguće. Međutim, on postulira postojanje „unutarnje percepcije“ jer unutarnja percepcija nije fokusiran, intencionalan čin, već „usputna svjesnost svih mojih mentalnih fenomena“ koja se odvija „istovremeno s time da smo svjesni njihovih objekata“. (Huemer 2019) Ovo možemo vidjeti u Brentanovom argumentu u kojem govori o tome kako ne možemo doživljeni fenomen opisati u trenutku doživljaja:

Ako pokušaj promatranja ljutnje koja nas obuzima postaje nemoguć zato što fenomen [pritom] nestaje, jasno je da se u ranije stanje uzbuđenja više ne može na taj način intervenirati. I mi doista možemo usmjeriti svoju pozornost na prošli mentalni fenomen, baš kao [što je možemo usmjeriti] i na sadašnji fizički fenomen, te ga na taj način možemo, da tako kažemo, promatrati. Nadalje, mogli bismo reći da je na ovaj način čak moguće poduzeti eksperimentiranje na našim vlastitim mentalnim fenomenima. Jer mi možemo, različitim sredstvima, namjerno u sebi pobuditi određene mentalne fenomene kako bismo saznali javlja li se kao posljedica ovaj ili onaj drugi fenomen. Potom možemo mirno i pozorno promišljati o rezultatu eksperimenta u našem sjećanju. (Brentano 2009, 26; djelomično preuzeto iz Huemer 2019)

Unutarnja percepcija, koju Brentano, oslanjajući se na kartezijansku tradiciju, smatra „nepogrešivom“ služi, „potpomognuta pamćenjem“, kao temeljna „iskustvena osnova cjelokupne psihologije“. (Simons 2009, xv) Valja napomenuti da je eksplicitna podjela psihologije na dva domena, „apriorna, filozofska, deskriptivna psihologija“ naspram „aposteriorne, empirijske genetičke psihologije“, razrađena tek nakon objavljivanja njegova kapitalnog djela *Psihologije sagledane s empirijskog stajališta*. (Huemer 2019) U samoj *Psihologiji*, ova je distinkcija „u najboljem slučaju latentna“. (Huemer 2019) Unatoč tome, Brentanove „sklonosti prirodno [ga] vode da naglašava filozofsku stranu“, dajući tako primat deskriptivnoj analizi nad genetičkim empirizmom. (Huemer 2019)

2.2.2. Brentanova koncepcija intencionalnosti: pitanje ontologijskog statusa objekta

Središnji problem Brentanove filozofije je intencionalna inegzistencija koja ima duboke povijesne korijene koji sežu do već prethodno navedenih utjecaja skolastičke filozofije i Aristotela. Iako sam Brentano nije koristio pojam intencionalnost, „već je govorio o *intencionalnom objektu i intencionalnoj relaciji*“, upravo je brentanovska teorija intencionalnosti ono što otvara prethodno napomenuti problem intencionalne inegzistencije. (Moran 2000, 47) Za početak naše analize, potrebno je citirati opće mjesto koje je donijelo tolike prijemore u kasnijim raspravama oko Brentana:

Svaki mentalni fenomen karakteriziran je onim što su skolastici srednjega vijeka nazivali intencionalnom (ili mentalnom) inegzistencijom objekta, i onim što bismo mi mogli nazvati, iako ne posve nedvosmisleno, upućivanjem na sadržaj, usmjerenošću prema objektu (što ovdje ne treba shvatiti kao stvar), ili imanentnom objektivnošću. Svaki mentalni fenomen uključuje nešto kao objekt u samome sebi, iako to ne čine svi na isti način. U predodžbi se nešto predočava, u sudu se nešto potvrđuje ili niječe, u ljubavi [nešto] ljubljeno, u mržnji mrženo, u želji željeno i tako dalje. Ova intencionalna inegzistencija karakteristična je isključivo za mentalne fenomene. Nijedan fizički fenomen ne pokazuje ništa slično. Možemo, stoga, definirati mentalne fenomene tako što kažemo da su oni fenomeni koji intencionalno sadrže objekt u samima sebi (Brentano 2009, 68)

Prvotno, treba naglasiti kako Brentanova inegzistencija ne označuje nepostojanje ili ništavilo, već latinsko *inesse*, tj. specifičan modus „postojanja-u“ samom mentalnom fenomenu. Sam

pojam intencionalne inegzistencije posjeduje epistemološke korijene koji sežu do aristotelovske teorije percepcije. Unutar tog klasičnog okvira, postulira se da percipirajući subjekt (duša) doslovno asimilira formu (*eidos*) percipiranog objekta, ali ne i njegovu materiju (*hyle*). (Mohanty 2008, 133) Brentano, u kontekstu svoje psihologije bez duše, prenosi ovaj aristotelovski postulat u temeljnu tezu deskriptivne psihologije koja tvrdi kako svaki mentalni fenomen po svojoj naravi „sadrži svoj objekt unutar sebe“. (Simons 2009, xvii) Na ovome mjestu se javlja pitanje ontologijskog statusa objekta u Brentanovoj teoriji intencionalnosti. Krenimo s osnovnom distinkcijom fizičkog i mentalnog fenomena slijedeći Simonsov primjer zvuka. Naime, percipirani zvuk nije samo vanjski podražaj, već je konstitutivni dio samog akta slušanja. (Huemer 2019) Slijedom toga, refleksivna misao o tom slušanju nužno obuhvaća i primarni akt slušanja i sam zvuk kao svoje imanentne dijelove. Afektivna stanja, poput užitka u slušanju, uključuju te elemente (zvuk, slušanje, misao o slušanju) kao svoje, doduše „posrednije dijelove“. (Huemer 2019) U oštroj suprotnosti, fizikalni fenomeni, poput samog zvuka kao akustičnog vala, definirani su svojom prazninom jer zvuk kao takav lišen je prethodno navedene intencionalne strukture. (Huemer 2019) Imajući ovu distinkciju u vidu, Brentano postavlja šest uvjeta prema kojima razlikuje mentalne od fizičkih fenomena: (1) mentalni fenomeni su „isključivi predmet unutarnje percepcije“; (2) strukturalni kriterij: mentalni fenomeni se „uvijek pojavljuju kao jedinstvo“; (3) definicijski kriterij: mentalni fenomeni su „uvijek intencionalno usmjereni prema objektu“; (4) temeljni kriterij: mentalni fenomeni su ili „prezentacije ili fenomeni temeljeni na prezentacijama“; (5) negativni prostorni kriterij: mentalni fenomeni „nemaju prostornu ekstenziju“; (6) ontologijski kriterij: mentalni fenomeni imaju „ne samo intencionalno, već i stvarno postojanje“. (lista uvjeta preuzeta iz Huemer 2019) U skladu s ovih šest uvjeta trebamo razmotriti probleme koje nam donosi ovakav status imanentnog objekta tj. mentalnog fenomena. Naime, Brentanova pozicija mentalnog fenomena stvara najmanje dva problema koje su uočili njegovi slavni studenti (Husserl, Meinong i Twardovski): (1) problem duplikacije i solipsizma; i (2) problem nepostojećih objekata. (Huemer 2019) Prateći Huemerovu argumentaciju možemo uvidjeti kako je analiza prethodno navedenih studenata istaknula poteškoće oko navedenog, ontologijskog kriterija mentalnih fenomena. Naime, prvotni (1) od dva navedena problema pokazuje da ako je intencionalni objekt dio akta, tada se suočavamo s „udvostručenjem objekta“. (Huemer 2019) Time se uz stvarni objekt, primjerice, grad Zagreb, o kojem se misli ili koji se percipira,

postulira i postojanje paralelnog, mentalnog ili intencionalnog objekta.²⁸ (Huemer 2019) Neizbježna implikacija jest da mentalni akt zapravo „stvarno jest usmjeren“ prema ovom imanentnom, mentalnom sadržaju, „a ne prema stvarnom gradu“. (Huemer 2019) Takvo stajalište vodi u epistemološki neodržive poteškoće, od kojih je „najpogubnija“ ona da „dvije osobe nikada ne mogu biti usmjerene prema jednom te istom objektu“, čime se radikalno potkopava sama mogućnost objektivne spoznaje uopće. (Huemer 2019) S druge strane (2) problem nepostojećih objekata nastaje kao izravna posljedica pokušaja da se izbjegne prethodno opisani problem. Naime, ako pokušam razriješiti problem duplikacije objekata s identificiranjem intencionalnog objekta sa stvarnim, suočavamo se s dodatnom „poteškoćom objašnjavanja kako možemo imati mentalne fenomene koji su usmjereni prema nepostojećim objektima“. (Huemer 2019) Fenomenološki je neupitno da akti poput mišljenja o minotauru posjeduju intencionalnu usmjerenost (zadovoljavajući time Brentanov treći kriterij mentalnog fenomena). Ključna razlika je, međutim, u tome što njihovi korelativni objekti „ne postoje stvarno“ ističe Huemer. (Huemer 2019)

Mora se konstatirati da Brentanova „početna formulacija teze o intencionalnosti“ nije adresirala niti razriješila ove ontologijske napetosti, dapače, Brentano nije bio ni svjestan problema, što se vidi iz njegovih kasnijih pokušaja razrješenja navedene problematike o kojima će kasnije biti riječi. Sada valja istaknuti prvi pokušaj unutar Brentanove škole da se prevladaju ove poteškoće. Naime, Twardowski je uveo ključnu distinkciju između sadržaja (*Inhalt*) (koji je imanentan aktu) i objekta (*Gegenstand*) (koji to nije). (Huemer 2019) Ova diferencijacija je utjecala i na druge članove Brentanove škole mišljenja, posebice na Meinonga, čija se „teorija objekata“ (*Gegenstandstheorie*) može razumjeti kao izravna „reakcija na ontologijske poteškoće“ u Brentanovu izvornom tekstu. (Huemer 2019) Meinong odbacuje ideju imanentnog sadržaja i tvrdi da je intencionalna relacija uvijek usmjerena na objekt, čak i ako taj objekt „ne postoji“. Za Meinonga, ti nepostojeći objekti „u nekom su smislu stvarni“, naime, oni posjeduju *Bestand* („opstanak“ ili „supsistenciju“), čak i ako nemaju ekstenzivni korelat.²⁹ (Huemer 2019) Husserlova rješenja razmotrit ćemo u sljedećem poglavlju, a sada nam još predstoji naglasiti kako sam Brentano „nije bio sklon pokušajima svojih učenika“ da razriješe ove dileme, primarno jer je „odbacivao njihove temeljne ontologijske pretpostavke“. (Huemer 2019)

²⁸ Kao što je jasno, za Brentana su mentalni i intencionalni objekt istoznačnice jer njegova teorija intencionalnosti nije razlikovala niz razina spoznaje kao što je to u Husserlovoj teoriji. Za više vidi poglavlja „Struktura intencionalnog akta“ i kasnija.

²⁹ Ovdje treba napomenuti kako ne postoje svi objekti, tj. nemaju svi supsistenciju jer oni objekti koji sadrže *contradictio in adiecto* jesu „logički nemogući“, npr. drveno željezo. (Huemer 2019)

Eksplicitno je naglašavao da „nikada nije namjeravao da intencionalni objekt bude imanentan aktu“, smatrajući takvu interpretaciju „očito apsurdnom“. (Huemer 2019) Njegov poznati argument jest da bi bilo „[k]rajnje je paradoksalno reći da čovjek obeća oženiti *ens rationis*, a ispuni svoje obećanje oženivši stvarnu osobu; i jednako je paradoksalno reći da bi, kada bi sve stvarno bilo uništeno, i dalje postojao neprekidan proces utoliko što bi ono što je postojalo jučer postalo ono što je postojalo prekjučer, a zatim dan prije toga, i tako dalje.“ (Brentano 2009, 299; djelomično preuzeto iz Huemer 2019)

U kasnijim tekstovima, Brentano stoga predlaže da se intencionalnost shvati kao „izniman oblik relacije“ (*eine Art von Beziehung*), odnosno kao „kvazi-relacija“ (*Relativliches*). (Huemer 2019) Za razliku od obične relacije (npr. 'a je niži od b'), koja zahtijeva da „oba relata postoje“, intencionalna kvazi-relacija ne podliježe tom ograničenju jer mentalni fenomen, prema Brentanu, može stajati u kvazi-relaciji s objektom „neovisno o tome postoji li on ili ne“. (Huemer 2019) Time se omogućuje da mentalni akti budu usmjereni i na postojeće objekte (poput grada Zagreba) i na nepostojeće (poput Minotaura). (Huemer 2019) Njegova kasnija pozicija, poznata kao „reizam“, tvrdila je da postoje isključivo partikularne stvari (*Realia*):

Odbacivanje poimanja intencionalnog objekta kao vrste 'objekta' ili 'objektivnosti' koja posjeduje određenu vrstu bitka, povezano je s Brentanovim kasnijim metafizičkim obratom. Iako nije moguće precizno datirati, Brentano se postupno pomaknuo prema poziciji koja je kasnije postala poznata po Kotarbinskom kao 'reizam', naime da 'ništa osim stvarne stvari nikada ne postaje predmetom mišljenja'. Samo konkretni pojedinci (*Realia*) postoje, a intencionalni objekt sada se tumači kao dio ili akcidentalije individualne konkretne supstancijalne cjeline, koja može biti samo privremeno akcidentalno jedinstvo, na primjer 'Sokrat koji sjedi', 'netko-tko-misli-x'. (Moran 2000, 50)

Međutim, potrebno je naglasiti kako je provedba ove reističke pozicije, zahtijevala je specifičnu logičko-lingvističku metodu. (Moran 2000, 50–51) Brentano je odbacio distinkciju „objekta i sadržaja“ koju su predložili njegovi učenici i umjesto toga usvojio lingvističku strategiju kako bi se riješio „neugodne ontologijske obveze“ prema razrješavanju pitanja intencionalnog objekta. (Moran 2000, 51) On je, posuđujući izraz od Antona Martyja, problematične termine poput „objekt“ proglasio „sinsemantičkim“ (*synsemantike*), tvrdeći da oni „nemaju značenje sami po sebi“, već ga „dobivaju isključivo iz svoje pozicije u rečenici“. (Moran 2000, 51) Svi navodni intencionalni objekti sada se smatraju „lingvističkim fikcijama“, a rečenice koje ih naizgled afirmiraju moraju se logički preoblikovati. (Moran 2000, 51) „Prividne afirmacije

nepostojećih objekata“, poput „percipiranja nedostatka novca“, tako se „preoblikuju kao egzistencijalne negacije“, odnosno kao „negiranje novca“. (Moran 2000, 51) Time, kao što je već naznačeno u prethodno navedenom citatu, jedina realnost ostaje subjekt koji sudi, tvoreći privremenu cjelinu poput „čovjeka-koji-negira-novac“. (Moran 2000, 51) Iz navedenih analiza je jasno kako se Brentanova rješenja fokusiraju na izbjegavanje problema čije težine nije isprva bio svjestan pri pisanju svoje *Psihologije*. Pitanje ontologijskog statusa objekta jedno je od glavnih pitanja na koje se referira cijela Husserlova filozofija, a pogotovo tu treba naglasiti teoriju transcendentne redukcije koja intencionalnost objekta svodi na sadržaj koji se prezentira kroz pojam noeme. (za više vidi poglavlja: „Struktura intencionalnog akta“) Prije nego se okrenemo usporedbi Husserlova i Brentanova nauka, potrebno je još ukratko izložiti Brentanovu klasifikaciju mentalnih fenomena.

2.2.3. Brentanova klasifikacija mentalnih fenomena

Brentano je mentalne fenomene podijelio u „tri međusobno nesvodive klase“ koje objašnjavaju, ili bolje rečeno pokušavaju objasniti, na koji bi način deskriptivna psihologija trebala biti podlogom za razumijevanje logike, estetike i etike. (Simons 2009, xviii; Siewert 2025; Huemer 2019) Navedene klase također označuju osnovnu razinu mehanike brentanovske intencionalnosti s obzirom na to da upravo iskazuju prethodno prikazani problem intencionalne inegzistencije. Tri „međusobno nesvodive klase“ koje smo spomenuli jesu: (1) predodžbe (*Vorstellung*), (2) sudovi (*Urteile*) i (3) fenomeni ljubavi i mržnje, koji obuhvaćaju emocije i akte volje. (Simons 2009, xviii) Osnovnu intencionalnu mehaniku navedenih klasa možemo opisati na sljedeći način:

Sva intencionalnost, on [Brentano] drži, uključuje predodžbu (*Vorstellung*) (u nekom smislu, pojavnost) objekta (uključujući puka zamišljanja ili poimanja objekata). Ovoj neutralnoj, pukoj pojavnosti objekta može se zatim dodati zauzimajući stav prema njemu — bilo suda ili 'emocije' (*Gemüt*) — pri čemu svaki od njih poprima pozitivne i negativne oblike. Kod suda: netko ili potvrđuje (prihvaća) ili poriče (odbacuje) predloženi objekt. Kod *Gemüta*: on se nekome ili sviđa (voli ga ili cijeni) ili ne sviđa (mrzi ga ili obezvrjeđuje). Puko potvrđivanje (ili sviđanje) predložnog objekta ne zahtijeva njegovo kategoriziranje pod opći pojam, grupiranje zajedno sa sličnim instancama, niti išta na tragu kantovske 'sinteze'. (Siewert 2025)

Dakle, iz ovoga trebamo shvatiti da su predodžbe temeljne jer pružaju materiju za svu mentalnu aktivnost, kao što navodi Brentano svi mentalni fenomeni su: „[...] ili predodžbe ili su utemeljene na predodžbama [...]“ (Brentano 2009, 65) Sudovi se od predodžbi razlikuju po tome što posjeduju polaritet, naime, ili nešto jest ili nije, oni su, dakle, činovi afirmacije ili negacije postojanja nečega. (Huemer 2019) Treća klasa, fenomeni ljubavi i mržnje, „sastavljena je od emocija, osjećaja, želja i akata volje“, te je za njih specifično da oni opisuju naše „pozitivne ili negativne osjećaje prema objektu.“ (Huemer 2019) Ovdje nam još preostaje odgovoriti na pitanje kako se ova klasifikacija mentalnih fenomena treba aplicirati na logiku, etiku i estetiku. Naime, prateći Huemerovu argumentaciju, možemo zaključiti kako ova podjela nije samo taksonomska, već služi kao: „teorijsko utemeljenje za prethodno navedene discipline“. (Huemer 2019) Brentano sustavno povezuje ove discipline s klasičnom „trijadom lijepog, istinitog i dobrog... [koja je] povezana s trima aspektima našeg mentalnog života“ (Brentano 2009, 203; preuzeto iz Huemer 2019). Cijela se struktura temelji na ideji da „ne samo sudovi, već i emocije mogu biti ispravne ili neispravne“ (Huemer 2019). Logika se u prethodno navedenoj klasičnoj trijadi, bavi istinitim te je, naravno, povezana s klasom mentalnih fenomena koje Brentano naziva sudovima. Brentano odbacuje korespondencijsku teoriju istine jer su za njega „sudovi istiniti kada su evidentni“, a evidentni su kada je naša „unutarnja percepcija usmjerena prema“ njima.³⁰ (Huemer 2019) Dakle, sud je istinit, kako to formulira Chisholm, „ako i samo ako, se njegov sud podudara sa sudom koji bi [osoba] donijela kada bi sudila s evidencijom“ (Chisholm 1986, 38; preuzeto iz Huemer 2019).

Za razliku od logike, etika je utemeljena na fenomenima ljubavi i mržnje, a bavi se dobrim iz prethodno napomenute, klasične trijade. Brentano ovdje uspostavlja „strukturalnu analogiju“ sa sudovima, jer kao što su sudovi ispravni ili neispravni, tako su i emocije. (Huemer 2019) Emocija je ispravna „kada su nečiji osjećaji adekvatni njihovom objektu – adekvatni u smislu da su prikladni, podobni ili odgovarajući“ (Brentano 1902, 70; preuzeto iz Huemer 2019). Slijedom toga, dobro se definira isključivo putem ispravne emocije: „Stvar nazivamo dobrom kada je ljubav koja se na nju odnosi ispravna.“ (Brentano 1902, 18; preuzeto iz Huemer 2019).

³⁰ Unutarnja percepcija odnosi se na Brentanovu teoriju o unutarnjoj svijesti. Naime, za Brentana je svaki mentalni čin inherentno svjestan samoga sebe. Ta sekundarna, samoreferencijalna svijest nije „zaseban čin višeg reda“, poput introspektivne refleksije, već inherentan, „ovisan“ i „neodvojiv dio“ primarnog akta. (Smith 2004, 78–79) Ovom ontološki ekonomičnom formulacijom, „bez ikakvog daljnjeg usložnjavanja i umnožavanja entiteta“, Brentano drži da je jedan te isti mentalni fenomen, primjerice slušanje zvuka, istovremeno i u različitim aspektima „svijest o zvuku“ i „svijest o slušanju“. (Smith 2004, 78–79) Unutarnja svijest glavni je mehanizam evidencije u brentanovskoj filozofiji, uz nju još postoje i apodiktički sudovi koje zahvaćamo apriorno, a oni se uglavnom svode na istine poput principa proturječja. (za više vidi Brandl i Textor 2022)

Da bi izbjegao subjektivizam, Brentano zahtijeva da ta ispravna uгода mora imati „analogon nečemu što je evidentno u sferi suda“ (Brentano 1902, 22; preuzeto iz Huemer 2019).

Budući da su dvije klase mentalnih fenomena pokrivene, automatski nam je jasno kako je estetika utemeljena na predodžbama. Za Brentana, „svaka prezentacija, uzeta sama po sebi, jest dobro“ jer predstavlja „vrijedno obogaćenje života“. (Brentano 1959, 144; preuzeto iz Huemer 2019) Lijepo, međutim, nastaje tek kada prezentacija objekta pobudi „ispravnu, pozitivnu emociju“. (Huemer 2019) Ljepota stoga nije intrinzično svojstvo objekta, već se pripisuje figurativno: „Kada djevojku nazivamo lijepom, termin se koristi u figurativnom smislu“ što je analogno sekundarnim kvalitetama objekta kao što su primjerice toplina ili tip okusa, a koje prouzrokuju neku formu utjecaja na nas putem te predodžbe. (Brentano 1959, 123; preuzeto iz Huemer 2019) Iz prethodnih navoda je jasno kako se ne radi o pretjerano uvjerljivoj teoriji ni na jednoj od tri razine. Argumenti, bez obzira na Brentanove pokušaje da ne upadne u relativizam subjektivističkog tipa, konstantno prezentiraju upravo ovakvu vrijednost. Ne možemo, naime, tvrditi kako pozitivne ili negativne emocije prema objektima određuju dobro ili ljepotu na objektivan način, pogotovo to ne možemo tvrditi iz perspektive empirijskog ega. Budući da je naša primarna tema transcendentalna fenomenologija, još ćemo se osvrnuti na distinkcije između Husserlove i Brentanove teorije koje bi nam trebale pridonijeti jasnoći ustvrđivanja regija istraživanja kao i metoda koje se za ta istraživanja koriste.

2.2.4. Husserlova kritika brentanističke koncepcije intencionalnosti

Nadovezujući se na prethodno izloženu Brentanovu koncepciju intencionalnosti kao ključnog obilježja kojim se psihički fenomeni razgraničuju od fizičkih, naša analiza sada prelazi na kritiku koju Husserl upućuje Brentanu kako bismo vidjeli do koje mjere Husserl doista duguje koncepte iz svoje fenomenologije samom Brentanu. Naime, iako je Husserl svoje početno razumijevanje intencionalnosti nedvojbeno dugovao svom učitelju, njegov se filozofski projekt s vremenom razvio u drugačijem smjeru, jer je Husserl tražio temelj objektivnoga znanja u filozofiji kao strogoj znanosti, dok je Brentanova koncepcija empirijske psihologije bila jedna od početnih pokušaja utvrđivanja psihologije kao zasebne discipline.³¹ (Simons 2009, xiii) Iako koriste iste termine, kao što je filozofija kao rigorozna, u Husserlovu slučaju stroga, znanost,

³¹ Ovdje treba napomenuti veliku ulogu Brentana kao profesora čiji su učenici svakako ostvarili značajan utjecaj na filozofiju i psihologiju, uz Husserla i prethodno navedene Twardowskog, Meinonga i Martya, tu su još i Christian von Ehrenfels, Carl Stumpf i Sigmund Freud. (Huemer 2019)

njihovo značenje biva radikalno drugačije jer Husserl, kao što smo vidjeli u poglavlju „Povezanost čiste logike i fenomenologije – transcendentalna logika“, zahtijeva radikalno odmicanje od naturalizma i psihologizma, dok Brentano upravo to zagovara. (za više vidi poglavlje „Brentanova metoda: filozofija kao rigorozna znanost“). Husserlova kritika Brentana, međutim, nije bila puko odbacivanje, već produbljivanje i temeljito preoblikovanje njegovih koncepata, potaknuto fundamentalno drugačijim filozofskim ciljevima koji su izrasli iz borbe protiv psihologizma, detaljno obrađene u prethodnim poglavljima. U tom kontekstu, intencionalnost za Husserla prestaje biti samo demarkacijski kriterij unutar psihologije i postaje misao vodilja za cjelokupni projekt transcendentalne filozofije, koji teži razjašnjenju samih uvjeta mogućnosti spoznaje i objektivnosti. (Morrison 1970, 45)

Za kraj naše analize brentanovske koncepcije intencionalnosti predstaviti ćemo Husserlovu kritiku Brentana u tri glavne točke: (1) Odbacivanje intencionalne inegzistencije: problem imanentnosti i transcendentnosti objekta; (2) Odmicanje od klasifikacije mentalnih fenomena; i (3) Dinamika ispunjenja zora:

(1) Odbacivanje intencionalne inegzistencije: problem imanentnosti i transcendentnosti objekta

Fundamentalno Husserlovo odstupanje od Brentanove pozicije intencionalnosti tiče se ontološkog statusa intencionalnog objekta. Brentano je, kao što smo analizirali u prethodnim poglavljima, oživljavajući skolastičku terminologiju, tvrdio da je objekt mentalnog fenomena intencionalno inegzistentan, tj. imanentno sadržan unutar samog čina svijesti. (vidi Brentano 2009, 68 ili poglavlje „Brentanova koncepcija intencionalnosti: pitanje ontologijskog statusa objekta“) Husserl je ovu koncepciju ocijenio kao „zavaravajuću i neadekvatnu“, smatrajući da takvi izrazi pogrešno impliciraju da je intencionalnost stvarni odnos unutar svijesti, što je po njemu nasljeđe kartezijskog dualizma i reprezentacionalističke teorije spoznaje koju je nastojao prevladati. (Moran i Cohen 2012, 168; Simons 2009, xvi)

Husserl je odlučno odbacio pojam „imanentnog objekta“ i inzistirao na tome da je intencionalni predmet uvijek transcendentan aktu svijesti. (Zahavi 2003, 21–22) Za Husserla, svijest jest svijest o nečemu, a ne da to nešto sadrži u sebi, ona je karakterizirana usmjerenošću prema objektu. (Zahavi 2003, 21–22) Za Husserla su naime, „samo aktovi i sadržaj svijesti imanentni.“ (Morrison 1970, 40) Povod za daljnju kritiku pružio je problem bez-objektnih predodžbi (kao

primjerice kentaura), koji je Brentanov učenik Kazimierz Twardowski pokušao riješiti postuliranjem dvaju objekata: imanentnog (sadržaja ili smisla) koji „slika“ stvarni vanjski objekt, te vanjskog objekta koji može, ali i ne mora postojati. (Mohanty 2008, 48–50) Upravo je ova kritika kulminirala u Husserlovu ključnom osvrtu na Twardowskijev pokušaj rješavanja „Brentano-Bolzanovog paradoksa“, tj. problema „predodžbi bez predmeta“. (Mohanty 2008, 48–50) Twardowski je, naime, postulirao da svaka predodžba ima „imanentni“ ili „samo intencionalni predmet“, čak i kada stvarni objekt ne postoji. (Mohanty 2008, 48–50) Husserl je ovakvo rješenje odbacio iz dva ključna razloga: (1) negirao je da je značenje „slika“ objekt jer je primjerice „okrugli kvadrat“ inherentno ne-slikovni sadržaj; uz to (2) odbacio je i ontološku podjelu na „stvarne“ i „samo intencionalne“ objekte, Husserl tvrdi kako je primjerice „zamišljeni lav“ rezultat „modificirajućeg predikata“, a ne posebna vrsta lava. (Mohanty 2008, 48–50) Husserlov konačni zaključak, koji formira temelj njegove teorije intencionalnosti, je da „samo intencionalno postojanje“ ne znači da objekt postoji u intenciji, već da „sama predodžba postoji, ali predmet ne“. ³² (Mohanty 2008, 48–50) S tim zaključkom on odbacuje Brentanovu tezu da svaka predodžba ima predmet, ali zadržava ključni uvid da svaka predodžba, bila ona predmetna ili bespredmetna, posjeduje „imanentni sadržaj“ ili „značenje“, koje je u Husserlovoj kasnijoj teoriji shvaćeno kao idealni entitet, čime je pitanje egzistencije definitivno premješteno iz sfere pukog predočavanja u sferu teorije sudova. (Mohanty 2008, 48–50) Husserl ovdje primjenjuje Ockhamovu britvu na ontološki status predmeta, odbacujući Brentanovu teoriju, kao i rješenja Twardowskog i Meinonga o umnožavanju vrsta bitka te time čisti teren za fenomenologijsku analizu konstitucije smisla. (Schuhmann 2019, 152) Ono što je ključno za shvatiti je kako je izvor ove rasprave sadržan u Brentanovu manjku razumijevanja pojma „pojava“. (Morrison 1970, 41) Upravo odavde dolazi do problema inegzistencije koji Husserl rješava tako da pojavnost može značiti ili čin pojavljivanja (*das Erscheinen*) ili *objekt-koji-se-pojavljuje* (*das erscheinende Objekt*):

Pojavnost stvari (*Dingerscheinung*) jest proživljeni-doživljaj, ali stvar koja se pojavljuje nije. Izraženo malo drugačije, kada ja percipiram stvar, stvar mi se pojavljuje (na određeni način), ali ono što ja percipiram nije pojavnost (stvari) već stvar. Slijedom toga, pojavnosti nisu 'stvari', i ono što ja percipiram nisu one, već naprosto stvar koja se pojavljuje. Također, stvari postoje kada ih ja (ili bilo tko drugi) ne percipiram, ali

³² Mohanty ističe kako je Husserlov esej iz 1894. naslovljen „Intentionale Gegenstände“ (hrv. „Intencionalni objekt“) ključan za razvitak Husserlove teorije intencionalnosti. (Mohanty 2008, 48)

'pojavnosti' postoje samo u percepciji, što jednostavno znači da ih netko percipira na određeni način. (Morrison 1970, 41)

Stoga, za Husserla stvari nisu pojave, te time on ne zapada u epistemološke probleme kao što su *stvari-po-sebi*, subjektivni idealizam ili solipsizam. (Morrison 1970, 41) Dakle, samo su aktovi i sadržaj svijesti imanentni svijesti jer, naime, pojava stvari nije vezana za stvar već za svijest u kojoj se ona pojavljuje kao doživljaj. Ovdje vidimo i već višeputa naznačenu tendenciju Husserlova projekta koji za svoje glavno pitanje ima kako osigurati epistemološki temelj objektivnosti. Stoga je važno shvatiti, kao što smo napomenuli na početku ovog poglavlja, ali i na nizu mjesta u radu, da se Husserlov projekt filozofije kao stroge znanosti fundamentalno zasniva na suprotstavljanju naturalizmu i psihologizmu.

(2) Odmicanje od klasifikacije mentalnih fenomena

Husserlova kritika nije se zaustavila na statusu objekta, već je zahvatila i samu strukturu intencionalnog akta. Dok je, kao što smo istaknuli u prethodnim analizama, Brentanov pristup bio primarno klasifikacijski, tj. usmjeren na razlikovanje triju osnovnih vrsta psihičkih fenomena (predodžbe, sudovi, fenomeni ljubavi i mržnje), Husserl je težio analizi esencijalnih, apriornih struktura koje leže u „intencionalnosti kao takvoj.“ (Mohanty 1972, 51) Naime, Husserl je smatrao da nije dovoljno tvrditi kako je svijest po naravi „svijest-o“ i potom je klasificirati pod neku od navedenih klasa mentalnih fenomena, već je za njega bilo potrebno istražiti različite kategorije predmeta kao korelata moguće svijesti i svesti ih na njihove „bitne oblike“. (Pažanin 1968, 27) Ovaj eidetski zaokret predstavlja bitan odmak od Brentanove empirijske deskriptivne psihologije, pogotovo u kontekstu transcendentalne redukcije kao ključne metode za postizanje prethodno navedenog cilja:

U svom čisto eidetskom stavu koji 'isključuje' sve transcendencije fenomenologija na svom vlastitom tlu čiste svijesti nužno dolazi do čitavoga kompleksa u specifičnom smislu transcendentalnih problema i ona stoga zaslužuje naziv transcendentalne fenomenologije. Na svome vlastitom tlu ona mora doći do toga da doživljava ne promatra kao bilo kakve mrtve stvari, kao „sadržajne komplekse“ koji naprosto jesu, ali ništa ne znače, ništa ne podrazumijevaju, prema elementima, kompleksnim tvorevinama, prema klasama i podklasama, nego da ovlada principijelno osebnom

problematikom koju oni nude kao intencionalni doživljaji i to čisto po svojoj eidetskoj biti, kao 'svijest-o'. (Husserl 2007, 207)

Dakle, Husserl ovdje navodi kako transcendentalna fenomenologija ne smije doživljaje promatrati „prema klasama i podklasama“ zato što ih mora prevladati u eidetskom stavu. Naime, odgovor na pitanje koje Husserl traži je kako svijest-o radi na tome da konstituira predmetnost. (Husserl 2007, 205) Ovo se ponovno referira na ključni nedostatak koji je Husserl uočio u Brentanovoj teoriji, a to je manjak jasnog razlikovanja između sadržaja, smisla i objekta, što je manjkavost analoga nedostatku Fregeove distinkcije između smisla (*Sinn*) i reference (*Bedeutung*). (Mohanty 1972, 57) Da bi prevladao ovu nepreciznost, Husserl je uveo niz fundamentalnih distinkcija, kao što smo naveli u prethodnim poglavljima, u *Logičkim istraživanjima*, razradio je razliku između kvalitete akta i materije akta. Kvaliteta se odnosi na modalitet samog akta, dakle formu zahvaćanja materije u aktovima kao što su predodžba ili mašta, dok je materija onaj ovisni dio akta koji mu daje specifičnu usmjerenost na određeni objekt. (za više vidi poglavlje „Struktura intencionalnog akta“) Kao što može biti jasno iz prethodne analize, ovaj teorijski okvir doživio je svoje uobličenje u *Idejama I* uvođenjem korelativnog para noesisa i noeme, te distinkcije između *hyle* i *morphe*. Kako ne bismo odviše ponavljali analize koje su nam dostupne u prethodnim poglavljima, ali i čija detaljna tematizacija tek slijedi, napomenut ćemo samo kako *hyle* predstavlja sirovu, ne-intencionalnu osjetilnu građu (boje, zvukove), dok noetski moment ili *morphe* tu građu „oblikuje“, dajući joj smisao i intencionalnu usmjerenost. Noema je, s druge strane, idealni smisao, „objekt-kako-je-intendiran“, koji propisuje na koji se transcendentni objekt akt odnosi. Ova složena struktura, koja je Brentanu bila potpuno strana, omogućila je Husserlu da objasni kako različiti, deskriptivno jedinstveni akti mogu intendirati identičan objekt, što je ključno za teoriju spoznaje, a posebno za analizu sinteze identifikacije u percepciji. (za više poglavlja: „Struktura intencionalnog akta“ i „Osnovni metodološki 'alati' transcendentalne fenomenologije; te Smith 2004, 79 i Smith i McIntyre 2005, 169–170)

(3) Dinamika ispunjenja zora

Daljnja točka razdora odnosi se na dinamičku prirodu intencionalnosti. Brentanove analize, u skladu s njegovim klasifikacijskim ciljevima, bile su „čisto statične“. (Landgrebe 2019, 55) Kao što smo prethodno analizirali, njegov primarni interes bio je u uspostavljanju fundamentalnih klasa psihičkih fenomena i njihovih međusobnih odnosa što je svojevrsno sagledavanje

intencionalnosti u vakuumu. Upravo prethodno navedeni „vakuum“ Husserl napušta jer Husserlova analiza sam govor o intencionalnosti „uzima doslovno“, koncipirajući ga kao aktivnu „težnju“ (*Streben*) koja „ide naprijed“ s ciljem „generiranja [*Herstellen*] autentične prezentacije“ iz one neautentične (Landgrebe 2019, 55). Ovdje je ključno prepoznati distinkcije koje navodi Landgrebe, naime, da je „Brentano bio upoznat s razlikom između autentičnog i neautentičnog prezentiranja“ i da je ta distinkcija „igrala veliku ulogu u njegovim analizama“. (Landgrebe 2019, 55) Problem stoga nije u tome da Brentano nije vidio te različite moduse evidencije, već u tome što je njegova metoda ostala zarobljena u vlastitim klasifikacijskim ciljevima psihologije kao rigorozne znanosti. Njegove su se analize, naime, „držale otkrića“ tih različitih vrsta intencionalnog odnosa, koje je zatim „suprotstavljao... na čisto statičan način“ (Landgrebe 2019, 55). Ono što u potpunosti nedostaje jest upravo „dinamički aspekt prijelaza“, tj. fenomenologijska analiza samog procesa kretanja „od intencije onoga što je samo simbolički naznačeno do njegovog ispunjavajućeg intuitivnog zornog prikaza [*Veranschaulichung*]“. (Landgrebe 2019, 55)

Nasuprot tome, Husserl je intencionalnost shvaćao i kao statičan odnos i kao dinamičan proces, tj., kao „težnju“ (*streben*) usmjerenu prema „ispunjenju“. (za više vidi poglavlja „Struktura intencionalnog akta“, pogotovo fusnotu 16) Za Husserla, kao što smo već napomenuli u prethodnim poglavljima, kao i što ćemo analizirati u daljnjim poglavljima, svaka signitivna intencija (npr. samo mišljenje ili govorenje o nečemu) teži svojem ispunjenju u „originarno dajućem zoru“, gdje se objekt pokazuje „u svojoj utjelovljenoj zbiljnosti“. (za više vidi Pažanin 1968, 42 i Husserl 2007, 52) No, da bi Husserl uopće mogao utemeljiti prethodno navedenu dinamiku ispunjenja, morao je prvo izvršiti fundamentalnu dekonstrukciju samog Brentanovog pojma evidencije. Kao što James C. Morrison uvjerljivo pokazuje u svojoj analizi *Logičkih istraživanja*, Brentanova teorija evidencije počivala je na nizu problematičnih filozofskih ekvivalencija, primarno na izjednačavanju „unutarnje percepcije“ s „mentalnim“ i „evidentnim“, dok je „vanjsku percepciju“ otpisao kao „fizičku“ i „neevidentnu (*trügerisch*)“. (Morrison 1970, 35) Brentano je, tvrdi Morrison, bio uvjeren da je „unutarnja percepcija... stvarno jedina percepcija u istinskom smislu riječi“, čime je automatski zatvorio mogućnost analize ispunjenja za transcendentne objekte. (Morrison 1970, 35) Husserlova ključna intervencija u brentanovsko poimanje evidencije sastojala se u sustavnom rušenju ove dihotomije. (Morrison 1970, 35) Prvotno, Husserl je pokazao kako unutarnja percepcija nije bezuvjetno evidentna, navodeći primjer zubobolje, gdje varljivost vanjske percepcije nužno kompromitira i evidenciju unutarnje percepcije kao lokacije boli. (Morrison 1970, 35)

Drugotno, Husserl je pokazao kako vanjska percepcija nije nužno neevidentna, i to na način da je pokazao ključnu razliku između neevidentnog suda o objektu (npr. boca je siva) i evidentnog suda o „proživljenim osjetilnim sadržajima“ (npr. boca izgleda sivo). (Morrison 1970, 36)

Prethodno analizirana dekonstrukcija omogućila je Husserlu, kako ističe Morrison, da izvrši „fundamentalnu reviziju“ cjelokupne terminologije. (Morrison 1970, 36) Husserl odbacuje Brentanovu opoziciju evidentnog i neevidentnog kao primarnu os spoznaje te umjesto nje uvodi opoziciju između adekvatne i neadekvatne percepcije:

Kako bi pojasnio razliku između evidencije i adekvatnosti (koje se lako mogu zamijeniti, kao u Brentanovu slučaju), Husserl kaže da je suprotnost evidentnoga varljivo (*trügerisch*), dok je suprotnost adekvatnoga 'nepotpuno ispunjenje' (*unvollkommene Erfüllung*). Reći da je percepcija neadekvatna jednostavno znači reći da ono što je percipirano nije percipirano u potpunosti. To jest, u danom trenutku postoji neki aspekt ili svojstvo objekta koji mi nije 'dan' ili predstavljen, koji se ne pojavljuje. Suprotno tome, u adekvatnoj percepciji objekt se percipira u potpunosti, upravo onakav kakav jest. (Morrison 1970, 37)

Upravo je ovaj potez stvorio konceptualni prostor za dinamiku koju Landgrebe opisuje jer je Husserl suprotnost od adekvatnog definirao upravo kao „nepotpuno ispunjenje“ (*unvollkommene Erfüllung*). Time je Brentanova statična, psihološka klasifikacija evidentnosti kao unutarnje percepcije transformirana u dinamičku fenomenologijsku problematiku (neadekvatno kao nepotpuno ispunjeno koje teži adekvatnosti). Ova struktura *anticipacije-i-ispunjenja* ključna je za njegovo razumijevanje spoznaje kao sinteze ispunjenja i čini temelj njegove teorije evidencije, koja nadilazi Brentanov pojam evidencije kao unutarnje svijesti koju smo analizirali u prethodnim poglavljima. Važno je napomenuti kako se dinamički aspekt kasnije produbljuje pomoću koncepata pasivne sinteze i genetičke konstitucije, koji istražuju „povijest smisla“ i načine na koje se složeniji objekti postupno konstituiraju u vremenskom toku svijesti. (za više o Husserlovom pojmu intuicije i evidencije pogledaj poglavlja: „Osnovni metodološki 'alati' transcendentalne fenomenologije“ i „Husserlova teorija zora i evidencije“)

Za kraj naše analize brentanovskog utjecaja na Husserla potrebno je napomenuti kako konačno odvajanje od ikakvih naznaka brentanovskog naturalizma i psihologizma dolazi u *Idejama I* konačnim uvođenjem transcendentalne redukcije kao metode koja kao svoj reziduum ostavlja čistu, tj. transcendentalnu svijest kao novu regiju bitka. (Husserl 2007, 71) Ovime se prema

Husserlu otvara nova regija bitka koja nema veze s prethodnim korištenjem pojma i to upravo zbog metodološkog obrata s kojime se dolazi do transcendentalnosti. (Husserl 2007, 72) Na ovaj način Husserl konačno odstupa od Brentana i njegovog naturalističkog i psihologističkog poimanja intencionalnosti, naravno s utvrđenim sličnostima u koje bezuvjetno ulazi opća teza o intencionalnosti, a to je da je svijest, po naravi, svijest-o-nečemu. (Husserl 2007, 71) Stoga je prvotna tema transcendentalne fenomenologije bit svijesti jer je upravo po toj biti fenomenologija ono što odgovara svijesti kao funkciji na fundamentalnoj razini nove regije bitka. Ovo je iznimno važno zato što moramo shvatiti kako sam Husserl primarno ne radi fenomenologiju nečega, već stvara ontologiju svijesti koja se pokazuje kao fenomenologija po načinu dolaženja do te čiste regije bitka koja konstituira svijet kao intencionalno iskustvo smisla. (Husserl 1969, 244) Brentanu je ova vrsta metode bila potpuno strana:

Dakako, metoda intencionalne eksplikacije morala se najprije razviti, zbog značajne činjenice da Brentanovo otkriće intencionalnosti nikada nije dovelo do toga da se u njoj vidi kompleks izvršenja, koja su uključena kao *sedimentirana povijest* u trenutno konstituiranom intencionalnom jedinstvu i njegovim trenutnim načinima danosti - povijest koju se uvijek može razotkriti pridržavajući se stroge metode. Uslijed ove fundamentalne spoznaje, svaka vrsta intencionalnog jedinstva postaje „transcendentalni putokaz“ koji vodi konstitucionalne „analize“ i one zadobivaju posve jedinstven karakter: One nisu analize u uobičajenom smislu (analize na zbiljski imanentne dijelove), već razotkrivanja intencionalnih implikacija (napredujući, možda, od nekog iskustva k sustavu iskustava koja su predodređena kao moguća). (Husserl 1969, 245) (za više o temama koje su ovdje potencirane vidi poglavlja „Transcendentalno-fenomenologijska redukcija i intersubjektivnost“ i „Husserlova teorija konstitucije i transcendentalna estetika“)

2.3. Husserlova teorija zora i evidencije

Nadovezujući se na našu prethodnu analizu metodološkog temelja evidencije koju smo izveli u poglavlju „Metodološki momenti transcendentalne fenomenologije“, ovdje ćemo dovršiti jedan od ključnih elemenata Husserlove teorije intencionalnosti, a to je prožetost koncepata zora i evidencije. Budući da se naša prethodna analiza uglavnom temeljila na predstavljanju argumenata iz Husserlove teorije evidencije kako je ona prezentirana u *Logičkim istraživanjima*, sada ćemo se prvotno baviti Husserlovim konceptom zora (*Anschauung*) kao originarne danosti na kojoj se temelji svaka mogućnost fenomenologijske spoznaje uopće.

(Husserl 2007, 52) Naime, koncept zora je ključan jer je Husserlov cjelokupni filozofski pothvat prožet fundamentalnom težnjom da se sva teorija spoznaje utemelji na nečemu izvornijem od formalne konzistentnosti logičkih sklopova, metoda prirodnih znanosti ili povijesno-filozofijskim pregledima starih sustava filozofije. (Hopkins 2014, 3) Nakon što napravimo temeljne uvide u Husserlovo poimanje zora, razmotrit ćemo Husserlovo kasnije viđenje koncepta evidencije. Ova analiza nam treba omogućiti poimanje nastanka fenomenologijske deskripcije uopće, s naglaskom na poimanje te deskripcije kako je ona zamišljena u ograničenjima fenomenologijske redukcije jer nam redukcija može pružiti znanje samo na način onoga što je dano u zoru te stoga zor biva temeljem svake deskripcije kao takve.

Kao što smo napomenuli, krećemo s analizom pojma zora koji ćemo kontekstualizirati s obzirom na kratku povijest navedenog pojma, nakon toga prijeći ćemo na podjelu zora u Husserlovoj teoriji gdje je ona razdijeljena na: (a) empirijsku (osjetilnu), (b) kategorijalnu i (c) eidetsku, a našu analizu završiti ćemo s razmatranjem širih implikacija teza husserlijanske teorije zora, s naglaskom na razumijevanju eidetskoga zora.

2.3.1. Pojam zora kao temelj spoznaje

Kamen temeljac fenomenologijske spoznaje u Husserlovoj epistemologiji je zor. Kao što navodi Hintikka u svojem članku „The Notion of Intuition in Husserl“, nemoguće je shvatiti Husserlovo poimanje zora bez poznavanja povijesti tog pojma. (Hintikka 2003, 169) Prema Hintikkinoj analizi vidimo kako se svojevrsno poimanje intuicije (ne i sam pojam intuicije) postoji već kod Aristotela, no sam pojam se prvi puta pojavljuje (*intuitio*) kod skolastičara. (Hintikka 2003, 169) Pojam intuicije, dakle, ima iznimno bogatu povijest u koju ovdje ne možemo analizirati cjelovito jer bi to zahtijevalo još barem jedno djelo. Ono što načelno možemo tvrditi je da u povijesti filozofije intuicija ili biva osnovom svake moguće spoznaje (kao kod Husserla) ili biva najviši princip spoznaje (kao primjerice kod Spinoze). Za naše prilike ukratko ćemo predstaviti nekoliko pozicija kako bismo dobili jasniji kontekst unutar kojeg Husserl operira s prethodno navedenim pojmom.

Aristotelov teorijski okvir unutar kojeg možemo upisati koncept intuitivnog znanja bazira se na njegovoj teoriji mišljenja prema kojoj mi spoznajemo forme objekta u našem umu. Naime, u Aristotelovoj teoriji događa se svojevrsno izjednačavanje objekta-u-transcendenciji i transcendentalnog objekta. Aristotel tvrdi kako će se iste inherentne veze i potencija nekog

objekta prikazati u našem umu na način na koji one postoje u transcendentnom objektu te su stoga forme koje spoznajemo u našem umu samo generirane od stvarnosti kao takve, a ne iz naše spoznajne aktivnosti, ili umskog ustroja, kao što je to kod Kanta. (Hintikka 2003, 177–178) Međutim, ne smijemo pogrešno shvatiti prethodnu točku. Naime, navedena spoznaja upravo se može nazvati intuitivnom jer dolazimo do nje „inspekcijom onoga što se nalazi u mojoj duši“. (Hintikka 2003, 178) U ovoj točki dolazi do metodološkog raskola između Aristotela i Husserla jer za Husserla nefundirani aktovi empirijskoga zora dolaze izvana jer se u empiriji nalazi njihov izvor ispunjenja, dok je za Aristotela *nous* (um) mjesto gdje se nalazi intuitivna spoznaja:

„Za Husserla, intuicije koje mi već nisu dane u osjetilnom opažanju otkrivaju se fenomenološkim redukcijama. Da bismo i do njih došli, možemo, takoreći, tek analizirati ono što nam je dano. Za Aristotela, moramo rastaviti i potom ponovno sastaviti (opirem se iskušenju da kažem, dekonstruirati i rekonstruirati) forme koje su mi dane u iskustvu. Tek kada je ispravna forma sastavljena u duši, njezina se svojstva mogu intuitivno iščitati. Naravno, i Husserl postulira konstitutivnu djelatnost u kojoj se ono što mi je dano u intuiciji sastavlja ili konstituira u noemate koje čine 'namještaj' našeg pojmovnog svijeta. No, strogo govoreći, husserlovske se intuicije odnose na polazišta te konstitutivne djelatnosti, a ne na njezine završne točke, kao kod Aristotela.“ (Hintikka 2003, 178)

Problem s ovim poimanjem Aristotela je taj što ono zahvaća samo jednu razinu Aristotelova nauka o umskoj spoznaji koja se uzima kao ekvivalent intuiciji. Ako, primjerice, pogledamo *Drugu analitiku* uvidjet ćemo kako je Aristotelovo poimanje intuicije vezano uz spoznaju prvih načela, tj. aksioma koji ne traže daljnji dokaz. Dakle, ova načela nisu dio diskurzivne spoznaje s kojom se obično postiže znanje u Aristotelovom poimanju znanosti, već se to događa neposredno preko slijeda koji je utemeljen na opažaju (αἰσθησις) kao mogućnosti razlikovanja, na kojem se, pomoću pamćenja (μνήμη) stvara iskustvo (ἐμπειρία). (*An. Post.* 2.19, 99b34–100a5) Tek nam iskustvo omogućuje spoznaju na osnovi indukcije (na-vođenja u prijevodu):

„A na osnovu iskustva ili na osnovu svega općeg što je smireno u duši, onog jedinstvenog povrha mnoštva, što bi u svima njima bilo jedno i isto, nastaje načelo vještine i znanosti; vještine ako se tiče postajanja, a znanosti ako se tiče bića. Dakle, niti se te sposobnosti kao određene nalaze u nama niti nastaju od drugih sposobnosti koje u većoj mjeri spoznaju, već nastaju od opažanja, kao što u bitci kad dođe do

bježanja, kad jedan stane, pa drugi, pa onda i treći, sve dok se ne vrate na početak. A duša ima svojstvo da to može pretrpjeti. Recimo ponovo ono što smo rekli davno, ali nije bilo jasno rečeno. Naime, kad se zaustavi jedno od onoga što se ne razlikuje, to je prva općost u duši (jer ona, doduše, i opaža to pojedinačno, no njeno je opažanje opažanje općeg, na primjer čovjeka, a ne čovjeka Kalije). Ona ponovo u tome stoji sve dok ne stane i ono što je bez dijelova, tj. to opće; na primjer, opaža takvu i takvu životinju, sve dok se životinja ne zaustavi, pa u njoj isto tako stoji. Dakle, očito je da je za nas nužno da prva načela spoznajemo na osnovu na-vođenja (indukcije), jer na taj način opažanje u nama stvara to opće.“ (An. Post. 2.19, 100a5–100b6; prijevod prilagodio autor)

Ovdje vidimo ulogu uma koji je fundamentalni princip na kojemu je utemeljena diskurzivna znanost jer stvara intuitivne (evidentne) spoznaje samih načela koja točnija od diskurzivnog znanja (ἐπιστήμη) te je stoga um najviše načelo spoznaje kod Aristotela.³³ Ovo je važno jer se time Aristotel odmiče od beskonačnog regresa koji bi postojao kao posljedica ukoliko bi se diskurzivno znanje pokušalo dokazati samim sobom. Međutim, bitno je naglasiti, kako Aristotel postavlja umsku spoznaju kao najvišu u hijerarhiji, iako zapravo govori o potencijalu koju omogućuje svu spoznaju, te je stoga na istom tragu kao i Husserl. Naime, razlika se nalazi samo u tome što je intuitivna spoznaja za Husserla ono što je temelj svake objektivne spoznaje, dok je kod Aristotela ona najviši princip, ali je zapravo temelj koji omogućuje svu diskurzivnu spoznaju. Ona je stavljena na vrh hijerarhije po svojoj izvjesnosti (evidenciji) i stoga možemo zaključiti kako se kod Husserla radi zapravo o ideji zora koja je slična Aristotelovoj umskoj spoznaji kao neposrednom izvoru spoznaje. Iako Husserlov transcendentni projekt čini njegov pojam zora fundamentalno različitim od Aristotelova, Husserl u svojoj potrazi za apsolutnim temeljem znanja uspostavlja metodološku analogiju aristotelovsku argumentacijsku figuru utemeljenja diskurzivnog znanja (ἐπιστήμη) u ne-diskurzivnom, neposrednom uvidu (voûς).³⁴

³³ U svrhu jasnoće tvrdnje ovdje ostavljamo izravan navod jer, s obzirom na narav naše analize, nemamo prostora za detaljno bavljenje Aristotelovim naukom: „Nijedan rod spoznaje nije točniji od znanja, osim Uma: načela su, naime, poznatija od dokaza, a sva je znanost povezana s racionalnim obrazloženjem (μετὰ λόγου), pa stoga ne bi mogla postojati znanost o načelima. A budući da ne može postojati ništa istinitije od znanosti osim Uma, Um bi se morao odnositi na načela. To slijedi i ako se stvar promatra s obzirom na to da načelo dokaza nije dokaz, pa tako ni znanost nije načelo znanosti. Ako, dakle, uz znanost nemamo nijedan drugi istiniti rod spoznaje, tada Um mora biti načelo znanosti. On bi bio načelo načela, a znanost bi se u cjelini na sličan način odnosila prema sveukupnosti stvari (τὸ πᾶν πρᾶγμα).“ (Aristotel 2008, 100b8–17; prijevod prilagodio autor)

³⁴ Ovdje je nužno upozoriti na granice Hintikkine usporedbe kako bi se izbjeglo pogrešno izjednačavanje Husserlove fenomenologije s klasičnim aristotelovskim realizmom. Iako postoji funkcionalna analogija, jer oba filozofa traže neposredni uvid kao temelj koji prekida beskonačni regres dokazivanja, također postoji i radikalni metodološki diskontinuitet u načinu dolaženja do tog uvida. Aristotelova intuicija neodvojiva je od empirijske indukcije i pretpostavlja ono što bi Husserl nazvao prirodnim stavom, u kojem je forma inherentna vanjskom objektu. Za Husserla, nasuprot tome, takav pristup ostaje naivan. Njegova intuitivna spoznaja (osobito

Dakle, glavna distinkcija između Husserla i Aristotela je razlika u onome što se spoznaje, kod Aristotela se radi o samome biću, dok je kod Husserla riječ formama čiste svijesti u redukciji. Ono što svakako proizlazi iz ovoga je svojevrsna uputa za razumijevanje husserlijanskog pojma zora jer bismo razumjeli njegovo poimanje zorne spoznaje, potrebno je, kao što navodi Hintikka, vratiti se na pred-kantovsko poimanje intuicije.³⁵ (Hintikka 2003, 188) Ono što dodatno doprinosi našem zaključku o svojevrsnom preklapanju Husserla i Aristotela je Aristotelov navod iz *Nikomahove etike* u kojem se izravno poklapa s Husserlovim pokušajem utemeljenja fenomenologijske filozofije: „[...] jer svojstvo je obrazovana čovjeka da u svakom rodu traži onoliko točnosti koliko dopušta narav dotične stvari [...]“ (*Nic. Eth.*, 1094b24–25) Treba, međutim, naglasiti, da se kod Husserla radi o pokušaju detaljne deskripcije na koji način dolazimo do temelja spoznaje, tj. koji su sve mehanizmi prisutni u intencionalnoj svijesti u procesu dolaženja do evidencije, dok se kod Aristotela radi više o nekim općenitim uputama kao što je vidljivo iz prethodno priloženih citata. Stoga ne možemo umanjiti Husserlov doprinos koji svoje temelje nediskurzivne spoznaje stavlja u metodološke okvire nove prve filozofije kako je ona zamišljena u njegovom projektu filozofije kao stroge znanosti.

Preostaje nam se osvrnuti na još nekoliko pozicija intuitivne spoznaje kako bismo dobili cjelovitiji kontekst unutar kojeg poimamo Husserlov pojam zora. Ukratko ćemo se osvrnuti na pozicije intuitivne spoznaje kod Descartesa i Spinoze. Iako su, kako navodi Hintikka, Descartes i Husserl u povijesti filozofije bili uspoređivani do iznemoglosti, za svrhu cjelovitosti analize dopuniti ćemo naše shvaćanje intuicije usporedbom navedenih teorija. Descartesovo i Husserlovo poimanje intuicije razlikuje se u momentu spoznaje koju ona donosi za njihove teorije, dok je kod Descartesa sam *cogito* ono što nam otkriva našu narav naše svijesti kao *res cogitans*, kod Husserla pak eidetski zor ne može objektom svoje spoznaje napraviti sam transcendentalni ego. (Hintikka 2003, 178–179) Međutim, ono što nam je važno je da se Descartesov *cogito* ne izvodi logički iz premisa, već je evidentan kao neposredni uvid, dakle intuitivan:

„Kada netko kaže 'Mislim, dakle jesam, ili postojim', on ne izvodi postojanje iz mišljenja pomoću silogizma, već ga prepoznaje kao nešto samo po sebi bjelodano jednostavnom intuicijom uma. To je jasno iz činjenice da, kad bi ga izvodio pomoću

Wesensschau) ne dolazi induktivnim poopćavanjem, već metodološkim postupkom slobodne varijacije i transcendentalne redukcije, gdje se bit ne iščitava iz svijeta, već se konstituira u svijesti.

³⁵ Kada kažemo „pred-kantovsko poimanje“ intuicije mislimo na ono što je zapravo nastalo u interpretaciji Kanta, a ti rezultati i navodi, kao što tvrdi Hintikka, otišli dalje od „Kantovih najluđih snova“. (Hintikka 2003, 173)

silogizma, morao bi prethodno poznavati višu premisu 'Sve što misli, jest, ili postoji'; no on to zapravo uči iz iskustva na vlastitom slučaju da je nemoguće da misli, a da ne postoji. U prirodi je našeg uma da oblikuje opće propozicije na temelju našeg znanja o pojedinačnima.“ (Descartes 1996, Drugi odgovori: CSM II 100)

Iz ovoga jasno proizlazi kako je induktivna narav uma ono što stvara evidenciju kod Descartesa, dakle čovjek kao misleća supstanca ekvivalentan je Aristotelovom utemeljenju primarnosti umskog znanja kao ne-diskurzivno evidentnog, samo je, naravno, metoda kojom se dolazi do ove vrste evidencije različita jer se forma istine koja je za temeljne intuitivne spoznaje proizvodi kod Descartesa i Aristotela uvelike razlikuje s obzirom na ostatak epistemoloških postavki. Ono što je još važno za analizirati u odnosu Husserla i Descartesa tiče se snage evidencije u fenomenologijskoj refleksiji. Naime, radi se o hijerarhiji izvjesnosti unutar evidencije koja se primarno dijeli na (1) apodiktične i (2) asertoričke evidencije: (1) Apodiktičke evidencije označavaju najviši stupanj izvjesnosti, dakle to je nešto u čemu varijacija u stanju te istine nije moguća, dok se (2) asertoričke evidencije tiču pukih činjenica koje dobivamo u empirijskome zoru. (Husserl 1975, 62) Ključni uvid je, međutim, da i apodiktičke evidencije nisu potpune, tj. one mogu spadati pod neadekvatne evidencije kojima je inherentan horizont ne iskušane suprisutnosti. Upravo zbog ovog previda Descartesov *cogito ergo sum* ostaje zarobljen u onome što Husserl naziva transcendentalnim realizmom jer ne shvaća potencijalni horizont transcendentalne subjektivnosti na čiji „prag“ dolazi³⁶.

„Prisjetimo se ovdje ranije primjedbe da adekvatnost i apodiktičnost neke očevidnosti ne moraju ići ruku pod ruku — ta je primjedba možda bila skovana upravo povodom slučaja transcendentalnoga samoiskustva. U njemu je ego sam sebi iskonski dostupan. No to iskustvo vazda pruža samo jednu jezgru od u pravome smislu adekvatno iskušanoga: naime živu samoprisutnost koju izražava gramatički smisao stavka *ego cogito*, dok preko toga dopire samo neodređeno općenit, presumptivni horizont, horizont zapravo neiskušenog, ali nužno supredmnijevanog. Njemu pripada ponajčešće posvema tamna samoprošlost, ali također i jastvu pripadna transcendentalna moć te habitualne vlastitosti.“ (Husserl 1975, 62)

Za naše potrebe ova razina komparativne analize bit će dovoljna što se Descartesa i Husserla tiče, od filozofa kod kojih intuicija igra veliku ulogu, ovdje ćemo još istaknuti Spinozu, dok

³⁶ Za više vidi citat u poglavlju: „Osnovni metodološki 'alati' transcendentalne fenomenologije“.

ćemo se s Kantom ovdje baviti samo posredno, jer je, kao što navodi Hintikka, Kantov izvorni pojam intuicije ionako skroman, naime on se bavi isključivo pojedinačnim pojavama.³⁷ (za više vidi Hintikka 2003, 171–173) Iako Spinoza koristi metafizički princip intuicije u kojoj je spoznati bit neke stvari znači spoznati je njezinim uzrokom, tj. Boga, a Husserlova je metoda evidencije je ona u kojoj neka danost u zoru prethodi svakoj metafizici, tj. ona je neposredna, oboje povezuju princip intuicije kao izravan uvid u bit stvari (kod Spinoze) ili bit doživljaja (kod Husserla). Međutim, radi se o potpuno dva različita principa spoznaje koja se predstavljaju u sličnoj deskripciji mehanizma. Kako ističe Špoljarić u svojoj analizi Spinozina nauka: „U intuitivnom znanju nastaje druga vrsta univerzalnih pojmova u odnosu na one koji nastaju u umu, a to su pojmovi biti stvari (*notiones essentiae rerum*), koji idu od pojedinačnog k općem te tako zahvaćaju bit pojedinačnih stvari, prema njihovim uzrocima.“ (Špoljarić 2025, 147) Ovdje je prvotno potrebno naglasiti u čemu se nalazi prividna sličnost između Husserla i Spinoze. Naime, radi se tome da Husserlov pojam noeme isto tako predstavlja pojedinačnost koja ide k vrsti u formiranju eidetskoga zora iz noematske jezgre nastale redukcijom i pretvorene u eidetski zor posredstvom slobodne varijacije, dok se kod Spinoze radi o tome da mi posredstvom pojedinačnog spoznajemo kauzalitet njegove egzistencije u perspektivi apsolutnosti kauzaliteta posredstvom Boga kao konačnog uzroka. Ono što treba još napomenuti je i to da je kod pojma evidencije Spinoza u istoj liniji argumentacije (u odnosu na Husserla) kao Descartes jer kod Spinoze je adekvatna spoznaja izravno povezana s intuitivnom spoznajom, dok um, kao spoznajna moć kod Spinoze, samo upućuje na adekvaciju, za razliku od njih Husserl razlikuje već prethodno navedene stupnjeve evidencije, apodiktičnu i asertoričku, te njihove stupnjeve adekvacije s obzirom na njihovu potencijalni horizont ispunjenosti. (za više o Spinozinom nauku intuitivnog znanja vidi Špoljarić 2025, 146–149)

³⁷ Međutim na ovome mjestu zanimljivo je primijetiti razliku u poimanju sintetičkog *a priori* između Kanta i Husserla. Kako navodi Hintikka, Kantov i Husserlov sintetički *a priori* se drastično razlikuju zato što Kantov podrazumijeva okvir (kategorije) preko kojega mi oblikujemo iskustvo svega partikularnoga, dok je kod Husserla sintetički *a priori* vezan za univerzalije, tj. esencije: „Neki bi ljudi ovdje mogli htjeti vidjeti Husserlov ekvivalent kantovskom sintetičkom *a priori*. Ali to je u nekoliko pogleda posve različito od sintetičke *a priori* spoznaje koju, prema Kantu, možemo dobiti intuitivno. Kao prvo, kod Kanta se takva spoznaja odnosi na partikularnosti, točnije, na okvir koji u percepciji namećemo svim predstavnicima partikularnosti. Kod Husserla, jedina sintetička *a priori* spoznaja koju možemo imati jest o univerzalijama, tj. esencijama (bitima), i odnosi se na način na koji se esencije nameću hiletičkim podacima (*hyle*). Ta husserlovska *a priori* spoznaja nije spoznaja putem empirijske intuicije, već je to spoznaja esencija odvojenih, putem intuiciji sličnog *Wesensschau* (uvida u bit), od hiletičkih podataka. To je spoznaja predmeta, a ne činjenica [...] Kao što smo vidjeli, *Wesensschau* se također odnosi na predmete, iako na predmete različite od osjetilnih pojedinačnosti. Za Husserla, *Wesensschau* transformira osjetilnu intuiciju u intuiciju esencija (Ideje I, ods. 3). Činjenica da nam esencije dolaze u obliku (sic) svojih pojedinačnih instanci ne utječe na prirodu *Wesensschau* kao nečega što se odnosi na opće forme. Ono što nam *Wesensschau* otvara stoga nije sustav sintetičkih istina *a priori*, već svijet apstraktnih entiteta zvanih esencije.“ (Hintikka 2003, 182)

2.3.1.1. Vrste zora

Kao što smo napomenuli u uvodu ovog poglavlja, Husserl razlikuje više vrsta zora čija je podjela ovisna o vrsti predmeta koji se u njoj daje. Time se fenomenologija otvara prema različitim regijama bitka, od kojih svaka zahtijeva odgovarajući način zornog zahvaćanja. Tri temeljne vrste jesu: (I) empirijska (osjetilna), (II) kategorijalna i (III) eidetski zor. S time da odmah moramo napomenuti kako ni ova podjela nije stroga jer se eidetski zor može razmatrati kao dio kategorijalnog zora, ali je sam pojam eidetskog zora (*Wesensschau*) razlikuje od kategorijalnog zora po tome što predmeti eidetskog zora mogu biti „osjetilni partikulariteti“. (Hintikka 2003, 182)

(I). Empirijski zor (*Sinnliche Anschauung*)

Empirijski zor za Husserla je temelj svake nefundirane spoznaje, tj. on je originarna danost u percepciji te zahvaća individualne objekte. (Husserl 2007, 14–15) Dakle, empirijski zor je vezan za osnove intencionalnosti te putem percepcije „dovodi do danosti“ individualne predmete kao predmete koji popunjavaju formu *svijest-o-nečemu*. Primjerice, vidim ispred sebe sivu bocu za vodu i kažem: „Ovo je siva boca za vodu.“. Ovdje pronalazimo originarnu danost koja omogućuje djelomično ispunjenje za sve daljnje zorove u različitim formama noesisa jer se između intencije svijesti i predmetnosti zahvaća identitet, tj. predmet koji mi je dan u zoru (*Anschauung*) identificira se s onim što je mišljeno u signitivnoj intenciji (*Bedeutungsintention*), pri čemu se taj zor događa kao percepcija utemeljena na zamjedbi (*Auffassung*) osjetilnih podataka (*hyle*). (Husserl 2007, 15; Husserl 2005c, 547) Ovdje se vraćamo na Pavićevu napomenu koja je navedena u poglavlju „Struktura intencionalnog akta“ jer se empirijski zor ne odnosi na *hyle* koji je percipiran, već na doživljaj u cjelini koji pronalazi smisao u gore navedenom identitetu onog percipiranog i onoga što se daje u zamjedbi kao neadekvatni doživljaj, a što do navedenog procesa ispunjenja ima samo forma signitivne intencije. O ovome je već bilo riječi u našoj preliminarnoj analizi evidencije kada smo govorili o procesu ispunjenja (*Erfüllung*) signitivnog akta gdje dolazi kod forme poklapanja (*Deckung*) s određenim predmetom, ali ovdje valja dodatno napomenuti razlog zašto je riječ o djelomičnom ispunjenju smisla intencije. Ta djelomičnost nije slučajan nedostatak, već bitna nužnost koja proizlazi iz transcendentnog karaktera empirijskog objekta. Za razliku od adekvatne evidencije imanentnog doživljaja u refleksiji, transcendentni se objekt nužno daje samo „u profilima“ (*Abschattungsweise*), tj. riječ je o predmetu koji je neadekvatno evidentan

jer se empirijski predmeti uvijek daju samo jednostrano, tj. oni postaju Kantova regulativna ideja, kako navodi Husserl, kao beskonačni zadatak u stvaranju beskonačno skladnih, idealnih sistema percepcija.³⁸ (Husserl 2007, 345–346) Kako ovo ne bi ostalo nepojašnjeno, moramo razumjeti kako transcendentni predmeti nikada ne mogu biti dani kao potpuno evidentni zbog naravi svoje horizontosti. Naime, radi se o tome da svaki transcendentni predmet ima unutarnji i vanjski horizont u skladu s kojima ih percipiramo. (Husserl 1973, 34–35) Kao što Husserl navodi u svojem djelu *Iskustvo i suđenje* [izv. *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, 1948], unutarnji horizont predmeta se odnosi na anticipacije samog objekta, primjerice, ako se vratimo na gore navedeni primjer sive boce za vodu, nju vizualno zahvaćamo samo s jedne strane te stoga anticipiramo kako ona ima i stražnju stranu koja nam trenutno nije dostupna u percepciji. (Husserl 1973, 32) Temeljna funkcija unutarnjeg horizonta je konstitucija prethodno navedenog identiteta objekta. Ovdje svakako treba napomenuti kako se i dalje radi o pojedinačnom predmetu, tj. u našem primjeru to je *ova-siva-boca-za-vodu*, koja u manjku evidencije originarnog empirijskog zora potiče, prvenstveno ovdje tematizirani unutarnji horizont nekog pojedinačnog predmeta, te sekundarno vanjski horizont o drugim objektima i svijetu kao horizontu svih objekata:

Ova izvorna ‘indukcija’ ili anticipacija ispostavlja se kao varijantni modus izvorno konstitutivnih [*stiftender*] djelatnosti spoznaje, jedne djelatnosti i jedne izvorne intencije, dakle, moda ‘intencionalnosti’ koji anticipativno smjera preko jezgre danosti. Međutim, to smjeranje-preko [*Hinausmeinen*] nije samo anticipacija odredaba koje se, utoliko što pripadaju tom predmetu iskustva, sada očekuju; u drugom pogledu ono je također smjeranje-preko same stvari sa svim njezinim anticipiranim mogućnostima naknadnih odredaba, tj. smjeranje-preko prema drugim predmetima kojih smo istodobno svjesni, iako su oni isprva tek u pozadini. To znači da sve što je dano u iskustvu nema samo unutarnji horizont, nego i beskonačan, otvoren, vanjski horizont su-danih predmeta (dakle, horizont druge razine, koji se odnosi na horizont prve razine i implicira ga). To su predmeti kojima sada nisam zbiljski okrenut, ali kojima se mogu okrenuti u bilo kojem trenutku i koje mogu anticipirati kao različite od onoga što sada iskušavam ili kao slične, prema nekom ili drugom mjerilu. No bez obzira na to koliko se ti predmeti u anticipaciji mogu razlikovati, oni uvijek imaju nešto zajedničko: sve realne stvari koje su u bilo kojem trenutku zajedno anticipirane ili su-dane samo u

³⁸ Ovdje je važno napomenuti proces osjenjivanja koji Husserl opisuje kod analize dvije različite forme bitka, onog transcendentnog i onog imanentnog. Transcendentni bitak nam nije dostupan u adekvatnoj evidenciji jer se daje putem osjenjivanja (*Abschattung*), dok se imanentni bitak daje apsolutno, no on je plod tek transcendentalne refleksije koja se događa kao akt višeg reda koji je fundiran na aktovima empirijskog zora. (za više vidi Husserl 2007, §41 i §44) Doduše, valja napomenuti, kako ovo nije pozicija koju Husserl drži tijekom cjeline vlastita nauka.

pozadini kao vanjski horizont, poznate su kao realni predmeti (ili svojstva, odnosi, itd.) iz svijeta, poznate su kao postojeće unutar jednog prostorno-vremenskog horizonta. (Husserl 1973, 33)

Ovo nas dovodi do vanjskog horizonta koji utemeljuje sve moguće predmete naše percepcije utemeljene u cjelokupnoj tipici (*Totalitätstypik*) po kojoj nam je svijet *pred-dan* s određenom generalnom strukturom i ontičkim smislom koji utemeljuje njezin unutarnji horizont kao potenciju načelne a priori općosti u kojoj to nešto prepoznaje kao određeni tip stvari. (Husserl 1973, 36) Prethodno smo napomenuli kako je za Husserla empirijski zor zapravo dan kao nefundirana spoznaja, ovo je važan dio Husserlove teorije jer nam nudi razliku spram zora viših formi koje su ili fundirane u empirijskom zoru ili svoje potpuno/djelomično ispunjenje dobivaju kroz slobodnu varijaciju (fantaziju) na način prikazivanja momenata neke biti.³⁹ (Sokolowski 2005, 88–89)

(II) Kategorijalni zor (*Kategoriale Anschauung*)

Kako bi objasnio spoznaju ne-osjetilnih, apstraktnih struktura, Husserl uvodi pojam kategorijalnog zora. Ovo otkriće je od izuzetnog značaja jer daje fenomenologiji njezinu primarnu crtu projekta nove prve filozofije. Međutim, prije analize Husserlova rješenja, nužno je formulirati temeljni paradoks koji kategorijalni zor mora riješiti. Taj se paradoks, kako ga ističe Kidd, sastoji u sljedećem: Husserlova epistemologija zahtijeva da se svaka intencija ispuni u zoru, ali „višak značenja“ svojstven kategorijalnim aktima, poput formi jest, i, svi, ne nalazi ništa u samoj osjetilnosti što bi odgovaralo značenju npr. *biti-nešto*. (Kidd 2014, 141) Prema Heideggerovoj analizi kategorijalni zor nije samo epistemološko otkriće, već ima temeljni ontologijski značaj jer razotkriva „predmetnost svoje vrste“ koja nije osjetilna. (Heidegger 2000, 64) Time se otvara put za istraživanje kategorija utemeljenih u zoru, odnosno za „znanstvenu ontologiju [koja] nije ništa drugo do fenomenologija“. (Heidegger 2000, 80; navod prilagodio autor) Za početak naše analize možemo kategorijalni zor definirati kao složen, fundiran i višestupanjski proces koji se sastoji od sinteze poklapanja, tj. nije utemeljen na novim osjetilnim podacima, već na pravilnom tematiziranju nefundiranih aktova. (Husserl 2005c, 651–652) Kako bismo započeli našu analizu kategorijalnog zora prvotno moramo razmotriti Husserlovu podjelu između (1) tvari (*Stoff*) i (2) kategorijalne forme: (1) tvari u osjetilnom zoru

³⁹ O ovome više u analizama kategorijalnog i eidetskog zora

dobivaju izravno ispunjenje, znači to su osjetilni sadržaji kao što su sivo ili mekano; dok su (2) kategorijalne forme ono što tvori intendirano značenje, one su forme sudova kao što su primjerice: jest, i, netko, svi. (Husserl 2005c, 641–642) Budući da stvari bivaju ispunjene u osjetilnom zoru, Husserl uvodi kategorijalni zor zato što u empirijskom zoru ne možemo zahvatiti više forme sudova kao što su primjerice logički veznici, predikacije i kvantifikatori. (Husserl 2005c, 648) Stoga nam kategorijalni zor omogućuje da „vidimo“ ili neposredno zahvatimo logičke i sintaktičke forme kao što su jedinstvo, mnoštvo, odnosi te ponajviše stanja stvari (*Sachverhalte*), kao što je izraz: „Boca je siva.“ Kada kažemo „boca je siva“, može se činiti kako je ovaj sud ispunjiv u empirijskom zoru, ali on ima sadržaj koji nije dostupan empirijskom zoru kojeg Husserl naziva kategorijalnim sadržajem koji izražen je putem prethodno navedenih kategorijalnih formi. Kako bi objasnio o čemu se točno radi Husserl navodi Kantovu tvrdnju kako „bitak nije nikakav realni predikat“ jer tako pokazuje da on nije sadržan u empiriji, tj. u pojavi.⁴⁰ (Husserl 2005c, 643) Kategorijalni sadržaj o kojem je riječ u prethodno navedenom sudu je primjerice „je siva“. U ovoj vrsti suda mi u empirijskom zoru ne zahvaćamo *biti-siv* boce, što otvara povratno pitanje o ispunjenju kategorijalnog zora (za više vidi Husserl 2005c, 643):

Na pitanje: što znači da kategorijalno oblikovana značenja dobivaju ispunjenje, da se ona potvrđuju u zamjedbi, doista možemo samo odgovoriti: to ne znači ništa drugo nego da se one odnose na sam predmet u njegovom kategorijalnom oblikovanju. Da je predmet s tim kategorijalnim formama ne samo zamišljen, kao u slučaju puko simboličke funkcije značenja, nego da nam je postavljen pred oči baš u samim tim formama; drugim riječima: da je on ne samo zamišljen, nego upravo i zrije, odnosno zamijećen. (Husserl 2005c, 648)

⁴⁰ Na ovome je mjestu instruktivno razmotriti sljedeću argumentaciju: „Samorazumljivo je da ovdje sudovi, odnosno intuicije sudova (zamjedbe stanja stvari), moraju biti doživljeni kako bi se izvršila dotična apstrakcija. Biti-doživljen nije biti-predmetan. Ali ‘refleksija’ znači da nam ono, na što reflektiramo, ‘fenomenologijski doživljaj’, postaje predmetno (mi ga iznutra zamjećujemo) i da iz tog predmetnog sadržaja realno nastaju odredbe koje se trebaju generalizirati. Porijeklo pojmova stanje stvari i bitak (u smislu kopule) doista nije u ‘refleksiji’, nego u samim ispunjenjima sudova; fundament apstrakcije za realiziranje spomenutih pojmova ne nalazimo u tim aktovima kao predmetima, nego u predmetima tih aktova; i, naravno, tada su nam jednako tako dobrodošle i konformne modifikacije tih aktova. Zapravo je od ranije samorazumljivo: kao što bilo koji pojam (neka ideja, neko specifično jedinstvo) može samo ‘nastati’, tj. postati nam samodan na temelju nekoga akta koji barem »imaginativno« postavlja pred naše oči bilo koju, njemu odgovarajuću pojedinačnost, tako i pojam bitka može nastati samo kada nam scena ‘zbijski ili imaginativno’ pred oči stavi bilo kakav bitak. Ako bitak za nas važi kao predikativni bitak, onda nam se dakle mora dati bilo kakvo stanje stvari i to naravno putem akta koji ga daje - a to je analogon zajedničkog osjetilnog zora. Isto važi i za sve kategorijalne forme, odnosno za sve kategorije. Na primjer: neki je skup dan i može biti dan samo u aktualnom skupnom poimanju, dakle u aktu koji se izražava u formi konjunktivne veze A i B i C... Ali pojam skupa ne nastaje putem refleksije na taj akt; umjesto na dajući akt mi naprotiv trebamo paziti na to što on daje, na skup koji on *in concreto* dovodi do pojave, i njegovu opću formu podići do općenito pojmljive svijesti.“ (Husserl 2005c, 646–647)

Takve kategorijalne formacije nisu dane u jednostavnim, pojedinačnim aktima percepcije, već zahtijevaju utemeljujuće akte i složeniju sintezu. Naime, ispunjenje se ne događa u čistom osjetilnom zoru, već u zorno fundiranim aktovima mišljenja. (za više vidi Husserl 2005c, §40) Ovo nam je važno zato što je kategorijalni zor izuzetno važan za teoriju znanja u fenomenologiji jer do evidencije dovodi sve više aktove koji su fundirani na drugim aktovima, dakle one koji nisu temeljni i koji kao takvi omogućuju spoznaju općih istina, poput aksioma. Stoga uviđamo kako je kategorijalni zor ključan za utemeljenje transcendentalne logike koja je temeljna za Husserlov projekt znanosti. Radi se o tome da kategorijalni zor predstavlja vrstu „intelektualne intuicije“, koju je Kant maknuo iz sfere moći ljudskog uma, i nužna je, prema Husserlu, za utemeljenje već prethodno navedene logike i matematike. (Mohanty 2008, 176) Ona je nužna zato što značenjski-intendirani aktovi jesu korelati intencionalnih iskustava, a formalna logika izolira značenjski-intendirane aktove i zaboravlja prethodno navedenu korelaciju. (Mohanty 2008, 176) Stoga je pravilno razumijevanje kategorijalnog zora ključno za Husserlov projekt znanosti uopće jer ona tematizira put utemeljenja znanja koji ide onkraj empirizma i racionalističko-deduktivnog utemeljenja logike te je utemeljuje intuicionistički, tj. transcendentalno-fenomenologijski u širem kontekstu.⁴¹ (Mohanty 2008, 175–178)

Vratimo se sada na pitanje ispunjenja kategorijalnog zora. Kao što smo napomenuli, kategorijalni akti su fundirani na utemeljujućim aktovima empirijskog zora.⁴² Unutar

⁴¹ Iako ovo nije primarna tema našeg rada, navodimo Mohantyjev argument o formiranju novog razumijevanja logike u fenomenologijskom utemeljenju: „Ontološko utemeljenje nalazi se u III. istraživanju [Logičkih istraživanja], u teoriji dijela i cjeline; ideja epistemološkog utemeljenja uvodi se u VI. istraživanju. Reći da A kao takvo treba utemeljenje (*Fundierung*) po B znači reći da A mora biti nadopunjeno s B. A tada nije samostalan predmet, već nesamostalan, ovisan o cjelini čiji je nesamostalni dio ili moment. Stoga, boja mora pripadati cjelini kao što je obojena površina. Boja mora biti utemeljena u protežnosti. Ontološki temeljno, ili ono što utemeljuje (*Fundierendes*), jest Aristotelova supstancija. Epistemološki, predodžba ‘A i B’ utemeljena je na predodžbama A i B. Taj epistemološki odnos ima ontološke implikacije: kategorijalni predmet ‘A i B’ utemeljen je na jednostavnim, osjetilnim predmetima A i B. U tom se epistemološkom smislu može reći da fenomenologija nastoji ‘utemeljiti’ naše pojmove u zorovima, a da prve ne svodi na potonje. Međutim, utemeljenje u smislu ‘izvora’ (‘porijekla’), u strogo fenomenološkom smislu, može biti još jedno značenje ‘utemeljenja’, koje nije ni ontološko ni epistemološko. Ipak, nijedno od tih značenja ne svodi se na ‘obrazloženje’ (*Begründung*) – riječ koju Husserl također koristi, a koju preferiraju kantovci – [naime, obrazloženje] putem sustava principa, a ne putem zora. Kada Husserl konačno razvije transcendentalnu filozofiju, njezina inačica ostaje ona koja spoznaju ‘zasniva’ u zoru, a ne u principima [...] Dva pojma ‘utemeljenja’ može se dodati i treći: utemeljenje u ‘izvoru’, prema kojem je A utemeljeno u B ako A ‘potječe iz’ B u jednom prilično specifičnom fenomenološkom smislu. Upravo u tom trećem smislu Husserl nastoji osigurati utemeljenje za logiku.“ (Mohanty 2008, 177–178)

⁴² Ovdje je opetovano važno naglasiti kako su kategorijalni akti nužno fundirani u empirijskom zoru. Kao što ističe Heidegger: „Kategorijalni akti su fundirani akti, tj. sve kategorijalno počiva u krajnjem na osjetilnom zoru.“ (Heidegger 2000, 75) Ovdje navedeno „počivanje“ ne znači svodenje idealnoga na osjetilno, već ukazuje na nužnost empirijskog zora kao temelja na kojem se te može izvesti viša sfera aktova, što također odražava Aristotelov uvid, koji ističe Heidegger da duša „ne može ništa pomišljati [...] ako joj se prethodno ništa nije pokazalo (οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ).“ (Aristotel *De anima* 431a16, preuzeto iz Heidegger 2000, 76) (napomena: u prijevodu koji nam je dostupan to mjesto je prevedeno ovako: „Stoga duša nikada ne misli bez slike“ (Aristotel 1996, navedeno mjesto)

empirijskog zora prepoznavamo dva moda zahvaćanja predmeta: (1) netematska identifikacija i (2) tematska identifikacija. (1) Netematska identifikacija je jednostavna vrsta identifikacije gdje u kontinuiranoj percepciji ne tematiziramo identitet nekog predmeta kroz skup djelomičnih intencija; (2) tematska identifikacija je akt višeg reda u kojem je sam identitet predmet naše tematizacije. (Lohmar 2005, 62–63) U svojoj analizi kategorijalnog zora Lohmar navodi kako razlika između ova dva moda zahvaćanja predmeta nije samo promjena u apercipiji jer se radi o tome da je sinteza poklapanja, tj. sam način ispunjenja intencionalnog sadržaja, nešto što se „aktivno izvodi u tranziciji iz jednog akta na drugi“. (Lohmar 2005, 64) Iako sam percipirani sadržaj imamo „na zalih“, kategorijalni zor nije plod promjene apercipije jer ona nudi samo novu interpretaciju sadržaja koji je statičan, dok je tematska identifikacija sadržaja generiranje novog sadržaja putem sinteze identiteta koji se može dobiti samo ponovnim izvođenjem akta u kojima se ta sinteza događa. (Lohmar 2005) Ovom analizom, međutim, dobili smo samo odgovor na pitanje koji je primarni način dolaženja do kategorijalnog zora, sada moramo vidjeti strukturu kategorijalnog akta koji se događa u tri faze: (1) nestrukturirana percepcija cjeline (*Gesamtwahrnehmung*); (2) akt eksplikacije (*Gliedernde Akte*); i (3) kategorijalno-sintetički akt. U (1) jednostavnoj percepciji objekt nam je dan odjednom, ali ta je vrsta zornog zahvaćanja nestrukturirana jer percipira cjelinu, ali ne i dijelove, koji su također intendirani, ali nisu tematizirani. (Lohmar 2005, 66; Husserl 2005c, §47) (2) Akt eksplikacije raščlanjuje nestrukturiranu intenciju u raščlanjujućim aktovima u kojima: „‘izdvajamo’ dijelove, u odnosnim aktovima dovodimo u odnos te izdvojene dijelove, bilo u međusobni odnos bilo u odnos spram cjeline. I tek zahvaljujući tim novim načinima shvaćanja povezani i u odnos dovedeni članovi dobivaju karakter ‘dijelova’, odnosno ‘cjelina’.“ (Husserl, 2005c, 657) Tako primjerice, ako se vratimo na naš primjer sive boce, mi sada ne gledamo samo bocu, već se eksplicitno fokusiramo na sivu boju koja je na boci. Važno je naglasiti kako mi ne intendiramo novi objekt, nego i dalje percipiramo sivu bocu, samo na način tematizacije sive boje ili na raščlanjen način. (Lohmar 2005, 67) Zadnja faza, (3) kategorijalno-sintetički akt, je akt koji je utemeljen na prethodno navedenim fazama, a njegov intencionalni predmet je samo stanje stvari, tj. kako smo prethodno naveli *biti-siv* boce ili *da-je-boca-siva*. Ovo je izdignuto stanje stvari, kako ističe Heidegger slijedeći Husserla, jer *biti-siv* boce „nije nikakav realan moment na samoj [...]“ boci, „nego je to stanje stvari idealne naravi.“ (Heidegger 2000, 69) Ono se ne pronalazi *na* stvari poput njezinih dijelova, već se konstituira u fundiranom aktu koji zahvaća odnos. Ovdje se javlja problem ispunjenosti kategorijalnog sadržaja o kojem je već bilo riječi u ovome poglavlju. Naime, radi se o tome da je kategorijalno-sintetički akt fundiran u prve dvije faze te se sintezom poklapanja (*Deckungssynthesis*) koja se događa u tranziciji između

faza u kojima aktovi poprimaju novu formu intendiranosti. (Lohmar 2005, 72) Problem s kojim se sada bavimo Husserl je prvotno pokušao riješiti na način da se kategorijalni akt ispunjava shvaćanjem sadržaja refleksije:

To je izvedba kategorijalnog akta u unutarnjem opažaju. Pomak apercepcije slijedi ovaj obrazac: u unutarnjem opažaju, osjetilni sadržaji predstavljaju stvarnu danu izvedbu samog akta (*‘aktueller Vollzug’*) te se stoga mogu nazvati sadržajima refleksije (*‘Reflexionsinhalt’*). U kategorijalnom zoru ti isti sadržaji bivaju shvaćeni na kategorijalan način i tako mogu ispuniti kategorijalni zor. Toliko o teoriji. Glavni problem s ovim rješenjem jest što uvijek moramo koristiti iste osjetilne sadržaje (iskustvo „aktualnog izvršenja“ kategorijalnog akta) za intuitivno različite kategorijalne zorove. Na primjer, ne bismo bili u stanju ukazati na razlike u sadržajima koji ispunjavaju kategorijalne intencije „Vrata su crvena“ ili „Vrata su smeđa“. Da bismo riješili ovu poteškoću, moramo ustvrditi da izvedba kategorijalnog akta (sama izvedba akta!) na neki način ovisi o osjetilnoj danosti. To jednostavno nije slučaj, budući da možemo imati istu, ali praznu, kategorijalnu intenciju koja izvodi iste kategorijalne akte. Stoga unutarnji opažaj izvedbe kategorijalnog akta ne rješava problem zornosti kategorijalnih intencija.⁴³ (Lohmar 2005, 71)

Prateći Lohmarovu analizu vidimo kako nam je potreban drugi model koji je utemeljen na sintezi poklapanja između prve i druge faze strukture dolaženje do ispunjenja kategorijalnog akta u kojoj je u prvoj fazi sadržaj „sivo“ boce dan implicitno, a drugoj fazi eksplicitno. U skladu s time sinteza poklapanja poprima funkciju „reprezentirajućeg sadržaja za kategorijalni zor“ za *biti-siv* boce. (Lohmar 2005) Ovaj sadržaj više nije osjetilni sadržaj, već se radi o sintezi

⁴³ Kategorički zor jest, kako navode brojni interpretatori, izuzetno kontroverzno mjesto u Husserlovoj teoriji te je tijekom godina došlo do raznih interpretacija, pohvala i kritika ovog pojma. (Lohmar 2005, 64; Mohanty 2008, 176 itd.) Za drugačije interpretacije ovdje navedenog problema Husserlove samokritike kategorijalne reprezentacije pogledaj Spanov članak „Categorial Representation Anew: What are the Categorial Representative Contents that Make Knowledge Possible?“ u kojem autor tvrdi kako je intencionalna materija zapravo kategorijalni reprezentant koji se daje u refleksiji. Ovdje, naravno, treba razumjeti kako intencionalna materija nije ekvivalent *hyle*, što smo prethodno objasnili u poglavlju „Struktura intencionalnog akta“. Naime Spano tvrdi kako: „[...] intencionalna materija može služiti ili kategorijalnoj reprezentativnoj funkciji, ali ne može igrati ulogu kategorijalnog reprezentanta u svojstvu osjetilnog reprezentativnog sadržaja. Kao osjetilni reprezentativni sadržaj, intencionalna materija obuhvaćena je izravnim, jednoznačnim činom unutarnje refleksije, a ne kategorijalnim, višezračnim činom. Slijedom toga, tvrdnja da intencionalna materija igra kategorijalnu reprezentativnu funkciju u svojstvu refleksijskog sadržaja bila bi puki »protu-smisao« (*Widersinn*).“ (za više pogledaj Spano 2024, ovdje: Spano 2024, 158)

više „intencionalnih momenata“ koji su nam „nametnuti u tranziciji između aktova“. ⁴⁴ (Lohmar 2005, 72) Ovo dodatno treba biti jasno s time što je tema kategorijalnog akta apstraktna te stoga nije mogla biti dio tematizacije nižih sfera koje sudjeluju u prethodno navedenom procesu sinteze. Ovdje je važno opetovano napomenuti kako empirijski zor igra ključnu ulogu u fundiranju kategorijalnog zora koji, iako se ne tematizira osjetilni sadržaj, dobiva od njega stupanj evidencije. Naime, radi se tome da tetički karakter naše spoznaje može imati različite moduse: stvarni, mogući, sumnjivi i pretpostavljeni. Kako bismo dobili evidentne sudove, svi podređeni aktovi u sintezi moraju imati tetički karakter stvarnoga, tj. oni moraju biti zorno dani. (Lohmar 2005, 74–75) Ovdje moramo shvatiti da je sinteza poklapanja zapravo dio pasivne sinteze, tj. mi ne možemo našom aktivnošću doći do nje, nego se ona daje kao evidentna ili ne, tj. biva ispunjena ili ne biva ispunjena. (Lohmar 2005, 73) Ako postavimo kategorijalni zor u mehanizme pasivne i aktivne sinteze možemo zaključiti kako pasivna sinteza počinje s prethodno analiziranom nestrukturiranom percepcijom cjeline u tročlanoj strukturi kategorijalnog zora, dok su svi fundirani aktovi, dakle akt eksplikacije i kategorijalno-sintetički akt dijelovi aktivne sinteze dolaženja do ispunjenja kategorijalnog zora. (Kidd 2014, 142) Tako se u aktu eksplikacije događa izdvajanja dijelova danih u nestrukturiranoj percepciji cjeline, primjerice fokusiramo se na sivu boju boce, dok je kategorijalno-sintetički akt tematizacija stanja stvari, tj. u našem slučaju *da-je-boca-siva*, koja je idealne naravi.

(III) Eidetski zor (Wesensschau ili Ideacija)

Treći, za fenomenologiju kao „znanost o bitima“ (*Wissenschaft von Wesen*) presudni, tip zora jest eidetski zor, poznat i kao *Wesensschau* ili ideacija. (Husserl 2007, 6) Kvalitetno razumijevanje ove vrste zora bit će od presudne važnosti za temu te joj stoga treba pristupiti s najvišom formom pažnje. Prvu stvar koju treba napomenuti je strukturni odnos ovoga zora spram kategorijalnoga zora. Iako se u literaturi ponekad sugerira da je eidetski zor svojevrsni „nasljednik“ kategorijalnoga, preciznije ga je odrediti kao njegovu specifičnu radikalizaciju unutar iste sfere nadosjetilne predmetnosti. Naime, budući da eidos (bit) nije osjetilni podatak, on je nužno kategorijalni objekt. No, dok kategorijalni zor može zahvaćati i puka faktična stanja

⁴⁴ Kako to navodi Husserl u *Logičkim istraživanjima*: „Reprezentant koji se odnosi na a fungira na dvostruk način kao identično isti i budući da to čini pokrivanje se vrši kao osebujno jedinstvo obje reprezentativne funkcije, tj. pokrivaju se oba ova shvaćanja, čiji je nositelj taj reprezentant. No to jedinstvo sada i samo preuzima funkciju reprezentacije; ono se samo ne konstituira kao predmet, već pomaže konstituiranju nekoga drugog predmeta; ono reprezentira i to tako da se sada A pojavljuje kao ono što u sebi ima a, odnosno u obratnom smjeru: a se sada pojavljuje kao ono što bivstvuje u A“ (Husserl 2005c, 658–659)

stvari (npr. da je ova boca siva), eidetski zor koristi taj isti mehanizam fundiranog uvida kako bi, promjenom stava, zahvatio univerzalne a priori strukture. Time on postaje način „dolaženja do univerzalnih a priori uvida u svakom zasebnom slučaju“. (Lohmar 2015, 76; Hintikka 2003, 187) Ono što ga povezuje s kategorijalnim zorom jest činjenica da je on nužno fundiran akt, tj. da polazi od „osjetilnih partikulariteta“ kao temelja iz kojih se bit apstrahira ili, preciznije, na temelju kojih se on uviđa. (Hintikka 2003, 182) Druga je preliminarna napomena za poimanje eidetskoga zora ta da on, za razliku od ostalih oblika zora, nije neposredno dan te stoga nije dio principa svih principa kao takvog. (Hintikka 2003, 187) Ovdje je važno shvatiti što je rečeno, jer tvrdnja da eidetski zor nije neposredna danost koja bi mogla poslužiti za utemeljenje nove prve filozofije ne znači da on i dalje ne ostaje u konceptu zora kao takvome jer *biti* postaju neposredno dane kao objekti svijesti. (Hintikka 2003, 181) Husserlovim riječima:

Ma koje vrste bio [...] zor, bio on adekvatan ili neadekvatan, on se može pretvoriti u zor biti, a taj zor - bio on sada na odgovarajući način adekvatan ili neadekvatan - ima karakter dajućega akta. Ali u tomu leži: Bit (eidos) je jedan novovrsni predmet. Jednako kao što je ono dano individualnoga ili iskušavajućega zora jedan individualni predmet, tako je i ono dano zora biti jedna čista bit. Ovdje ne postoji čisto izvanjska analogija, već radikalno zajedništvo. Uopćavanje korelativno supripadnih pojmova 'zor' i 'predmet' nije proizvoljna dosjetka, nego je nužna zbog same naravi stvari. Empirijski zor, specijalno iskustvo, jest svijest o nekom individualnom predmetu i ona ga kao zrijuća svijest 'dovodi do danosti', a kao zamjedba do originarne danosti, do svijesti da je predmet zahvaćen 'originarno', u svojoj 'tjelesnoj' istoti. Upravo je tako i zor biti svijest o nečemu, o nekom 'predmetu', o Nečemu na što se usmjeruje njegov pogled; a što se onda može 'predočiti' i u drugim aktovima, što se, mišljeno neodređeno ili jasno, može učiniti subjektom istinitih ili neistinitih predikacija - kao upravo svaki 'predmet' u nužno širokom smislu formalne logike. Svaki mogući predmet, logički rečeno: 'svaki subjekt mogućih istinitih predikacija', ima upravo svoje načine da prije svakog predikativnog mišljenja stupi u predočavajući, zrijući pogled koji ga eventualno pogađa i 'zahvaća' u njegovoj 'tjelesnoj istoti'. Dakle, sagledavanje biti je zor i to sagledavanje u pregnantnom smislu, a ne puko ili možda neodređeno posadašnjivanje, te je ono na taj način jedan originarno dajući zor koji bit zahvaća u njezinoj 'tjelesnoj' istoti.“ (Husserl 2007, 14–15; na mjestu gdje se nalazi „[...]“ stoji riječ „adekvatni“ što u kontekstu samog citata nema smisla te je stoga izostavljeno iz navoda)

Iako je navedeni citat ekstenzivan, on je ovdje presudan jer upravo u stavovima izrečenima na ovome mjestu se krije ključ za razumijevanje osnovnih mehanika dolaženja do *biti*. Dakle, originalna danost samog objekta svijesti, bez obzira na stupanj njegove evidencije u izvornom aktu svijesti, konstituira to da je sam eidetski zor i dalje unutar koncepta zora, samo što je njegova danost dio procesa, koji je prvenstveno vezan za metodu transcendentale redukcije. (Hintikka 2003, 182) Korelaciju između eidetskoga zora i transcendentale redukcije jasno vidimo iz toga što je dolaženje do eidetskoga zora proces koji je sastavljen od dva koraka: (1) odvajanje forme (*eidosa*) od *hyle*; i (2) postavljanje same „esencije kao objekta zora“. (Hintikka 2003, 180, 183) Dakle, ovaj akt nije usmjeren na pojedinačne, kontingentne činjenice, već na neposredno zahvaćanje čiste esencije (*reines Wesen*) ili *eidosa* fenomena.

Da bi se shvatio način na koji se zahvaća čista esencija, potrebno je razmotriti cjelokupan postupak dolaženja do nje. Naime, radi se o tome, kako više puta navodi Hintikka, da se samo postavljanje „esencije kao oblika zora“ može nazvati zorom, iako Husserl pod svojim konceptom eidetskoga zora zapravo misli na oba prethodno navedena koraka. (Hintikka 2003, 180) Dolaženje do same esencije sustavno je analizirano u članku Roberta Sokolowskog (2005) čiju razradu ovdje pratimo uz, naravno, kritičke primjedbe tamo gdje one budu potrebne. Sokolowski svoju analizu započinje tvrdnjom da Husserlovo poimanje esencije zahtijeva razumijevanje postuliranog ontološkog odnosa cjelina i dijelova te epistemološkog polariteta signitivnih i ispunjenih intencija. (Sokolowski 2005, 84) Unutar sveobuhvatnog okvira „svijesti o identitetu“, koja funkcionira kao ultimativna cjelina, sami intencionalni akti, uključujući njihove inherentne strukturalne elemente i temeljne materijalne komponente, posjeduju status dijelova. Preciznije, oni su momenti, tj. zavisni dijelovi, čiju komplementarnost i međusobno nadopunjavanje unutar „konkretnog života svijesti“ fenomenologijska analiza ima zadatak razotkriti. Iz prethodno navedenoga nam je jasno kako struktura praznih i ispunjenih intencija inherentno podliježe logici cjelina i dijelova, no sam ontološki status dijelova konstituira se tek u korelaciji s dinamikom signitivnih i ispunjenih intencija. Sokolowski u svojoj analizi navodi kako se pojam dijelova operativno definira mogućnošću postojanosti u percepciji ili slobodnoj varijaciji, gdje variranje jednog elementa uz zadržavanje drugog implicira „sukcesivno izazivanje odsutnosti“ (npr. nestanak sive boje boce i dolazak crvene) dok „stalnost“ predstavlja „zadržavanje prisutnosti“ (npr. nepromijenjeni valjkasti oblik boce). (Sokolowski 2005, 84) Fundamentalno prepoznavanje „identiteta objekta“ služi kao nužni temelj koji podupire dinamizam intencionalne spoznaje putem signitivnih i ispunjenih intencija, a čiji se dolazak i odlazak manifestira konstitucijom samih dijelova neke cjeline.

Unutar ove mereologije postoji daljnja podjela s obzirom na funkciju koju nešto nosi unutar cjeline: (1) „komadi“ (*Stücke*); i (2) momenti. Komadi (1) označavaju one dijelove koji su nezavisni, odnosno koji se mogu „percipirati ili zamisliti“ u „potpunoj odsutnosti“ drugih dijelova (Sokolowski 2005, 84). Nasuprot tome, momenti su inherentno zavisni, definirani „nemogućnošću zamišljanja prisutnosti“ jednog dijela (npr. boje) u „potpunoj odsutnosti“ drugih dijelova (npr. oblika). (Sokolowski 2005, 85) Činjenica je, napominje Sokolowski, da se čak i momenti mogu „varirati jedni naspram drugih“, poput primjerice promjene boje uz fiksirani oblik, potvrđuje njihov status dijelova, dok ih njihova „nemogućnost odvajanja“ od cjeline definira kao momente. Sve prethodno navedene mereološke mogućnosti predstavljaju „različite vrste mješavina prisutnosti i odsutnosti“, odnosno ispunjene i signitivne intencije.

Važno je napomenuti kako već u *Logičkim istraživanjima* Husserl indicira intrinzičnu vezu između mereološke logike i poimanja fenomenologijskog *biti* koristi „pojmom momenata“ kako bi argumentirao u prilog nereducibilnosti biti i svijesti o *biti*. Ti inicijalni uvidi u Husserlovoj kasnijoj misli evoluiraju u „doktrinu eidetskoga zora“, shvaćenu kao proces kojim se biti dovode do „izravne prisutnosti i registracije“. Pri opisu ovog eidetskog procesa, Husserl integrira i logiku cjelina i dijelova, koristeći je za hijerarhijsko uređenje zavisnih i nezavisnih *biti*, i „doktrinu praznih i ispunjenih intencija“, koju pak koristi za razlikovanje intuitivne „registracije biti“ od različitih modusa njenog „praznog i zbrkanog intencionalnog“ obuhvaćanja. Dakle, ako razmotrimo neki objekt, držimo se naše sive boce kao primjera, nezavisni komad biti boce je njezin oblik, u ovom slučaju valjak ili bolje rečeno valjkasti oblik, što, naravno, izravno implicira neku ekstenziju, dok je zavisni dio *biti*, tj. moment, ono što ne možemo zamisliti bez ostalih dijelova, tj. u ovome slučaju, ne možemo zamisliti neku boju, a da automatski ne zamislimo neki prostor.⁴⁵

⁴⁵ Ova Husserlova doktrina dolazi iz kritike Humea u kojoj Husserl prikazujući Humeov nauk tvrdi: „Obilježja, unutarnja svojstva, nisu ništa što je u istinskom smislu prisutno u predmetima koji ih 'imaju'. Ili psihološki rečeno: Različite, međusobno nerazdvojne strane ili momenti nekog zornog sadržaja, kao što su boja, forma itd., za koje smatramo da ih ipak zahvaćamo kao nešto što postoji u njemu, uistinu nisu ništa što postoji u njemu. Naprotiv, postoji samo jedna vrsta zbiljskih dijelova, naime dijelovi koji se mogu pojavljivati i odvojeno za sebe, jednom riječju: ulomci. Takozvani apstraktni parcijalni sadržaji, za koje se kaže da doduše ne mogu biti za sebe (odnosno ne mogu biti zrijeni), ali koji se mogu promatrati za sebe, u izvjesnoj su mjeri puke fikcije *cum fundamento in re*. Nije boja u onom što je obojeno niti forma u onome što ima formu, nego uistinu postoje samo oni krugovi sličnosti u koje se uvrštava dotični objekt i izvjesne, njegovu zoru pripadne navike, nesvjesne dispozicije ili neprimjetni psihički procesi koji se pobuđuju, odnosno insceniraju putem zora.“ (Husserl 2005b, 189–190) Iz Husserlove analize Humea vidi se da sve što se ne može identificirati kao samostalan dio nekog objekta, tj. kao komad ili ulomak, predstavlja za Humea zapravo privid. Husserl se ovakvom poimanju evidencije bitka nekoga momenta protivi te navodi: „[...] toliko je čista evidencija ta koja nam češće kaže da u jedinstvenom zoru reelno postoji moment boje, osjet, da je on nešto sukonstituirajuće i da se u tom zoru razlikuje od momenta oblika. Tomu se

Razmotrimo li поближе sam proces kojim svijest dolazi do spoznaje biti, nužno se moramo upustiti u analizu stupnjeva koji prethode čistim esencijama. Naime, prije negoli dođemo do čistih esencija, moramo usvojiti empirijske univerzalije procesom koji se odvija u tri distinktivne faze konstitucije: (1) formiranje sudova temeljenih na pasivnoj asocijaciji; (2) stvaranje svijesti o univerzaliji procesom identifikacije; i (3) čin disocijacije (Sokolowski 2005, 85–87) U (1) primordijalnom, ili „najprimitivnijem“ sloju, naši se sudovi formiraju na temelju pasivne asocijacije. Ovdje se objekti percipiraju tek kao „asocijativno slični, ali ne i identični s obzirom na svoja svojstva“, naime, riječ je o „površinskim sudovima“ čija istinitost i značenje ne transcendiraju konkretnu situaciju, niti subjektivnost govornika koji ih izriče, već ostaju vezani uz idiosinkratske impresije onoga tko sudi. (Sokolowski 2005, 85–86) Iako takvi sudovi predstavljaju rudimentarni rad mišljenja u „razlikovanju subjekta i svojstva“, oni su i dalje duboko uronjeni u sferu senzibilnosti. (Sokolowski 2005, 86) Oni funkcioniraju slično uvjetovanim odgovorima na podražaje, gdje asocijacija diktira povezivanje bez nužnog logičkog jedinstva koje bi dalo izvjesnost samom sudu.

Prijelaz u (2) drugu sferu, ili drugu fazu konstitucije, događa se promjenom intencionalnog stava, gdje se istim jezičnim znakovima sada pripisuje univerzalni skup značenja. Time se pojedinačni slučaj supsumira pod univerzaliju, a sud prestaje biti privatna impresija i postaje „javni zahtjev“ koji iskazuje što stvar jest po sebi, a ne tek kako se pojavljuje subjektu u njegovoj partikularnosti. (Sokolowski 2005, 86) Ovdje je važno naglasiti kako se ne radi samo o pasivnoj sintezi iskustva nekog empirijskog koncepta, već o aktivnom zahvaćanju:

uopće ne čini nikakav doprinos s uvidom da se ne može zamisliti razdvajanje tih momenata, njihov bitak za sebe umjesto pukog bitka na nečemu ili posjedovanosti.“ (Husserl 2005b, 195) Ovdje treba napomenuti kako Husserl napominje kako je oblik „moment“, ali on je moment samo u funkciji dijela neke specifične cjeline, npr. „ova siva boca“ je cjelina koja je konstituirana u jedinstvu momenata, ali se njezina bit oblika može konstituirati kao zasebna bit u slobodnoj varijaciji kao neka ekstenzija, tj. ima bitak kao komad: „Odvojivost ne znači ništa drugo nego da mi taj sadržaj možemo održati 'identičnim' u predodžbi unatoč bezgraničnoj (proizvoljnoj, nikakvim u biti sadržaja utemeljenim zakonom zabranjenoj) varijaciji skupa povezanih i općenito skupa danih sadržaja; a isto to kaže da bi on ostao netaknut ukidanjem bilo kojeg stanja skupa danih sadržaja. U tomu je pak u evidentnoj mjeri sadržano: da egzistencija tog sadržaja, ukoliko po njegovoj biti leži na njemu samom, uopće nije uvjetovana egzistencijom drugih sadržaja, da bi on, takav kakav jest, mogao egzistirati a priori, tj. upravo po svojoj biti, čak i ako osim njega ništa ne bi postojalo ili ako bi se sve oko njega mijenjalo proizvoljno, tj. nezakonito. Ili, što je očito jednako vrijedno: U 'naravi' samoga sadržaja, u njegovoj idealnoj biti, ne temelji se nikakva ovisnost o drugim sadržajima, on jest u svojoj biti, po kojoj jest to što jest, neovisan o svim drugim. Moglo bi faktički biti tako da su s opstojanjem tog sadržaja dani i drugi sadržaji i to prema empirijskim pravilima; ali u svojoj idealno shvatljivoj biti sadržaj je neovisan - ova riječ po sebi samoj, dakle a priori, ne potrebuje nikakvu drugu s njom povezanu bit. I sukladno tomu smisao nesamostalnosti leži u pozitivnoj misli ovisnosti. Sadržaj po svojoj biti jest vezan, on ne može postojati ako s njime istodobno ne postoje i drugi sadržaji. Pritom se svakako ne treba naglašavati da su oni sjedinjeni s njim. Jer postoji li bitna koegzistencija bez neke ma koliko labave povezanosti ili 'stopljenosti'? Dakle, nesamostalni sadržaji mogu postojati samo kao dijelovi sadržaja.“ (Husserl 2005b, 228–229)

Usmjerenje interesa prema općem, prema jedinstvu nasuprot mnoštvu, ne cilja na određenje sličnoga u odnosu na drugo kao njemu slično. Stoga to nije sinteza poklapanja sličnoga, koja se pasivno nudi, a koja se aktualizira u formi 'jest'-predikacije. Ono što budi interes jest radije ono što je pasivno predkonstituirano u poklapanju sličnoga kao individualno zahvaćenoga; to je ono jedno što se ističe na temelju poklapanja, ono identično koje je jedno i uvijek isto, bez obzira u kojem smjeru nastavili; to je ono što se aktivno zahvaća. (Husserl 1973a, 326)

U tom procesu, dakle, djeluje princip „jednog u mnogima“, pri čemu se tek s eksplicitnom pojavom univerzalnog konstituiranja i samo individualno kao takvo. Budući da se ono sada određuje nasuprot općem, ono dobiva svoju definiciju kao „instanca kategorije“. (Sokolowski 2005, 86) U (3) trećoj fazi omogućuje se tematski fokus na samu univerzaliju, pri čemu se obogaćivanje koncepta ne odvija više asocijativno, već kritičkom integracijom novih spoznaja koja uključuje svijest o negaciji i kontradikciji. (Sokolowski 2005, 87) To je, dakle, čin disocijacije, odnosno strogog razlikovanja značenja koje definira istinsko mišljenje nasuprot pukom asocijativnom nizanju. Empirijski koncept stoga se definira kao zbroj kolektivnog znanja u povijesnom trenutku koji teleološki teži idealu potpunog određenja. Iako taj ideal faktično nikada nije dosegnut, jer uvijek postoji nešto što još treba biti otkriveno ili nadodano u značenjski sklop empirijskog koncepta, upravo ta usmjerenost prema idealu utemeljuje znanstveno istraživanje objekta i daje mu smjer.

Konstituiranje empirijskih konceptata, koji operiraju unutar okvira empirijskih znanosti, još uvijek ne predstavlja svijest o čistoj esenciji niti registrira „a priori strukturu“ promatranog objekta. (Sokolowski 2005, 88) Kako bi se takav modus svijesti uopće konstituirao, nužno je napustiti „domenu perceptivnog iskustva i zakoračiti u intencionalnost imaginacije, gdje se izvodi proces kojeg Husserl naziva slobodnom varijacijom“. U tom postupku, polazeći od bilo kojeg predmeta iskustva ili fikcije, imaginacija stvara niz varijanti koje su slične originalu, ali uvidom u mogućnost beskonačnog nastavljanja tog niza subjekt transcendira „restrikcije aktualnog iskustva“ i stupa u sferu „apsolutno čistih mogućnosti“. Upravo zbog tog karaktera varijacije, početni primjer „gubi svoj paradigmatički status“ i postaje tek jedna od „beskonačnih mogućnosti“ unutar polja imaginarnog.

U tom procesu kristalizira se „identitet koji perzistira“ u svim zamišljenim slučajevima, upravo je to invarijanta ili esencija koja utemeljuje sličnost svih varijanti i bez koje bi one bile tek „nasumični partikulariteti“, a ne varijacije istog modela. Budući da je oslobođena restrikcija aktualnog iskustva putem imaginacije, ova se invarijanta naziva „čistom esencijom ili eidosom“. Fokuseranjem na samu esenciju i analizu njezinih konstitutivnih momenata, pitajući se što ostaje kao „nužna univerzalna forma“ bez koje bi objekt bio „nezamisliv“ kao takav, dolazimo do eidetskog intuitivnog uvida. Ovo trebamo shvatiti kao platoničku ideju, objašnjava Husserl, koja je lišena svih metafizičkih interpretacija:

Ta opća bit jest eidos, 'ideja' u platoničkom smislu, ali zahvaćena čisto i oslobođena svih metafizičkih tumačenja, dakle, uzeta upravo onako kako nam postaje dana u neposrednoj zornosti u sagledavanju ideja koje nastaje na taj način. U ovom slučaju iskustvo je bilo zamišljeno kao polazište. Bjelodano je da bi i puka fantazija, ili ono što u njoj imamo na umu kao zoreni predmet, mogla poslužiti jednako dobro. (Husserl 1977, 54; parcijalno preuzeto iz Sokolowski 2005, 88–89)

Ovdje je važno napomenuti kako se Husserl ovakvim razumijevanjem *eidos*a odmiče od smisla redukcije iznesenog u *Idejama I*. Naime, u djelu *Fenomenologijska psihologija* [*Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925.*, izvorno izdano 1962.] Husserl tematizira korištenje fenomenologijske *epoché* na ontološki status predmeta što je odmak spram stava u idejama gdje se navedena metoda koristi kako bi se otkrila čista svijest kao prvotna tema transcendentalne fenomenologije. (za više vidi Husserl 2007, 72–73; i Husserl 1977, 55) Upravo je zbog ovog koraka u promjeni tematizacije fenomenologijske *epoché* Husserl upotrijebio ideju u platoničkom smislu jer on se time ponovno vraća na ideju sudjelovanja (μέθεξις) te time radi potpuni zaokret spram operacije asocijacije koju smo analizirali u procesu formiranja empirijskog koncepta kao drugi korak. (Husserl 1975, 59) Naravno, ovdje se ne radi o nekom povratku platoničkoj metafizici u punom smislu, već o konstituiranju objekta u svijesti načinom sudjelovanja onog pojedinačnog u onome općem. No, valja napomenuti, kako eidos ne postoji za umove koji nisu prethodno formirali „konceptualne sudove“ i registrirali empirijske univerzalije, naime nemoguć je napraviti skok iz puke „percepcije ili asocijativnog suđenja“ izravno u eidetsku sferu. (Sokolowski 2005, 89) Stoga, ističe Sokolowski, „unutar kulture, konceptualno suđenje vjerojatno se prvotno javlja u pitanjima pravde“, gdje se traži ono „isto“ u različitim slučajevima, a ne u „spekulativnim

pitajima o svijetu“. Registracija eidetskih struktura, bilo u znanosti ili važnim društvenim pitajima, nije trivijalan čin, već postignuće koje ovisi o „intelektualnoj i etičkoj dispoziciji“ unutar tradicije. (Sokolowski 2005, 90) Navedene tradicije, koje čuvaju uvide o granicama ljudske egzistencije, podložne su „sedimentaciji“ ili odumiranju stoga postoji trajna potreba da se one „ponovno probude i ponovno registriraju“ kako bi zadržale svoju vitalnost. Sokolowski ovdje ističe važnost tradicije kao kulture unutar koje stvaramo svijest o empirijskim univerzalima kako bismo mogli dobiti svijest o eidetici. No, važno je napomenuti, kako on ovdje ulazi u prividnu kontradikciju s Husserlom koji navodi kako svaka empirijska instanca zapravo samo sudjeluje u eidosu koji ima ontološki primat:

Također, svi pojmovi i odnosi koji inače pripadaju istom kontekstu proizvođenja ideacije daju se lako razjasniti u svojoj zorno izvornoj osebnosti. Tako bih htio ukazati na odnos sličnosti, za razliku od onog sudjelovanja. Ne smije se misliti da je identitet eidosu samo pretjeran način govora. Putem preklapanja, ono što je ovdje i ondje slično izdvojilo bi se od onoga što se razlikuje. Ali upravo kao što su konkretni pojedinačni predmeti odvojeni u mnoštvu, u pluralitetu – stanje koje mentalna operacija njihova dovođenja do poklapanja putem preklapanja uopće ne bi promijenila – tako bi i momenti sličnosti, a jednako tako i razlikovni momenti koji time postaju zamjetljivi, bili odvojeni; svaki bi predmet imao svoj inherentni moment, npr. crvenog, i mnogi predmeti koji su svi crveni imali bi svaki svoj individualno vlastiti moment, ali u sličnosti. Ali mora se uvidjeti da je sličnost samo korelat identiteta onog općeg koje se uistinu može zorno izdvojiti kao jedno te isto i kao 'pandan' onom individualnom. Taj identični moment se 'singularizira' na mnogo načina i može se zamisliti kao po volji singulariziran u otvorenoj beskonačnosti. Sve te singularizacije imaju međusobni odnos kroz svoj odnos prema tom identičnom momentu i onda se nazivaju sličnima. Sami konkretni predmeti, kao oni koji sadrže eidetske singularizacije, nazivaju se onda prijenosom sličnima 's obzirom na crveno' te se u nepravom smislu čak nazivaju singularizacijama onog općeg. (Husserl 1975, 59–60)

Kao što vidimo, Husserl ovdje jasno ističe kako se asocijacija predmeta događa u modusu *s-obzirom-na-eidos*. Iz ovoga je jasan, prethodno navedeni, ontološki primat eidosu u odnosu na empirijske koncepte. Nadalje, valja objasniti prividnu kontradikciju između analize Sokolowskoga i ovoga što navodi sam Husserl. Naime, radi se o tome da Sokolowski objašnjava *ordo cognoscendi*, a Husserl *ordo essendi*. U ovome slučaju *ordo cognoscendi* označava genezu smisla konstitucije objekta u svijesti, ali ono ne znači da sami eidos objekta nije a priori. Ovdje

je ključno shvatiti kako Husserl razlikuje ontički a priori od konstitutivnog a priorija, ali ih također stavlja u čvrstu korelaciju. Ontički a priori „pokazuje natrag“ prema objektu koji se daje kao određena vrsta konstituirane predmetnosti (npr. stvar iz područja kulture) na stvar u svoj „bitnoj vrsti“ (npr. neka fizička stvar), te onda opet povratno na mnogostrukost intencionalnog zahvaćanja te stvari u sedimentu svijesti kao aktualnosti ili budućem zahvaćanju te stvari kao mogućnosti beskonačnog moda intencionalnosti u njezinoj, prethodno navedenoj, mnogostrukosti. (Husserl 1969, 246) Korelacija između konstitutivnoga i ontičkog a priorija dalje je objašnjena pravilnim poimanjem eidetske varijacije gdje je eidos invarijanta koja sudjeluje u oba korelata konstitucije:

Ali kada se pogled refleksivno usmjeri s ontičke bitne forme (najviše od svih njih, 'kategorije') na moguća iskustva koja vrše konstituiranje, na moguće načine pojavljivanja, uviđa se da ovi nužno supripadno variraju, i to na takav način da se sada jedna bitna forma s dvije korelativne strane pokazuje kao invarijantna. Tako postaje evidentno da je jedan ontički a priori moguć, kao konkretno puna mogućnost, samo kao korelat konstitutivnog a priori koji je konkretno sjedinjen s njim, konkretno nerazdvojiv od njega. To vrijedi ne samo za sustave mogućeg iskustva objekata (sustave koji su konstitutivni u pregnantnom smislu), nego i za sustave koji su konstitutivni u širem smislu, kao sustavi koji obuhvaćaju sve, čak i nezorne, moduse svijesti koji su mogući u slučaju bilo kojih objekata 'dotičnih vrsta'. (Husserl 1969, 248)

Ovo nije ništa drugo nego drugačije izraženi paralelizam noesisa i noeme. Naravno, sada je taj paralelizam predstavljen na drugačijoj razini, ali njegova funkcija ostaje jednaka kao oznaka intencionalnosti koja se uvijek mora prezentirati kao *svijest-o-nečemu*, kao što nam je poznato. Ovdje navedena korelacija između konstitutivnog i ontičkog a priorija dovodi nas do pitanja dosega nužnosti unutar same strukture eidosa, koja se uspostavlja u značenjskom odmaku od empirijskog koncepta. Naime, proces slobodne varijacije, budući da se izvršava u aktu imaginacije, transcendiraju „kontingenciju i faktičnost“ perceptivnog iskustva koje je uvijek opterećeno povijesnošću navedenog koncepta. (Sokolowski 2005, 90–91) Dok empirijske univerzalije ostaju vezane za ono što nas je iskustvo stvarno naučilo, eidos se izdvaja iz „imaginativnih primjera“ gdje niti jedna instanca nema „prioritet ili upravljačku moć“ nad drugom, čime se prevladava slučajnost susreta s objektima u realnom svijetu. (Sokolowski 2005, 91) Stoga, za konstituciju eidetskog uvida nije presudno jesmo li iskusili konkretan primjer eidosa, naime, dovoljno je da ga možemo zamisliti, čime se ograničenje spoznaje

premješta s „kontrola sudbine“, ili heideggerianske bačenosti, na našu vlastitu „moć domišljatosti“. Drugačije rečeno, granica naše spoznaje nije vezana za ono što možemo iskusiti, već ono što možemo zamisliti, stoga je slučajnost, recimo to tako, premještena s onog iskušenog na ono što je zamislivo, no svejedno se radi o tome da je sama moć vezana za kapacitet zamišljanja individue. Važno je napomenuti da je razlika između empirijskog koncepta i eidosu u tome da je kada je eidos jednom adekvatno konstituiran, on postaje a priori struktura koja postavlja neprelazne granice iskustvu i više nije podložna „korekciji daljnjim iskustvom“ jer su svi njegovi momenti postali nužni dijelovi jedne esencijalne cjeline.

Nadalje, unutar eidetske sfere prepoznavamo strogi hijerarhijski poredak u kojem su neki eidei podređeni drugima kao rodovi, dok se drugi dijele na „zavisne ili apstraktne“, tj. na one koji zahtijevaju druge eidee kao „temelje“ za svoju konkretizaciju, te na one „konkretnu ili nezavisne“. (Sokolowski 2005, 91–92) Ako želimo zamisliti primjere za ovu podjelu potrebno se orijentirati prema dihotomiji zavisan i nezavisan, npr. siva boja je zavisni eidos, jer potrebuje zamišljati još nečega što je sivo, dok je nezavisni eidos ono po čemu nešto dobiva ime, dakle nominalan je po svojoj funkciji. Ono što je još važno za napomenuti kod konkretuma je to da on nužno mora biti sastavljen od heterogenih singularnosti koje nisu međusobno isključujuće, dakle mereološki gledano tu se radi o zakonu kompatibilnosti i komplementarnosti:

Najniže diferencije jednoga roda međusobno su 'nepodnošljive'. Prema tomu, promatrana kao diferencija, svaka singularnost uvrštena u konkretum vodi k razdvojenom sistemu vrsta i rodova, dakle i razdvojenim najvišim rodovima. Na primjer, u jedinstvu neke fenomenalne stvari određeni lik vodi k najvišem rod prostorni lik uopće, određena boja k vizualnoj kvaliteti uopće. Međutim, najniže diferencije u konkretumu mogu umjesto disjunktivne biti i presijuće; kao što npr. fizikalna svojstva pretpostavljaju prostorne odredbe i uključuju ih u sebe. Tada ni najviši rodovi nisu disjunktivni. (Husserl 2007, 36–37)

Posebno mjesto na ontološkoj hijerarhiji u Husserlovoj podjeli zauzimaju „regionalne esencije“ koje su određene kao „najviši materijalni rod“ i koje utemeljuju regionalnu ontologiju kao znanost zaduženu za artikulaciju svih subordiniranih eidea unutar te regije. (Sokolowski 2005, 92) Regionalna esencija stoga funkcionira kao „obuhvaćajuća cjelina“ unutar koje se svi zavisni momenti moraju razumjeti i locirati sukladno njihovom ontološkom uređenju:

Pritom pretpostavljamo da se u regionalnoj biti, odnosno u različitim rodovima koji je komponiraju, temelje toliko bogate i razgranate spoznaje da se s obzirom na njihov sistematski razvoj uopće isplati govoriti o jednoj znanosti, odnosno o jednom čitavom kompleksu ontologijskih disciplina koje odgovaraju rodnim komponentama te regije. Moći ćemo se obilato uvjeriti u kojoj mjeri je ta pretpostavka doista ispunjena. Dakle, svaka empirijska znanost koja ulazi u opseg jedne regije prema tomu će se bitno odnositi kako na formalne tako i na regionalne ontologijske discipline. To možemo izraziti i ovako: svaka činjenična znanost (iskustvena znanost) ima bitne teorijske fundamente u eidetskim ontologijama. (Husserl 2007, 24)

Kako bismo bolje zahvatili ovu distinkciju moramo je precizno odrediti pomoću primarne distinkcije koja je već ranije spomenuta u poglavlju. Naime, nužno nam je uvesti distinkciju između koncepta (*Begriff*) i esencije (*Wesen*), gdje koncept operira unutar „apofantičke domene“ značenja i sudova, a esencija u „ontološkoj domeni“ objekata i stanja stvari, tj. „među onime što je intendirano preko značenja“. (Sokolowski 2005, 92) Odnos između njih je teleološke naravi, gdje koncept zapravo predstavlja „esenciju kao pretpostavljenu“, a intencije koje uključuju koncepte teže registraciji esencije kao svojem ispunjenju. (Sokolowski 2005, 93) Ono što nam esencije omogućuju je to da registriramo činjenice unutar regionalnih ontologija, dok su koncepti zapravo sve ono što konstantno teži idealu ispunjenja te regije činjenicama, ali ta težnja, kao što je prethodno napomenuto, je samo vječni ideal. (Sokolowski 2005, 94) U tom kontekstu treba razlikovati i empirijski koncept koji sadrži ono što je poznato zajednici koja kritički promišlja, od čistog koncepta koji reflektira „a priori materijalnu strukturu“ same stvari. Budući da je Husserlova teorija gordijski čvor finih distinkcija, prethodna nas distinkcija vodi do razlikovanja generičkih i regionalnih koncepta. Naime, dok je generički koncept „rezime“ dijelova registriranih u ponovljenom iskustvu, regionalni koncept ne determinira sadržaj, već predstavlja „formu za sve moguće objekte“ određene vrste iskustva. (Sokolowski 2005, 95) Regionalni koncept, dakle, funkcionira kao „pravilo“ ili „okvir“ koji propisuje stil zora, drugačije rečeno, budući da on definira samu mogućnost određenog tipa iskušavanja, iskustvo nikada ne može obesnažiti regionalni koncept jer bi time uništilo vlastite uvjete mogućnosti intencionalnog zahvaćanja regije kao takve. (Sokolowski 2005, 96) Kako navodi Husserl:

No upravo to je ono osebujno: da je zahtjev za ispunjenjem, koji postavlja ova pojmovna kompozicija, bitno različit od zahtjeva koji postavljaju sve druge komponente takvog pojma kao što je mineral. Ona izražava tek regionalnu formu,

korelat temeljne vrste iskustva, dok ostale izražavaju pojedinačna određenja. Pojmovno shvaćanje i postavljanje zbiljnosti kao minerala može biti pogrešno; iskustvo može pokazati da su ovi ili oni momenti koji pripadaju pojmu kamena nevaljani; no postoji samo jedna stvar za koju nikada ne može dokazati da je nevaljana, sve dok se bilo koji iskusivi objekt uopće valjano održava: upravo ono što pripada objektu kao objektu takve regionalne vrste iskustva – ono fizikalno. Stoga razumijemo zašto pojam vrste 'protežna stvar' mora polagati pravo na sasvim istaknuto mjesto nasuprot bilo kojim drugim pojmovima po volji. (Husserl 1980, 30)

No prethodno analiziranu distinkciju, napominje Sokolowski, ne smijemo miješati s razlikom između čistih i empirijskih koncepata, budući da se čak i sadržaj generičkog koncepta, putem slobodne varijacije, može transformirati u eidos koji posjeduje „a priori elemente“. (Sokolowski 2005, 97) Ovdje se radi o vrlo jednostavnoj spoznaji, a to je da neka stvar nikada a priori ne može biti neka druga stvar, npr. siva boja na mojoj boci ne sadrži a priori druge boje kao cjeline, bez obzira što nam je empirijski poznato kako se dobiva kao kombinacija crne i bijele boje koji su njezini momenti. U tom kontekstu, odnos eidosa i njegovih instanci može se analogijski promatrati pomoću matematike, gdje algebarska formula funkcionira kao „pravilo ili forma“ koja dopušta beskonačnom broju varijanti da budu „isto“. (Sokolowski 2005, 98–99) Baš kao što formula nije dana kao jedan od brojeva koje generira, tako ni eidos nije jedan od varijantnih slučajeva, već se otkriva tek promjenom fokusa s individua na „pravilo koje njima upravlja“. (Sokolowski 2005, 99) Ovdje se možemo zapitati kako ovo funkcionira, naime dok „iskušavamo niz varijanti“, osjećamo „pritisak nužnosti“ pravila jer nismo potpuno „slobodni u svojim supstitucijama“, već moramo slijediti zakonitost koja postaje eksplicitna tek eidetskim zorom. Ovaj osjećaj 'pritiska' ili nemogućnosti daljnje varijacije nije slučajan; on je utemeljen u pasivnoj sintezi sličnosti koja prethodi aktivnoj varijaciji. Pasivna geneza nam 'nudi' tipove koje aktivna varijacija potom pročišćava u čiste *biti* (eidose).

Unutar same sfere a priornih znanosti, nužno je razlikovati one koje se temelje na „egzaktnim bitima“, poput geometrije, i one koje počivaju na „morfološkim bitima“. (Sokolowski 2005, 99) Egzaktna esencija nije samo invarijanta varijacije, već i „idealna granica prema kojoj se varijante projiciraju“, ona je dakle, kao što navodi Sokolowski, konstrukt i kantovski ideal koji isključuje svaku neodređenost. Nasuprot tome, morfološka esencija, koja je karakteristična za fenomenologiju, nije konstruirana kao čisti ideal, već uključuje manjak jasnoće kao dio svoje a priori strukture. (Sokolowski 2005, 100) Ovdje moramo biti oprezni kako ne bismo zapali u

pogrešnu vrstu zaključaka jer se, naime, radi o tome da je točna demarkacija kod nekog eidosa nemoguća zato što se različitim intencionalnim načinima zahvaćanja samog eidosa može doći do istog rezultata. Čak i sam Husserl navodi da je njegova temeljna fenomenologija biti svijesti i njezinih nojeza morfološke naravi te je upravo to oznaka svake biti koja nije sukladna idealu koji se može postići egzaktnim bitima. Budući da se esencija registrira kao „invarijanta u mnogim instancama“, ona zahtijeva dvodimenzionalno razmatranje koje omogućuje formiranje apodiktičkih sudova koji iskazuju ono što u partikularnim instancama eidosa „ne bi moglo biti drugačije“ zbog esencije koju egzemplificiraju. (Sokolowski 2005, 101) Ovdje valja napomenuti kako su apodiktički sudovi „kao komprimirani silogizmi koji primjenjuju eidetske zakone na individualne slučajeve“, a nisu zapravo neka vrsta aksioma ili definicije, kao što je to slučaj kod čistih *biti*.

Analiza eidetskoga zora, naglašava Sokolowski, ne iscrpljuje se isključivo u „pozitivnom aspektu slobodne varijacije“, odnosno u pukom utvrđivanju konstitutivnih momenata esencije, već svoju potpunost zadobiva tek uvidom u negativnu nužnost koja određuje granice bitka nekog bića u njegovoj formi eidosa. Naime, eidetski uvid počiva na spoznaji da uklanjanje određenih momenata u imaginarnoj varijanti ne rezultira tek alteracijom predmeta, već uništava neki partikularitet kao instancu određene vrste, čime se otkriva nužna, neodvojiva struktura same stvari na način prikaza nužnosti iz perspektive negativiteta, tj. mi nepodnošljivošću manjka nekog svojstva dobivamo uvid u ono što je zasigurno svojstvo tog bića. Upravo nemogućnost imaginativnog konstruiranja objekta bez određenog svojstva, poput pokušaja zamišljanja materijalne stvari bez protežnosti ili kauzaliteta, kako navodi Sokolowski, ukazuje na to da smo dosegli ontološku granicu, odnosno moment u kojem svijest o slobodi variranja prelazi u uvid da „ne možemo ići dalje u tom smjeru.“ (Sokolowski 2005, 102)

Ovaj proces zahtijeva prijelaz iz sfere percepcije, koja je ograničena „faktičnošću i kontingencijom“, u sferu imaginacije koja jedina posjeduje slobodu pokušati za testiranje granica onoga što objekt jest, kako bi se neuspjehom tog pokušaja manifestirala nužnost samog bića. U percepciji, naime, nikada ne možemo znati je li odsutnost nekog svojstva tek stvar slučaja ili „stvar eidetske nužnosti“, tek pokušaj odvajanja onog neodvojivog u mašti otkriva nemogućnost takve egzistencije. Pritom imaginacija ne funkcionira isključivo kao pasivna asocijacija, već također kao aktivna sposobnost koja je „stavljena u službu mišljenja“ jer mi svjesno konstruiramo varijante prema „receptima“ ili formulama mišljenja kako bismo testirali

njihovu održivost u zoru. Osjećaj nužnosti se, dakle, ne javlja apriornim uvidom u formulu, već u trenutku kada shvatimo da ne možemo „zamisliti instancu“ koja bi zadovoljila pojmovni konstrukt lišen bitnog svojstva, čime negativna nužnost postaje konstitutivni faktor eidosa. (Sokolowski 2005, 103)

Stoga, možemo zaključiti, kako upotreba imaginativnih varijanti u dolaženju do eidosa nije tek neka vrsta epistemoloških pomoćnih sredstava, već nužnost jer se ono bitno može jasno zahvatiti jedino u „kontrastu s onim nebitnim“, što varijanta konkretno predočuje u svojoj punini. Umjesto zadržavanja na razini signitivnih intencija i puke analize značenja, slobodna varijacija nas prisiljava da se okrenemo „samim stvarima“, odnosno „strukтури objekata“ kako su nam dani u zoru te nas time apsolutno odmiče od kantovske epistemologije. (Sokolowski 2005, 104) Dakle, mi ne određujemo a priori odnose pukom inspekcijom značenja, fenomenologija nije filozofija jezika, već dopuštamo pojmovima da slijede svoj *telos* i traže ispunjenje svoje strukture u zoru, čime se dokazuje da „snaga naših iskaza proizlazi iz otkrivanja onoga što stvari jesu“ i na koji način jesu. (Sokolowski 2005, 104)

2.3.2. Husserlovo poimanje evidencije (Evidenz) i problemi koji iz njega nastaju

Nakon naših preliminarnih analiza evidencije u prethodnim poglavljima, kao i usputnih referiranja na pitanja evidencije u ovome poglavlju, sada nam preostaje dati završni uvid u pitanja koja otvara Husserlova teorija evidencije, kao i u neke značajke koje su prethodno djelomično predstavljene ili ostavljene za ovo poglavlje. Za početak naše analize moramo opetovano naglasiti razliku između zora i evidencije kako bismo imali na umu njihovu funkciju u Husserlovoj teoriji spoznaje. Dakle, kao što smo napomenuli u našem poglavlju o osnovnim metodološkim alatima, zor je svojevrsni izraz biti intencionalne strukture paralelizma noesisa i noeme kojim se predmet dovodi do danosti prvenstveno u nefundiranim aktima, a onda kasnije i fundiranim, dok je evidencija kvaliteta ili normativni karakter te danosti (noematski korelativ uspjeha), odnosno doživljaj jedinstva poklapanja (*Deckungseinheit*) između onoga što je signitivno intendirano i onoga što je u zoru dano. Ona ima primarno pred-predikativni karakter jer se nadaje kao osnovno iskustvo potvrde svijeta sadržanog u samim anticipacijama doživljaja koji utemeljuju *bitak-u-svijetu* u svojstvu prirodnog stava, te transcendentnog stava u vidu suđenja *bitka-kako-je-intendiran*.⁴⁶ (Husserl 2007, 10–11, 344) Stoga je evidencija neodvojivo

⁴⁶ Husserl s ovime praktički tvrdi da sve što spada u bitak kao kategoriju se ujedno može i spoznati u skladu s regijom unutar koje se spoznaje: „Principijelno (u apiori bezuvjetnoj bitnoj općenitosti) svakom 'istinski

povezana s poimanjem istine u fenomenologiji jer ona omogućuje istinu u njezinim različitim modusima, ali nije sama ekvivalent istini kao pojmu jer je evidencija način pred-predikativne danosti koja je utemeljena u empirijskom zoru.

Elisabeth Ströker stoga u svojoj studiji o Husserlovu principu evidencije upozorava na pogrešku svođenja evidencije na puko gledanje ili iskustvo istine koje bi bilo rezervirano za privilegirane pojedince sposobne za tu vrstu uvida. (Ströker 1997, 46) Umjesto toga, Husserlov princip evidencije mora se razumjeti u kontekstu principa svih principa, tj. kao strogi metodološki zahtjev da se svako „stjecanje pojmovnih uvida“ legitimira kroz povratak na njegovu danost u zor, tj. da se spoznaje u granicama u kojima se daje (Ströker 1997, 46). Evidencija, dakle, nije pasivno stanje, već aktivno postignuće (*Leistung*) svijesti transcendentnog ega koje premošćuje jaz između intencije signitivnog akta i onoga što se daje primarno u empirijskom zoru (Ströker 1997, 52):

Kako to Husserl razumije, 'istinito' nije predikat suda, već predikat stanja stvari. Husserl se time vraća izvornom razumijevanju istine koje fenomenološki precizira pomoću pojma evidencije. Jer, kada pitamo je li istina da..., općenito ne mislimo na istinitost iskaza ili njegovu ispravnost (da upotrijebimo Husserlovu terminologiju). Umjesto toga, želimo se uvjeriti u postojanje tvrđenog stanja stvari. Tek kada stanje stvari postoji, kada je 'dano', rečenica koja ga tvrdi može biti istinita u smislu pojma istine za iskaze. (Ströker 1997, 57)

Ovime se vraćamo na pitanje odnosa istine i evidencije koje je ostalo otvoreno u našoj preliminarnoj analizi evidencije kao metodološkog alata. Tamo su navedena četiri poimanja istine koji korespondiraju s modusima onoga evidentnog, u smislu „principa svih principa“,

bivstvjućem' predmetu odgovara ideja moguće svijesti, u kojoj se sam predmet može originarno i pritom potpuno adekvatno zahvatiti. Obratno, predmet je eo ipso istinski bivstvjući kada je ta mogućnost zajamčena. Ovdje je od posebnoga značenja i sljedeće: U biti svake kategorije shvaćanja (koja je korelat svake kategorije predmeta) sigurno je predznačeno koje su moguće tvorevine konkretnih, potpunih ili nepotpunih shvaćanja predmeta tih kategorija. Opet je bitno za svako nepotpuno shvaćanje predznačeno kako se ono treba upotpuniti, kako se njegov smisao treba usavršiti i ispuniti zorom, i kako se dalje treba usavršavati zor. Svaka je predmetna kategorija (odnosno svaka regija i svaka kategorija u našem užem, pregnantnom smislu) jedna opća bit koja se i sama treba principijelno dovesti do adekvatne danosti. U svojoj adekvatnoj danosti ona propisuje jedno uvidljivo generalno pravilo za svaki poseban predmet koji biva posviješćen u mnogostrukostima konkretnih doživljaja (čiji se doživljaji ovdje naravno ne trebaju uzimati kao individualne singularnosti, već kao biti, kao najniže konkretnosti). Ona propisuje pravilo za način na koji bi se njezin najniži predmet trebao dovesti do potpune određenosti, do adekvatno originarne danosti - i to po smislu i načinu danosti.“ (Husserl 2007, 344)

koji u svojoj biti odgovara zahtjevu povratka k samim stvarima. Međutim, stvari nisu toliko jednostavne jer se Husserlova filozofija nijansira kroz razne epohe, posebice kroz distinkciju između bitka kao kopule suda i bitka u smislu istine, na koju smo već uputili. Naime, bitak kao kopula (u sudu „S je P“) često korelira s danosti u empirijskom zoru. Budući da se u empiriji, zbog perspektivne naravi percepcije, ne postiže ideal adekvacije, evidencija ovdje primarno osigurava ispravnost (*Richtigkeit*) intencije spram propozicije. S druge strane, kod „bitka kao istine“ (identitet mišljenog i danog) teži se idealu adekvacije. Taj ideal nije vezan za puku percepciju činjenica, već za uvid u *bit*, koji se postiže metodom slobodne varijacije u eidetskom zoru. Doduše, ovdje se otvara problem kod predikativnih sudova, primjerice, ako kažem: „Tomislav Dretar je čovjek“, to se na prvi pogled može činiti kao akt koji se apsolutno potvrđuje u empirijskom zoru. Međutim, taj akt to nije jer taj sud u sebi sadrži kategorijalni element koji mora biti potvrđen u kategorijalnom zoru. Stoga se ni ovdje ne radi o jednostavnom osjetilnom ispunjenju, već o složenoj sintezi koja zahtijeva kategorijalni zor, čime se ponovno udaljavamo od naivnog ideala adekvacije. Ovdje se moramo pozvati na našu raniju analizu kategorijalnog zora kako bismo precizirali narav ovog problema. Naime, paradoks koji se ovdje javlja sastoji se u višku značenja (*Bedeutungsüberschuss*) svojstvenom kategorijalnim formama, koje u samoj osjetilnosti ne nalaze nikakav izravni korelat. Kako smo istaknuli u prethodnim analizama, bitak u smislu kopule 'je' nije realni predikat; on nije osjetilna tvar (*Stoff*) koju bismo mogli percipirati poput boje ili zvuka. U empirijskom zoru subjekta „Tomislav“, mi osjetilno zahvaćamo stvari, ali ne zahvaćamo formu suda 'jest' niti univerzaliju „čovjek“ kao takvu. Stoga se evidencija ovog suda ne može postići jednostavnim gledanjem, već zahtijeva fundirani akt više razine. Riječ je o fundiranoj sintezi poklapanja (*Deckungssynthesis*) koja se ne utemeljuje na novim osjetilnim podacima, već na novom načinu tematiziranja onoga što je već dano u nefundiranim aktima. Da bi sud „Tomislav je čovjek“ postao evidentan, svijest mora izvršiti prijelaz s nestrukturirane percepcije cjeline na eksplikaciju dijelova i konačno na kategorijalno-sintetički akt koji zahvaća samo stanje stvari (*Sachverhalt*). Upravo je to stanje stvari (da on jest čovjek), a ne sam fizički objekt, ono što predstavlja intencionalni korelat kategorijalne evidencije i što je idealne naravi. Iz toga slijedi da se u predikativnim sudovima evidencija ne tiče samo puke 'ispravnosti' spram osjetilne činjenice, već uključuje uvid u idealne odnose utemeljene na kategorijalnim formama, čime se ponovno udaljavamo od naivnog empirističkog ideala adekvacije. Ovi problemi zahtijevaju daljnje razlaganje koje ćemo provesti u analizama koje slijede.

2.3.2.1. Mehanika intencionalnog ispunjenja: dinamička struktura evidencije

Temeljna mehanika evidencije proizlazi iz teleološke strukture intencionalnosti koju smo analizirali u poglavlju „Struktura intencionalnog akta“, a to je da svaka spoznaja započinje kao intencija koja je usmjerena na neki objekt te stoga teži ispunjenju svojeg početnog signitivnog stanja. To je temeljna dinamika koja uvažava Fregeovu distinkciju između značenja i smisla u vidu da je smisao svakog akta to da je on ispunjen u zoru. Evidencija, stoga ne nastupa kao *deus ex machina*, već, prvotno, kao sintetički čin identifikacije u kojem se ta prazna intencija ispunjava odgovarajućim zornim sadržajem.

Uzmimo naš već sad uobičajeni primjer intencije kako bismo ukratko opetovano prikazali navedenu mehaniku: „Ova boca je siva“. Dokle god bocu ne vidimo, taj sud ostaje signitivna intencija, ona posjeduje značenje, ali joj nedostaje punina (Fülle). Tek je trenutak percepcije boce ujedno trenutak ispunjenja intendiranog značenja (Erfüllung). Međutim, bitno je naglasiti da evidencija nije sam taj perceptivni čin kao fiziološki proces, već fenomenološki uvid da je „[d]oživljaj slaganja između mnijenja i onog samog prisutnog (...)“. (Husserl 2005a, 185) Kao što naglašava Spiegelberg u svojoj analizi evidencije, Husserl je u svojoj ranoj fazi, pogotovo u *Logičkim istraživanjima* i *Idejama I*, evidenciju brani tezom da je prethodno navedena samo-danost (*Selbstgegebenheit*) ekvivalentna s evidencijom. (Spiegelberg 1975, 83–84). Ovdje navedena samo-danost (ili što je u prethodnom citatu prevedeno kao „samo prisutno“) nije objekt koji je samo reprezentiran znakom ili simbolom, što bi odgovaralo onome što smo u raspravi o *Filozofiji aritmetike* nazvali simboličkim brojevima, već je prisutan „u osobi“, što je posljedica ovakvog naivnog spajanja samo-danosti i samo-evidencije. (Spiegelberg 1975, 84–85) Problem koji ovdje nastaje jest da ovo krši prvenstveno principe po kojima Husserl kritizira Brentana, a sekundarno to da je metoda redukcije u tim postulatima nemoguća jer se prihvaća neka teza o bitku objekta „bez dodatnog ispitivanja“. (Spiegelberg 1975, 84)

Na ovome mjestu, koje ukazuje zašto je Husserl imao potrebu za daljnjim razvitkom poimanja evidencije kao metode dolaženja do znanja, David Hemmendinger uvodi ključnu distinkciju, naime on tvrdi da Husserl operira s dva modela evidencije: (1) perceptivnim modelom i (2) matematičkim modelom. (Hemmendinger 1975, 81). Perceptivni model evidencije smo već uvelike analizirali, to je klasični model ispunjenja intendiranog značenja koji se događa kroz sintezu identiteta i sintezu poklapanja. Međutim, matematički model, koji postaje sve važniji u

Husserlovoj kasnijoj filozofiji, posebice u *Formalnoj i transcendentalnoj logici*, otkriva evidenciju kao proces pojašnjavanja. (Hemmendinger 1975, 85) Doduše, naziv matematički model evidencije može zavarati jer se radi analognom zaključku koji nam pokazuje kako evidencija posjeduje matematički aspekt jer u njezinoj novoj konstitutivnoj formulaciji ona neko nejasno mnijenje preoblikuje u jasan objekt. U Husserlovom, prethodno spomenutom djelu, *Formalna i transcendentalna logika*, on navodi kako evidencija više nije samo binarni model, odmiče se od modela apodiktične danosti i uvodi model genetskog konstituiranja objekta koji se daje kao opetovano evidentan, gdje nova evidencija zamjenjuje prethodnu, tj. evidentni uvidi su otvoreni za korekciju, ili kao što navodi Hemmendinger, za pojašnjavanje. Husserl u princip evidencije uvodi mogućnost pogreške što je značajni zaokret spram ranijih pozicija koje smo obradili u prethodnim poglavljima:

„Mogućnost varke inherentna je evidenciji iskustva i ne poništava ni njezin temeljni karakter ni njezin učinak; iako postajanje evidentno svjesnim stvarne varke 'poništava' samo varljivo iskustvo ili evidenciju. Evidencija novog iskustva je ono što čini da prethodno neosporavano iskustvo podlegne onoj modifikaciji vjerovanja koja se naziva 'poništenje' ili 'dokidanje'; i jedino ona [nova evidencija] to može učiniti. Evidencija iskustva se, dakle, tim procesom uvijek pretpostavlja. Svjesno 'raspršivanje' varke, s originalnošću [uvida] 'sada vidim da je to iluzija', samo je po sebi vrsta evidencije, naime evidencija ništavosti nečeg iskusivog ili, korelativno, evidencija 'poništenja' (prethodno nemodificirane) iskustvene evidencije. Ovo vrijedi i za svaku evidenciju, za svako 'iskustvo' u proširenom smislu. Čak se i tobožnja apodiktička evidencija može razotkriti kao varka te, u tom slučaju, pretpostavlja sličnu evidenciju kojom biva 'slomljena'. (Husserl 1969, 156)

Ako se prisjetimo naše analize pasivne sinteze u poglavlju „Genetička faza transcendentalne fenomenologije“, postaje jasno zašto je evidencija proces. Objekt se ne daje odjednom u cjelokupnosti, on se konstituira kroz niz djelomičnih ispunjenja, ali ovo vrijedi i za idealne objekte jer svaka evidencija mora odgovarati regiji ontologije za koju ona proizvodi evidencije. (Husserl 1969, 161) Kao što i Hemmendinger ističe da matematički dokaz nije samo potvrda rezultata, već proces „proizvodnje i potvrde“ objekta, slično tome je i svaka evidencija proces u kojem se nejasno mnijenje postupno preoblikuje u jasno znanje kroz niz koraka ispunjenja. Kao što smo istaknuli u našoj preliminarnoj analizi, Husserl eksplicitno navodi da razmatranje odnosa ispunjenja ukazuje na „zaključni cilj povećanja ispunjenja“, gdje puna intencija postiže konačno, a ne samo djelomično ispunjenje. (za više vidi poglavlje „Osnovni metodološki 'alati'

transcendentalne fenomenologije“ i Husserl 2005c, 625) Stav iz *Formalne i transcendentalne logike* upravo cilja na ovaj uvid kod apodiktičkih evidencija, te stoga taj „zaključni cilj“ u sferi genetičke vizije fenomenologije funkcionira samo kao regulativna ideja u uvidu idealnih objekata.

2.3.2.2. Nova vizija adekvatnosti i apodiktičnosti: Slom fundacionalizma

Jedno od najsloženijih pitanja Husserlove teorije spoznaje izravno proizlazi iz problema djelomičnog ispunjenja u empirijskom zoru koji se kasnije premješta i na ostale forme uvida (za više vidi poglavlje „Empirijski zor (*Sinnliche Anschauung*)“), a to je pitanje savršenstva, ili bolje rečeno, manjka savršenstva evidencije.⁴⁷ Unutar navedenog poglavlja Husserl operira s dva ključna modaliteta kvalitete evidencije: modalitet adekvatnosti (ili asertoričnosti) i modalitet apodiktičnosti. Zbog prethodno analiziranog Husserlova razvoja poimanja evidencije, dolazi do zanimljive promjene unutar sfere interpretacija njegove misli, gdje Føllesdal uočava mogućnost odmicanja od fundacionalističke teze, kako bismo kritički pristupili argumentu, prvo ga moramo sagledati u vidu navedenog razvoja. (za više vidi Føllesdal 1988, 107)

Adekvacija se odnosi na potpunost ispunjenja. Husserl razlikuje „potpunost prilagodbe zoru“ (gdje misao ne misli ništa više od onoga što zor predodčuje) od „potpunosti samog zora“ (gdje je zor zadnje ispunjenje koje ne implicira daljnje neispunjene horizonte). Čista *adaequatio rei et intellectus* nastupa tamo gdje intencija osigurava sebi zadnje ispunjenje, gdje je predmetno upravo onakvo kakvo je intendirano, bez ostatka neispunjenih anticipacija. Međutim, kako je pokazano u analizi percepcije, transcendentni predmeti daju se nužno samo u profilima (*Abschattungen*). Svaka percepcija boce implicira neviđenu stražnju stranu, svaki aspekt upućuje na beskonačni horizont mogućih daljnjih percepcija. Stoga je adekvatna evidencija za fizičke objekte nemoguća – ona ostaje, kao što to Husserl navodi u *Idejama I*, „Kantova regulativna ideja“. (Husserl 2007, 345–346)

S druge strane, apodiktičnost se kao kvaliteta evidencije odnosi na nemogućnost postojanja ikakve sumnje u uvid da nepostojanje evidentnog stanja stvari nije samo lažno, već ujedno i nezamislivo. (Husserl 1975, 62) Dagfinn Føllesdal u svojoj analizi Husserlove epistemologije

⁴⁷ Za više vidi citat iz Husserlovih *Kartezijanskih meditacija I* unutar poglavlja „Mehanika intencionalnog ispunjenja: dinamička struktura evidencije“.

naglašava da Husserl pojam „nezamislivosti“ ne koristi u psihološkom smislu, kao granicu potencijala mašte nekog pojedinačnog subjekta, već u bolzanovskom smislu logičke ili bitne inkompatibilnosti. (Føllesdal 1988, 113) U *Prvoj filozofiji* [*Erste Philosophie*, 1956] Husserl je pretpostavljao identitet između apodiktičnosti i adekvatnosti kao kvaliteta evidencija, kako Føllesdal navodi za to razdoblje, koje je trajalo sve do izdavanja *Kartezijanskih meditacija I*, Husserl razmatra „svaku adekvatnu evidenciju apodiktičnom i svaku apodiktičnu evidenciju adekvatnom“. (Føllesdal 1988, 113–114; Husserl 2019, 272). Naravno, ovo potrebuje daljnju argumentaciju, jer moramo imati na umu, što smo već nekoliko puta ponovili, da evidencija koja je utemeljena na percepciji nikada ne može biti ujedno i adekvatna te je stoga identitet adekvatne i apodiktične evidencije isključivo u tome što se one odnose na samo-danost ega čija apodiktičnost treba poslužiti kao temelj fenomenologijskog utemeljenja filozofije i znanosti. U tom periodu Husserlove misli on se može smatrati fundacionalistom jer pokušava utemeljiti sav sustav spoznaje na apodiktičnim evidencijama:

Upravo to na kraju čini čisti rezultat svih prethodnih promišljanja: ideja univerzalne znanosti o onome što primordijalno utemeljuje, o onome što je u najstrožem smislu izvorni izvor za davanje smisla i ontičku valjanost svakog moguće istinitog bitka i svake moguće znanosti; i ideja univerzalne filozofije kao univerzalne i apsolutne znanosti, znanosti koja vlastitom aktivnošću generira sve moguće znanosti iz tog izvornog i konkretno jedinstvenog izvora, koja im omogućuje da se uzdignu u apsolutnoj razumljivosti svog apsolutno branjivog autoriteta, i koja ih sve obuhvaća kao posebne grane. Na taj način dobivamo vrhovnu vodeću svrhovitu ideju svih naših spoznajnih napora. [...] Ovdje na početku još nemamo na raspolaganju jasnu i razgovijetnu primordijalnu sliku jedne filozofije, već samo formalno-opću metodološku vodeću misao da je pod tim naslovom nužna jedna znanost, ona koja bi, kao ‘arheologija’ istinski dostojna tog imena, trebala sustavno istražiti ono što u sebi obuhvaća taj konačno izvorni izvor i svaki izvor bitka i istine. Ona nas naknadno treba poučiti kako se, iz tog primordijalnog izvora svakog vjerovanja i valjanosti, bilo koja spoznaja može dovesti u vrhovnu i konačnu racionalnu formu – formu apsolutnog utemeljenja i apsolutnog opravdanja, formu posljednjeg zamislivog razjašnjenja smisla i izvršenja autoriteta – u formu, dakle, u kojoj se može izvorno osigurati sasvim mirne savjesti kao dovršena, kao ne samo valjana već ‘konačno valjana’, tako da se od tada može odložiti kao riješena jednom za svagda. Takva se spoznaja time inkorporira u krug naših stabilnih spoznajnih posjeda, koji se kao takvi mogu u svakom trenutku reaktivirati u svojoj najizvornijoj formi i apsolutno potvrditi u svojoj nužno nepromjenjivoj

konačnosti: potvrđeni, naime, ne samo na temelju naivne jasnoće koja se obično naziva ‘evidencija’ (prirodna evidencija, evidencija pozitivnosti), već na temelju evidencije više razine transcendentale jasnoće porijekla, u kojoj je porijeklo našeg spoznajnog postignuća – skriveno u evidenciji pozitivnosti, sa svojim motivacijskim horizontom koji određuje i ograničava njegovu primordijalnu legitimnost – izloženo i stoga shvaćeno iz svojih izvora. (Husserl 2019, 233–234)

Međutim, Føllesdal uočava ključni obrat u Husserlovoj zreloj misli, posebice na već navedenom mjestu iz *Kartezijanskih meditacija* gdje Husserl uviđa da je nerazdvojjivost adekvatnosti i apodiktičnosti neodrživa. On eksplicitno razdvaja ova dva pojma, naime moguće je imati evidenciju koja je apodiktika, ali neadekvatna, što je također jasno iz argumentacije iz *Formalne i transcendentale logike* predstavljene u poglavlju „Mehanika intencionalnog ispunjenja: dinamička struktura evidencije“ (za više vidi Føllesdal 1988, 114). Najistaknutiji primjer ovoga, koji je ujedno i arhimedovska točka transcendentale fenomenologije, je samoiskustvo transcendentale ega. Stav *ego cogito* je apodiktika, nezamislivo je da ne postojim dok mislim jer svaka sumnja već pretpostavlja postojanje sumnjajućeg, međutim moje vlastito „ja“ mi nije dano adekvatno, ono nije temeljna točka bez dimenzija povijesnosti bitka, već, kako je pokazano u poglavlju „Genetička faza transcendentale fenomenologije“, upravo suprotno, naime, konkretna monada s povijesnosti, navikama i potencijalnostima. Egov pol prožet je nejasnim horizontima retencije i protencije koje čine njegovu konstituciju neadekvatno danom jer ona izmiče u vidu apodiktičnosti samog bitka ega. (za više vidi Husserl 1975, 61–62)

Elisabeth Ströker u svojoj analizi potvrđuje ovaj uvid, naglašavajući da otkriće „horizont-intencionalnosti“ znači da čak i u sferi imanencije evidencija ima „karakter presumpcije“. (Ströker 1997, 76–77). Svaka evidencija, pa i ona o vlastitom postojanju, posjeduje svojstvenu horizontalnost budućih evidencija. (Ströker 1997, 77) Izuzetno je zanimljivo primijetiti kako ovo vrijedi i za evidencije objekata koji su dani u kategorijalnome i eidetskom zoru, kako navodi autorica: „[...] fenomenologijsko razotkrivanje njihove konstitucije istovremeno pokazuje da se oni nikada ne mogu dovršiti, budući da svaki novi način pristupa predmetu pruža i nove perspektive za određenje.“ (Ströker 1997, 77) Upravo se ovdje javlja problem interpretacije Husserla kao fundacionalista jer bez apodiktika evidencija ne možemo napraviti sustav spoznaje koji ima jasni i čvrsti temelj iz kojega polazi. Također, pitanje je što zapravo

dobivamo ovom tezom, jer ona zasigurno otvara vrata ponovnom ulasku empirijskih spoznaja koje su bile isključene u redukciji, ali to je pitanje za iduća poglavlja. No postoji i drukčije sagledavanje Husserlove teorije, naime umjesto fundacionalizma možemo razmatrati, kako sugerira Føllesdal, da Husserlov pristup anticipira metodu „refleksivnog ekvilibrija“, tj. procesa stalnog usklađivanja naših zorova i teorijskih konstrukcija, gdje nijedna točka nije imuna na reviziju, ali gdje sustav kao cjelina teži koherenciji.⁴⁸ (Føllesdal 1988, 115).

2.3.2.3. Problem zablude u Husserlovoj teoriji evidencije

Iz dosadašnjih analiza vidljivo je da ova promjena u Husserlovu poimanju evidencije uzrokuje to da ni apodiktična evidencija nije imuna na neadekvatnost i da je svaka spoznaja presumptivna, što nam i pokazuju Føllesdal i Ströker u svojim analizama. Ovdje se postavlja pitanje, kako onda objasniti fenomen zablude unutar fenomenologije i što točno preostaje od evidencije? Ako je evidencija definirana kao „samo-danost“ neke stvari, kako možemo biti u krivu dok imamo evidenciju? Husserl ovdje uvodi pojam eksplozije noeme koji je u svojem opusu definiran na više različitih načina, prvotno u *Idejama I* kod posrednosti evidencije u sjećanju, gdje se slika iz sjećanja „razlaže na mnoštvo netrpeljivih pojava“ što je slično kako to funkcionira i u percepciji. (Husserl 2007, 32) Međutim, kasnije se ovi sukobi prenose i na apodiktičnu sferu evidencije. (vidi Husserl 1969, 156) Da bi se ovaj problem pravilno sagledao, prvotno valja vidjeti kako to uopće noema eksplodira u percepciji.

U analizi empirijskoga zora u poglavlju „Empirijski zor (*Sinnliche Anschauung*)“, vidjeli smo da je svaki transcendentni objekt dan jednostrano, s nužnim horizontom nevidljivih strana koje su-intendiramo kao očekivanja koje imamo unutar doživljaja neke stvari. Noema, dakle sadrži sustav očekivanja, npr. kada vidim bocu, ja ne vidim samo sivu površinu, već anticipiram čvrstoću, stražnju stranu, težinu. Zabluda nastaje kada se te anticipacije sadržane u noemi sukobe s novim, ispunjavajućim iskustvom. (Føllesdal 1988, 109) Primjerice, ako posegnem za „sivom bocom“ i moja ruka prođe kroz nju jer je to hologram ili optička varka, dolazi do onoga

⁴⁸ Važno je napomenuti kako se naš primarni istraživački napor što se Husserla tiče dogodio upravo na onome što se činilo kao mogućnost uspostavljanja ove teze. Naime, u diplomskom radu naslovljenom „Fenomenologijska metoda i mogućnost njezine praktičke primjene: prikaz na primjeru Rawlsova koncepta ‘vela neznanja’“ zaključili smo kako je nemoguće tematizirati praktička pitanja na temelju fenomenologije jer je uvjet za čistoću pri promjeni stava jednostavno previsok. Međutim, ovo istraživanje bilo je izuzetno ograničeno te se ticalo primarno doktrina koje je Husserl iznio u svojim *Logičkim istraživanjima* i *Idejama I* te je stoga jasno zašto se došlo do tih zaključaka budući da Husserl, u *Idejama I*, postavlja teoriju na tlo čistog ega, dok u *Logičkim istraživanjima* utemeljuje svoju prvotnu verziju teorije evidencije. (za više vidi Erdeljac 2020)

što Husserl naziva „razočaranjem“ (*Enttäuschung*) intencije. (Husserl 2005c, 555–556). Postojeća noema (boca kao solidan objekt) se raspada ili eksplodira, a svijest mora konstituirati novi smisao (boca-hologram) kako bi objasnila konfliktne podatke. (Føllesdal 1988, 109)

Nadalje, Herbert Spiegelberg ovaj fenomen prividne evidencije koja se kasnije pokazuje lažnom naziva „varljivošću“ (*speciousness*). (Spiegelberg 1975, 99–100). On razlikuje autentičnu evidenciju od varljive, gdje varljivost karakterizira površinska jasnoća koja skriva dublje kontradikcije. Ključno je, međutim, Spiegelbergovo opažanje da se varljivost razara „daljnjim tijekom iskustva“ što daje fenomenologiji prostor da se kritički odredi prema samo-evidenciji stvari koje uistinu to nisu.⁴⁹ (Spiegelberg 1975, 105) Autor ovdje uvodi primjer varljive evidencije geocentričnog sustava:

Kako ćemo odlučiti je li privid istine u geocentričnom pogledu prethodnica očiglednosti ili varljivosti? Najočitiiji način da to učinimo bio bi podvrgnuti našu pretpostavljenu očiglednost ispitivanju i zapitati se: vidimo li doista izravno kako se Sunce okreće oko Zemlje? Jednom kada postanemo samokritični, ne smatram da možemo ozbiljno podržati takvo tumačenje. Čak i ako zanemarimo činjenicu da Zemlju ne vidimo kao takvu, tj. kao kozmičko tijelo (što je, međutim, sada postalo moguće svemirskim putnicima), nikada ne bismo mogli tvrditi više od toga da vidimo kako se Sunce kreće nebom s jedne strane horizonta na drugu. No vidimo li uopće kako se ono kreće? Ne mogu se uvjeriti da postoji ikakva čvrsta osnova za tvrdnju o izravnom opažanju takvog kretanja. U najboljem slučaju primjećujemo, nakon određenih intervala, diskontinuiranu promjenu položaja Sunca u odnosu na horizont. Iz toga zaključujemo da se ono moralo pomaknuti. Čineći to, jednostavno pretpostavljamo da je horizont nepomičan. No je li ta pretpostavka potkrijepljena fenomenalnom evidencijom? Upravo na toj točki prestaje očiglednost i nastupa varljivost. Jednom kada zanemarimo tu naviknutu predrasudu, ništa nam nije jasno dano osim relativne promjene položaja ili, u najboljem slučaju, relativnog kretanja. (Spiegelberg 1975, 104–105)

⁴⁹ Na ovome mjestu potrebno je ukazati na pojmovnu razliku između varljivosti (*speciousness*; njem. *Trug*) i privida (*semblance*; njem. *Schein*) koju naglašava Spiegelberg kod Husserla. Dok Spiegelberg varljivost definira kao „hibridni“ epistemološki fenomen kod kojeg površinska struktura obećava evidenciju koju dubinska struktura objekta aktivno iznevjerava (frustracija intencionalnih anticipacija), privid označava neutralniji modus neadekvatne danosti, odnosno „prvi dojam“ u kojem se objekt daje nepotpuno ili „kroz veo“. Privid sam po sebi nije nužno pogrešan jer on, naime, funkcionira kao fenomenologijska preteča koja se tek u procesu daljnjeg ispunjavanja anticipacija kristalizira ili kao autentična evidencija ili se razotkriva kao nešto varljivo. U tom inicijalnom „sumraku prvih dojmova“, istina i varljivost su fenomenologijski nerazlučivi, stoga Spiegelberg inzistira da se spoznaja ne smije zaustaviti na prividu, već mora prodrijeti do strukturalne provjere predmeta kako bi se izbjegla zamka varljivosti (za više vidi Spiegelberg 1975, 101–104).

Ovdje postaje jasno kako je proces dovođenja fenomena do evidencije zapravo proces odmicanja od neispitanih, tj. neopravdanih pretpostavki. Ströker ovo potvrđuje navodeći da je Husserlov pojam evidencije „kritički sud pred kojim se svi koraci u potrazi za istinom moraju provjeravati“, ali taj sud se sada temelji u transcendentalnoj subjektivnosti koja i sama ostaje otvorena za navedenu verifikaciju te se stoga Husserlov projekt mijenja iz fundacionalizma u reflektivni ekvilibrij kao što to tvrdi Føllesdal. (Ströker 1997, 81; Føllesdal 1988, 121–128). Pogrešivost evidencije stoga nije definitivni dokaz protiv fenomenologije, već strukturalna karakteristika naše spoznaje vremenitih objekata koji se daju u horizontima. Svaka evidencija je samo „presumptivna“, tj. ona vrijedi do ispostave novog stanja evidencije za doživljaj nekog bića, ili akta kao samog dijela transcendentalnog ega. Husserl o ovome iscrpno govori u svojoj *Krizi* i to u kontekstu odnosa znanosti i svijeta života, gdje je svijet života ono što pruža krajnje utemeljenje znanosti kao takve:

Znanstveno se dakle nikada nije pitalo o načinu kako svijet života stalno fungira kao podloga, kako su njegove raznolike predlogičke valjanosti utemeljujuće za logičke, teoretske istine. I možda je znanstvenost, koja traži taj svijet života kao takav i u njegovoj univerzalnosti, neka svojevrsna, upravo ne objektivno-logička znanstvenost, ali koja kao posljednje-utemeljujuća znanstvenost nije manja nego po vrijednosti viša znanstvenost. Kako međutim valja da se ozbilji ta sasvim drugovrsna znanstvenost kojoj se dosada uvijek podmetala objektivna znanstvenost? Ideja objektivne istine prema svojem čitavom smislu unaprijed je određena kontrastom prema ideji istine predznanstvenog i izvanznanstvenog života. Ona ima svoje posljednje i najdublje vrelo obistinjanja u ranije naznačenom smislu ‘čistog’ iskustva u svim njegovim načinima zamjećivanja, sjećanja itd. Te riječi valja pak zbilja tako razumjeti kako ih razumije sam predznanstveni život kao one u koje se dakle ne smiju unositi nikakve psihofizičke, psihološke interpretacije dotične objektivne znanosti. (Husserl 1990, 119–120)

2.3.2.4. Teleologija, povijesnost i reflektivni ekvilibrij u svijetu života

Analiza evidencije konačno dovodi do argumenta koji se naslanja na već više puta razmatrano istraživanje o Husserlovoj evidenciji kao formi reflektivnog ekvilibrija koja, prema Føllesdalu, odgovara Husserlovoj težnji za osiguravanjem opravdanja i valjanosti nekog objektivnog znanja, kao i koherencije koja osigurava samu valjanost, a zatim i istinu kao takvu. (Føllesdal

1988, 121) Ovo se može potvrditi na nizu Husserlovih tekstova, no ovdje je posebno relevantan navod iz *Prve filozofije*:

Razmotrimo nekoga tko donosi niz sudova, dodajući jedan sud drugome na takav način da se prethodno doneseni sudovi i dalje zadržavaju u njegovoj svijesti. Tada ne nastaje puki niz sudova, već niz koji je mišljen i takvim trajno ostaje u jedinstvu sveobuhvatnog važenja, cjelokupnog suda: jedno jedinstvo suda prožima sve pojedinačne sudove. Ovi potonji nisu sudovi koji samo nastaju jedan za drugim u struji svijesti. Naprotiv, nakon što su proizvedeni u aktu suđenja, oni su kontinuirano zadržani u duhovnom zahvatu te stoga, uzeti zajedno u slijedu, u jednom zahvatu: oni imaju jedinstvo koje povezuje smisao suda sa smislom suda i konstituira se na smislen način u daljnjem suđenju. To jedinstvo je jedinstvo složenog, nadređenog suda koji je utemeljen u pojedinačnim sudovima, dajući im svima jedinstvo unutarnje suglasnog važenja. Na taj način višestruki iskazi jedne rasprave imaju sveobuhvatno jedinstvo suda, kao što ga, na svoj način, ima svaka teorija i svaka cjelovita znanost. (Husserl 2019, 20; djelomično preuzeto iz Føllesdal 1988)

Husserlova tvrdnja o važenju smisla suda kao koherentne cjeline ukazuje na to da on vrijedi kao jedinstvo u višoj formi akta, tj. kao suglasnost važenja smisla koja stvara komplementarnu valjanost niza sudova. Za preciznu artikulaciju strukture teleologijskoga kretanja unutar svijeta života potrebno je posegnuti za metodologijskim okvirom koji napušta linearno utemeljenje i dopušta reviziju vlastitih polaznih pretpostavki, naime za okvirom reflektivnoga ekvilibrija, pri čemu valja odmah istaknuti da ta metoda, izvorno razvijena u Rawlsovu djelu *A Theory of Justice* (1971) te u Goodmanovu djelu *Fact, Fiction, and Forecast* (1965), označava postupak opravdanja u kojemu se uvjerenja međusobno usklađuju uzajamnim prilagođavanjem sudova i principa s obzirom na mjerodavne argumente i teorije (usp. Knight 2025), zadobivajući svoju specifičnost upravo u činjenici da unutar njezina obzora nijedan element ne posjeduje status nepokretnoga temelja, nego i opći principi i pojedinačni sudovi podliježu mogućoj reviziji u procesu svojega uzajamnog usklađivanja, čime se ona radikalno razlikuje od klasičnoga deduktivnog modela opravdanja koji počiva na neopozivosti aksiomatskih početaka. Ono što je na ovome mjestu nužno istaknuti jest da posrijedi nije tek tehnički epistemologijski postupak, već specifična artikulacija ontologijskoga odnosa između cjeline i dijelova spoznaje, u kojemu se autoritet principa ne izvodi iz njihove pretpostavljene neopozivosti, već iz njihove sposobnosti da se uklope u širi sustav opravdanja koji obuhvaća i pozadinske teorije, kao i predteorijske izvjesnosti svijeta života, dok temeljna distinkcija oko koje se metoda organizira

ostaje ona između sudova, koji izražavaju aktualno moralno ili epistemičko stajalište onoga koji prosuđuje, i principa, koji funkcioniraju kao kandidatske reprezentacije toga stajališta na razini opće artikulacije, pri čemu sudovi, suprotno možda uobičajenom shvaćanju, nisu nužno vezani uz pojedinačnost, nego se mogu javljati na svim razinama općenitosti, od onih o pojedinačnim situacijama i institucijama, preko širokih mjerila i prvih principa, do formalnih i apstraktnih uvjeta moralnih koncepcija (usp. Rawls 1974, 8, prema Knight 2025), dok se principi od njih razlikuju upravo time što se nužno protežu na više od jednoga slučaja, preuzimajući ulogu kategorijalnoga okvira unutar kojega se pojedinačni sudovi mogu uzajamno suočavati i procjenjivati. (usp. Knight 2025) Rawls, međutim, u proces reflektivnoga ekvilibrija ne uvodi bilo koje sudove, već samo takozvane promišljene sudove, naime one u kojima se naše moralne sposobnosti najvjerojatnije očituju bez iskrivljenja (usp. Rawls 1971, 47–48, prema Knight 2025), pri čemu se kao uvjeti promišljenosti postavljaju sposobnost donošenja ispravne odluke, okolnosti koje njezino donošenje omogućuju, kao i motiviranost onoga koji prosuđuje da takvu odluku doista donese, dok se ta uvjerenja, iako ih Rawls češće tako naziva, moraju razumjeti tek kao privremeno fiksne točke, to jest kao stajališta čija fiksnost nije ontologijska, već metodologijska, što znači da svoje mjesto zadržavaju samo dok ih dinamika daljnje refleksije ne pokoleba. Unutar literature razlikuju se dva temeljna oblika reflektivnoga ekvilibrija, naime uski i široki, pri čemu se u uskom ekvilibriju principi usklađuju s početnim sudovima dopuštajući tek izgladivanje stanovitih nepravilnosti, tako da rezultat, u najboljem slučaju, predstavlja tek sustavnu rekonstrukciju predteorijskih stajališta onoga koji prosuđuje (usp. Rawls 1971, 49, prema Knight 2025), što ovu inačicu, kako će se pokazati, čini nedostatnom za misaone svrhe ove analize, dok široki ekvilibrij, naprotiv, Daniels određuje kao nastojanje da se postigne koherencija u uređenoj trojci skupova uvjerenja, naime u skupu promišljenih moralnih sudova, skupu moralnih principa te skupu mjerodavnih pozadinskih teorija (usp. Daniels 1996, 22), čime se otvara prostor za radikalno preoblikovanje spoznajnoga obzora, kakvo zahtijeva i sama Husserlova fenomenologijska redukcija, a specifičnost je toga postupka u tome da se ne zaustavlja na najboljem podudaranju principa s početnim sudovima, jer bi takvo zaustavljanje davalo tek uski ekvilibrij, već uvodi filozofske argumente koji iznose na vidjelo snage i slabosti suparničkih skupova principa, a te argumente Daniels razumijeva kao zaključke izvedene iz mjerodavnih pozadinskih teorija. (usp. Daniels 1996, 22, 82) Time se otvara dimenzija opravdanja koja nadilazi puko unutarparadigmatsko usklađivanje sudova i principa, jer pozadinske teorije pružaju potporu ne samo izboru principa, nego i samom smislu razmatranih sudova, čime široki ekvilibrij ostvaruje koherenciju, ne samo između sudova i principa koji se odnose na pitanje o kojemu je riječ, nego u cjelokupnoj širini razmatranja koje

za to pitanje može imati implikacije. Upravo zbog opasnosti da se ta širina koherencije zadobije po cijenu kružnog dokaza Daniels uvodi uvjet nezavisnosti, prema kojemu pozadinske teorije moraju pokazati da su moralni principi prihvatljiviji od suparničkih na osnovama koje su barem donekle nezavisne od podudaranja tih principa s mjerodavnim promišljenim sudovima, jer ako takve nezavisne potpore nema, onda nema ni dobitka u odnosu na potporu koju bi principi imali već u odgovarajućem uskom ekvilibriju u kojemu pozadinske teorije uopće nisu bile prizvane (usp. Daniels 1996, 22; Knight 2025), što drugim riječima znači da sudovi koji ograničuju pozadinske teorije i sudovi koji ograničuju same principe moraju biti barem znatnim dijelom razdvojeni, inače bi se izgubila ona dimenzija nezavisnoga svjedočenja koja navedenu metodu i čini metodologijski opravdanom, pri čemu Daniels pojašnjava i da prihvatljivost pozadinskih teorija može djelomično ovisiti o stanovitim moralnim sudovima, tako da uvođenje pozadinskih teorija ne pretpostavlja redukciju moralnoga na nemoralno, nego upravo zahtijeva da skup sudova koji ograničuje teorije i skup koji ograničuje principe budu u netrivialnom dijelu disjunktni. (usp. Daniels 1996, 23) U skladu s time, razlikovanje pozadinskih teorija od principa prestaje biti tek formalnom mjerom opreza i postaje uvjetom pod kojim se moralni principi mogu razlučiti od pukih akcidentalnih generalizacija moralnih činjenica, na sličan način na koji se i u prirodnim znanostima zakonitost razlučuje od slučajnoga poklapanja s opažanjima, naime po tome što se zakonitost može izvesti iz sklopa međusobno povezanih teorija koje dosežu, na raznolik i netrivialan način, onkraj samih činjenica što ih dotični princip generalizira. (usp. Daniels 1996, 22) Epistemički status ove metode, međutim, ostaje predmetom sustavne rasprave, naime, dok manjina tumača refleksivni ekvilibrij razumijeva kao oblik skromnoga fundacionalizma, prema kojemu promišljeni sudovi imaju ulogu utemeljujućih danosti, prevladava njegovo koherentističko tumačenje, prema kojemu nijedan element sustava, ni princip, ni sud, ni pozadinska teorija, nije opravdan u izolaciji, već svojom uklopljenošću u cjelovitu mrežu uvjerenja koja pokazuje logičke, vjerojatnosne i eksplanatorne odnose među svojim članovima. (usp. Knight 2025) Na ovome bi se mjestu mogao postaviti prigovor da je posrijedi nedopušteno nametanje koherentističkoga modela opravdanja na Husserlovu teoriju evidencije, koja u svojoj jezgri ostaje teorija zorne izvorne danosti, naime teorija u kojoj se stvar sama daje u zoru, tako da bi uvođenje refleksivnoga ekvilibrija značilo upravo onaj epistemički revizionizam koji bi husserlovski sadržaj podredio stranomu okviru, no taj prigovor počiva na pretpostavci o isključivoj suprotnosti danosti i koherencije, pretpostavci koju sama Husserlova analiza ne podupire, jer koherentistička struktura ne pogađa izvor evidencije, koji i nadalje ostaje zorna samodanost stvari, već način njezina sustavnoga potvrđivanja, budući da nijedan zorni akt nije u sebi dovršen ni samodostatan, nego je nošen horizontnom

intencionalnošću i podlozan dinamici ispunjenja, odnosno izostanka ispunjenja, kroz koju se svaka izvorna danost potvrđuje, korigira i uklapa u širi sklop konstitutivnoga iskustva, tako da uvođenje refleksivnoga ekvilibrija ne dokida zornu danost u korist puke koherencije, nego tek izričito artikulira onu teleologijsku i holističku dimenziju zrele teorije evidencije koja je u njoj već djelatna, čime se i sama Husserlova pozicija pokazuje bližom onom skromnom fundacionalizmu u kojemu izvorna danost zadržava povlaštenu, ali ne i neopozivu utemeljujuću ulogu, nego strogom koherentizmu koji bi svaku danost rastvorio u odnose unutar mreže. Upravo taj koherentistički obzor, čije ontologijske implikacije sežu mnogo dalje od puke epistemološke metode, čini refleksivni ekvilibrij osobito plodnim okvirom za rekonstrukciju Husserlove zrele teorije evidencije, koja, kako pokazuje Føllesdal, više ne počiva na nepokretnomu temelju apodiktičkih danosti, već na dinamičkoj koherenciji intencionalnih akata, pozadinskih teorija konstitucije, kao i predteorijskih izvjesnosti svijeta života (usp. Føllesdal 1988), pri čemu se ne tvrdi da Husserl raspolaže pojmom refleksivnoga ekvilibrija, niti da ga povijesno navješćuje, nego je posrijedi strukturna srodnost koja dopušta da se kasna fenomenologijska teorija opravdanja osvijetli pomoću analitičkoga aparata razvijenoga u drugačijemu misaonom kontekstu, jer kada Husserl u *Krizi* pokazuje kako se svaka znanstvena evidencija u konačnici mora vratiti na tlo predznanstvene izvjesnosti, on time ne čini tek povijesno zapažanje, već postavlja ontologijsku tvrdnju o nužnoj uklopljenosti svake znanstvene konstrukcije u širi obzor smisla koji ona sama ne može iscrpiti, tako da upravo ta struktura, koja ne pretpostavlja fiksni temelj, već proces usklađivanja što teži stabilnosti kroz neprestanu reviziju u obzoru širih teorijskih cjelina, pruža analitički aparat za razumijevanje Husserlove ideje teleologije povijesnosti svijesti, koja se, naime, ne odvija kao pravocrtno napredovanje, već kao teleologijsko kretanje od naivnosti svijeta života prema evidenciji, to jest kao proces u kojemu se svaka sedimentirana spoznaja mora iznova probuditi i opravdati u refleksivnome uvidu. U svjetlu prethodno razrađene strukture, Føllesdal pripisuje Husserlovoj epistemologiji šest značajki refleksivnoga ekvilibrija: (1) opravdanje, (2) koherenciju, (3) potpunu korigibilnost, (4) holističku primjenjivost, (5) pred-reflektivno prihvaćanje te (6) izvore evidencije. Poblje određeno, (1) opravdanje se ovdje ne razumijeva kao pragmatično postizanje društvenog konsenzusa, već kao normativna validacija usmjerena na istinitost. Koherencija (2) označava sistemsko jedinstvo u kojem se opća načela i pojedinačni sudovi nalaze u odnosu uzajamnoga fundiranja, čime se postiže „međusobno povezana valjanost“ umjesto linearne dedukcije iz fiksnih temelja (Føllesdal 1988, 122). Zatim, potpuna ispravljaljivost (3) afirmira falibilizam poricanjem postojanja iskaza koji bi bili imuni na reviziju, pa tako čak i „prividno apodiktična evidencija može biti razotkrivena kao obmana“ (Føllesdal

1988, 123). Potencijalna holistička primjenjivost (4) podrazumijeva ekstenziju metode na različite regije bitka, od empirijskih znanosti i logike do etike, pri čemu postulirani holizam pokazuje dvije strane medalje, naime jednu koja je anti-holistička, jer ne prenosi argumente s jedne regije bitka na drugu, kao i jednu koja je holistička, koja to čini (za više vidi Føllesdal 1988, 118). Završno, „pred-reflektivno prihvaćanje, tj. intuitivno prihvaćanje“ (5) postavlja doksičke izvjesnosti svijeta života kao „tlo koje utemeljuje“ i nužno polazište svake kritičke refleksije, dok specifični izvori (6) evidencije, poput percepcije ili moralnoga osjećaja, osiguravaju sadržajnu ispunjenost toga koherentnoga sustava (Føllesdal 1988, 120, 129).

Iz prethodno navedenoga slijedi Føllesdalova teza o Husserlovoj teoriji kao iskazu refleksivnog ekvilibrija koji prethodi onome kako su ga Rawls i Goodman analizirali u svojim prethodno navedenim djelima. (Føllesdal 1988, 115). Husserlov pristup opravdanju znanja nije linearno građenje od neupitnih temelja prema gore (fundacionalizam), već usklađivanje istina u skladu s principima anti-holističkog refleksivnog ekvilibrija. (Føllesdal 1988, 119). Međutim, važno je napomenuti kako naše znanstvene teorije moraju biti koherentne s našim predznanstvenim iskustvom iz svijeta života, što odgovara petoj i šestoj značajki refleksivnog ekvilibrija. Ovdje moramo imati na umu da je svijet života u konstantnom procesu usklađivanja s teorijskim svijetom, gdje se vrijednosti životnog svijeta, koje prethode tematizaciji, konstantno usklađuju s vrijednostima teorijskog svijeta, ali i vrijednosti svijeta života determiniraju skup vjerovanja koji usmjeruje ono što se uopće može tematizirati na teorijski način. U skladu s tim, Dagfinn Føllesdal argumentira da se sva znanstvena i logička evidencija u konačnici mora vratiti na tlo predznanstvenog, intuitivnog prihvaćanja svijeta u kojem živimo. (Føllesdal 1988, 126–129). Znanost, sa svojim idealiziranim objektima i formulama, nije istinitija od životnog svijeta već jest ona metodologijska nadgradnja utemeljena na evidencijama tog svijeta:

Svijet u kojem živimo i u kojem obavljamo djelatnosti spoznaje i suđenja, iz kojeg na nas djeluje sve ono što postaje supstratom mogućeg suda, uvijek nam je već unaprijed dan kao prožet talogom [*Niederschlag*] logičkih operacija. Svijet nam nikada nije dan drugačije nego kao svijet u kojem smo mi ili drugi — čiju zalihu iskustva preuzimamo komunikacijom, obrazovanjem i tradicijom — već bili logički djelatni u suđenju i spoznavanju. I to se ne odnosi samo na tipski određen smisao, prema kojem svaki objekt stoji pred nama kao poznati objekt unutar obzora tipske poznatosti, već i na propisivanje obzora [*Horizontverzeichnung*], onaj smisao kojim nam je on unaprijed dan kao objekt moguće spoznaje, kao objekt odrediv uopće. Smisao te unaprijedne danosti takav je da sve ono što je suvremena prirodna znanost priskrbila kao određenja onoga što postoji,

pripada i nama, svijetu, onako kako je taj svijet unaprijed dan odraslim ljudima našeg vremena. Čak i ako nismo osobno zainteresirani za prirodnu znanost, pa i ako ne znamo ništa o njezinim rezultatima, ono što postoji svejedno nam je unaprijed dano kao određeno na takav način da ga barem shvaćamo kao u načelu znanstveno odredivog. Drugim riječima, za ovaj svijet koji nam je unaprijed dan, mi na temelju moderne tradicije samorazumljivo prihvaćamo sljedeću ideju: 'da je beskonačna cjelokupnost onoga što jest u općem smislu intrinzično racionalno, sveobuhvatno jedinstvo kojim se može ovladati, bez ikakva ostatka, odgovarajućom univerzalnom znanošću'. (Husserl 1973a, 42)

Nadovezujući se na tematiku svijeta života, Ante Pažanin produbljuje razumijevanje spoznaje uvodeći njoj svojstvenu povijesnu dimenziju, gdje se evidencija ne promatra kao bezvremenski uvid izoliran od povijesti, već kao struktura koja proizlazi iz „sedimentiranja smisla“ intencionalnih činova (Pažanin 1968, 250). Naime, apodiktičke istine logike i znanosti, koje nam se danas nadaju kao samorazumljive, zapravo su rezultat povijesnog procesa „praute meljenja“ (*Urstiftung*) čiji je izvorni smisao tijekom vremena postao „zastrt sedimentiranjem“, pretvarajući se u mehaničku samorazumljivost lišenu izvorne evidencije. Stoga se temeljna zadaća fenomenologije, prema Pažaninu, sastoji u „reaktiviranju“ (*Reaktivierung*) tih skrivenih povijesnih temelja, odnosno u povratku na izvorne evidencije kako bi se „sedimentiranu pojmovnost ponovo učinilo živom“ i time obnovio njezin autentični smisao unutar svijeta života (Pažanin 1968, 282). Bez takve povijesne refleksije, znanstvena evidencija ostala bi tek apstraktna „teoretsko-logička supstrukcija“, dok reaktivacijom ona postaje dijelom žive tradicije smisla (Pažanin 1968, 245–246).

B. Intersubjektivnost, konstitucija i svijet života

3. Husserlova teorija konstitucije i transcendentalna estetika

Nadovezujući se na analizu Husserlova raskida s psihologizmom i utemeljenja čiste logike, te na razmatranje intencionalnosti kao temeljne strukture svijesti i njezine dimenzije vremenitosti, ova se rasprava nužno usmjerava na pojam koji navedene elemente uključuje u jedan jedinstveni problem. Riječ je o problemu konstitucije (njem. *Konstitution*), pojmu koji predstavlja težište Husserlova filozofskog sustava budući da tematizira način na koji objekti svijesti zadobivaju svoj smisao i bitak. (Moran i Cohen 2012, 71) Ovaj operativni pojam funkcionira kao ključ za razumijevanje cjelokupnog fenomenologijskog projekta, te, kako primjećuje Sokolowski u svojoj povijesnoj rekonstrukciji nastanka Husserlova pojma konstitucije, konstitucija je jedan od ključnih pojmova kojima se Husserl koristi kao sredstvom za dolaženje do evidencije nekog objekta, što znači da deskripcija konstitucije nekog objekta za Husserla ujedno znači davanje filozofijskog objašnjenja toga objekta. (Sokolowski 1970, 1) Prije, međutim, no što pristupimo unutarnjem ustrojstvu konstitutivnog procesa, valja istaknuti kako pojam konstitucije nije monolitan i jednoznačan, već u sebi sadrži višeznačnost koju je Mohanty u svojoj sustavnoj analizi Husserlove intencionalnosti precizno raščlanio na dvije pojmovno različite, ali međusobno povezane razine, te je upravo ova razlika ključ za razumijevanje cjelokupne arhitektonike koja slijedi.

Mohanty, nadovezujući se na ova razmatranja, ali ih razvijajući u smjeru sustavne tipologije, predlaže razlikovanje dviju pojmovnih razina konstitucije unutar Husserlove filozofije, koje ćemo mi označiti kao konstituciju(a) i konstituciju(b).⁵⁰ (Mohanty 1972, 107) Prvi pojam, konstitucija(a), odnosi se na Husserlovu izvornu shemu hilemorfizma iz *Ideja I*, prema kojoj noetski akt animira inače besmislene hiletičke datosti i pridaje im značenje (njem. *Sinngebung*), čime konstituira objektivnu noemu. (Mohanty 1972, 107) Ovaj prvi pojam konstitucije, koji Mohanty oštro suprotstavlja drugome, vrijedi unutar ograničene perspektive jer se primjenjuje isključivo na intencionalne akte i njihove faze, dok ga je nemoguće protegnuti na one intencionalnosti koje sam Husserl, u kasnijim fazama svojega rada, otkriva kao temeljnije, primjerice na intencionalnost vremenske svijesti. (Mohanty 1972, 107–108) Konstitucija(b), nasuprot tomu, obuhvaća ono što Mohanty naziva transcendentalnom produkcijom, pri čemu

⁵⁰ Mohanty koristi oznake konstitucija1 i konstitucija2, mi ćemo se koristiti oznakama (a) i (b) zbog bolje preglednosti.

pod tim izrazom valja razumjeti ne kreaciju u punoznačnom smislu, nego onu sintezu koja se odvija na razini koja prethodi svakom egoičkom činu, te koja obuhvaća pasivnu sintezu, horizontnu intencionalnost, genetičku konstituciju, anonimnu i tzv. operativnu intencionalnost. (Mohanty 1972, 107, 115–116) Taj prijelaz s konstitucije(a) na konstituciju(b) ne predstavlja jednostavno napuštanje korelacijske teze, već njezino preuzimanje u širu i obuhvatniju teoriju, čija je unutarnja logika nužno vodila Husserla preko granica vlastitih ranih formulacija. (Mohanty 1972, 107)

Pojam konstitucije povijesno proizlazi iz neokantovske tradicije, gdje označava apriorno formiranje strukture objekta aktima svijesti. (Moran i Cohen 2012, 70) Husserl, međutim, ovu poziciju radikalizira tezom o apriornoj korelaciji između noeze i noeme, utvrđujući da objekti ne egzistiraju naprosto po sebi, već su iskušavani isključivo u korelaciji s predocrtanim intencionalnim aktima svijesti. (Moran i Cohen 2012, 70–71) Konstitucija, valja na ovome mjestu naglasiti, ne implicira ontologijsko stvaranje iz ničega, niti aktivno konstruiranje (njem. *Aufbau*), pojam koji je blizak konstituciji, ali ima drugačiji smisao,⁵¹ već se konstitucija definira

⁵¹ U svojem djelu *Ideje II*, Husserl provodi strogu distinkciju između transcendentalne konstitucije i procesa konstruiranja. Dok konstitucija označava primordijalni intencionalni čin kojim svijest daje smisao i omogućuje objektu da se izvorno pojavi u svojoj datosti, *Aufbau* se odnosi na arhitektonsku, slojevitou izgradnju složenijih noematskih smislova na tim već konstituiranim temeljima. Konstruiranje u Husserlovoj fenomenologiji pretpostavlja specifičan odnos fundiranja u kojem se viši ontologijski i smisaoni slojevi (poput animalne prirode, duhovnih entiteta, kulturnih i vrijednosnih objekata) nadograđuju na niže, materijalne slojeve stvarnosti. Prema tome, *Aufbau* ne opisuje rađanje samog stvaranja smisla na osnovnoj razini intencionalnosti, već hijerarhijsku i genetičku sintezu viših razina bivanja nad onim temeljnim, primordijalno danim objektima, pri čemu viši slojevi (iako izgrađeni na nižima) zadržavaju svoju posebnost i nesvodljivost, tj. viši se slojevi ne mogu objasniti iz perspektive temeljnog sloja smisla (za više vidi Husserl 1989b, 243–259). Uz to valja naglasiti kako Husserl ovu poziciju razmatra i u *Idejama I*, samo što je na tome mjestu riječ o razmatranju novih noetskih momenata koji onda povratno konstituiraju nove noematske momente, dok u *Idejama II* zapravo cijela konstrukcija djela služi prikazu odnosa konstitucije i konstrukcije. Husserl u *Idejama I* primjerice navodi: „Ono što nas ovdje zanima, prije ikakvoga ulaženja u vrste te građe, jest to da se s novim noetičkim momentima i u korelatima pojavljuju novi noematski momenti. S jedne strane, to su novi karakteri koji su analogni modusima vjerovanja, ali koji ujedno i sami, u svom novom sadržaju, posjeduju doksološku mogućnost postavljanja; s druge strane, s novim se momentima povezuju i nova 'shvaćanja', konstituira se jedan novi smisao koji je fundiran u ispod ležećim noezama i koji ih ujedno obuhvaća. Taj novi smisao unosi jednu totalno novu dimenziju smisla; s njim se ne konstituiraju nikakvi novi dijelovi odredbe pukih 'stvari', već vrijednosti stvari, vrijednosnosti, odnosno konkretni vrijednosni objektiviteti: ljepota i ružnoća, dobrota i zloća; upotrební objekt, umjetničko djelo, stroj, knjiga, radnja, čin itd. Uostalom, i svaki potpuni doživljaj višega stupnja pokazuje u svom potpunom korelatu građu poput one koju smo sagledali na najnižem stupnju noeza. U noemi višega stupnja, recimo, ono vrednovano kao takvo jest jedna smisljena jezgra koja je okružena novim tetičkim karakteristikama. 'Vrijedno', 'dopadljivo', 'usrećujuće' itd., fungira slično kao i 'moguće', 'vjerojatno' ili eventualno opet kao 'ništavno' ili 'zapravo zbiljsko' – premda bi bilo pogrešno staviti to u isti niz. S obzirom na taj novi karakter, svijest je pritom opet pozicionalna svijest: 'vrijedno' se doksički može postaviti kao *biti* vrijedno. To 'biti', koje onom 'vrijedno' pripada kao njegova karakteristika, može se zatim misliti i modalizirano poput svakoga 'biti' ili 'izvjesno': svijest je tada svijest o *mogućoj* vrijednosti, 'stvar' se samo pričinja kao vrijedna; ili također: ona je posviješćena kao *vjerojatno* vrijedna, kao *ne-vrijedna* (što pak nije isto što i 'bezvrijedna', rđava, ružna i tom sl.; u ne-vrijednom jednostavno nije izraženo brisanje vrijednog). Sve te modifikacije napadaju vrijednosnu svijest, vrednujuće noeze, ne samo izvanjski, nego i iznutra, pa tako na odgovarajući način i noeme.“ (Husserl 2007, 279–280) Međutim, valja napomenuti da Husserl rabi pojam konstrukcije i u negativnom smislu kako bi problematizirao povijesno-filozofijske i pozitivističko-znanstvene

primarno kao reflektivni postupak razotkrivanja i očitovanja koji omogućuje objektu da se pokaže u svojoj datosti, kako to navodi Heidegger u svojem djelu *Prolegomena za povijest pojma vremena* dok izlaže deskripciju Husserlove teorije intencionalnosti:

Kategorijalni akti konstituiraju novu predmetnost, to se mora uvijek razumjeti intencionalno, i ne znači da oni tek puštaju da stvari nekako nastanu. ‘Konstituirati’ ne znači proizvoditi kao stvoriti ili zgotoviti, već puštati da se bivstvjuće vidi u svojoj predmetnosti. (Heidegger 2000, 78)

Iz ovoga je jasno kako je konstitucija izravno vezana uz Husserlovo poimanje zora i evidencije, koje smo detaljno tematizirali u prethodnom poglavlju. Također, kao što je prethodno navedeno u našoj preliminarnoj analizi genetičke fenomenologije, Husserlovo poimanje spoznaje doživljava radikalan zaokret prijelazom sa statičke na genetičku analizu. Statička fenomenologija isključivo analizira nužne strukturne odnose između akata i predmeta unutar dvodimenzionalne ravnine, pretpostavljajući transcendentalni ego kao čvrsti pol identiteta, tj. njezin je cilj analiza uvjeta valjanosti objektnog smisla, čime se metodički apstrahira od procesa nastanka tog smisla. Ovdje se nećemo toliko baviti teorijom konstitucije u smislu statičke fenomenologije, jer je ona uvelike opisana pojmovima koji su izvedeni u prethodnim poglavljima. Naime, riječ je o tome da je za Husserla svijest „apsolutni bitak“ koji „u sebi krije sve svjetovne transcendencije i konstituira ih u sebi“. (Husserl 2007, 111) Iz toga je jasno kako je cijela deskripcija intencionalnosti zapravo samo opis mehanizma konstitucije u statičkoj fenomenologiji, dakle deskripcija konstitucije(a) u Mohantyjevoj terminologiji. Ono što je nedostavno do sada opisano jest genetički obrat, koji uvodi treću dimenziju, dimenziju povijesnosti svijesti, te koji propituje samu genezu konstitucije i različite razine koje sudjeluju u formiranju objektivnosti. (Luft 2002, 116; Moran i Cohen 2012, 29) U toj se analizi razotkriva da transcendentalno Ja posjeduje supstrat te stječe povijest, navike i sposobnosti svojim konstitutivnim aktima. Svaki aktivni čin konstitucije taloži se u temelju svijesti procesom sedimentacije, čime prošli akti postaju trajna stečevina koja pred-formira svako buduće iskustvo. U skladu s tim, jasno je kako, primjerice, fenomenologijska redukcija gubi karakter jednokratnog isključivanja svijeta te postaje metoda regresivnog propitivanja (njem. *Rückfrage*), koja prati niti smisla od gotovih znanstvenih objekata natrag do izvora u pred-

konstrukcije. (Ströker 2019, 290) Naime, u ovome je kontekstu riječ o tome da Husserl razlikuje konstituciju i konstrukciju tako da se konstitucija veže uz pojam zora, dok se konstrukcija poima u smislu nametanja znanstvenih i filozofskih kategorija svijetu. (Shmueli 1976, 352)

predikativnom iskustvu. (za više vidi poglavlje „Metoda razgradnje (*Abbau*) i životni svijet (*Lebenswelt*)“)

3.1. Sinteza i geneza: arhitektonika konstitutivnog procesa

Mehanika ovog genetičkog procesa utemeljena je na uskoj isprepletenosti pojmova sinteze i geneze. Fenomenologijski gledano, geneza i sinteza nisu odvojeni mehanizmi, već korelativni aspekti istog konstitutivnog zbivanja, naime dok sinteza označava intencionalno ujedinjavanje (strukturiranje) mnoštva u identičan objekt unutar svijesti, geneza tematizira vremensko postajanje i sedimentiranu povijesnost samih tih sintetičkih tvorevina. U tom kontekstu vremenitosti i geneze uspostavlja se temeljna pojamovna razlika između aktivnih i pasivnih procesa konstitucije. Aktivna geneza podrazumijeva izričito sudjelovanje čistog ega u modusu spontaniteta, što se primarno očituje u logičkim suđenjima i produkciji idealnih objekata. Transcendentalni ego pritom specifičnim produktivnim ego-aktima (poput skupljanja, brojenja ili predciranja) djeluje na već pred-dani intencionalni materijal te iz njega izvorno konstituira posve nove, kategorijalne predmetnosti. Husserl ovu razinu konstitucije izričito tematizira u *Kartezijanskim meditacijama I*:

U svakom pak slučaju svaka struktura aktivnosti pretpostavlja nužno kao najdonji stupanj jednu pasivnost koja unaprijed već daje predmet; tragajući za tom strukturom nailazimo na konstituciju po pasivnoj genezi. (Husserl 1975, 105)

Takva svjesna operativnost praktičkog i logičkog uma u konačnici rezultira uspostavljanjem habitualnosti, tj. jednom konstituirane tvorevine zadobivaju trajno važenje, ostajući egu kao trajni posjed koji se uvijek iznova može sintetički reaktualizirati u kategorijalnom zoru. (Husserl 1975, 105)

S druge strane, pasivna geneza obuhvaća procese povezivanja značenja koji se odvijaju u potpunoj odsutnosti aktivnog sudjelovanja ega. (Moran i Cohen 2012, 28–29) Ti procesi proizvode pred-konstituciju, osiguravajući svijetu njegov pred-dani, stabilni i harmonični karakter. (Moran i Cohen 2012, 28–29) Naime, spuštajući se regresivnom analizom ispod razine egoičkog spontaniteta, nužno nailazimo na najdonji, pred-predikativni stupanj pasivnosti koji egu unaprijed isporučuje samu „puku stvar“, tj. stvar koja je lišena svih naknadnih kulturnih ili estetskih apercipija koje je čine, primjerice, alatom ili stolom, dakle stvar u izvornoj sintezi

pasivnog iskustva. (Husserl 1975, 104–105) Štoviše, dok više razine duhovne aktivnosti provode svoje logičke i kategorijalne sinteze, pasivna je geneza u pozadini neprestano na djelu, kontinuirano opskrbljujući svijest prijeko potrebnom materijom. (Husserl 1975, 105) Univerzalni princip pasivne geneze za Husserla je asocijacija. (Husserl 1975, 105–107) Kako proizlazi iz naše analize genetičke fenomenologije, asocijacija ne predstavlja empiristički mehanizam, već eidetsku zakonitost i urođeni apriori bez kojeg je ego nezamisliv.⁵² (za više vidi poglavlje „Mehanizmi aprezentacije i empatije u Husserlovu nauku i transcendentalna intersubjektivnost kao uvjet objektivnosti svijeta“) Zakonitost pasivne geneze očituje se u pravilu da svako iskustvo ostavlja talog u retenciji, koja u ovom procesu omogućuje da sud, izvorno izvršen u spontanitetu, tone u pasivnu pozadinu nesvjesnog kao habitualnost ega, odakle može biti iznova asocijativno probuđen. (Moran i Cohen 2012, 28) Oslanjajući se na tu temporalizaciju, svaka pasivno konstituirana apercipcija posjeduje vlastitu skrivenu povijest, koja upućuje na jedno izvorno prautemeljenje (njem. *Urstiftung*), zahvaljujući čemu transcendentalno Ja čak i novu, nepoznatu datost u hiletičkom polju automatski i pasivno zahvaća pred-danim strukturnim oblikom predmetnosti. (Husserl 1975, 105) Sfera pasivnosti dijeli se stoga na primarnu pasivnost, koja označava ujedinjavanje toka vlastitih doživljaja, te sekundarnu pasivnost, vezanu uz iskušavanje društveno konstituiranog svijeta. (Moran i Cohen 2012, 236) Epistemologijski gledano, kod Husserla je svaka forma aktivne sinteze apriorno pretpostavljena i fundirana u pasivnoj sintezi, što znači da nikakva spontana operacija ega ne može biti izvedena bez prethodnog pasivnog tla, koje joj već unaprijed isporučuje strukturiranu materiju iskustva.

⁵² Na ovome mjestu uputno je prikazati Husserlov tekst iz *Kartezijanskih meditacija I* koji jasno pokazuje navedenu distinkciju između empirijske teorije asocijacije i one fenomenologijske: „Asocijacija je jedan transcendentalno-fenomenologijski temeljni pojam (kao što je, u psihologijskoj paraleli, asocijacija temeljni pojam jedne čisto intencionalne psihologije). Stari pojam asocijacije i pojam asocijativnih zakona – premda je i on od Humea naovamo u pravilu mišljen kao da se odnosi na sveze čistog duševnog života – samo je jedna naturalistička deformacija odgovarajućih pravih intencionalnih pojmova. Po fenomenologiji, koja je vrlo kasno našla pristup istraživanju asocijacije, taj je pojam poprimio posve novi izgled, bitno novo omeđenje s novim osnovnim oblicima u koje npr. spada osjetilna konfiguracija u koegzistenciji i sukcesiji. Fenomenološki je očevidno (ali onome tko je zarobljen tradicijom posve tuđe) da asocijacija nije samo izraz za empirijsku zakonitost kompleksije datosti duše, nešto kao – prema staroj slici – unutarduševna gravitacija, nego jedan najobuhvatniji izraz za intencionalnu bitnu zakonitost konstitucije čistog ega, kraljevstvo urođenog *a priori* bez kojeg je ego kao takav nezamisliv. Tako po fenomenologiji geneze ego postaje razumljiv kao beskrajna, u jedinstvu univerzalne geneze skopčana sveza činidbi koje sintetički spadaju skupa; sve to u stupnjevima koji se posvema moraju podavati posve univerzalnoj stabilnoj formi vremenitosti, jer se i vremenitost sama izgrađuje u trajnoj pasivnoj i posve univerzalnoj genezi koja sve bitno novo su-obuhvaća. Ta stupnjevita struktura održava se u razvijenom egu kao permanentni oblikovni sustav apercipcije, a time i konstituiranih predmetnosti (među njima i predmetnosti jednog objektivnog univerzuma čvrste ontologijske strukture). I to je održavanje također samo jedan oblik geneze. U svim tim konstitucijama svaki je fakt (činjenica) iracionalan, ali moguć samo u sustavu oblika *a priori* koji mu kao egologijskom fakti pripada. Ali pritom ne treba previdjeti da su i fakt i njegova iracionalnost samo strukturni pojam u sustavu konkretnog *a priori*.“ (Husserl 1975, 106–107)

Iz ovog Husserlova jasnog razgraničenja proizlazi da fenomenologijska asocijacija u sebi nosi transcendentalni karakter, te da, sukladno Mohantyjevoj distinkciji konstitucije(a) i konstitucije(b), asocijativna sinteza pripada upravo drugoj, široj i utemeljujućoj razini konstitucije, dakle konstituciji(b) kao transcendentalnoj produkciji koja se odvija ispod razine egoičkih akata. Mohanty u tom kontekstu eksplicitno navodi kako Husserl asocijaciju smatra primarnim oblikom pasivne sinteze, te kako je odbija promatrati kao puki mehanički proces, jer asocijacija za njega predstavlja intencionalnu, a ne mehaničku vezu. (Mohanty 1972, 117) Ova distinkcija nije puko terminološko cjepidlačenje, jer ona, kako Mohanty pokazuje, otvara prostor za cijeli niz koreliranih pojmova koji se pojavljuju u Husserlovoj zreloj filozofiji, pojmova poput pred-predikativne intencionalnosti, horizontne intencionalnosti, anonimne intencionalnosti, te konačno operativne intencionalnosti, koja sve nabrojano objedinjuje pod jednim sustavnim naslovom. (Mohanty 1972, 116, 121)

Na ovome mjestu rasprava o pasivnoj genezi treba se izričito povezati s onim drugim temeljnim Husserlovim uvidom, naime da univerzalna asocijativna zakonomjernost ima svoje izvorno utemeljenje u svijesti o unutarnjem vremenu, jer bez vremenske konstitucije ne bi bilo ni utemeljujuće povezanosti retencija s impresijama, koja je pretpostavka svake asocijacije. Husserl ovaj odnos eksplicitno tematizira u *Analizama o pasivnoj i aktivnoj sintezi* [*Analysen zur passiven Synthesis*, 1918.–1926.], gdje izričito odbija svako poistovjećivanje izvorne vremenske svijesti s asocijativnom sintezom:

[...] izvorna vremenska svijest nije sinteza asocijacije; retencije ne nastaju kroz asocijativno buđenje usmjereno unatrag od impresije, te stoga u sebi ne posjeduju usmjerenost koja zrači od one točke prema prazno predstavljenoj prošlosti. Stoga nije bilo fenomenološki ispravno kada je Brentano regulirano povezivanje retencija s impresijama okarakterizirao kao izvornu asocijaciju. Tako bi se moglo govoriti samo ako bi se riječ 'asocijacija' upotrijebila na potpuno površan i neozbiljan način za naprosto bilo kakvu povezanost predodžaba s predodžbama, bez obzira na to kakve su one vrste i kako izvorno nastaju. (Husserl 2001b, 119)

Time postaje jasno zašto, premda obje forme sinteze pripadaju širem području pasivne konstitucije i obje funkcioniraju u modusu konstitucije(b), Biceaga s pravom upozorava na temeljnu razliku između temporalnih sinteza i asocijativnih sinteza, jer prve omogućuju samu

strukturu svijesti kao protoka, dok druge na toj strukturi grade jedinstva sličnosti, kontrasta i istaknutosti. (Biceaga 2010, 4) Premda se ovaj uvid u *Logičkim istraživanjima* samo nazire, te se sustavno razvija tek u kasnijoj fazi Husserlova rada, sama jezgra genetičke fenomenologije, kako primjećuje Biceaga, već se može iščitati iz tih ranih razmatranja, ali tek u predavanjima o transcendentalnoj logici, objavljenima pod prethodno navedenim naslovom *Analize o pasivnoj i aktivnoj sintezi*, tema asocijacije i pasivne sinteze postaje predmetom sustavnog istraživanja. (Biceaga 2010, 17–18) U tim predavanjima Husserl asocijaciju određuje kao „oblik i zakonomjernu pravilnost imanentne geneze koja stalno pripada svijesti uopće“, čime joj pridaje transcendentalno određenje, slično onomu kako je Kant transcendentalno preoblikovao britansko-empirističko poimanje asocijacije. (Husserl 2001b, 162; usp. Biceaga 2010, 18) Time se Husserl odlučno distancira od svake naturalističke deformacije asocijativnih veza, što se vidi u prethodno istaknutom citatu iz *Kartezijanskih meditacija I.* (usp. prethodnu fusnotu)

3.2. Sfera pasivnosti: temporalna sinteza, asocijacija i afekcija

Središnji predmet istraživanja transcendentalne estetike, sukladno svemu prethodno navedenom, jest sfera pasivnosti i mehanizmi pasivne sinteze. Pasivnost za Husserla označava temeljnu, primordijalnu dimenziju iskustva, koja se odvija spontano, nevoljno⁵³ i bez napora na pred-egoičnoj razini. To je područje u kojem se smisao konstituira prije nego što se ego aktivno okrene prema objektu i podvrgne ga kognitivnoj obradi. Važno je naglasiti da pasivnost nije odsustnost ega, već samo njegova neaktivna uključenost, Husserlovski rečeno to je zapravo temelj (njem. *Boden*) na kojem se izgrađuje svaka viša, aktivna spoznajna djelatnost. Prvi i utemeljujući mehanizam pasivne sinteze jest sinteza unutarnje vremenske svijesti, koja, kako Mensch precizno upozorava, predstavlja apsolutno neizmijenjeni temelj na kojem se grade sve ostale forme konstitucije. (Mensch 2023, 49) Mensch ovdje razrađuje Husserlovu sustavnu razliku između uzdužne intencionalnosti (njem. *Längsintentionalität*) i poprečne intencionalnosti (njem. *Querintentionalität*), pri čemu prva omogućuje samu protočnu jedinstvenost svjesnog života kao kontinuiranog toka, dok druga konstituira identitete pojedinačnih vremenskih objekata kroz sintezu njihovih retencijskih i protencijskih faza. (Mensch 2023, 50–53) Dvije forme intencionalnosti, kako Mensch zaključuje, ne smiju se promatrati kao dva odvojena mehanizma, već kao dva komplementarna momenta jedinstvenog događanja vremenske konstitucije.

⁵³ Ovdje se ne misli da se pasivna sinteza događa protuvoljno, već samo da ne spada pod sferu djelatnog principa aktivnog dijela volje (nekog akta noesisa) transcendentalnog ega.

Drugi mehanizam pasivne sinteze, asocijacija, dolazi iz temelja koji uspostavlja vremenska konstitucija, te se realizira kroz svoje osnovne modalitete sličnosti, kontrasta, fuzije i istaknutosti. Ono što Husserlovu asocijaciju izravno suprotstavlja empirističkoj tradiciji jest činjenica da ona ne povezuje prethodno odvojene podatke kao naknadnu vezu između elemenata, već se konstituira kao sintetički proces preklapanja, u kojem se ono utemeljujuće i ono utemeljeno javljaju nerazdvojivo, kao istovremeni momenti istoga sintetičkog događanja. (Husserl 2001b, 494; usp. Biceaga 2010, 29) Drugačije rečeno, ako se u nekom živom sada pojavljuju dva slična elementa, oni nisu prvotno odvojeni pa potom udruženi sintezom, tj. sličnost zapravo opisuje samu strukturu sinteze u kojoj koegzistiraju kao istodobni. (Husserl 2001b, 494) Ovaj uvid ima fundamentalnu posljedicu, jer pasivna sinteza ne pridolazi izvana već postojećem mnoštvu, već konstituira sam fenomen mnoštva i jedinstva, te iz iste apriorne strukture proizlazi i to što je za pojavnost smislenih jedinica jednako primordijalan kontrast koliko i sličnost, naime bez kontrasta nikakva istaknutost (njem. *Abgehobenheit*) ne bi bila moguća, a bez sličnosti nikakvo se grupiranje ne bi moglo formirati. (Husserl 1973a, 74–75) Husserl, dakle, prepoznaje da homogenost i heterogenost predstavljaju dva jednako fundamentalna oblika asocijativnog ujedinjavanja, koji omogućuju samu strukturu polja iskustva. Štoviše, kako Husserl izrijeком utvrđuje u *Iskustvu i sudu*:

Sve istaknutosti u polju, artikulacija polja prema sličnostima i razlikama te oblikovanje grupa koje iz toga proizlazi, izviranje pojedinačnih članova iz homogenog kraja: sve je to proizvod asocijativnih sinteza raznolike vrste. (Husserl 1973a, 76–77)

Treći temeljni mehanizam pasivne sinteze, koji se nadovezuje na asocijaciju i bez kojega je ona nezamisliva, jest afekcija (njem. *Affektion*). Husserl preuzima njemački termin *Reiz*, koji u tradicionalnoj psihofizici označava fiziološki podražaj, te mu radikalno redefinira fenomenološko značenje. Steinbock u svojem prijevodu *Reiz* na engleski radije bira riječ *allure* (privlačnost) nego *stimulus*, kako bi se izbjegli mehanicistički, redukcionistički i bihevioristički prizvuci tradicionalnoga termina. (Steinbock 2001, xlv–xlvi) Naime, afekcija u Husserlovoj fenomenologiji ne označava kauzalno djelovanje vanjskog uzroka na receptivni medij, već motivacijsku silu, kojom se već konstituirana hiletička istaknutost kreće prema egu i potiče ga na okretanje (njem. *Zuwendung*). (Husserl 2001b, 196–197; Biceaga 2010, 31–32) Husserl ovu motivacijsku narav afekcije izravno tematizira u *Iskustvu i sudu*, gdje opisuje samu dinamiku afektivnog buđenja ega kroz tri stupnja kontemplativne percepcije, pri čemu jednostavno zahvaćanje (njem. *Erfassen*), eksplikativna kontemplacija (njem. *explizierende*

Betrachtung) i relacijska kontemplacija (njem. *beziehende Betrachtung*) tvore stupnjevitu hijerarhiju u kojoj se afektivna privlačnost pretvara u eksplicitnu kognitivnu zahvaćenost. (Husserl 1973a, 104–106)

Strukturno se afekcija razlaže na dva pola, na onaj koji afekciju vrši (njem. *Affektion ausübende*), tj. afektant, te na ono samo stanje pogođenosti (njem. *Affektion*). (Biceaga 2010, 31–32) Afektant je svaki istaknuti hiletički sadržaj, dakle istaknutost koja je intencionalno konstituirana i u sadašnjosti raspoloživa kao osjetilno jedinstvo, te koja je svoju prominenciju zadobila ovisno o hiletičkom kontrastu i sukobu unutar živoga sadašnjeg trenutka. (Husserl 2001b, 196–197, 527; usp. Biceaga 2010, 31–32) Pri tome je afektivna snaga uvijek relacijska veličina, te ista istaknutost u različitim afektivnim konstelacijama nekada će probuditi pažnju, a nekada neće, ovisno o cjelokupnoj raspodjeli afektivnih napetosti unutar živog sadašnjeg trenutka. (Biceaga 2010, 34–35) Husserl ovaj odnos slikovito opisuje pomoću metafore predsoblja ega, prema kojoj afektivne tendencije čekaju u predsoblju, a samo one koje uspiju zadobiti dostatnu silu prelaze prag perceptivne pažnje, dok ostale tonu natrag u nedohvatljivu pozadinu. (Husserl 2001b, 215) Drugo polje afektivnoga zbivanja, stanje pogođenosti, opisuje se kao egoičko „okretanje prema“ afektantu, dakle minimalno aktivni odgovor ega na privlačnost koja iz polja iskustva dolazi prema njemu.

Hiletički podatci, sukladno tome, posjeduju dvostruku narav, jer su istovremeno transcendentni i imanentni svijesti. (Biceaga 2010, 35–36) S jedne strane, hiletika predstavlja sferu radikalne pasivnosti, kraljevstvo čiste afektivne pred-danosti nad kojim ego ne vrši nikakvu kontrolu, što je razumljivo s obzirom na to da je hiletička sfera onaj sloj iskustva koji se nameće egu „izvana“, kao područje koje on sam ne proizvodi. (Husserl 1973a, 60) S druge strane, hiletika je već uvijek već protkana intencionalnom obradom, te kao takva pripada imanentnoj sferi svjesnog života, što znači da nikada ne susrećemo „goli“ hiletički podatak, nego uvijek već na neki način strukturiran u smislene osjetilne konfiguracije, kao što izvorne asocijacije čine da se osjetilna polja pojavljuju kao prostori uvijek već strukturirani u smislene osjetilne konfiguracije. (Biceaga 2010, 20)

3.3. Sfera aktivnosti: ego i viši oblici konstitucije

Ako je pasivnost temeljno tlo iskustva, aktivna sinteza je sfera u kojoj se to iskustvo podiže na razinu eksplicitne spoznaje i istinskog bitka. Aktivna sinteza opisuje mod djelovanja koji je

voljan, promišljen i zahtijeva napor od strane ega. Tek se u egoičnim činovima svijest o objektu istinski ostvaruje, a pojmovi poput identičnog smisla, bitka, istine i verifikacije dobivaju svoj značaj. Prijelaz iz pasivnosti u aktivnost nije slučajan, već motiviran, jer se događa kroz receptivnost, primordijalnu funkciju aktivnog ega koja se sastoji u pažljivom dohvaćanju onoga što je već konstituirano u pasivnosti. Ovaj prijelaz Husserl je u *Iskustvu i sudu* razradio kao postupnu hijerarhiju spoznajnih stupnjeva, u kojoj svaka razina zadobiva svoju strukturnu specifičnost. Prva razina je jednostavno zahvaćanje, koje predstavlja prelaz iz pasivnog primanja afektivnog podražaja na minimalno aktivni egoički odgovor *okretanja prema* podražaju. Husserl ovdje uvodi distinkciju koja se pokazala temeljnom za cijelu kasniju genetičku fenomenologiju, naime distinkciju između „pasivnosti u aktivnosti“ pri čemu se sam egoički čin *zadržavanja-u-zahvatu* pokazuje kao modificirana aktivnost, koja je istovremeno aktivni odgovor na afektivnu silu i pasivni proces održavanja prethodno zahvaćenog. (Husserl 1973a, 108) Husserl ovaj uvid izričito formulira u sljedećem ključnom pasusu:

Ova formulacija pokazuje da razlikovanje između pasivnosti i aktivnosti nije nefleksibilno, da ovdje nije riječ o terminima koji se mogu definitivno utvrditi za sva vremena, već isključivo o sredstvima opisa i suprotstavljanja, čiji se smisao u svakom pojedinom slučaju mora izvorno iznova stvoriti s obzirom na konkretnu situaciju analize — što je opaska koja vrijedi za svaki opis intencionalnih fenomena. (Husserl 1973a, 108)

Iz ovog je opisa razvidno kako se *zadržavanje-u-zahvatu*, kao modificirana aktivnost, kao pasivnost u aktivnosti, mora razlikovati od očuvanja koje uzrokuje retencija, od sjećanja koje se često naziva „svježim“ sjećanjem, jer ovo potonje predstavlja intencionalnu modifikaciju u području čiste pasivnosti, koja se odvija prema apsolutno fiksnom zakonu bez ikakvog sudjelovanja aktivnosti koja dolazi iz središta ega, dok je *zadržavanje-u-zahvatu*, naprotiv, modificirana aktivnost koja istovremeno uključuje i pasivni element retencijske strukture i aktivni element ego-akta. (Husserl 1973a, 110)

Druga razina, eksplicirajuće promatranje (njem. *explizierende Betrachtung*), nastupa kada se kognitivni interes ne zadovoljava jednostavnim sažimajućim pogledom, nego prodire u unutarnji horizont objekta, istražujući njegove parcijalne aspekte i unutarnje odredbe. Husserl ovaj proces opisuje kao genetičko ishodište kategorija „supstrata“ i „određenja“, jer se objekt u eksplicaciji konstituira kao ono što ostaje identično kroz vlastite eksplicirane momente, dok se

njegove odredbe konstituiraju kao ono što na njemu vidimo, ono što ga karakterizira. (Husserl 1973a, 113–115) Time eksplikirajuće promatranje predstavlja prvo mjesto na kojem se u pasivno-aktivnoj dinamici iskustva pripravlja transcendentalno utemeljenje formalne logike, jer kategorije supstrata i određenja, koje će kasnije postati temelj predikativne prosudbe „S jest p“, ovdje su već u pred-predikativnoj formi konstituirane.

Prijelaz s receptivne na pravu spontanu aktivnost ega zbiva se u činu predikativne prosudbe (njem. *Urteil*), koji u *Iskustvu i sudu* Husserl prepoznaje kao vrhunac aktivne sinteze. (Husserl 1973a, 198–203) U predikativnoj prosudbi prethodno zahvaćeni objekt određuje se kroz predikate u temeljnom obliku „S jest p“, čime se konstituira nova razina objektivnosti, „stanje stvari“ (njem. *Sachverhalt*). (Husserl 1973a, 200–202) Upravo ova razina predikativne objektivacije predstavlja transcendentalni temelj za formalnu logiku i njezine zakone, jer omogućuje da se logičke operacije, koje se kasnije razvijaju u sustavu logike u običajnom smislu riječi, pokažu kao konačne kristalizacije već u pred-predikativnoj sferi pripremljenih konstitutivnih postignuća. Husserl, štoviše, povezuje predikativno formiranje s činom izražavanja i opće signifikacije, dakle s konceptualizacijom koja predikatu pridaje karakter objektivnog logičkog smisla, čime se sfera aktivne sinteze otvara prema kategorijalnom mišljenju kao zasebnoj razini iznad samog čina prosuđivanja. (Husserl 1973a, 204–205)

3.4. Kontinuum sinteze i transcendentalno utemeljenje logike

Ključno je razumjeti da Husserl ne vidi pasivnu i aktivnu sintezu kao dvije odvojene i neovisne sfere, već kao unutarnje diferencijacije i dinamički kontinuum unutar konkretne cjeline iskustva. Aktivna postignuća ne ostaju izolirana, naime ona „tonu“ natrag u pasivnost, gdje se talože (sedimentiraju) i postaju dio budućeg pred-danog horizonta. Pasivnost je, stoga, uvijek „prva“ i čini nužan temelj na kojem se sva aktivnost gradi, te na koji se uvijek vraća. Ovaj uvid Husserl izričito formulira u ovdje već tematiziranoj *Analizi o pasivnoj i aktivnoj sintezi*, gdje pokazuje kako se utemeljujuće i utemeljeno javljaju kao nerazdvojivi momenti jednog te istog konstitutivnog događanja, što ima dalekosežne posljedice za samo razumijevanje strukture transcendentalnog iskustva. (Husserl 2001b, 494)

Iz ove međuigre pasivnosti i aktivnosti proizlaze ključne posljedice za teoriju spoznaje, te se one najoštrije očituju u Husserlovoj kritičkoj reformulaciji Kantove filozofije. Husserl osporava Kantov oštar dualizam između osjetilnosti, kao puke pasivne receptivnosti, i razuma, kao

aktivne spontanosti. (Moran i Cohen 2012, 28–29) Za Husserla, pasivne sinteze i sfera osjetilnosti imaju inherentan epistemički značaj, te istina, evidencija i njihove modalizacije nisu strane sferi osjetilnosti, već se u njoj rađaju u svojim primarnim oblicima. Ovaj je uvid revolucionaran, jer obrće tradicionalnu hijerarhiju u kojoj je razum bio jedini nositelj spoznajne objektivnosti, dok se osjetilnost svodila na kaotičnu materiju kojoj razum izvana nameće red. Husserl ukidanje ovog dualizma sustavno razrađuje već u *Idejama II*, gdje uvodi razliku između kategorijalne i estetske sinteze, pokazujući kako kategorijalna sinteza, kao spontani čin svjesne aktivnosti, počiva na estetskoj sintezi koja u sebi sadrži strukturu pred-predikativnog perceptivnog ujedinjavanja, te kako se Kantova koncepcija sinteze isključivo zadržava na višim slojevima aktivne konstitucije, previdjevši radikalnu dubinu estetske sinteze koja pasivno operira u najfundamentalnijim pred-predikativnim sferama doživljaja. (Husserl 1989b, 19–21) Husserl ovu kritiku Kanta izričito formulira u napomeni na stranici 22 *Ideja II*, gdje pokazuje da estetska sinteza operira i u višim slojevima konstitucije stvari, dakle ondje gdje Kant misli isključivo na intelektualnu sintezu spontanosti.⁵⁴

Najkonkretniji dokaz za ovaj obrat predstavlja geneza samih logičkih modaliteta. Husserl pokazuje kako fundamentalni modaliteti prosudbe, kojima se bavi formalna logika, primjerice negacija, sumnja i mogućnost, imaju svoj izvor u modalizacijama primarne perceptivne izvjesnosti unutar pasivne sfere. (Husserl 1973a, 88–93, 100–101) Konkretno, frustrirano ili nesukladno očekivanje u tijeku percepcije temelj je za kasniji logički čin negacije, oklijevanje između dvije nesukladne perceptivne anticipacije temelj je za logičku sumnju, a otvorenost neispunjenoga horizonta predstavlja pak temelj za modalitet mogućnosti.

Time „život logosa“ zadobiva troslojnu strukturu, koju Husserl izričito tematizira u *Formalnoj i transcendentalnoj logici*: prvi sloj čini „logos estetskog svijeta“, koji se u pasivnoj genezi

⁵⁴ Pod sintezom Kant u najopćenitijem smislu razumijeva „radnju potrebnu da se sastave različne predodžbe i da se njihova raznolikost obuhvati u jednoj spoznaji“, koja kao takva čini prijeko potreban uvjet svakog mogućeg iskustva i objektivne spoznaje predmeta. (Kant 1984, 61) Budući da pojave same po sebi ne sadrže nikakvu nužnu povezanost, tu raznolikost danu u zoru najprije ujedinjuje djelovanje uobrazilje kroz akte aprehenzije i reprodukcije, čija empirijska osnova, asocijacija predodžbi, ostaje subjektivna i posve slučajna. (Kant 1984, 80) Međutim, da bi takva spoznaja zadobila objektivnu vrijednost, sinteza mora biti utemeljena a priori u transcendentalnom jedinstvu apercepcije, odnosno u onoj izvornoj, nepromjenjivoj samosvijesti koja prethodi svakom iskustvu i koja ga uopće omogućuje. (Kant 1984, 75) U tom procesu razum, posredstvom svojih čistih pojmova (kategorija) u kojima se dovršava rekognicija pojava, funkcionira kao „moć pravila“, štoviše kao „samo zakonodavstvo za prirodu“, namećući pojavama objektivno, formalno jedinstvo i zakonitost. (Kant 1984, 81–82) Time Kant ističe intelektualnu i aktivnu narav sinteze, jer osjetilnost kao puka receptivnost daje samo forme zora, a nikada njihovu povezanost, dok red i pravilnost u pojavama, koje nazivamo prirodom, unosi sama spontanost razuma. (Kant 1984, 81–83)

pripravljaju kroz sinteze sličnosti, kontrasta i identiteta; drugi sloj čini „logos objektivnog svjetovnog bića“, koji se u aktivnoj genezi izgrađuje kroz predikativnu prosudbu i kategorijalnu sintezu; treći sloj čini „logos znanosti“, koji predstavlja najviši stupanj sustavnog objedinjenja u kojem se logičke i kategorijalne strukture sustavno razvijaju u zatvoreni znanstveni sustav. (Husserl 1969, 292) Mohanty u tom kontekstu precizno upozorava kako Husserlovo otkriće operativne intencionalnosti, koja u sebi sažima cijelo polje pasivne sinteze, genetičke konstitucije i pred-predikativne intencionalnosti, predstavlja konačnu sintetičku točku u kojoj se konstitucija(a) i konstitucija(b) spajaju u jedinstvenu viziju jednog jedinstvenog života svijesti. (Mohanty 1972, 122) Operativna intencionalnost, kako Mohanty ističe pozivajući se na Husserlovu *Formalnu i transcendentalnu logiku*, jest ona forma intencionalnog života koja ostaje netematska, neotkrivena i time povučena ispod razine izričitog znanja, premda upravo ona „nosi“ ego u njegovom cjelokupnom teoretskom i praktičkom djelovanju, te osigurava jedinstvo svjesnog života kao takvog. (Mohanty 1972, 122–123) Time Husserl, kako Mohanty zaključuje, identificira operativnu intencionalnost s onim *Welterfahrendes Leben*, dakle sa „životom koji iskušava svijet“, čime se otkriva najdublji izvor svake konstitucije. (Mohanty 1972, 123)

3.5. Konstitucija svijeta, intersubjektivnost i kulturni objekti

Stoga, za Husserla metodološki zahtjev povratka samim stvarima ne dopušta zaustavljanje na gotovim logičkim strukturama, već zahtijeva propitivanje do samog života svijesti, u kojem te strukture tek nastaju. Uspoređujući svoju poziciju s Kantovom, Husserl smješta transcendentalnu estetiku, shvaćenu kao strukturiranje osjetilnog iskustva u prostornim i vremenskim terminima, u domenu pasivne geneze i sinteze, dok transcendentalnu logiku veže uz aktivnu genezu i sintezu. (Moran i Cohen 2012, 28–29) Transcendentalna estetika, shvaćena u ovom novom smislu, uspostavlja se kao apsolutni metodološki temelj za cjelokupnu transcendentalnu logiku i filozofiju kao strogu znanost. Istražujući kako se smisao i objektivnost konstituiraju na najdubljim, pred-egoičnim razinama iskustva, ova teorija razotkriva samu genezu života logosa. Kroz analizu mehanizama afekcije i asocijacije, te njihovog dinamičkog odnosa s aktivnim sintezama, Husserlov pothvat teži prevladati tradicionalne dualizme, utemeljujući znanje na cjelovitosti primordijalnog iskustva.

Konačno, doseg ove konstitutivne analize nužno transcendiraju granice izoliranog subjekta. Najkompleksnija sintetička operacija, koju Husserl prepoznaje kao najveću enigm, jest

konstitucija samog svijeta kao jedinstvenog konteksta entiteta. (Moran i Cohen 2012, 313) Prvi i temeljni uvid jest da se objektivnost svijeta, u svojem najpunijem smislu, ne može fenomenologijski rasvijetliti unutar granica izolirane individualne svijesti. Kako Husserl ističe, svjetovni entiteti su po svojoj naravi konstituirani intersubjektivno, jer pretpostavljaju recipročnu konstituciju među subjektima koji u zajedničkom horizontu doživljavaju isti predmet kao identičan. (Husserl 1975, 125–141; Moran i Cohen 2012, 71–72) Već u *Kartezijanskim meditacijama I* Husserl jasno najavljuje smjer kojim će ova analiza krenuti, povezujući problem konstitucije svijeta s problemom konstitucije transcendentalne intersubjektivnosti, što će biti predmet razrade u sljedećem poglavlju.

Sukladno našim uvidima o temporalizaciji konstitucije, samo-konstitucija subjekta neraskidivo je vezana uz njegovu tjelesnost i kinesteziju, posredstvom kojih subjekt stječe posrednu kontrolu nad hiletičkim procesima. Time se konstitutivna analiza, koja je započela u sferi najjednostavnijih perceptivnih sinteza, otvara prema analizi najsloženijih ljudskih objektivnosti, od jezika i običaja preko prava i institucija do znanosti i umjetnosti. Pri tom Husserl jasno pokazuje da kulturne tvorevine, poput države, prava i običaja, predstavljaju duhovne tvorevine (njem. *geistige Welt*) koje su konstituirane na temelju prirodnog svijeta, ali se ne mogu reducirati na puke zbrojeve fizičkih ili psihičkih realnosti, jer obuhvaćaju ono što Husserl naziva ljudskim kulturnim postignućima, shvaćenim kao proizvodi kolektivne ljudske svjesne ili mentalne aktivnosti, u koju spadaju regije umjetnosti, religije, politike, kulture i sve što obuhvaćaju humanističke znanosti. (Moran i Cohen 2012, 304–305) Riječ je o objektivnostima koje, premda fundirane u nižim slojevima, posjeduju vlastite konstitutivne zakonitosti i vlastiti modus bitka, koji zahtijeva poseban fenomenološki pristup, što će biti predmet sustavne razrade u poglavlju o intersubjektivnosti i svijetu života.

Mohantyjeva sustavna analiza dviju razina konstitucije, konstitucije(a) kao *Sinngebung* i konstitucije(b) kao transcendentalne produkcije, pokazala se pri tome kao nezaobilazna analitička podloga za adekvatno razumijevanje cjelokupnoga Husserlova pothvata. Naime, prvi pojam konstitucije, koji Husserl izvorno formulira u *Idejama I* unutar hilo-morfne sheme, otkriva se kao ograničen na akte i akt-faze, dok se drugi, širi pojam konstitucije, koji Husserl razvija u predavanjima o pasivnoj sintezi, *Kartezijanskim meditacijama I* i *Iskustvu i sudu*, otkriva kao sustavno mjesto u kojem se susreću pasivna sinteza, vremenska konstitucija, asocijacija, afekcija i operativna intencionalnost. Mohantyjev temeljni analitički sud, prema kojem nije svaka genetička konstitucija pasivna, premda jest svaka pasivna konstitucija

genetička, otvara prostor za pažljivo razlikovanje različitih modusa konstitucije, te time omogućuje da se fizički objekti, kulturni objekti i sam ego razumiju kao različiti tipovi konstitutivnih postignuća, koja se međusobno ne smiju brkati niti se na njih smije primjenjivati ista interpretacijska shema. (Mohanty 1972, 121) Sokolowski u svojoj povijesnoj rekonstrukciji Husserlova mišljenja precizno upozorava na napetost koja proizlazi iz ovog dvoznačnog karaktera konstitucije, naime na napetost između relativnosti svijeta na subjektivnost i njegove transcendencije spram nje, jer prejaki naglasak na relativnosti vodio bi prema interpretaciji konstitucije kao konstrukcije, dok bi prejaki naglasak na transcendenciji subjektivnost činio suvišnom za pojavnost svijeta. (Sokolowski 1970, 197–198)

Time se Husserlova teorija transcendentalne estetike, razvijena kroz minucioznu analizu pasivne i aktivne sinteze, pokazuje kao temeljni i nezaobilazni dio njegova projekta utemeljenja filozofije kao stroge znanosti. Ona nije tek dopuna ili modifikacija Kantove misli, već radikalno produbljivanje koje istražuje samu genezu smisla, objektivnosti i logičkog razuma na najfundamentalnijoj razini. Kroz ovu analizu, pasivnost se razotkriva ne kao puki nedostatak aktivnosti, već kao plodno i dinamično temeljno tlo iskustva, vođeno vlastitim apriornim zakonitostima afekcije i asocijacije, na kojem se tek mogu izgraditi više aktivne spoznajne operacije ega. Pokazujući kako se najosnovnije logičke strukture i modaliteti utemeljuju u pred-predikativnim, perceptivnim iskustvima, Husserl dokazuje da transcendentalna estetika nužno prethodi transcendentalnoj logici i pruža joj konačno opravdanje. Uvođenjem vremenske svijesti, te tematiziranjem međusubjektivnosti i sedimentiranog značenja unutar životnog svijeta (njem. *Lebenswelt*), ovo poglavlje uspostavlja čvrst teorijski okvir za daljnje analize složenih društvenih i kulturnih fenomena, jezika i povijesnosti, koji izrastaju iz ovog fundamentalnog otkrića o slojevitoj strukturi transcendentalne subjektivnosti.

4. Transcendentalno-fenomenologijska redukcija i intersubjektivnost

Kao što smo ustvrdili u poglavlju o intencionalnosti i njezinim mehanizmima, ona nam omogućava utvrđivanja načina odnošenja prema predmetnosti. Iz toga nam je već jasno da ako ostanemo na deskriptivnoj analizi intencionalnih doživljaja unutar okvira samorazumljivosti svakodnevnog iskustva, ne možemo osigurati onaj stupanj utemeljenja koji Husserl zahtijeva od filozofije kao stroge znanosti i to bez obzira na mogućnost postojanja apodiktičke evidencije, što je problem koji smo obradili u prethodnim poglavljima. Radikalan metodološki prijelaz koji će omogućiti pristup sferi transcendentalnog ega i to ne kao psihološkom fakticitetu, već kao transcendentalnom uvjetu mogućnosti svakog iskustva naziva se transcendentalno-fenomenologijskom redukcijom. Ovaj metodološki temelj ujedno jest ono što se obično naziva transcendentalnim obratom u Husserlovoj filozofiji. Taj prijelaz ujedno označuje i bit kasnije ideje genetičke verzije transcendentalne fenomenologije. U ovom ćemo poglavlju detaljno razložiti strukturu navedenog obrata kroz tri ključna momenta: (1) fenomenologijski prikaz prirodnog stava, (2) operativnu provedbu *epoché* kao promjene vrijednosnog predznaka te, konačno, (3) redefiniciju statusa objekta unutar reducirane sfere.

4.1. Prirodni stav u Husserlovoj filozofiji

Svako fenomenologijsko istraživanje započinje u onome što Husserl naziva prirodnim stavom (*natürliche Einstellung*). Prirodni stav je ontološka pozicija koju karakterizira „generalna teza“ (*Generalthesis*) da svijet *jest*. (Husserl 2007, 64) Dakle, ta teza podrazumijeva implicitno, pred-teorijsko ili pred-predikativno uvjerenje da svijet *jest*, da prostorno-vremenska stvarnost postoji neovisno o našoj svijesti, tj. da stvarnost uvijek *jest*. (Husserl 2007, 63; Pažanin 1968, 54–57) Ključno je napomenuti kako prirodni stav označuje interpretaciju svijeta *naivnog-ja* koje se ne bavi filozofskim mišljenjem, ali glavna karakteristika svijeta u stavu *naivnog-ja* jest da se mi sa svijetom susrećemo upravo na svakodnevni, nepromišljeni način, tj. da ga u nekom njegovom aspektu uzimamo zdravo za gotovo u našem doživljaju (Pažanin 1968, 55) Husserl svoju teoriju prirodnog stava sustavno razvija u *Idejama I* i kasnijim djelima, ali ih već i ranije spominje u predavanjima iz 1906–1907, koja su kasnije objavljena u knjigama *Ideja fenomenologije*. (Moran i Cohen 2012, 217) U *Idejama I* Husserl opisuje prirodni stav skup teza unutar kojih nam se svijet pojavljuje u našim modusima svakodnevnog bivanja i zauzimanja stava spram različitih oblika djelovanja i stvari koje su nam „predručne“:

On je za mene uvijek 'predručan', a i ja sam sam njegov član. Pritom taj svijet nije za mene prisutan kao neki puki svijet stvari, nego je u istoj neposrednosti prisutan kao svijet vrijednosti i dobara, kao praktični svijet. Bez daljnjega, vidim da stvari prije mene posjeduju kako stvarna svojstva tako i vrijednosne karaktere, vidim ih kao lijepe i ružne, kao dopadljive i nedopadljive, kao ugodne i neugodne i tomu sl. Stvari su neposredno prisutne kao upotrební objekti, 'stol' sa svojim 'knjigama', 'čaša', 'vaza', 'glasovir' itd. I ti vrijednosni i praktični karakteri konstitutivno pripadaju 'predručnim' objektima kao takvim, bilo da sam na njih i na objekte uopće usmjeren ili nisam. Isto naravno važi kako za 'puke stvari' tako i za ljude i životinje u mojoj okolini. Oni su moji 'prijatelji' ili 'neprijatelji', moje 'sluge' ili 'pretpostavljeni', 'stranci' ili 'rodbina' itd. (Husserl 2007, 60)

Dakle, iz citata nam je jasno kako prirodni stav nije ništa drugo do tematizacija svijeta na način svakodnevice koja se daje u svojim funkcionalističkim odnosima, tj. u situacijama u kojima se nalazimo. Iako se koncept ove izvorne naivnosti prirodnog stava često pripisuje Husserlu, zapravo možemo, prema izravnom načinu uvođenja, pretpostaviti kako je Husserl pretpostavljao da je njemačko čitateljstvo dobro upoznato s navedenom konceptualizacijom. (Scanlon 1988, 219) No pravilno razumijevanje ove izvorne naivnosti zahtijeva, kako upozorava John Scanlon, uvid u povijesnu pozadinu na koju se Husserl oslanjao, specifično na empiriokriticizam Richarda Avenariusu i njegov „prirodni koncept svijeta“ (*der natürliche Weltbegriff*).⁵⁵ Scanlon navodi kako Husserl nije izmislio prirodni stav, niti ga je imao potrebu pretjerano objašnjavati, već je računao na to da su njegovi čitatelji upoznati s Avenariusovim pokušajem rehabilitacije pred-filozofskog iskustva. (Scanlon 1988, 220) Prema Avenariusu, moderna je filozofija zastranila procesom introjekcije. Introjekcija je nesvjesna povijesna greška u zaključivanju kojom je jedinstveni svijet, ili husserlovski, svijet u prirodnom stavu, udvostručen na vanjski svijet i unutarnju kopiju u umu. (Scanlon 1988, 221–222) Jednostavno rečeno, Avenariusova kritika koja se zalaže za prirodni koncept svijeta upravo vrijedi i za samog Husserla, koji, bez obzira na kritiku Brentana, podrazumijeva neku formu objektivizacije umu, pa makar tu objektivizaciju sveli na smisao objekta, a ne na sam objekt kao što je to u brentanističkoj teoriji intencionalnosti.⁵⁶ (za više vidi poglavlje „Husserlova kritika brentanovske koncepcije intencionalnosti“) Problem kod razmatranja introjekcije nastaje u Avenariusovu pokušaju „liječenja“ te filozofske zablude, naime, iako je cilj bio

⁵⁵ Scanlonov navod iz Husserlovih neobjavljenih rukopisa iz arhiva u Leuvenu: „Moju je izvornu formulaciju pitanja potaknula Avenariusova pozitivistička doktrina o prirodnom pojmu svijeta: znanstveni opis svijeta isključivo kao svijeta iskustva...“ (neobjavljen rukopis, oko 1930, l. 47a; citirano prema Scanlon 1988, 220)

⁵⁶ Iako Husserl govori kako je noema smisao, a objekt ima fizikalna svojstva, problem se nalazi u tome što je neki smisao uvijek smisao nekog objekta x te stoga iako smisao od x je drugačije od samoga objekta x to ne znači da se taj smisao može odvojiti od svijesti o objektu x.

povratak na čisto iskustvo, Scanlon pokazuje kako Avenarius u taj opis unosi vlastite teorijske predrasude jer razdvaja sadržaj svijeta na „iskustvo“ (mehanička interakcija organizma i okoline) i „hipotezu“ (pretpostavka da su pokreti i zvukovi drugih ljudi nositelji značenja i misli). (Scanlon 1988, 224) Problem je u ovome što ova hipoteza uvijek ostaje na razini hipoteze, tj. pada pod prethodno navedenu sferu iskustva. (Scanlon 1988, 224) Scanlon na ovome mjestu iznosi kritiku:

Jasno je da je to vrednovanje različitih sadržaja prirodnog pojma svijeta njemu nametnuto iz teorijskih razloga, a ne jednostavno izvedeno iz njega. Kako je opisano, iskustvo u svom prirodnom funkcioniranju ne čini tu razliku. I ta se razlika ne može opravdati na čisto formalno-logičkim osnovama: predloženi opis bio je u potpunosti kategorički, bez primjesa hipotetskih iskaza. Temelj za uspostavljanje takve razlike mora ležati u neizrečenoj teorijskoj odluci o tome što se, strogo govoreći, može iskusiti. A za čitatelja koji ne dijeli to prethodno teorijsko opredjeljenje, to se jasno ističe kao oblik naturalističkog mehanicizma. Iako se može tvrditi da mi formiramo neki opći ontološki pojam svijeta prije aktivnog bavljenja filozofijom, iz toga ne slijedi da će naše razjašnjenje tog pojma ostati filozofski neutralno. Naprotiv, situacija uključuje inherentnu opasnost da, pri razjašnjavanju prirodnog pojma svijeta, možemo na kraju izravno ili neizravno izraziti neko temeljno filozofsko stajalište. (Scanlon 1988, 224–225)

Iz ovoga je vidljivo kako je Avenarius umjesto prirodnog koncepta svijeta zapravo postavio naturalistički mehanizam. U ovome vidimo koje opasnosti leže kod postuliranja prirodnog stava jer je u liječenju filozofije koju je pokušao izvesti Avenarius zapravo pretpostavio teorijsko stajalište koje sigurno ne može odgovarati prirodnom viđenju svijeta. To je presudno upozorenje za Husserlov projekt transcendentalne fenomenologije jer Husserlova zadaća stoga postaje detekcija ne samo onoga što je očito „prirodno“, već i onih sedimentiranih teorijskih naslaga koje se u prirodnom stavu skrivaju pod maskom samorazumljivosti. Upravo zbog te opasnosti, nužno je sagledati genetičku transformaciju Husserlova razumijevanja prirodnog stava, u kasnijim fazama razvoja njegove misli, posebice u *Krizi europskih znanosti* gdje se prirodni stav rehabilitira posredstvom koncepta *Lebenswelts*. Naime, prirodni stav više nije nešto što se dokida zbog pokušaja strogog razgraničenja projekta fenomenologije naspram empirijske psihologije, već se razotkriva kao „pra-situacija“ (*Ursituation*), tj. svijet života iz kojeg proizlaze sve više kognitivne formacije, uključujući logiku i egzaktne znanosti. Upravo na ovome mjestu vidimo razvoj genetičke formulacije transcendentalne fenomenologije koja

metodom razgradnje (*Abbau*) konstitucije svijeta kao sedimenta znanstvenih idealizacija ponovno otkrijemo taj pred-predikativni svijet života.⁵⁷ (Luft 2002, 116–117)

Problem ili, paradoks prirodnog stava leži u tome što je on vidljiv tek u promjeni stava. tj. prirodni stav je zakriven subjektu nije svijest tezičnosti navedenog stava. Kako bismo razumjeli problem prirodnog stava, dakle, moramo napraviti promjenu stava u transcendentalno-fenomenologijski stav zato što tek iz manjka predrasude o onome *jest* svijeta dolazimo do evidencije o intencionalnoj biti spoznaje kroz paralelnu strukturu noesisa i noeme. (Husserl 2007, 211–214) Ova vrsta spoznaje nam omogućuje da zahvatimo smisao na više razina spoznajnog procesa, tj. smisao možemo zahvatiti korelativno, noetski i noematski. Refleksija o prirodnom stavu stoga zahtijeva promjenu stava koja ne uništava svoj predmet, već ga čini vidljivim u njegovoj konstituciji. (Luft 2002, 115–116) Cilj fenomenologije stoga nije nijekanje stvarnosti svijeta, što bi vodilo u apsurdni subjektivni idealizam, već promjena stava prema toj stvarnosti na način da sama tematizacija svijeta bude adekvatna intencionalnoj strukturi svijesti čija je relacija sa svijetom ono što primarno treba istražiti. (Zahavi 2003, 45) Dok prirodni stav postavlja bitak kao gotovu činjenicu, transcendentalni stav pita o uvjetima mogućnosti pojavljivanja tog bitka. (Zahavi 2003, 45–46) Na ovome mjestu opetovano vidimo Husserlov transcendentalni obrat jer se svijet više ne promatra kao skup stvari po sebi (koje mi možemo zahvatiti samo kao pojave) kako je to kod Kanta, već kao korelat intencionalne svijesti. Ova promjena spram fenomenologije kako je ona eksplicirana u *Logičkim istraživanjima* nužna je jer nas tematizacija na način prirodnog stava ili konkretnije prirodno-znanstvenog podstava neprestano vuče natrag u realizam i psihologizam. (Moran 2000, 146) Bez metodološke strogosti redukcije, svaki uvid u bit fenomena prijeti da se degenerira u empirijsku psihološku činjenicu, što Husserl naziva logičkom pogreškom prelaska u drugi rod (*metabasis eis allo genos*). (Moran 2000, 146)

4.1.1. Operacionalizacija metode: *epoché* i redukcija kao promjena predznaka

Glavni metodološki alat kod prelaska u transcendentalni stav jest *epoché* ili stavljanje svijeta u zagrade. Iako je termin preuzet od antičkih skeptika, u transcendentalnoj fenomenologiji on dobiva radikalno novo značenje te stoga i funkciju. Naime, pironovski su skeptici koristili *epoché* kao suzdržavanje od suda radi postizanja etičkog cilja duševnog mira (*ataraxia*) kod jednako vrijednih, ali suprotstavljenih argumenata koji su bili „podržani jednakim stupnjem

⁵⁷ Za detaljnije poimanje razgradnje kod Husserla pogledajte poglavlje „Metoda razgradnje (*Abbau*) i životni svijet (*Lebenswelt*)“.

evidencije“, za razliku od njih Husserl *epoché* koristi instrumentalno, kao metodu za dolaženje do transcendentalne svijesti. (Moran 2000, 149) Ovdje je ključno naglasiti kako *epoché* nije čin sumnje jer Descartesova metodička sumnja ima za cilj pronaći jednu sigurnu točku (*Cogito*), čime svijet privremeno gubi svoj status istinitosti, tj. tvrdnju da svijet jest. (Husserl 1975, 24) Za razliku od toga Husserlov *epoché* ne sumnja u postojanje svijeta, već on stavlja u zagrade (*Einklammerung*) generalnu tezu o njegovoj valjanosti, ali vizuri svijeta koji nameće preko epistemička viđenja svijeta. (Husserl 2007, 67–68) Svijet i dalje „jest“ za svijest, ali se filozof suzdržava od toga da taj bitak koristi kao premisu ili osnovu za objašnjenje, što je jasno iz toga što sam čin stavljanja u zagrade pretpostavlja „[...] predfenomenologijsko djelovanje prirodnog stava i njegovo postavljanje postojanja intencionalnog objekta.“ (Hopkins 2014, 111) Husserlovim riječima:

Vidimo: vrsta bitka doživljaja jest takva da je principijelno zamjetljiva na način refleksije. Principijelno je zamjetljiva i stvar, te se ona u zamjedbi zahvaća kao stvar mog okolnog svijeta. Ona također pripada tom svijetu i kada nije zamijećena; ona je, dakle, i tada prisutna za Ja. Ali, ipak, to uopće nije tako da bi se na nju mogao usmjeriti pogled čiste pozornosti. Pozadinsko polje, razumljeno kao polje čiste osmotrivosti, obuhvaća zapravo samo jedan mali dio mog okolnog svijeta. 'Stvar je tu' – to naprotiv znači da od aktualnih zamjedbi s pozadinskim poljem, koje se zbiljski pojavljuje, mogući – i to kontinuirano-skladno motivirani – nizovi zamjedbi s vazda novim poljima stvari (kao nezamijećenim pozadinama) vode dalje k onim sklopovima zamjedbi u kojima bi upravo dotična stvar došla do pojave i zahvaćanja. Na tomu se principijelno ništa bitno ne mijenja kada umjesto nekoga pojedinačnog Ja u obzir uzmemo mnoštvo Ja. Samo zahvaljujući odnosu mogućega međusobnog razumijevanja, moj se svijet iskustva može identificirati sa svijetom iskustva drugih i ujedno obogatiti preobiljem njihovih iskustava. Neka transcendencija koja bi, dakle, bila lišena opisanog nadovezivanja putem skladnih motivacijskih povezanosti s mojom dotičnom sferom aktualne zamjedbe, bila bi neutemeljena pretpostavka; neka transcendencija koja bi principijelno bila lišena toga, bila bi nonsens. Dakle, takvo je postojanje onoga što nije aktualno zamijećeno u svijetu stvari; ono je bitno različito u odnosu na principijelno posviješćeni bitak doživljaja. (Husserl 2007, 100)

Za razumijevanje transcendentalne *epoché* kao operacije iznimno je korisna Husserlova analogija s matematikom koja se provlači kroz Husserlovu misao sve od uvođenja

transcendentalne *epoché*.⁵⁸ (Husserl 2007, 66) Kao što stavljanje zagrada u algebarskom izrazu ili promjena predznaka mijenja operativnu vrijednost izraza bez brisanja samih brojeva, tako redukcija mijenja status objekta iz „egzistencije“ u „smisao“ (*Sinn*), a da pritom ne mijenja fenomenalni sadržaj onoga što se pojavljuje. (Husserl 2007, 166; Hopkins 2014, 111–112) O ovome je već obilato bilo riječi u prethodnim poglavljima, ali ono što moramo imati na umu jest da objekt biva zahvaćen na način smisla, dakle čist od egzistencijalnog pozicioniranja i pojavnih atributa, ali sadržajno identičan onome u prirodnom stavu, samo zahvaćen na intendirani način fenomenologijskog stava. (Hopkins 2014, 112)

Sada nam preostaje sagledati redukciju u cijelosti, naime redukcija se sastoji od negativnog i pozitivnog koraka. Negativni korak smo prethodno raspravili te on (*epoché*) suspendira važenje svijeta i svih znanosti o svijetu. (Husserl 2007, 68) Pozitivni korak (transcendentalno-fenomenologijska redukcija) vodi nas natrag (*re-ducere*) transcendentalnom ego kao reziduumu koji preostaje nakon što se svijet stavi u zagrade. (Husserl 2007, 71; Pažanin 1968, 69) Ovdje ne smijemo pogrešno zahvatiti pojam reziduuma jer ako se transcendentalni ego shvati kao samo ostatak svijeta, opetovano padamo u psihologizam. Dakle, transcendentalni ego nije dio svijeta koji je preživio redukciju, već je on uvjet mogućnosti svijeta i kao takav je apsolutan u odnosu na svijet:

Dakle, protusmisao i pričinski karakter svijeta ne potječu iz prirodnog promatranja i življenja svijeta, nego iz 'filozofskog apsolutiziranja' i 'protusmisaonog tumačenja' prirodnog svijeta. Stoga će Husserlova oštrica biti uperena protiv tih 'filozofskih' izopačavanja, a ne protiv prirodnog svijeta dok on naivno živi u prirodnom stavu generalne teze i ne pita za bitak i smisao svijeta. Ovo je pitanje pak tema filozofije, a ne prirodnog promatranja, pa zahtijeva poseban napor i uvid da je moguće isključenje generalne teze prirodnog stava, koje otvara polje osmišljavanja apsolutne svijesti kao 'sferu bitka apsolutnih izvora', tj. 'jedno polje koje je pristupačno zornom istraživanju'. (Pažanin 1968, 60)

Osim otvaranja epistemičke dimenzije transcendentalne svijesti, neki istraživači su prepoznali i njezinu važnu egzistencijalnu ulogu. Naime, *epoché* nije samo metoda, već čin intelektualne poniznosti i etičke budnosti, kako navodi Spiegelberg. (Spiegelberg 1975, 68) Suspenzija vjerovanja u samorazumljivost svijeta omogućuje nam da se odupremo dogmatizmu svakodnevnog života i ponovno otkrijemo potencijalnu dubinu našeg iskustva. (Spiegelberg

⁵⁸ Izravan citat s navedenom mjestu: „Ona je i dalje tu, kao što je ono što je stavljeno u zagrade prisutno u zagradama, ili kao što je ono isključeno [ostalo] izvan sklopa uključivanja i isključivanja.“ (Husserl 2007, 66)

1975, 59) To je svojevrsna konverzija pogleda koja nam vraća bogatstvo fenomena koje inače izmiče u pragmatičnoj usmjerenosti na ciljeve koji se javljaju u kontekstu naivnog-ja koje zbiljnost susreće, kao što smo vidjeli iz ranijeg Husserlova citata, na predručan način. (Spiegelberg 1975, 59) Redukcija, kao što ćemo kasnije još dodatno pokazati, nije gubitak zbiljnosti, već, naprotiv, njezino „proširenje“. (Kern 2005, 72) Dok kartezijanski put u redukciju riskira gubitak svijeta i vremena, ontološki put kroz redukciju otkriva treću dimenziju zbiljnosti, tj. transcendentalnu svijest, koju Husserl, za razliku od Kanta, metodološki pokušava objasniti. (Kern 2005, 79) Kritizirajući Kantovu epistemologiju, Husserl navodi:

Ta shema mogućeg objašnjenja problema objektivne znanosti podsjeća nas na poznatu Helmholtzovu sliku o 'površinskim bićima', koja nemaju pojma o dubokoj dimenziji u kojoj je njihov površinski svijet puka projekcija. Sve što ljudima – znanstvenicima i svima ostalima – u njihovu prirodnom životu u svijetu može postati svjesno (kroz iskušavanje, spoznaju, praktične namjere i djelovanje): bilo kao polje predmeta vanjskog svijeta, kao svrhe koje se na njih odnose, kao sredstva, procesi djelovanja ili konačni rezultati; a s druge strane, u samopromišljanju, i kao duhovni život koji pritom fungira – sve to ostaje na 'površini'. Ta je površina, premda kao takva neprimjetna, ipak samo površina beskonačno bogatije duboke dimenzije. Međutim, to vrijedi općenito, bilo da je riječ o – u običnom smislu – samo praktičnom životu, ili o nekom teoretskom životu: o znanstvenom iskustvu, mišljenju, namjeri i djelovanju, odnosno o znanstvenim danostima iskustva, mislima, ciljevima mišljenja, premisama i rezultatima istine. (Husserl 1990, 115)

Fenomenologijska redukcija je višeslojna operacija koju prema Føllesdalu možemo sistematizirati pomoću modela „četiri kvadranta“ znanja koje Føllesdal imenuje redom: (1) prirodna znanost, (2) matematika i druge eidetske znanosti, (3) metafizika, i (4) fenomenologija. (Føllesdal 2006, 111–112) Prirodna znanost operira u sloju fizičkih objekata, matematika i druge eidetske znanosti operiraju u kontekstu eidetske redukcije, dok metafizika operira u kontekstu transcendentalne redukcije. U posljednjem koraku (kvadrantu) dolazimo do same fenomenologije koja se bavi esencijalnim svojstvima „noemata, noesisa i *hyle-a* svih aktova koji su usmjereni prema bitima.“ (Føllesdal 2006, 113) Dakle, fenomenološka redukcija u svom punom opsegu nastaje kombinacijom eidetske i transcendentalne redukcije. Eidetska redukcija nas vodi od partikularnog predmeta ka njegovoj općoj biti (*eidos*), dok nas transcendentalna redukcija vodi od objekta (bilo faktičnog ili eidetskog) do paralelne strukture smisla, tj. noesisa i noeme, te do *hyle-a*, što označuje skup naših svjesnih i nesvjesnih anticipacija ispunjavajućeg iskustva. (Føllesdal 2006, 111) Vrlo je važno naglasiti kako nam je

redosljed redukcija bitan jer ako bismo ga obrnuli onda bismo se samom logikom svake redukcije bavili esencijom individualnih predmeta.⁵⁹ (Føllesdal 2006, 113)

Međutim, potrebno je odmah naglasiti ono što nam se činilo u našim prijašnjim istraživanjima kao iznimna poteškoća u provođenju fenomenologijske redukcije, a to je pitanje uvjeta same čistoće koji Husserl postulira u *Idejama I*. Naime, ako uzmemo transcendentalnu fenomenologiju kako je ona opisana u navedenom djelu onda imamo potpuno nefunkcionalnu teorijsku osnovu jer ona ne dopušta stvaranje istina koje nisu trivijalne. (za više vidi Erdeljac 2020, 37–38) No ova pozicija se značajno korigira kasnijim djelima jer je potpuna redukcija, kako upozoravaju kasniji fenomenolozi pozivajući se na Husserlov koncept *Lebenswelt*, zapravo nemoguća. Primjerice Merleau-Ponty u svojoj *Fenomenologiji percepcije* navodi kako je najvažnija lekcija fenomenologijske redukcije upravo njezina nekompletnost:

⁵⁹ Sam Husserl nije dovoljno precizan u svojoj analizi da bismo mogli tvrditi kako to vrijedi izravno za njega, ali jasno vrijedi za samu logiku procesa. Iz toga načelno prihvaćamo Føllesdalovu interpretaciju, uz dodatak da je za Husserla ovaj proces fluidan jer viši stupnjevi redukcije ne zahtijevaju uspjeh na nižim stupnjevima: „Osobitost svijesti uopće jest da je ona jedno fluktuiranje u različitim dimenzijama, tako da ne može biti nikakvog govora o pojmovno egzaktnom fiksiranju bilo kojih eidetskih konkretnosti i svih momenata koji ih neposredno konstituiraju. Uzmemo li, na primjer, doživljaj roda 'stvarska fantazija', onako kako nam je on dan bilo u fenomenologijski-imanentnoj zamjedbi ili u bilo kojem drugom (uvijek reduciranom) zoru: tada je ono fenomenologijski singularno (eidetska singularnost) ta stvarska fantazija u čitavoj punini svoje konkretnosti. Ona je takva baš kao što uvire u tok doživljaja: upravo u određenosti i neodređenosti s kojima ona svoju stvar dovodi do pojave, čas s ove, čas s one strane; upravo u razgovjetnosti ili nerazgovjetnosti, u kolebljivoj jasnosti i međuposredujućoj nejasnosti itd., koja joj je upravo svojstvena. Fenomenologija odbacuje samo individuaciju, no cjelokupni bitni sadržaj u punini svoje konkretnosti uzdiže do eidetske svijesti i uzima ga kao idealno-eidetsku bit. Ta bi se bit, poput svake biti, mogla upojediniti ne samo *hic et nunc* [ovdje i sada], nego i na bezbrojne egzemplare. Bez daljnjega se vidi da se ne može misliti na neko pojmovno i terminologijsko fiksiranje te i svake takve tekuće konkretnosti, i da to važi za svaki od njezinih neposrednih, ništa manje tekućih dijelova i apstraktnih momenata. Ako sada nema nikakva govora o jednoznačnoj odredbi eidetskih singularnosti u našoj deskriptivnoj sferi, stvar stoji sasvim drugačije s bitima višega stupnja specijalnosti. One su pristupačne za čvrsto razlikovanje, identificirajuće održavanje i strogo pojmovno shvaćanje, jednako kao i za analizu u komponirajućim bitima, te se sukladno tomu za njih smisleno trebaju postaviti zadaće obuhvatnoga znanstvenog opisa. Tako opisujemo, te time strogim pojmovima određujemo, rodnu bit zamjedbe uopće ili podređenih vrsta (kao što je zamjedba fizičke stvarskosti, animalnih biti i tomu sl.); jednako tako i zamjedba sjećanja uopće, uživljavanja uopće, htijenja uopće itd. Ali tomu prethode najviše općenitosti: doživljaj uopće, *cogitatio* uopće, koje već omogućuju obuhvatne opise biti. Pritom je u naravi generalnog zahvaćanja biti, u analizi i opisu, očigledno sadržano to da se ne uspostavlja nikakva ovisnost postignuća u višim stupnjevima od postignuća u nižim stupnjevima, da bi se metodički zahtijevao, recimo, neki sistematski postupak, postupni uspon na ljestvici općenitosti.“ (Husserl 2007, 163–164) Međutim, kao što smo naveli, ako želimo slijediti logiku rezultata metode, onda je nužno da poredak redukcija vrijedi, iako ga sam Husserl dovodi u pitanje, a i same nazive za redukcije koristi proizvoljno: „Husserl ne razlikuje jasno različite stupnjeve i razine redukcije. Često govori bez razlike o fenomenološkim i transcendentalnim redukcijama ili pak o 'transcendentalno-fenomenološkoj redukciji'. U *Krizi* se spominju mnogi različiti oblici redukcije, uključujući pozitivističku, fenomenološko-psihologijsku i univerzalnu redukciju. Husserl također raspravlja o nekoliko različitih modela za izvođenje redukcije, odnosno o raznim putovima u redukciju. Raspravlja o sljedećim putovima: kartezijski put, put preko psihologije, put preko kritike prirodnih znanosti, put preko ontologije (tj. propitivanjem temelja čiste logike) i naposljetku put preko svijeta života (*Lebenswelt*). Husserl čak govori o potrebi za 'sustavnom teorijom fenomenoloških redukcija', no u praksi je bio prilično ležeran u razlikovanju različitih načina pristupanja tom jednom području.“ (Moran i Cohen 2012, 274–275)

Svi nesporazumi s njegovim tumačima, s egzistencijalističkim 'disidentima', pa i s njim samim, proizašli su iz činjenice da — kako bismo vidjeli svijet i shvatili ga kao paradoks — moramo raskinuti s našim uobičajenim prihvaćanjem svijeta, ali i iz činjenice da iz tog prekida ne možemo naučiti ništa drugo osim o nemotiviranom izbijanju svijeta. Najvažnija lekcija koju nas uči redukcija jest nemogućnost potpune redukcije. Zbog toga Husserl neprestano preispituje mogućnost redukcije. Kad bismo bili apsolutni duh, redukcija ne bi predstavljala problem. No, budući da smo, naprotiv, mi u svijetu, i budući da se naše refleksije odvijaju u vremenskom toku koji pokušavamo zahvatiti (budući da one *sich einströmen* [uviru], kako kaže Husserl), ne postoji misao koja bi obuhvatila svu našu misao. (Merleau-Ponty 1962, xiv)

Kao što vidimo, problem s redukcijom je taj što mi uvijek operiramo unutar *bitka-u-svijetu*. Budući da ne možemo potpuno prerezati veze s naivnim stavom u bilo kojoj od njegovih, do čega će doći kasnije i sam Husserl, redukcija postaje operacija koja potiče na shvaćanje veza koje nisu očite u uronjenosti prirodnog stava. Upravo taj neuspjeh potpune redukcije, ta nemogućnost da se potpuno „izvučemo“ iz svijeta, otkriva strukturu horizonta i anticipacije koja karakterizira naše iskustvo, o kojima smo već pisali u razmatranju pojma evidencije (Moran 2000, 162–163) Redukcija je stoga kao i apodiktika evidencija zapravo samo ideal prema kojem se teži, a ne jednokratni čin koji rezultira apsolutnom izolacijom transcendentalne subjektivnosti.

4.1.2. Status objekta i noematska struktura u transcendentalnom obratu

S obzirom na našu prethodnu razradu o tome što je zapravo fenomenologijska redukcija u Husserlovu nauku ili, preciznije, kakvu metodološku logiku ona mora slijediti da bi imala smisla, preostaje nam se pozabaviti statusom objekta nakon redukcije, tj. odgovoriti na pitanje: „Što je to točno noema u odnosu na intencionalni objekt?“. Iako smo već govorili o statusu noeme pri preliminarnom tematiziranju strukture intencionalnog akta, ovdje ćemo izložiti dvije poznate interpretacije noeme kako bismo dobili uvid različite interpretacije, ali i kako bismo iznijeli kojoj interpretaciji smo mi bliži i zašto.

Kao što smo već napomenuli, u *Idejama I* Husserl uvodi temeljnu distinkciju između *noesisa*, akta davanja smisla, i noeme, smisla objekta, odnosno *objekta-kako-je-intendiran*. Značenje i funkcija noesisa nam nije problematična, to je jednostavno način intencionalnog zahvaćanja nekog bića. Za razliku od toga pitanje što je točno noema i koju ona funkciju treba nositi izazvala je mnogobrojne rasprave. Prva struja interpretatora, tzv. „West Coast“ škola, tvrdi da

noema nije objekt, već apstraktni entitet, sličan Fregeovom pojmu *Sinn*, koji posreduje između svijesti i objekta.⁶⁰ (Føllesdal 2006, 108) Prema tom viđenju, fenomenologija postaje vrsta intencionalne semantike jer je objekt „pododređen“ osjetilnim podacima (*hyle*), a noema je struktura koja tim podacima daje značenje i usmjerava ih prema objektu na način intendiranosti, tj. noesisa. (Føllesdal 2006, 107–108) Redukcija nam omogućuje da proučavamo te strukture značenja neovisno o tome postoji li referent u vanjskom svijetu. (Føllesdal 2006, 108–109)

S druge strane stoji tzv. „*East Coast*“ škola koja oštro kritizira ovaj pristup jer pretvara fenomenologiju u reprezentacionalizam jer je noema u „*West Coast*“ interpretaciji u izolaciji spram svijeta, što proizvodi tezu da je značenje neki drugi ontološki entitet.⁶¹ (Zahavi 2003, 60) Prema interpretaciji istočne obale, noema *jest* sam objekt, ali promatran u fenomenologijskoj refleksiji – objekt-kako-je-intendiran. Stoga možemo reći kako nema ontološke razlike između noeme i objekta, već postoji samo razlika u stavu promatrača. (Zahavi 2003, 60) Ovdje se slažemo sa Zahavijem i ostalim interpretorima istočne obale jer sama narav intencionalnosti nas uvjetuje na to da priznamo kako je smisao uvijek smisao-nekog-objekta koji je sada intendiran na određeni način noesisa. Ovdje bismo se mogli prisjetiti Husserlova slavnog citata o drvu, gdje Husserl pokazuje kako noema drveta ne gori, tj. ona nema fizikalna svojstva i zahvaćena je na neki od načina intencionalne svijesti (npr. zamjedba, sjećanje, fantazija). (Husserl 2007, 214–215) Ovdje vidimo zapravo otkuda dolazi smisao obje interpretacije jer postoje momenti koji ukazuju na to da je noema nešto različito od objekta. Međutim, smatramo kako je istočna obala u pravu jer po nužnosti stvari hiletički momenti koji su prisutni u nekoj stvari i koje mi zahvaćamo na način smisla jesu tu zato što je taj smisao vezan za neku stvar (materijalno) ili biće (zbiljski gledano):

Tijekom fenomenologijske redukcije stječemo opći uvid u bit: predmet (npr. drvo) u zamjedbi je kao objektivan određen točno onako kako se u njoj pojavljuje. On se može pojaviti samo ako su hiletički momenti (ili, u slučaju kontinuiranog niza zamjedbi, kontinuirane hiletičke promjene) upravo takvi i nikakvi drugačiji. U tome je, dakle, sadržano sljedeće: svaka promjena hiletičkoga sadržaja zamjedbe mora – ukoliko ne ukida samu zamjedbenu svijest – dovesti do toga da ono što se pojavljuje postane objektivno 'drugačijim', bilo u sebi samome, bilo s obzirom na orijentaciju koja pripada njegovoj pojavi i tomu slično. Iz svega toga slijedi apsolutno nedvojben zaključak da

⁶⁰ Neki od zastupnika interpretacije zapadne obale su Føllesdal, Dreyfus, Miller, Smith i McIntyre. (Zahavi 2003, 58)

⁶¹ Neki od predstavnika interpretacije istočne obale su Sokolowski, Drummond, Hart, Cobb-Stevens i Zahavi (Zahavi 2003, 59)

'jedinstvo' i 'mnogštvo' ovdje pripadaju totalno različitim dimenzijama. To znači da sve hiletičko spada u konkretni doživljaj kao njegov reelni sastojak, dok nasuprot tomu, ono što se u njemu kao mnogostrukom 'prikazuje' i 'osjenjuje' spada u noemu. (Husserl 2007, 237)

Kao što vidimo iz citata, postoji jasna razlika između toga što je sve prisutno u nekoj stvari kao hyle i onoga što se u toj mnogostrukosti pokazuje kao noema u redukciji. Pažljivi čitatelj će primijetiti kako smo se samo kod pitanja redukcije složili sa zastupnikom zapadne obale, a kako se kod pitanja noeme slažemo s interpretacijom istočne obale. No to su dva različita pitanja jer se jedno bavi nužnosti mogućnosti propitivanja neke biti s redukcijom uopće, dok se drugo bavi što uopće jest ta bit kada je mi ustvrdimo. Krićka rekonstrukcija problema noeme ukazuje na dublju aporiju u samom Husserlovu tekstu, primjerice Balaban u svojoj analizi identificira nekonzistenciju u Husserlovu razumijevanju odnosa značenja i objekta. Naime, Husserl, unatoč proklamiranom anti-redukcionizmu koji bi trebao „ostaviti stvari kakvima jesu“ unutar redukcije, samo bez značenjske prtljage prirodnog stava, zapravo vrši nedostatnu interpretaciju nad izvornim intencionalnim aktom. Kao što smo naveli, Balabanova centralna teza jest da Husserl čini kobnu logičku i ontološku grešku poistovjećivanja značenja i objekta, koja proizlazi iz nerazlikovanja dviju različitih odnosa: (1) odnos subjekt-predikat; i (2) odnos subjekt-objekt. Dok se odnos subjekt-predikat (1) tiče odnosa značenja (predikata) i nositelja značenja (logičkog subjekta), odnos subjekt-objekt (2) tiče se usmjerenosti intencije na ono što je intendirano. Balaban upozorava da Husserl, umjesto da zadrži tu distinkciju, tvrdi kako „predikat konstituira objekt“, čime efektivno svodi objekt na značenjski sklop. (Balaban 2002, 110) Simptom navedene fuzije vidljiv je u Husserlovu konceptu „objektivnog značenja“ (*objektiver Sinn*), gdje se tvrdi da su intencionalni objekt i objektivno značenje identične komponente doživljaja. Posljedično, Husserl razlikuje noematski korelata od objekta „samo kako bi poništio tu razliku“, tretirajući ih čas kao različite, čas kao jedno te isto. (Balaban 2002, 110) Ova teorijska konfuzija ima dalekosežne posljedice na status transcendencije u fenomenologiji jer sa stavljanjem svijeta u zagrade Husserl ne neutralizira samo ontološki status ili tezu prirodnog stava, već nehotice briše i status objekta kao takvog. Alat za prikaz transformacije teze prirodnog stava u fenomenologijski stav jesu tzv. zagrade, koje su u biti navodni znakovi. Ovo korištenje navodnih znakova oko noematskog sadržaja (npr. „drvo“ nasuprot drvetu) nije samo alatni prikaz već ona, prema Balabanu, transformira objekt percepcije u koncept ili esenciju. (Balaban 2002, 110) Kako autor ističe: „Rezultat refleksije čini se da je transformacija egzistencije u esenciju, a ne pomak pažnje sa sadržaja na formu“.

(Balaban 2002, 110) Na taj način svako korištenje navodnih znakova signalizira refleksivni odmak u kojem se više ne cilja na transcendentni objekt, već na smisao intencionalnog doživljaja, čime se gubi originarni, pred-refleksivni akt svijesti koji je bio usmjeren na samo drvo, a ne na njegov smisao. Prema Balabanu, da bi fenomenologija ostala vjerna strukturi intencionalnosti, nužno je uvesti distinkciju koju Husserl propušta, a to je razlika između ontološkog statusa i funkcije transcendencije. Prvo se odnosi na realno postojanje (koje *epoché* s pravom suspendira), dok se drugo odnosi na način na koji se objekt daje svijesti, tj. kao nešto što stoji „nasuprot“ subjektu bez obzira bilo ono perceptivno ili imaginativno. (Balaban 2002, 212) Husserl, međutim, svodi objekt na „apsolutni datum koji ne nudi nikakvu prethodnu transcendenciju“, čime transcendenciju čini nespoznatljivom, a objekt reducira na perceptivnu vrijednost. (Balaban 2002, 111) Balaban zaključuje da objekt mora zadržati svoj status „objektnosti“ i unutar reducirane sfere, drugačije rečeno on mora biti prisutan u svijesti ne samo kao značenje ili smisao, već i kao objekt prema kojem je značenje usmjereno. U suprotnom, fenomenologija gubi mogućnost da adekvatno opiše samu usmjerenost svijesti prema drugome, jer „objekt, drugim riječima, ne može biti reduciran na svoje značenje“ (Balaban 2002, 112). Ovo je također jasno iz aporije u Husserlovoj analizi evidencije gdje apodikticka evidencija nikada nije moguća jer bez obzira na to koliko mi inzistiramo na promjeni stava kao ključnom alatu za fenomenologijsku analizu, ona ne može dovesti do toga da nam je objekt dan izvan ontološkog odnosa njegovih predikacija. Problem se dodatno produbljuje ako u to sve uključimo da se bavimo biti na način fantazije, tj. dolazimo do adekvatnih predikacija tako da zamišljamo stvari u konačnomu sklopu mogućnosti sve dok one više smisleno ne odgovaraju značenju tog „objekta“:

Govorim o čistoj fantaziji. Mogu u mašti zamisliti smeđu klupu kao da je obojana u zeleno; tada ona i dalje ostaje pojedinačno postojeća stvar u ovoj predavaonici, samo zamišljena kao promijenjena. Ali ja mogu, takoreći, preobraziti svaku činjenicu u fikciju putem slobodne samovolje. Mogu zamisliti, kao čistu fikciju, klupu na kojoj sjedi sirena, koja se ne nalazi nigdje i nikada, slobodna od svake težine zbiljnosti, slobodna od svakog ograničenja na činjenični svijet. Umjesto da dajem prednost činjeničnom svijetu, postavljajući se na tlo njegova činjeničnog prihvatanja; umjesto da svaki slučaj u kojem ga zamišljam drugačijim smatram ništavnim s obzirom na njegovo postojanje i u sukobu s njegovim empirijskim vezama – ja umjesto toga mogu dopustiti svakoj fiktivnoj preobrazbi da stoji kao ravnopravna njemu. Mogu dopustiti da sam stvarni svijet stoji samo kao jedna mogućnost pored tih drugih mogućnosti. Čineći to, napuštam tlo njegova prihvatanja i stavljam svoje iskustveno prihvatanje

izvan igre, da se tako izrazim. Tada mi činjenično iskustvo pruža samo primjerni početak za stil slobodnih fantazija koje iz njega oblikujem, a da ga inače ne koristim kao nešto što treba prihvatiti. Slijedeći ga kao model, oblikujem mnogostruke izmaštane kopije kao stvari i fikcije koje su mu konkretno slične: čineći to, mogu sustavno voditi svoju slobodnu samovolju. Ja sustavno variram formu iskustva koje služi kao početak – ili točnije, onoga što je u njemu iskušano – bilo slijedeći jedan jedini moment ili sve njegove pojedinačne momente. Ja u mašti variram sve i to na svaki mogući način; na primjer, puštam da se činjenični lik rasteže i širi sasvim proizvoljno, puštam da boja prijeđe u druge boje, mirovanje u kretanje, kretanje u uvijek novo kretanje, itd. 'Koja je korist od toga?' upitat ćete. Odgovaram: to može biti itekako korisno, ako se provodi ispravno. Jer, ono što sam upravo opisao jest način na koji se zadobivaju sve zorne bitne nužnosti i bitni zakoni, te svaki istinski zorni a priori. Tako se zadobiva i ono što nas ovdje zanima: sveobuhvatni a priori, onaj ovoga iskustvenog svijeta, budući da je on ono što je apodiktčki univerzalno i nužno za bilo koji iskustveni svijet uopće – dakle, za svijet koji bi se, kao iskušan, morao moći i tek puko zamisliti. (Husserl 1977, 53)

Ipak, navedena aporija, opasnost da redukcija u potpunosti gubi pojam objekta i svede ga na puki smisao, kako to sugerira Balaban, može se promatrati kroz Husserlov transcendentalni obrat u perspektivi antičke filozofije, specifično kroz Aristotelovu analizu *phantasme* kako to pokazuje Burt Hopkins u svojoj analizi. Naime, Husserlova distinkcija između prirodnog i transcendentalnog stava ima svoj izravni ontološki presedan u onome što Aristotel naziva „dvostrukim načinom bitka“ same pojave (Hopkins 2014, 120). Baš kao što Aristotel objašnjava da se *phantasma*, koristeći analogiju onoga što je „nacrtano na pločici“, može promatrati na dva načina: (1) kao slika nečega što referira na odsutni objekt; ili (2) kao prikaz po sebi (*kath' auto*), tj. kao čista vizualna datost, tako i Husserlova noema ne implicira neku ezoteričnu verziju bića, već samo to da se to biće može promatrati bez opterećenja teze prirodnog stava.⁶² U prirodnom stavu, fenomen se promatra s indeksom transcendencije, odnosno kao referenca na vanjsku stvar, što odgovara Aristotelovom gledanju slike kao kopije odsutnog, nasuprot tome, u transcendentalnom stavu, kao što smo već napomenuli taj se indeks egzistencije neutralizira i time se način razmatranja fenomena mijenja u prikaz po sebi, dakle

⁶² Aristotel ovu analizu iznosi u djelu *Parva naturalia* gdje tvrdi sljedeće: „Baš kao što je slika naslikana na ploči istovremeno i slika i portret, te iako je jedno te isto, ona je oboje, ipak bit toga dvoje nije ista, i moguće je o njoj misliti i kao o slici i kao o portretu, na isti način moramo promatrati i predodžbu u nama: i kao predmet promatranja po sebi i kao predodžbu nečeg drugog. Ukoliko je razmatramo po sebi, ona je predmet promatranja ili [puka] predodžba, no ukoliko je razmatramo u odnosu na nešto drugo, primjerice kao odraz, ona je i pomoć sjećanju. Stoga, kada je njezin podražaj djelatan, ako duša zamjećuje otisak kao neovisan, on se pojavljuje kao misao ili predodžba; no ako se razmatra u odnosu na nešto drugo, to je kao da netko promatra lik na slici kao portret [...]“ (Aristotel 1957, 451a10)

onog objektivnog koje prethodi svakoj konstrukciji. Hopkins ističe kako je upravo ta „dvostrukost *phantasme*“ filozofski presedan za Husserlovu pretpostavku da reducirani fenomen „ne trpi nikakav gubitak fenomenalnog sadržaja“, već ostaje onakav kakav je bio i prije, „osim neutralizacije njegova indeksa postojanja“. (Hopkins 2014, 120) Time se djelomično odgovara na Balabanovu kritiku, kažemo djelomično jer i dalje vrijedi da svi elementi koji produciraju ovu razinu konfuzije doista i postoje u Husserlu. Dakle, Hopkins tvrdi da stavljanje svijeta „u zagrade“ ne transformira objekt u apstraktno značenje niti briše pol objekta, već ga, naprotiv, čini transparentnim u njegovoj čistoj pojavnosti koja se garantira iz fakta postojanja transcendentalne svijesti i *hyle* koja je prisutna u predmetu kao ono što je neovisno o stavu. Ova „nepopravljivost“ fenomena, činjenica da je pojava kao pojava imuna na lažnost suda o vanjskoj egzistenciji, kao i implikacija modusa naivnog-ja kojemu se svijet daje u predručnosti, osigurava da noema ostane vjerna onome što se daje u samoj stvari. (Hopkins 2014, 121)

4.2. Genetička faza transcendentalne redukcije i ontološki put

Genetička faza transcendentalne fenomenologije izravno odgovara Husserlovu poimanju ontološkog puta u redukciju. Uz ontološki, Kern rigorozno identificira još kartezijanski i intencionalno-psihologijski put u redukciju. (Kern 2005, 57) Kartezijanski put u fenomenologijsku redukciju je vođen zahtjevom za apodiktičkim utemeljenjem filozofije, a polazi od suspenzije vjere u egzistenciju transcendentnog svijeta, svodeći ga metodološki na puko *cogitatum qua cogitatum*.⁶³ Iako takav postupak navodno osigurava *ego cogito* kao apsolutni fenomenologijski reziduum, Kern demonstrira da ova metoda nužno završava u trima nepremostivim poteškoćama. Prvo, na kartezijanskom putu svijet se u redukciji gubi, tj. devalvira u puko subjektivnu predodžbu, dok se transcendentalna svijest postavlja kao reziduum. (Kern 2005, 61–62) Takav pristup upada u psihologizam jer tretira transcendentalnu svijest kao imanentni komad svijeta, umjesto kao univerzalnog uvjeta njegove mogućnosti. (Kern 2005, 62)

⁶³ Usp. Kern (2005, 57–61). Kartezijanski put prema transcendentalnoj redukciji predstavlja najpoznatiju, ali i najproblematičniju metodološku strategiju u razvoju Husserlove misli. Prema Kernovoj analizi, Husserl ovaj put sustavno artikulira u pet predavanja *Ideje fenomenologije* (1907.), a njegovu klasičnu paradigmu postavlja u *Idejama za čistu fenomenologiju i fenomenologijsku filozofiju I* (1913.). Motivi kartezijanskog apsolutnog utemeljenja snažno su prisutni i u predavanjima *Prva filozofija* (1923./1924.) te u Kartezijanskim meditacijama (1931.), premda Husserl u njima već uviđa nemogućnost apodiktičkog zahvaćanja punog transcendentalnog života te otvara prostor intencionalno-psihološkom i ontološkom putu. Znakovito je da se u svojem posljednjem djelu, *Krizi europskih znanosti i transcendentalnoj fenomenologiji* (1936.), Husserl izričito distancira od kartezijanskog puta zbog opasnosti od redukcije svijesti na prazni reziduum i posljedičnog pada u transcendentalni solipsizam.

Drugo, metodološkim uništenjem transcendentnog svijeta kartezijanski put dokida uvjete za konstituciju pune, konkretne subjektivnosti. Naime, isključivanjem prostornog svijeta isključuje se iz potencijalne aprezentacije i strano živuće-tijelo (*Leib*), čime je onemogućena aprezentacija tuđe svijesti, a fenomenologija ostaje zarobljena u transcendentalnom solipsizmu.⁶⁴ (Kern 2005, 63) Paralelno s tim, ukidanjem objektivnog svijeta briše se i objektivno vrijeme kao nužna „nit vodilja“ za zahvaćanje imanentnog vremena. Ego se time lišava vlastitog temporalnog horizonta (retencije i protencije) te se svodi na točku puke sadašnjosti. (Kern 2005, 64–65) Glavna karakteristika kartezijanskog puta je njegova vjera u mogućnost apodiktičke evidencije ega kao onoga što dano apsolutno, upravo na ovome mjestu se javlja treća greška kartezijanskog puta u redukciju jer struja svijesti ima temporalnu narav, u kojoj su sjećanja i anticipacije inherentno podložni varci te stoga *cogito* ne posjeduje nikakav apodiktički sadržaj koji bi se mogao znanstveno fiksirati. (Kern 2005, 66–67) Apodiktičnost evidencije je strogo ograničena činjenicom povijesnosti transcendentnog ega, čime zahtjev kartezijanskog puta u redukciju ostaje neispunjen.

Za razliku od kartezijanskog puta, put preko intencionalne psihologije strukturiran je kao pokušaj utemeljenja komplementarne znanosti koja bi, metodološki suprotstavljena fizikalnim znanostima koje apstrahiraju od psihičkog, apstrahirala od svega fizičkog radi zahvaćanja čiste sfere psihičkog.⁶⁵ (Kern 2005, 68) Budući da prirodni stav intencionalne relacije nužno poima na razini realnih, svjetovnih odnosa, fenomenolog mora zauzeti poziciju nezainteresiranog promatrača i suspendirati važenje intencionalnog objekta s time da Kern naglašava kako pritom parcijalni *epoché* nije dostatan jer se svaki pojedinačni doživljaj intencionalno implicira važenje svijeta kao svog univerzalnog horizonta. (Kern 2005, 68) Stoga je nužan univerzalni *epoché*

⁶⁴ Husserl u izvorniku uvodi strogu i za fenomenologiju ključnu distinkciju između pojmova *Körper* i *Leib*. *Körper* označava puko materijalno, fizičko tijelo kao stvar među drugim stvarima u svijetu (protežnu tjelesinu podložnu zakonima fizike). Nasuprot tome, *Leib* označava tijelo kakvo iskušavam „iznutra“, iz prvog lica, tijelo kao središte moje prostorno-vremenske orijentacije, organ moje percepcije i nositelja mog voljnog djelovanja. Budući da hrvatski jezik (poput engleskog) nema dva različita korijena kojima bi obuhvatio ovu razliku, prevođenje oba termina riječju „tijelo“ (ili prevođenje *Körper* kao „neko tijelo“, a *Leib* kao „tijelo“, kako to čini Zenko u *Kartezijanskim meditacijama*) stvara dodatnu konfuziju pri ionako odviše kompleksnoj analizi. (za više vidi Husserl 1975, 130) Stoga se u suvremenoj literaturi za *Leib* sve češće koristi sintagma *življeno tijelo* (engl. *lived body*), ili *živuće tijelo*. Taj termin jasno signalizira da nije riječ o biološkom ili anatomskom objektu, već o utjelovljenom subjektu, odnosno o tijelu onako kako ga ja neposredno *živim* i kroz koje imam *bitak-u-svijetu*.

⁶⁵ Usp. Kern (2005, 68–71). Kao pokušaj prevladavanja aporija imanentnih kartezijanskom putu, napose problema transcendentnog solipsizma i svođenja svijesti na reziduum, Husserl razvija put preko intencionalne psihologije. Ovaj se metodološki pravac sustavno artikulira u predavanjima *Prva filozofija* (1923./1924.), gdje ga Husserl postavlja uz bok kartezijanskom putu, ali ga ocjenjuje kao znatno dublju i neovisnu alternativu. Potreba za oštrijom demarkacijom domene čiste, apstrahirane psihologije od pune transcendentne fenomenologije razrađuje se potom u nacrtu za članak u *Encyclopaedia Britannica* (1927./1928.). Svoju završnu eksplikaciju ovaj put doživljava u *Krizi europskih znanosti i transcendentnoj fenomenologiji* (1936.) gdje je Husserl prikazuje zajedno s ontološkim putem u redukciju.

kojim se u jednom potezu suspendira interes za zbiljnost cjelokupnog svijeta, čime se otvara zatvoreni univerzum monada (intersubjektivnost) za koje je svijet tek „poopćeni fenomen unutar univerzalne *epoché*.“ (Kern 2005, 69) Iako ovaj put uspješno izbjegava problem solipsizma koji je imanentan kartezijanskom pristupu, on ima inherentan metodološki deficit koji strukturno odgovara gubitku svijeta. Naime, radi se o tome da put preko intencionalne psihologije ne uništava svijet kao što je to slučaj s kartezijanskim putem, već, kroz metodu *apstrakcije*, mijenja stav na istraživanje onog čisto transcendentalnog dijela iskustva, ili, bolje rečeno, uvjeta iskustva. Kern ovdje izlaže temeljni paradoks ovoga puta u redukciju, a to je da transcendentalna fenomenologija pretendira biti najkonkretnija, apsolutna i sveobuhvatna znanost, no psihologijski put do nje nastoji dospjeti prethodno navedenom metodom *apstrakcije*. (Kern 2005, 70) Pod „metodom *apstrakcije*“ Kern ovdje podrazumijeva specifičan metodološki zahvat kojim transcendentalna fenomenologija iz pune konkretnosti životnog svijeta umjetno izolira isključivo sferu „čisto psihičkog“, suspendirajući pritom interes za fizički dio zbiljnosti. (Kern 2005, 70) Temeljna aporija ovog postupka leži u paradoksu da se sa specifičnim redukcijskim postupkom puta u intencionalnu psihologiju pokušava stvoriti temelj za transcendentalnu fenomenologiju. Proglasiti takvu apstrahiranu sferu transcendentalnim apsolutom predstavlja nevaljan pokušaj zaključka, jer se prema intencionalnosti samo psihički smisao trajno crpi iz pozadinskog važenja onog istog svijeta koji je tom procedurom navodno isključen:

Redukcija na moju transcendentalnu sferu vlastitosti ili moje transcendentalno konkretno Ja-samo, apstrakcijom od svega što mi transcendentalna konstitucija daje kao strano, ima ovdje jedan neuobičajeni smisao. U prirodnom stavu svjetovnosti nalazim razlikovano u obliku suprotstavljenosti sebe i druge. Apstrahiram li od drugih u uobičajenom smislu, preostajem ja sam. Ali takva apstrakcija nije radikalna; takav samo-bitak još ništa ne mijenja u prirodnom smislu svijeta kao iskusivog za svakoga, smislu koji prijanja i uz prirodno shvaćeno Ja i koji se ne bi izgubio ni kad bih u univerzalnoj kugi preostao ja sam. U transcendentálnom stavu i u prije naznačenoj konstitutivnoj apstrakciji moj ego, ego mene koji meditiram, nije u svojoj transcendentalnoj vlastitosti obično, na puki fenomen korelata reducirano ljudsko Ja unutar sveukupnog fenomena svijeta. Radi se, štoviše, o bitnoj strukturi opće konstitucije u kojoj transcendentalni ego živi kao ego koji konstituira objektivni svijet. (Husserl 1975, 116)

Ovdje vidimo Husserlovu kritiku ovakvog pokušaja apstrakcije jer se apstrahiranjem nužno gubi puna ontološka dimenzija zbiljnosti, čime transcendentalna fenomenologija neizbježno

ostaje tek parcijalna znanost. Teza da je svijet isključivo fenomen za tako apstrahiranu subjektivnost predstavlja neutemeljenu razinu redukcije koja bi bila metodološki analogna objektivističkom skliznuću u materijalizam, gdje se jedan apstrahirani sloj proglašava cjelokupnom stvarnošću. Premda je kasni Husserl povremeno poistovjećivao te dvije domene, stroga fenomenologijska analiza pokazuje da psihološki *epoché* ne može zahvatiti transcendentalnu apsolutnost i izvornost subjektivnosti. (Kern 2005, 71) Za put kroz intencionalnu psihologiju svijet i dalje potajno figurira kao naivno važeće pozadinsko tlo koje uopće smisaono omogućuje i legitimira samu kategoriju „psihičkog“, umjesto da svijest bude spoznata kao ono što je izvorno i primarno. (Kern 2005, 71)

Kao odgovor na poteškoće kartezijanskog i intencionalno-psihologijskog puta, koje fenomenologijsku redukciju u konačnici svode ili na ontološki gubitak dimenzije bitka i solipsizam ili na nelegitimnu apstrakciju svijeta na ono psihičko, ontološki put u redukciju predstavlja metodološki najdosljedniju strategiju u filozofiji Edmunda Husserla.⁶⁶ Prema detaljnoj Kernovoj analizi, upravo ovaj put omogućuje postizanje pune, intersubjektivne i povijesne transcendentalne subjektivnosti, oslobađajući redukciju iz sfere reziduuma čiste svijesti u paralelnoj strukturi noesisa i noeme ili intencionalno manjkave apstraktnosti istraživanja funkcije *svijeta-kao-smisla* u suspenziji interesa za objektivizmom, ali zadržavanjem intersubjektivističke perspektive koja je karakteristična za intencionalno-psihologijski put u redukciju. (Kern 2005, 71)

Za razliku od navedenih manjkavosti oba puta, ontološki put polazi od analize pozitivne ontologije ili logike, a Husserl pod tim podrazumijeva tri moguće razine: formalnu logiku (*mathesis universalis*), materijalne (regionalne) ontologije, te naposljetku ontologiju svijeta života (*Lebenswelt*), koja u kasnoj fazi njegove misli predstavlja apsolutni, pred-teorijski temelj

⁶⁶ Usp. Kern (2005, 73–81) za iscrpnu povijesno-bibliografsku rekonstrukciju ontološkog puta. Za razliku od kartezijanskog i psihologijskog pristupa, ontološki pravac posjeduje najkontinuiraniji razvojni luk u Husserlovu opusu, s počecima prisutnima već u *Logičkim istraživanjima* (1900./1901.). Premda kartezijanska terminologija naizgled dominira u *Ideji fenomenologije* (1907.) i *Idejama I* (1913.), Kern dokazuje da se autentično značenje redukcije u tim djelima, definirane primarno kao metodološka zaštita od *metabasisa*, zapravo strukturno oslanja na ontološki put. Prvo sustavno osamostaljivanje ovog puta, potpuno očišćeno od kartezijanskih naslaga sumnje, događa se u predavanjima *Osnovni problemi fenomenologije* (1910./1911.), u kojima Husserl po prvi put uspijeva proširiti redukciju na transcendentalnu intersubjektivnost. Svoju punu metodološku zrelost ovaj put zadobiva u *Formalnoj i transcendentalnoj logici* (1929.), djelu u kojem se tradicionalna kartezijanska opozicija imanencije i transcendencije trajno zamjenjuje strogom demarkacijom mundanog i transcendentalnog. Konačno, ontološki put svoj filozofsku eksplikaciju i najtemeljitiju formulaciju ostvaruje u *Krizi europskih znanosti i transcendentalnoj fenomenologiji* (1936.), uspostavljajući transcendentalnu intersubjektivnost kroz regresivno propitivanje (*Rückfrage*) ontologije pred-danog svijeta života (*Lebenswelt*).

svih ostalih ontologija i logičkih sustava.⁶⁷ (Kern 2005, 71) Temeljni problem s kojim se ovaj put suočava leži u intrinzičnoj apstraktnosti i jednostranosti svakog pozitivno-ontološkog pokušaja epistemologije koji je zarobljen u regionalnim ontologijama bez da ima bazu u samom istraživanju osnovnog načina intencionalne relacije svijesti i svijeta. Naime, pozitivne znanosti sustavno zanemaruju korelaciju između objektivnog *a priori* i same subjektivnosti koja taj *a priori* iskušava i konstituira. Takvo zanemarivanje rezultira dubokom nejasnoćom koja redovito otvara prostor za subjektivistički skepticizam, degradirajući ontološke principe na relativističke konstrukte. (Kern 2005, 71)

Kako bi se taj ontološki *a priori* kritički razjasnio, nameće se nužnost radikalne refleksije. Za razliku od zamišljene sumnjivosti svijeta (tj. manjka njegove apodiktičnosti) ili metode apstrakcije, ova refleksija zahtijeva drugu vrstu tematske analize intencionalne strukture spoznaje. Promjena stava u ontologijskom putu u redukciju preusmjerava pogled na samu subjektivnost u čijem se mnogostrukom, intencionalnom životu ono objektivno zapravo konstituira. (Kern 2005, 71–72) Najznačajnija epistemološka prednost ontološkog puta očituje se u tome što promjena stava ovdje ne predstavlja nikakav ontološki gubitak zbiljnosti, već je naprotiv riječ o apsolutnom „proširenju“ iste jer se time dobiva sfera analize koja je do tada bila izgubljena:

Kroz to općenito razmišljanje otkrio se puni i pravi smisao fenomenologijsko-transcendentalnog 'idealizma'. Pričin nekog solipsizma nestaje, iako postavka zadržava temeljno važenje, naime da sve što za mene jest može crpsti svoj opstojnosni smisao isključivo iz samog mene, iz moje sfere svijesti. Taj se idealizam nameće kao monadologija koja, uz sve namjerne prizvuke Leibnizove metafizike, crpi svoj sadržaj samo iz fenomenologijskog izlaganja u transcendentalnoj redukciji otkrivenog transcendentalnog iskustva. Dakle, iz najizvornije očevitosti u kojoj se moraju temeljiti sve zamislive očevitosti, ili iz najizvornijeg prava iz kojeg uvijek mogu crpsti sva prava spoznaje. Fenomenologijsko izlaganje nije nipošto isto što i 'metafizička konstrukcija', niti je, otvoreno ili prikriveno, teoretiziranje s preuzetim pretpostavkama ili pomoćnim mislima iz povijesne metafizičke tradicije. Prema svemu tome, ono je u najoštrijoj suprotnosti sa svojim postupkom u okviru čiste 'intuicije' ili, štoviše, čistog izlaganja smisla samodavanjem koje sadržajno ispunjuje. Naročito s obzirom na objektivni svijet realnosti (kao i svaki od mnogostrukih idealnih svjetova koji su područja čisto apriornih znanosti), ne čini ono ništa drugo nego izlaže smisao koji taj

⁶⁷ Za više ovome vidi poglavlje „Ideja čiste logike“ i daljnja poglavlja.

svijet ima za nas prije svakog filozofiranja. Taj smisao svijet ima očito iz našeg iskustva – smisao koji filozofijski može biti izobličen, ali nikada promijenjen, i koji samo iz bitne nužnosti, a ne iz naše slabosti, vuče sa sobom u svakom aktualnom iskustvu obzore koji trebaju načelno objašnjenje. (Husserl 1976, 26–27)

Husserl ovdje piše o tome kako fenomenologijska analiza uzima smisao svijeta kao svoju početnu točku, a taj smisao se dobiva redukcijom na način odstranjivanja standardiziranih načina tematizacije jer se sada svijet sagledava u svojoj punoj korelaciji sa subjektivnošću, tj. objektivna tema nije uništena, već je intencionalno implicirana u novoj, univerzalnoj subjektivnoj tematizaciji. Kern Husserlovu misao ovdje prikladno ilustrira geometrijskom metaforom: prijelaz iz prirodnog u transcendentni stav analogan je prijelazu iz dvodimenzionalne ravnine u trodimenzionalni prostor, naime, ta dimenzija dubine ne poništava dvodimenzionalnu ravninu (objektivni svijet), već je u sebi obuhvaća i utemeljuje. (Kern 2005, 72) Upravo se u tom otvaranju dimenzije dubine razotkriva da subjektivnost nije monološki ego, već transcendentna intersubjektivnost, koja se postvaruje kroz zajedničku objektivnost te se pokazuje kao inherentno temporalna i povijesna. (Kern 2005, 72)

Međutim, istraživanje u ovoj novootkrivenoj transcendentnoj dimenziji iznimno je zahtjevno zbog poteškoće pravilnog poznavanja granica roda istraživanja. Istraživač, naviknut na „dvodimenzionalnost“ prirodnog stava, neprestano je pod iskušenjem da izravna tu dimenziju dubine, odnosno da transcendentni život pokuša objasniti kategorijama i zakonitostima objektivnih znanosti. (Kern 2005, 72) Takav je postupak apsurdan (*Widersinn*) jer izokreće temeljnu zadaću transcendentne fenomenologije. Naime, umjesto da objektivne zakone objašnjava intencionalnom analizom, fenomenolog upada u zamku da navedeni odnos objašnjava zakonima objektivistički orijentiranih znanosti. Husserl ovu opasnost identificira kao *metabasis eis allo genos*, tj. nedopušteni skok iz transcendentne u pozitivnu, svjetovnu domenu. Upravo u svrhu obrane od navedene greške u zaključivanju, ontološki put utemeljuje jedino funkcionalno valjano značenje transcendentnog *epochéa* jer ovdje *epoché* nema funkciju traženja apodiktičnosti (kao u evidencijskom imperativu kartezijanskog puta), niti isključivanja interesa (kao kod psihologijskog puta), već označava strogu metodološku zabranu da se bilo kakva pozitivna, svjetovna tvrdnja iskoristi kao premisa u objašnjavanju transcendentnog života. (Kern 2005, 72–73) Međutim, ovdje treba naglasiti kako tvrdnja koju nam Husserl donosi zapravo ne bi trebala isključivati sve dokaze pozitivnih, pa i spekulativnih znanosti jer su neke od tih znanosti i filozofija nabasale na intencionalne zakonitosti koje su u nužnom odnosu spram Husserlove teorije. Stoga mi možemo reći kako je *metabasis eis allo*

genos svakako greška, ali se metabasis eis allo *genos* ne događa u svakom slučaju inkorporiranja objektivistički orijentiranih znanosti zato što i one akcidentalno dolaze do zakona koje vrijede za intencionalnu tematizaciju u redukciji. U najvećoj mjeri možemo tvrditi kako se u transcendentalnu fenomenologiju ne smiju uključiti zakonitosti objektivistički orijentiranih znanosti ako i samo ako one nisu sukladne s navedenom vrstom tematizacije. Primjere ovakvih zakonitosti donijet ćemo u našem završnom dijelu ovoga teksta.

U konačnici moramo naglasiti kako transcendentalna fenomenologija na ovom putu ne traži apsolutni, nepobitni matematički aksiom od kojeg bi deduktivno započela. Umjesto toga, ona uspostavlja svojevrstu regulativnu ideju apsolutne evidencije kroz neprestanu refleksiju u njezinim različitim modusima. Iako se iz naivne perspektive prirodnog stava takva refleksija isprva čini kao gubitak niza spoznaja i uobičajene tematizacije svijeta, ona zapravo otvara vrata drugačije tematizacije koja može zahvatiti svijet na način otvaranja perspektiva transcendentalnih oblika znanstvene refleksije i to bez da narušava legitimitet materijalnih ontologija, već ih samo nadograđuje, ali ne kao još jedan kat zgrade, već kao temelj koji uopće određuje potenciju onoga kako se nešto konstituira u svijesti i samim time uopće početne zakonitosti neke regije bića.⁶⁸ (Kern 2005, 82–85)

4.2.1. Metoda razgradnje (*Abbau*) i životni svijet (*Lebenswelt*)

Sinteza genetičke perspektive i ontologijskog puta kulminira u kasnom periodu Husserlove filozofije kroz specifičnu metodologiju istraživanja. Kao što smo prethodno napomenuli, Husserl u genetičkom periodu razvitka svoje transcendentalne fenomenologije prepoznaje vremenitost i povijesnost transcendentalnog ega kao njegove konstitutivne elemente. Čime dolazimo do pojma sedimentacije, koji proizlazi iz procesa aktivne i pasivne sinteze u kontekstu sekundarne pasivnosti. (Moran i Cohen 2012, 290) Kako bi odgovorio na problem sedimentacije smisla u znanostima i kulturi, Husserl razvija dva komplementarna, ali strukturno različita metodologijska postupka: metodu razgradnje (*Abbau*) i povratno propitivanje

⁶⁸ Ovdje valja čitatelja uputiti na analizu iz *Naravi države* koju smo napravili kao uvod jer pitanje je do koje mjere zapravo sama konstitucija *bića-u-svijesti* uvjetuje način i modus njegova spoznavanja ako je verifikacija njegove strukture nešto što se događa kroz vanjski proces, tj. eksperimentom. Konstituiranost neke regije bića u vidu potencijalnog određenja biti tog bića u procesu eidetske varijacije prema našoj analizi uvelike je ograničen s obzirom na to je li izvor egzistencije tog bića sama transcendentalna subjektivnost ili je izvor tog bića i sedimentacijski ne-egološki određen. (za više vidi Dretar i Erdeljac 2022, 7–24) Dovođenje ove analize do njezina kraja zahtijevalo bi daljnje dokaze koji prelaze granice naše teme, stoga ćemo navedenu problematiku ostaviti za neko drugo djelo.

(*Rückfrage*). Dok *Abbau* predstavlja prvenstveno strukturalno-logičku metodu ljuštenja viših slojeva logičkih idealizacija (razvijenu u *Iskustvu i sudu*) kako bi se otkrila njihova utemeljenost u pred-predikativnom iskustvu, *Rückfrage* označava povijesno-teleološki putokaz (iz *Krize*) koji propituje povijesni zaborav izvora tih idealizacija. Ako je znanstveni svijet „idejno ruho“ (*Ideenkleid*) bačeno preko svijeta života, razgradnja je metoda razotkrivanja tog ruha kako bi se došlo do izvornog iskustva. (Luft 2002, 116–117; D'Ippolito 2002, 165; Husserl 1990, 55) Husserl o ovome govori u djelu *Iskustvo i sud*, gdje opisuje konstitutivnu funkciju transcendentale subjektivnosti kojoj „svijet duguje svoj nastanak“:

Tada sebe razumijemo ne kao subjektivnost koja se zatiče u gotovom svijetu – kao u pukoj psihološkoj refleksiji – nego kao subjektivnost koja u sebi nosi i ostvaruje sve one moguće djelatnosti (operacije) kojima ovaj svijet duguje svoj nastanak. Drugim riječima, u tom razotkrivanju intencionalnih implikacija, u propitivanju podrijetla taloženja smisla iz intencionalnih djelatnosti, mi sebe razumijemo kao transcendentalu subjektivnost. Pri tome se pod 'transcendentalnim' ne treba razumjeti ništa drugo doli tema, koju je izvorno započeo Descartes, regresivnog (povratnog) propitivanja o krajnjem izvoru svih spoznajnih tvorevina; refleksija spoznajućeg subjekta o samome sebi i svom spoznajnom životu – životu u kojem su sve znanstvene tvorevine koje za njega važe bile svrhovito proizvedene i sačuvane kao dostupni rezultati. (Husserl 1973a, 49–50)

Izjavu da svijet duguje svoj nastanak transcendentaloj subjektivnosti možemo razumjeti kao osnovni zakon intencionalne relacije, gdje se stupnjevanje evidentnosti transcendencije temelji na poimanju smisla objekta u redukciji. Taj smisao ono je što određuje značenje svijeta, dok je funkcija subjektivnosti ono što taj smisao konstituira i taloži. U ovoj točki nalazimo svijet života (*Lebenswelt*) kao prvotni konstitutivni element s kojim transcendentala svijest poprima noematsku sferu mogućnosti, tj. ono što joj sve potencijalno može ući u sferu eventualne evidencije. U skladu s tim Husserl nastavlja:

Točnije rečeno, povratak k toj transcendentaloj subjektivnosti koja konstituira unaprijed dani svijet odvija se u dvije faze: 1. U povratku od unaprijed danog svijeta sa svim njegovim talozima smisla, s njegovom znanošću i znanstvenim određenjem, k izvornom svijetu života (*Lebenswelt*). 2. U regresivnom propitivanju koje ide od svijeta života do subjektivnih djelatnosti iz kojih on sam proizlazi. Jer svijet života doista nije ništa naprosto unaprijed dano. On je također struktura koju možemo propitivati s obzirom na načine njezine konstitucije. Ovdje također već nailazimo na logičke

operacije smisla — svakako ne 'logičke' u smislu naše tradicionalne logike, koja uvijek kao temelj ima idealizaciju 'bitka-po-sebi' i 'određenosti-po-sebi' [*Ansichseins und Ansichbestimmenseins*], već u smislu jedne izvorne logičke operacije koja je primarno usmjerena na određivanje, tj. na akte spoznaje u ograničenim i relativnim horizontima iskustva u svijetu života. Ali logičke proizvodnje smisla samo su dio onoga što doprinosi strukturi svijeta našeg iskustva. Toj strukturi također pripadaju praktična i afektivna iskustva, iskustvo htijenja, vrednovanja i manualne djelatnosti, koja sa svoje strane stvara vlastiti horizont prisnosti (poznatosti) – prisnosti prisutne u praktičnom ophođenju, vrednovanju itd. No, jednako joj tako pripadaju i sve aktivnosti osjetilnog iskustva, bez kojih ne bismo mogli prispjeti do konstitucije svjetskog vremena i svjetskog prostora, te prostornih stvari, kosubjekata i tako dalje. Slijedimo li tako najniže konstitutivne operacije koje prije svega pripadaju konstituciji jednog mogućeg svijeta života, tek tada slijedi konstitucija objektivnog vremena, fizikalno-matematičke prirode i njezinog 'po-sebi'. (Husserl 1973a, 50)

U skladu s tim, metoda razgradnje je svojevrzni povratak na „pra-situaciju“ (*Ursituation*), koja se otkriva kao svijet života. Unutar navedene pra-situacije nalazimo funkcionalne obrasce po kojima se konstituira mogućnost prirodno-znanstvene i društveno-kulturne spoznaje. Na ovome mjestu dolazimo do potpunog preokreta vrednovanja prirodnog stava: dok je u ranim fazama Husserlova transcendentnog nauka (*Ideje I*) prirodni stav bio tretiran kao nešto što se treba nadići kako bi se došlo do čiste sfere transcendentnog Ega, on se sada, kroz genetičku analizu, otkriva kao nužni temelj. Svijet života je područje pred-znanstvenog, intuitivnog iskustva, svijet u kojem živimo, djelujemo i vrednujemo prije bilo kakve teorijske refleksije. (Luft 2002, 117) Ovaj ontologijski i epistemologijski prevrat ujedno predstavlja rehabilitaciju svakodnevnog mnijenja (*doxa*), naime dok se klasična znanost (*episteme*), od Platona do Galileija, gradila potiskivanjem i odbacivanjem *doxe* kao pukog privida, Husserl metodom razgradnje dokazuje da je upravo *doxa* (svijet života) neizostavni temelj (*Boden*) svake znanosti. (Husserl 1990, 19, 122–123) Husserl shvaća da idealizirani objekti geometrije i matematičke fizike nisu izolirani od ostatka mogućnosti spoznaje uopće, jer su oni „metodologijske sublimacije“ praktičnih aktivnosti mjerenja i geodetskog premjeravanja koje se odvijaju u svijetu života. (Husserl 1990, 31–32) Međutim, Husserl upozorava da povratak na *Lebenswelt* ne znači pad u puki relativizam subjektivnog doživljaja. Svijet života posjeduje vlastite invarijantne strukture, tj. ono što Husserl naziva a priori svijeta života. Prostornost, vremenitost, tjelesnost i uzročnost postoje u svijetu života kao stroge eidetske zakonitosti, ali u svojoj *življenoj*, a ne matematiziranoj formi. Scanlon nas ovdje upozorava na presudnu distinkciju: svijet života na koji se vraćamo

povratnim ispitivanjem ili metodom razgradnje nije samo perspektiva nekog nezainteresiranog promatrača, niti je to „priroda“ u smislu novovjekovnog fizikalizma, već je to svijet kulturalnih objekata, vrijednosti, praktičnih ciljeva i osoba. (Scanlon 1988, 230–232) Husserl ovaj pojam temeljito razvija u *Idejama II*, pokazujući da suspenzijom „teorijskog stava“ ne preostaje puka nezainteresiranost, već se otkriva svijet *personalističkog stava*. U tom svijetu intersubjektivnost nije utemeljena na teorijskoj deskripciji, već na motivaciji kao temeljnoj zakonitosti duha, te na empatiji i neposrednim međuljudskim odnosima:

Ali sasvim je drugačije s obzirom na personalistički stav, stav u kojem se uvijek nalazimo kada živimo jedni s drugima, razgovaramo jedni s drugima, rukujemo se u pozdravu, ili se odnosimo jedni prema drugima u ljubavi i odbojnosti, u raspoloženju i djelovanju, u govoru i raspravi. Isto tako, u ovom smo stavu kada stvari koje nas okružuju promatramo upravo kao naš okolni svijet (*Umwelt*), a ne kao 'Objektivnu' prirodu kakva je ona za prirodne znanosti. Ovdje, dakle, imamo posla s potpuno prirodnim, a ne umjetnim stavom koji bi se morao postizati i održavati samo posebnim sredstvima. U prirodnom životu Ega mi ne promatramo svijet uvijek – zapravo, čak ni pretežno – na naturalistički način: kao da se bavimo fizikom i zoologijom, kao da bi naš teorijski i izvan-teorijski interes morao neizbježno biti usmjeren na psihičko samo kao utemeljeno u tijelu, kao realno ovisno o tijelu, isprepleteno s njim na realno-kauzalni način. To nije uvijek slučaj čak ni kod zoologa ili naturalističkog psihologa. Stvar je samo u tome da je takav znanstvenik preuzeo krutu naviku čija ograničenja normalno više ne može probiti, pa čim uopće zauzme znanstveni stav, on to neizbježno čini u obliku naturalističkog stava (ili, ekvivalentno, u stavu usmjerenom na 'Objektivnu' stvarnost). On nosi naočnjake navike. Kao istraživač, sve što vidi jest 'priroda'. Međutim, kao osoba, on živi kao i svaka druga osoba i 'zna' da je on uvijek subjekt svog okolnog svijeta. Živjeti kao osoba znači postavljati sebe kao osobu, nalaziti se u svjesnim odnosima s 'okolnim svijetom' i uvoditi se u njih. (Husserl 1989b, 192–193)

Ovdje se, prema Husserlu, djelomično otkriva zabluda naturalističkog stava, kao i svakog visoko teorijskog stava, jer „čista priroda“ materijalnih objekata nije ono što izvorno nalazimo u iskustvu. Ona je zapravo apstrakcija visokog reda koju dobivamo tek kada iz konkretnog svijeta života umjetno „oduzmemo“ vrijednosti, praktične svrhe i duhovna značenja promjenom stava u teorijski, tj. ovdje konkretno naturalistički. (Scanlon 1988, 232–233) Stoga je naturalizam, koji tu apstrakciju proglašava jedinom i primarnom stvarnošću, zapravo otuđenje od stvarnosti i zaborav vlastitih temelja. Metodom razgradnje, fenomenologija pokazuje da su

sve više sfere racionalnosti (logika, znanost) genetički ukorijenjene u tlu svijeta života.⁶⁹ Taj povratak na pred-teorijsko nije poziv na anti-teorijski stav, već naprotiv, to je pokazivanje nužnosti istraživanja životnog svijeta u odnosu s prirodnim (teorijskim) stavom kroz otkrivanje njegove geneze. (Luft 2002, 118) Važno je naglasiti kako Husserl navodi u *Krizi* da svijet života posjeduje vlastitu, pred-logičku racionalnost, tj. on daje svijet kao krajnji horizont, horizont svih horizonata evidencije. (Moran 2000, 163) Naime, svaki objekt u svijetu života upućuje na druge objekte unutar mreže referenci, a cijeli taj sustav upućuje na „jedan svijet“ kao horizont svih horizonata. (Husserl 1990, 105)

4.3. Konstituiranje intersubjektivnosti u redukciji i daljnje implikacije za transcendentalnu fenomenologiju

Zaključni i ujedno najzahtjevniji korak u transcendentalnoj analizi, nakon što je genetička fenomenologija uvela dimenziju povijesnosti konstitucije, odnosi se na prevladavanje solipsizma koji prijeti iz radikalizacije egologije koja je iznesena u *Idejama I*.⁷⁰ Naime, ako je transcendentalni Ego apsolutni izvor smisla i valjanosti, postavlja se temeljno pitanje o ontologijskom statusu Drugog i objekta. Iako smo pitanje objekta već u prolazu obradili, pitanje ontologijskog statusa subjekata koji nisu Ja ostaje otvoreno. U tom kontekstu potrebno je postaviti pitanje: Kako je moguće konstituirati drugu subjektivnost koja je, po definiciji, jednako tako izvorna, apsolutna i konstituirajuća kao i moja vlastita, a da je pritom ne svedemo na puki objekt ili noematski sadržaj unutar vlastite svijesti? U ovome ćemo dijelu istražiti kako Husserl, posebice u „Petoj kartezijanskoj meditaciji“, pokušava prevladati tu aporiju ne napuštajući tlo transcendentalnog idealizma, već ga produbljujući uvidom da je transcendentalna subjektivnost u svojoj biti konstituirana intersubjektivnost.

⁶⁹ Usp. Husserl (1973a, posebice §11), gdje eksplicitno razvija „metodu razgradnje“ (*Abbau*) kojom se više logičko-predikativne strukture svode na pred-teorijsko tlo iskustva. Za primjenu ovog metodološkog postupka na same objektivne znanosti te za njihovo povratno propitivanje (*Rückfrage*) do ontologije svijeta života (*Lebenswelt*), vidjeti Husserl (1990, posebice §§9, 33 i 34). Za analizu ukorijenjenosti objektivne i formalne logike u operativnoj intencionalnosti transcendentalne subjektivnosti, usporediti i Husserl (1969, posebice §93 i dr.).

⁷⁰ Ovdje je uputno upiti na već problematizirano mjesto u našoj analizi koju smo iznijeli u Erdeljac 2020, a to je mjesto iz Husserlove analize koje upravo upućuje na ovakvu radikalizaciju: „Samorazumljivo je najprije to da su s isključenjem prirodnoga svijeta, fizičkoga i psihofizičkoga, također isključene i sve individualne predmetnosti koje se konstituiraju u vrednujućim i praktičnim funkcijama svijesti, sve vrste kulturnih tvorevina, djela tehničkih i lijepih umjetnosti, znanosti... Stoga su naravno isključene i zbiljnosti kao što su država, običaji, pravo i religija. Time pod isključenje potpadaju sve prirodne i duhovne znanosti sa svojim cjelokupnim spoznajnim sadržajem, upravo kao znanosti koje trebaju prirodni stav.“ (Husserl 2007, 128) Na razini analize iz 2020. problem je samo prepoznat, ali nije tematiziran s kontekstom Husserlove kasnije filozofije. Ovdje valja napomenuti da je ovakav Husserlov stav posljedica uzimanja kartezijanskog puta u redukciju koji je objašnjen u prethodnim poglavljima. Glavni problem ovog puta je što reducira samu spoznajnu vrijednost transcendentalne fenomenologije na banalnost koja nema funkciju van svojeg uvoda. (za više vidi Erdeljac 2020, 34–38)

Da bi se fenomenologijski opravdala objektivnost svijeta, koja se definira kao intersubjektivna dostupnost i identitet istog predmeta za sve moguće subjekte, paradoksalno je potrebno prvo izvršiti radikalno isključivanje svega onoga što u mom iskustvu upućuje na nešto strano. Unutar već uspostavljene univerzalne transcendentalne redukcije, Husserl uvodi drugu, specifičnu apstrakciju koja se naziva tematskom *epoché*:

Ako je sada u pitanju transcendentalna konstitucija i time transcendentalni smisao drugih subjekata [...] tada prijeporni smisao drugih subjekata ne može još biti smisao objektivno, svjetovno postojećih drugih. Kako bismo ovdje ispravno postupili, prvi je metodički zahtjev da unutar transcendentalne univerzalne sfere najprije provedemo jednu osebujnu vrst tematske *epoché*. Sve zasad sporno najprije izdvajamo iz tematskog polja, tj. ne obaziremo se ni na koje konstitutivne činidbe intencionalnosti što se posredno ili neposredno odnosi na tuđu subjektivnost, te najprije omeđujemo sveukupnu povezanost one intencionalnosti, aktualne i potencijalne, u kojoj se ego konstituiru u svojoj vlastitosti i u kojoj konstituiru sintetička jedinstva, neodjeljiva od intencionalnosti, a koja joj zbog toga valja pripisati. Redukcija na moju transcendentalnu sferu vlastitosti ili moje transcendentalno konkretno ja-samo, apstrakcijom od svega što mi transcendentalna konstitucija daje kao strano, ima ovdje jedan neuobičajeni smisao. U prirodnom stavu svjetovnosti nalazim razlikovano u obliku suprotstavljenosti sebe i druge. Apstrahiram li od drugih u uobičajenom smislu, preostajem ja sam. Ali takva apstrakcija nije radikalna, takav samo-bitak još ništa ne mijenja u prirodnom smislu svijeta kao iskusiivnog za svakog, smislu koji prijanja i uz prirodno shvaćeno ja i koji se ne bi izgubio ni kad bi u univerzalnoj kugi preostao ja sam. (Husserl 1975, 116)

Dakle, distinkcija između univerzalne *epoché* i one tematske je ta što univerzalna *epoché* svodi svijet na čisti transcendentalni fenomen, dok tematski *epoché* vrši specifičnu metodologijsku podjelu unutar tog fenomena, strogo izolirajući ono što je neotuđivo i izvorno „moje“, tj. sferu vlastitosti (*Eigenheitssphäre*) ili primordijalnu sferu. (Ströker 1997, 120) Ovom „drugom redukcijom“ apstrahira se od svih duhovnih i kulturnih predikata objekata (jer kultura kao objektivni duh uvijek podrazumijeva zajednicu subjekata) te od same prisutnosti drugih subjekata kao *alter ega*. (Ströker 1997, 121) Svijet se time ne gubi, ali doživljava značajnu modifikaciju jer ono što preostaje je „puka priroda“ (*bloße Natur*), ali ne u fizikalističkom smislu znanosti, već kao sloj neposrednog perceptivnog iskustva koji pripada isključivo meni prije bilo kakve komunikacije. (Husserl 1975, 117–118; Ströker 1997, 120) U tom reduciranom

polju, jedno se tijelo radikalno i kvalitativno izdvaja od svih drugih stvari, moje vlastito tijelo (*Leib*):

Tako mojoj vlastitosti, kao očišćenoj od svakog smisla tuđe subjektivnosti, pripada neka 'puka priroda' koja je izgubila čak i ono 'za-svakoga', te se stoga nipošto ne smije uzeti za apstraktivni sloj stvarnog svijeta, odnosno njegova smisla. Među vlastitosno shvaćenim tijelima te prirode nalazim zatim, u jedinstvenoj karakterističnosti, svoje tijelo kao jedino. Naime, to je tijelo koje nije čisto fizičko tijelo, nego upravo *živo tijelo* – jedini objekt unutar mog apstraktivnog svjetskog sloja kojem iskustveno pripisujem osjetilna polja, premda u razlikovanim pripadnosnim načinima (polje opipnog osjeta, osjeta toplo-hladno itd.). To je jedini objekt u kojem neposredno upravljam i vladam, i to zasebno u svakom od njegovih organa. Ja opažam rukama kinestetički pipajući, očima jednako tako gledajući itd., i uvijek mogu tako opažati, pri čemu se te kinesteze organa odvijaju u onom 'ja činim' i podvrgavaju se mom 'ja mogu'. Dalje mogu, stavljajući u igru te kinesteze, udarati, pomicati itd., i po tome neposredno, a zatim posredno djelovati tjelesno. Opažajno zaposlen, iskušavam svu prirodu, uključujući vlastitu tjelesnost koja je u tome povratno upravljena na samu sebe. To je moguće stoga što pomoću jedne ruke uvijek mogu zamijetiti drugu ruku, pomoću jedne ruke jedno oko itd., pri čemu organ mora preuzeti funkciju objekta, a objekt funkciju organa. Isto vrijedi za općenito moguće izvorno obrađivanje prirode i same tjelesnosti putem tjelesnosti, koja je dakle i praktički upravljena na samu sebe. (Husserl 1975, 118)

Husserl nam ovdje govori kako je vlastito tijelo jedini objekt u perceptivnom polju koji ne doživljavam samo vizualno ili taktilno „izvana“ kao fizičko tijelo (*Körper*) među drugim tijelima, već primarno i „iznutra“ kroz kinestetičke osjete, kao polje slobodnog kretanja i kao sam organ percepcije. (Moran 2000, 166) Moran precizira da u primordijalnoj sferi tijelo funkcionira kao apsolutna „nulta točka“ (*Nullpunkt*) orijentacije i centar „ja mogu“ (*Ich kann*), oko kojeg se organizira prostorni horizont „ovdje“ i „tamo“. (Moran 2000, 172) Oslanjajući se na te temeljne uvide, Husserl u *Idejama II* dodatno pojašnjava epistemologijsku i ontologijsku razinu konstitucije drugih živih bića (*animalia*). U sferi izvorne konstitucije, druge ljude ne percipiramo kao pukotine ili amalgamacije odvojenih datosti, već izvorno kao „dvostruka jedinstva“ materijalne stvari i subjekta s njegovim pripadajućim psihičkim životom. (Husserl 1989b, 170–171) Na svojoj najnižoj razini, taj jedinstveni akt apercepcije čovjeka obuhvaća njegovo fizičko tijelo koje, kao i svaka druga materijalna stvar, ima svoju poziciju u prostoru te nam je izvorno dano u mnogostrukosti pojavljivanja i promjenjivih orijentacija. (Moran 2000, 172) Međutim, kako bi se do kraja razjasnio problem datosti tuđe subjektivnosti, Husserl

uspostavlja temeljnu razliku između izvorne prisutnosti (*Urpräsenz*) i aprezentacije (*Appräsentation*). (Moran 2000, 172) Iskustveni se objekti pritom dijele na dvije domene: s jedne strane nalazi se objektivna, materijalna priroda koja obuhvaća cjelokupnost onoga što idealno može biti u izvornoj prisutnosti identično dano svim subjektima, dok se s druge strane nalazi sfera subjektivnosti, koja označava onaj pojedinačnu i vremenitu cjelokupnost izvorne prisutnosti koji može biti dan isključivo jednom subjektu. U tu sferu pripada sam subjekt sa svim svojim aktima, stanjima, noematskim korelatima te, što je presudno, njegova vlastita življena tjelesnost konstituirana u unutarnjem stavu. Prema tome, dok fizičko tijelo Drugoga pripada zajedničkoj objektivnoj prirodi te ga mogu izvorno percipirati, njegov unutarnji psihički život i njegova subjektivna tjelesnost isključivo su mi aprezentirani (su-prisutni), i to na način koji nužno upućuje natrag na moju vlastitu izvornu prisutnost. (Moran 2000, 172)

Upravo ovdje Ströker uočava dijalektički preokret unutar redukcije, naime radi se o tom da primordijalna redukcija, iako naizgled solipsistička, otkriva da transcendentalni ego nije kartezijanski misleća stvar (*res cogitans*), već da je nužno utjelovljen. (Ströker 1997, 123) Tijelo postaje točka preokreta (*Umschlagspunkt*) između subjektivnosti i objektivnosti, naime ono je istovremeno konstituirajući subjekt i konstituirani objekt. Ta dvostruka priroda tijela, njegova sposobnost da bude subjekt i objekt istovremeno, predstavlja ontologijski uvjet mogućnosti prepoznavanja Drugog kao transcendentalne subjektivnosti. (Ströker 1997, 124) Bez te tjelesne ukorijenjenosti u primordijalnoj sferi, Drugi bi ostao puka logička konstrukcija ili hipoteza, a ne konkretna fenomenologijska prisutnost koja pruža otpor mojoj transcendentalnoj subjektivnosti i time čini svijet općim, tj. intersubjektivnim horizontom:

U toj vrsti potvrdive pristupačnosti izvorno nepristupačnoga, utemeljen je karakter postojećeg stranog (tuđeg). Ono što je uvijek izvorno predstavljivo i pokazivo, to sam ja sam, odnosno to pripada meni samom kao vlastito. Ono što je tako iskušano u načinu iskustva koje je primordijalno neispunjivo – koje izvorno nije samopokazujuće, ali dosljedno potvrđuje indicirano – jest strano. Ono je, dakle, zamislivo samo kao analogon vlastitog. Ono se nužno pojavljuje, po svojoj smislovnoj konstituciji, kao intencionalna modifikacija mog tek objektiviranog 'Ja', mog primordijalnog svijeta. Fenomenološki gledano, to je modifikacija mene samog, modifikacija mogeg samstva (koje taj karakter 'moj' dobiva sa svoje strane putem sjedinjenja koje se nužno pojavljuje i koje nužno kontrastira). Jasno je da je time, u modifikaciji koja analogizira, aprezentirano sve ono što pripada konkretnosti toga 'Ja': najprije kao njegov primordijalni svijet, a zatim kao taj ego u punoj konkretnosti. Drugim riječima, u mojoj se monadi aprezentativno konstituira jedna druga monada. (Husserl 1975, 131–132)

Kako bismo ovo bolje objasnili, ovaj problem potrebno je postaviti iz perspektive pitanja statusa objekta kojeg posjeduje drugi. Pitanje statusa objekta i značenja kod Husserla je, kako smo prethodno pokazali, izuzetno složeno pitanje koje je samo po sebi izvor mnogobrojnih interpretacija.⁷¹ (za više vidi Balaban 2002, 112) Ovdje dolazimo do toga da se drugi ne može svesti na smisao drugoga, tj. na drugoga kao noemu, već je njegova konstituiranost u Ja primordijalna, tj. Ja aprezentiram njegov transcendentalni ego, ali tu postoji problem koji je svojstven samom pojmu aprezentacije, a to je da mi njegov transcendentalan ego ne može biti apodiktčki evidentan, kao ni ništa drugo u horizontu, te stoga mi po nužnosti zaključujemo da je taj ego za nas prisutan po sebi, makar je on prisutan po svojoj kinesteziji analogno, dakle samo u potenciji, kao garancija intersubjektivnog svijeta uopće.

4.3.1. Mehanizmi aprezentacije i empatije u Husserlovu nauku i transcendentalna intersubjektivnost kao uvjet objektivnosti svijeta

Kao što ističe Zahavi, prijelaz iz solipsističke sfere vlastitosti ka iskustvu Drugog ne odvija se putem „zaključivanja po analogiji“. Husserl izričito odbija takav pristup jer bi on pretpostavljao neku formu teorijske konstrukcije, a ne opis neposrednog iskustva susreta. Zahavi u kontekstu fenomenologijske analize empatije naglašava kako se Husserlov otpor analogijskom zaključivanju prvenstveno mora razumjeti kao oštra kritika tada dominantne projektivne teorije

⁷¹ Što se tiče problema koji iz ovoga nastaju Balabanov citat sumira problem u najkraćem mogućem obliku: „Ovo je temeljno razlikovanje za fenomenologiju. Bez obzira na to pridaje li se objektu ontološki status ili ne, ne možemo poreći njegov transcendentni karakter. Pod time mislim da se objekt ne može u potpunosti razumjeti samo unutar odnosa subjekt-objekt, osim ako ne shvatimo (kao što ću sugerirati, slijedeći Nicolajia Hartmanna i Michaela Straussa) da taj odnos, kako bi bio smislen, mora implicirati da je objekt više od pukog *objekta-za-subjekt*. Istina, drvo u vrtu je za mene ono što jest za mene. Međutim, s gledišta fenomenologije, ono je 'za mene' kao nešto što jest 'po sebi'. Tako ga ja doživljavam. Ono je za mene više od pukog zbroja slika i pojmova koje o njemu imam. To je slučaj i u izvornoj svijesti i u refleksiji. To ostaje tako bez obzira na to provodim li *epoché* ili ne. U oba slučaja, bilo to pod navodnicima ili ne, ono je transcendentno. Navodnici ne mogu poništiti njegovu transcendentnost. Husserlovim riječima, noema mora biti više od onoga što jest kada je korelat noeze. Ono intendirano već smjera biti nečim više od onoga što bi ne-fenomenološka refleksivna intencija htjela. Ako doista želimo ostaviti stvari onakvima kakve jesu, intencija objektu (ili 'objektu') podaruje status objekta. Objekt se, drugim riječima, ne može svesti na svoje značenje (smisao). Štoviše, značenje već znači podariti status objekta, to jest, ono implicira transcendentiju objekta i prisutnost transcendencije u samoj imanenciji svijesti. Istina, intencija je usmjerena na značenje, ali na značenje pod statusom objekta. Intencija nije posredstvom značenja usmjerena na objekt, već na samo značenje, iako to značenje ovdje uključuje objektivni status. Dopustite da naglasim: status objekta podaruje se prije, i neovisno o eventualnom podarivanju ontološkog statusa. Pitanje o kojem se raspravlja može se postaviti ovako: Intendira li intencija samo značenje ili intendira objekt posredstvom značenja? Točnije: Intendira li intencija značenje (bivajući usmjerena ne na značenje kao takvo [*qua* značenje], već na značenje kao ono koje ima status objekta), ili intendira objekt posredstvom značenja? Ono što nije sporno jest da intencija implicira i značenje i objekt. Husserl po tom pitanju nije jasan.“ (Balaban 2002, 112) Iako ovo nije izravno vezano za sam problem s kojim se ovdje bavimo, ova pitanja su izvor problematike koja prati i koncept aprezentacije u Husserlovoj filozofiji jer, kao što je naznačeno, dolazi iz toga što transcendentnost objekta ne može biti poništena njegovim stavljanjem u zagrade, ono što mi eventualno možemo poništiti jest ono što se tiče tematske redukcije, a to su sfere značenja koje su su-upisane u doživljaj iz neke vrste stava ne-fenomenologijskog stava.

empatije Theodora Lippsa. Zahavi ističe da Lippsovo svođenje spoznaje Drugoga na instinkt imitacije i projekciju vlastitih osjećaja u tuđe tijelo nužno vodi u solipsizam, budući da takav mehanizam ne nudi autentično iskustvo Drugoga, već isključivo psihološko udvostručavanje našeg vlastitog jastva. (Zahavi 2010, 288–289) Ovdje je, međutim, ključno provesti strogu distinkciju, naime iako Husserl kategorički odbacuje logičko zaključivanje po analogiji (*Analogieschluss*), on u potpunosti afirmira „analogizirajuću apercepciju“ (*analogisierende Apperzeption*) u kojoj Drugi, putem pasivne sinteze, doista postaje *analogon* mog vlastitog jastva.⁷² Fenomenologija stoga ne promatra iskustvo Drugoga kao gotovu činjenicu koja nije podložna analizi (kako je to, prema Husserlu, činio Max Scheler), već nastoji rasvijetliti njegovu genezu i specifične transcendentalne pretpostavke. (Zahavi 2003, 113) Umjesto logičke dedukcije, temeljni mehanizam ovog prijelaza jest „sparivanje“ (*Paarung*), pasivna asocijativna sinteza koja počiva na tjelesnoj sličnosti:

Objasnimo najprije bit *sparivanja* (odnosno tvorenja para) uopće. Ono je praoblik one pasivne sinteze koju, nasuprot pasivnoj sintezi identifikacije, označavamo kao asocijaciju. Za jednu asocijaciju *sparivanja* (uparivanja) karakteristično je da su – u najprimitivnijem slučaju – dvije datosti u jedinstvu jedne svijesti dane zorno u svojoj razlikovanosti. Na temelju toga, one već bitno u čistoj pasivnosti (svejedno jesu li svjesno opažene ili ne) fenomenološki utemeljuju jedno jedinstvo sličnosti koje se pojavljuje kao razlikovano; one su, dakle, uvijek konstituirane kao par. Ako je tih datosti više od dvije, konstituira se fenomenalno jedinstvena grupa, utemeljena u pojedinačnim *sparivanjima* – jedno mnoštvo. Točnijom analizom utvrđujemo da je

⁷² Husserlovo korištenje pojma „analogon“ može dovesti do pogrešnih interpretacija da se fenomenologija ipak oslanja na odbačeni 'argument iz analogije'. Potrebno je razlikovati „zaključivanje po analogiji“ (*Analogieschluss*) kao aktivni, induktivni logički akt razuma (kojeg Husserl odbacuje jer mi tuđu svijest ne deduciramo), od „analogizirajuće apercepcije“ (*analogisierende Apperzeption*) kao pred-refleksivne, pasivne i asocijativne sinteze. U tom pre-logičkom aktu sparivanja, Drugi crpi svoj transcendentalni smisao iz moje sfere vlastitosti te se konstituira kao Alter Ego. Analogija se, dakle, kod Husserla ne odnosi na spoznajnu metodu dedukcije Drugoga, već na samu genetičku strukturu preklapanja smisla na kojoj počiva intersubjektivnost: „To oprisutnjenje, u svom povratnom odnošenju na moje stalno živo samosadašnje s posrednim članom primordijalno prisutnog tijela, ima karakter apercepcije koja počiva na prislićavanju s tom primordijalnom prisutnošću, a ne možda karakter nekog 'zaključka po analogiji'. Apercepcija nije zaključak, nije čin mišljenja. Na stanoviti način, svaka apercepcija novog jest – na temelju jedne ranije, prautemeljujuće apercepcije – analogizirajuće prenošenje, ali nije zaključak po analogiji. S prvim shvaćanjem svrhovitog smisla jednih škara (koje izvorno utemeljuje taj smisao), dijete bez daljnijega 'vidi' škare, a da pritom ne misli na one prve škare i ne otkriva analogijski određenje svrhe. Pra-ego za iskustvo o svakom egu jest za mene ono što sam izvorno ja sam, i što je u stalnom samoiskustvu (u opisanom usredotočenju i raščlanjenju primordijalne vlastitosti) neprekidno svjesno kao izvornik sebe, obraćao ja na to pažnju ili ne. I upravo je temeljna osobina te apercepcije 'drugog' to da je za nju njezin prautemeljujući izvornik uvijek istovremeno živo prisutan; stoga su ego i *alter* uvijek i nužno u izvornom paru (što je najizvorniji oblik intencionalne sinteze, koju, nasuprot sintezi identifikiranja, zovemo 'asocijacija'). U takvoj 'asocijaciji' – koja ono što se pojavljuje kao različito fenomenalno dovodi do pojavljivanja kao jedinstvo sličnosti, kao 'par' – ja i drugi dani smo ujedno, mada posebno ne obraćam pažnju ni na sebe ni na drugog ni na obojicu, ukoliko se uopće neki 'drugi' za mene pojavljuje u iskustvenom polju.“ (Husserl 1976, 22)

pritom prisutno jedno intencionalno prezezanje (zahvaćanje) koje se genetički odmah i bitno javlja, čim su elementi koji se *sparuju* postali svjesni zajedno i u razlikovanosti. Preciznije: ti se elementi ponašaju kao živo uzajamno pobuđivanje, kao uzajamno poklapanje prema predmetnom smislu. To poklapanje može biti posvemašnje ili djelomično; ono uvijek ima svoju stupnjevitost s graničnim slučajem jednakosti. Kao učinak tog poklapanja na onome što se *sparuje*, zbiva se prenošenje smisla – tj. apercepcija jednog elementa prema smislu drugog elementa – ukoliko to prenošenje u svijesti o 'drugosti' ne ukinu oni momenti smisla koji se ozbiljuju u samom iskustvu. (Husserl 1975, 130; autorove preinake stavljene su u kurziv)⁷³

Naime, konkretno iskustvo Drugoga za Husserla je uvijek iskustvo utjelovljenog subjekta u njegovoj tjelesnoj pojavnosti. Ovdje se kao ključan mehanizam za Husserla javlja empatija (*Einfühlung*) koja je prema Husserlu ne iskušava drugoga kao u „Lockeovom poimanju refleksije“.⁷⁴ (Husserl 1973b, 187) Drugim riječima, Husserl kategorički odbacuje tumačenje empatije kroz mehanizme empirijske slikovne svijesti, jer bi to apsurdno zahtijevalo da naš vlastiti, aktualni doživljaj služi kao analogon za tuđe afektivno stanje. (Husserl 1973b, 187) Naime, empatijsko zahvaćanje tuđe ljutnje nipošto ne podrazumijeva našu vlastitu afektivnu uključenost, jednako kao što je ne podrazumijeva ni puko sjećanje tog stanja. Zbog toga Husserl empatiju ne smješta u domenu slikovnosti, već je ontologijski svrstava kao specifičan akt oprisutnjenja koji je srodan aktima sjećanja. (Husserl 1973b, 187–188) Nadalje, on isključuje i mogućnost interpretacije empatije kao suptilnijeg oblika analogiziranja u kojem bismo tuđa stanja posredno predočavali stvarajući fantazijsku sliku. Glavni razlog za to odbijanje leži u fenomenologijskoj datosti da u autentičnoj empatiji tuđi doživljaj uviđamo izravno i neposredno, potpuno lišeni bilo kakve svijesti o impresionalnom ili imaginativnom poslikovljenju. (Husserl 1973b) Stoga, preduvjet empatije leži u specifičnom dvostrukom

⁷³ Njemački izvornik *Paarung* etimološki i semantički izravno proizlazi iz imenice *das Paar* (par, dvoje; od lat. *par*: jednak, ravan), što u hrvatskom jeziku doslovno i pojmovno odgovara *sparivanju* ili *uparivanju*. Postojeći prijevod *sjedinenje* (koji nalazimo u starijim prijevodima) terminološki je i filozofski problematičan iz dva ključna razloga. Prvo, etimološki se *sjedinenje* temelji na korijenu „jedno“ (činiti jednim, stapanje; lat. *unio*), čime se u jeziku gubi nužna dvočlanost izvornog pojma. Drugo, u strogo fenomenologijskom kontekstu Husserlovih *Meditacija*, *Paarung* označava praoblik asocijativne sinteze u kojoj dva člana tvore par, ali pritom nužno zadržavaju svoju neovisnost i razlikovanost (*in der Unterschiedenheit*). Prevođenjem riječi *Paarung* kao *sjedinenje* riskira se pojmovno stapanje s „pasivnom sintezom identifikacije“, a to je koncept kojem Husserl u „Petoj meditaciji“ izričito suprotstavlja upravo uparivanje. Budući da je za Husserlovo objašnjenje iskustva Drugoga (tuđeg ega) ključno da se moj i tuđi ego ne stapaju u „jedno“, već stoje u relaciji para, pojam *sparivanje* mnogo preciznije čuva i etimološku strukturu njemačke riječi i specifičan fenomenologijski smisao očuvanja drugosti Drugoga.

⁷⁴ Prema Lockeu, refleksija predstavlja jedan od dva temeljna izvora ljudskog iskustva (uz vanjsku senzaciju). On je definira kao svojevrsno unutarnje osjetilo putem kojega um opaža vlastite operacije te tako postajemo svjesni mentalnih procesa u kojima sudjelujemo. (Uzgalis 2024)

(subjekt-objekt) statusu mog vlastitog tijela, primjerice, u fenomenu gdje moja lijeva ruka dodiruje moj nos, koji mi omogućuje da strano tijelo prepoznam ne kao puki fizički objekt, već kao stranu utjelovljenu subjektivnost koja intencionalno djeluje. (Zahavi 2003, 113) Pritom Zahavi upozorava kako činjenica da iskustvo Drugoga nije puki logički zaključak, već stvarno iskustvo, nipošto ne znači da ja imam isti pristup svijesti Drugoga kakav on ima samome sebi. (Husserl 1975, 131; Zahavi 2003, 113–114) Oslanjajući se na uvide Edith Stein, Zahavi u svojoj argumentaciji izričito tvrdi da taj prividni spoznajni deficit neprimordijalnosti zapravo predstavlja ontologijski uvjet intersubjektivnosti. Kako ističe Stein, empatija po nužnosti zahtijeva i održava razliku između subjekta koji empatijski iskušava i subjekta čije se iskustvo zahvaća, tj. sadržaj tuđeg iskustva dan nam je izravno, ali neprimordijalno:

Prijedimo sada na samu empatiju. I ovdje imamo posla s aktom koji je primordijalan kao sadašnje iskustvo, premda ne-primordijalan po svom sadržaju. A taj je sadržaj jedno iskustvo koje se, opet, može imati na različite načine, poput sjećanja, iščekivanja ili u fantaziji. Kada ono odjednom iskrсне preda mnom, ono stoji preda mnom kao objekt (poput tuge koju 'čitam na tuđem licu'). Ali kada propitujem njegove implicirane tendencije (pokušavajući tuđe raspoloženje dovesti do jasne datosti za sebe samog), taj sadržaj, nakon što me uvukao u sebe, zapravo više nije objekt. Tada više nisam okrenut prema sadržaju nego prema njegovom objektu; nalazim se uz subjekt tog sadržaja, na mjestu izvornog subjekta. I tek nakon uspješno izvedenog razjašnjenja, taj sadržaj ponovno stoji preda mnom kao objekt. Tako u svim razmatranim slučajevima reprezentacije iskustava postoje tri razine ili modaliteta ostvarenja, čak i ako u konkretnom slučaju ljudi ne prolaze uvijek kroz sve razine, već se često zadovoljavaju jednom od nižih. To su (1) izranjanje iskustva, (2) ispunjavajuće razjašnjenje i (3) obuhvatna objektivizacija razjašnjenog iskustva. Na prvoj i trećoj razini reprezentacija pokazuje ne-primordijalnu paralelu s opažanjem, dok na drugoj razini pokazuje ne-primordijalnu paralelu s imanjem iskustva. Međutim, subjekt u čije se iskustvo uživljavamo nije onaj subjekt koji se uživljava, nego jedan drugi. I to je ono što je fundamentalno novo u suprotnosti sa sjećanjem, iščekivanjem ili fantazijom vlastitih iskustava. Ta dva subjekta su odvojena i nisu spojena, kao ranije, sviješću o istosti ili kontinuitetom iskustva. Dok živim u radosti drugoga, ja ne osjećam primordijalnu radost. Ona ne proizlazi živo iz mog 'Ja'. Niti ona ima karakter nečega što se nekoć živo doživjelo, poput radosti koje se sjećamo. Ali još je i mnogo manje ona tek fantazirana bez zbiljskog života. Taj drugi subjekt jest primordijalan, iako ga ja ne iskušavam kao primordijalnog. U svom ne-primordijalnom iskustvu osjećam se, takoreći, vođenim jednim primordijalnim iskustvom koje ja ne iskušavam, ali koje je ipak tu,

manifestirajući se u mom ne-primordijalnom iskustvu. Stoga je empatija svojevrsni akt iskušavanja [*eine Art erfahrender Akte*] *sui generis*. Postavili smo si zadatak da je izložimo u njezinoj osebnosti prije nego što se uhvatimo u koštac s bilo kojim drugim pitanjem (je li takvo iskustvo valjano ili kako se ono događa). I ovo smo istraživanje proveli u najčistijoj općenitosti. Empatija, koju smo ispitivali i pokušali opisati, jest iskustvo strane svijesti općenito, bez obzira na vrstu iskušavajućeg subjekta ili subjekta čija se svijest iskušava. Raspravljali smo isključivo o čistom 'Ja', subjektu iskustva, kako na strani subjekta tako i na strani objekta. Ništa drugo nije bilo uvučeno u istraživanje. (Stein 1989, 10–11)

Sukladno argumentaciji Stein, kada bismo imali primordijalni pristup tuđoj svijesti kakav imamo svojoj, tuđa bi se svijest stopila s našom, a Drugi bi prestao biti Drugi. Upravo stoga Zahavi, slijedeći Stein, definira empatiju kao *sui generis* oblik intencionalnosti u kojem je konstitutivna asimetrija pristupa upravo ono što Drugoga i uspostavlja i održava kao transcendentnog subjekta. (Zahavi 2010, 294–295) Dakle, samo-danost Drugoga ostaje mi radikalno nepristupačna i transcendentna, no, fenomenologijski gledano, ta nedostupnost nije spoznajni deficit, naprotiv, ja izravno iskušavam upravo tu granicu. Autentično iskustvo Drugoga sastoji se upravo u iskustvu da mi on izmiče, kao i objekt u vidu nemogućnosti apodiktične evidencije, samo kod Drugoga ta vrsta evidencije ne može biti ni ideal (Zahavi 2003, 114). Time se, naime, uspostavlja nužna asimetrija između onoga koji iskušava i onoga koji je iskušan. Bez te asimetrije, intersubjektivnost ne bi bila istinski odnos dvaju subjekata na način subjekt-subjekt relacije, već puka nediferencirana kolektivnost u kojoj bi se Drugi sveo na puki intencionalni objekt ili dio mene samoga. (Husserl 1975, 131; Zahavi 2003, 114)

Proces sparivanja potrebno je dodatno razumjeti kroz mehanizam *analogizirajuće apercepcije* koji je prethodno spomenut. U osnovi ovog procesa svijest spontano uspostavlja strukturu proporcije sastavljenu od četiri člana. Prva dva člana su intuitivno dana i čine osnovu sličnosti, to su moje vlastito tijelo i tijelo Drugoga onako kako se pojavljuju unutar moga perceptivnog polja. Treći član proporcije jest smisao mog ega koji upravlja mojim tijelom, čime ga doživljavam kao živuće-tijelo (*Leib*). Četvrti član, ego Drugoga koji upravlja svojim tijelom, predstavlja nepoznanicu (X) ove proporcije, jer, kao što smo prethodno naveli, tuđi ego i njegova iskustva nikada ne mogu biti izvorno dana u mom iskustvu. (Mensch 2023, 89) Unatoč toj izvornoj nedostupnosti, fenomen sparivanja omogućuje, kao što smo prethodno napomenuli, svojevrsni „asocijativni prijenos“ smisla „živog organizma“ na tijelo Drugoga, čime se taj X ispunjava značenjem subjekta „poput mene“. (Mensch 2023, 89–90) Kada u svom

perceptivnom polju susretnem objekt koji se ponaša analogno mom tijelu, dolazi do automatskog preklapanja smisla. Smisao „življeno tijelo“, koji izvorno i u punini posjedujem samo u vlastitom iskustvu, prenosi se na to strano fizičko tijelo (*Körper*). Budući da ja ne mogu živjeti tijelo Drugog „iznutra“, taj prijenos smisla nikada nije potpuna identifikacija. Husserl za ovaj specifični način davanja koristi termin „aprezentacija“ (*Appräsentation*). Aprezentacija čini prisutnim ono što nikada ne može biti izvorno dano u percepciji:

Pogledajmo pobliže intencionalnu situaciju. Aprezentacija, koja pokazuje izvornu nepristupačnost drugog, isprepletena je s izvornom prezentacijom (njegovog tijela kao dijela moje vlastitosne dane prirode). Ali u toj isprepletenosti, strano tijelo i strano vladajuće 'Ja' dano je na način jednog jedinstvenog transcendirajućeg iskustva. Svako je iskustvo upućeno na daljnja iskustva koja, ispunjujući ih, potvrđuju aprezentirane obzore, koja zaključuju potencijalno dokazive sinteze suglasnog iskustva što se nastavlja; zaključuju ih u obliku nezorne anticipacije. S obzirom na iskustvo drugog, jasno je da je njegovo nastavljanje, u kojem se ono ispunjuje i potvrđuje, moguće samo po novim aprezentacijama koje se odvijaju sintetički suglasno, i na način na koji te aprezentacije svoje opstojnosno važenje zahvaljuju motivacijskoj svezi sa stalno pripadnim, ali promjenjivim vlastitosnim prezentacijama. (Husserl 1975, 131)

Međutim, konstitucija samog smisla Drugoga nije dovoljna jer transcendentalna fenomenologija mora dokazati njegovu aktualizaciju kao zbiljskog subjekta. Mensch upozorava da se prijelaz od smisla ka aktualnosti Drugoga kod Husserla odvija kroz složeni mehanizam „dvostrukog sparivanja“, koji se oslanja na već prethodno tematizirane prostorne moduse „ovdje“ i „tamo“. (Husserl 1975, 133–134; Mensch 2023, 91–92) Moje se tijelo uvijek primordijalno doživljava u modusu apsolutnog „ovdje“, ili nulte točke onog *ja mogu* koje smo prethodno tematizirali, dok se tijelo Drugoga pojavljuje kao objekt u modusu „tamo“. Budući da izravno sparivanje između „ovdje“ i „tamo“ nije moguće zbog njihove različitosti, prvo sparivanje odvija se unutar moje vlastite sfere, naime to je sparivanje mog aktualnog tijela „ovdje“ s mogućnošću da se moje tijelo nalazi „tamo“. Ovo prvenstveno znači da mi stvaramo svojevrstan skup anticipacija kako bi naš svijet izgledao s točke „tamo“ gdje se nalazi drugi. Tek se na to nadovezuje drugo sparivanje jer se moja tjelesna mogućnost bivanja „tamo“ sparuje se s tijelom Drugoga koje se aktualno nalazi „tamo“. (Mensch 2023, 91–92) Ovaj mehanizam, prema Husserlu, rađa ontologijsku nužnost priznanja Drugoga na transcendentalnoj razini. Međutim, treba naglasiti kako su sadržaji transcendentalno „ovdje“ i transcendentalno „tamo“ radikalno nespojivi. Ta nespojivost prisiljava moju svijest da Drugome prizna vlastitu, aktualno

odvojenu sferu vlastitosti. Time Drugi prestaje biti samo mogućnost mog iskustva i postaje aktualni subjekt koji potvrđuje objektivnu transcendenciju svijeta. (Mensch 2023, 92–93) Kako navodi Husserl to tek otvara prostornost intersubjektivnosti kao takve jer implicira sferu objektivnog svijeta koji egzistira na razini *su-monadičnog*, ovdje opisanog, iskustva:

Ali na to se nadovezuju i vrlo važni daljnji metafizički rezultati. Je li zamislivo (za mene koji to kažem, i, polazeći od mene, opet za svakog drugog kojeg mogu zamisliti da to može reći) da koegzistira više odijeljenih, tj. međusobno ne pozajedničenih monadičkih mnoštava od kojih svako konstituira jedan vlastiti svijet – dakle dva do u beskraj odijeljena svijeta, dva beskrajna prostora i prostor-vremena? Očito je da to nije zamislivost, nego čista besmislica. Svaka takva monadička grupa – naravno kao jedinstvo intersubjektivnosti, intersubjektivnosti koja je nužna za svaki aktualni zajednički odnos s drugim grupama – ima moguće svoj svijet koji posve drugačije izgleda. Ali ta su dva svijeta nužno tada samo okolni svjetovi tih intersubjektivnosti i puki aspekti jednog jedinog, njima zajedničkog objektivnog svijeta. Jer te dvije intersubjektivnosti nisu u zraku; kao od mene zamišljene, one stoje sa mnom kao konstituirajućom pramonadom za njih (odnosno sa mnom u jednoj mogućoj preobrazbi mene samog) u nužnom zajedništvu. One uistinu pripadaju jednoj jedinoj sveopćosti koja uključuje i mene samog te drži zajedno sve monade i grupe kao one što koegzistiraju i misle. Stoga može postojati samo jedna jedina monadička zajednica, zajednica svih koegzistirajućih monada, i prema tome samo jedan jedini objektivni svijet, jedno jedino objektivno vrijeme, samo jedan jedini objektivni prostor, samo jedna priroda; ako su uopće u meni položene strukture, onda svakako treba da postoje strukture koje impliciraju supostojanje drugih monada, treba da postoji jedna jedina priroda. (Husserl 1975, 149–150)

Unatoč ovdje iznesenoj argumentaciji „Pete meditacije“, ovakav mehanizam prezentacije nailazi na probleme koje u pitanje dovode samu mogućnost konstituiranja transcendentalne intersubjektivnosti. Oslanjajući se na Sartreovu kritiku iznesenu u *Bitku i ništu*, Mensch analizira temeljnu grešku unutar Husserlova dokaza o transcendentalnom Drugom. Naime radi se o tome da svi navedeni mehanizmi (sparivanje i analogizirajuća prezentacija) uspijevaju uspostaviti isključivo „paralelizam empirijskih ega“. ⁷⁵ (Sartre 1992, 234–235) Da bi

⁷⁵ Važno je ovdje razmotriti konkretno mjesto na koje se referiramo jer će o argumentaciji biti riječi i kasnije u analizi: „Ono što bi sada trebalo dokazati jest to da sumnju u osobu ne baca paralelizam empirijskih 'Ega', nego paralelizam transcendentalnih subjekata. To je stoga što Drugi zapravo nikada nije ona empirijska osoba s kojom se susrećem u svom iskustvu; on je transcendentalni subjekt na kojeg ta osoba po prirodi upućuje. Prema tome, pravi je problem onaj o povezanosti transcendentalnih subjekata koji su onkraj iskustva. Ako netko odgovori da transcendentalni subjekt od samog početka upućuje na druge subjekte radi konstitucije noematske cjeline, lako je

transcendentalna intersubjektivnost (zajednica transcendentalnih ega) bila moguća, ja bih morao aprezentirati Drugoga upravo kao transcendentalnog, konstituirajućeg subjekta. No, kako Mensch eksplicira koristeći argumentaciju Alfreda Schutza, aprezentirajući član u ovom asocijativnom sparivanju uopće nije moj transcendentalni ego, već moj vlastiti život shvaćen kao psihofizičko Ja (empirijsko tijelo i empirijska psiha). (Mensch 2023, 96–97) Sukladno tome, ono što se aprezentira na strani Drugoga jest isključivo objekt u vanjskom svijetu interpretiran kao drugo ljudsko biće, dakle, mundano, psihofizičko jedinstvo unutar svijeta, a ne transcendentalni ego, ili, kako navodi Schutz:

Aprezentirajući član *sparivanja* nije moj transcendentalni ego, već moj vlastiti, samodani život kao psihofizičko 'Ja' unutar moje primordijalne sfere, to jest, kao modifikacija mog mundanog 'Ja' unutar svijeta. A ono što biva aprezentirano tim '*sparivanjem*' najprije je objekt u vanjskom svijetu, interpretiran kao tijelo drugog ljudskog bića, koje kao takvo upućuje na mentalni život Drugoga — pri čemu je taj Drugi, međutim, još uvijek prisutan tek kao mundano psihofizičko jedinstvo unutar svijeta, dakle kao bližnji, a ne kao transcendentalni *Alter Ego*. Husserl je, čini se, na majstorski način pokazao kako su unutar mundane sfere čovjek i njegov bližnji su-mogući (komposibilni) i koegzistirajući, kako unutar te sfere Drugi postaje manifestan, te kako se unutar nje odvijaju usklađeno ponašanje, komunikacija i slično. Ipak, on nije pokazao mogućnost koegzistirajućeg transcendentalnog *Alter Ega* koji bi bio konstituiran unutar i putem

odgovoriti da on na njih upućuje kao na *značenja* (smislove). Drugi bi ovdje bio svojevrсна dodatna kategorija koja bi omogućila da se svijet konstituiru, a ne realno biće koje postoji onkraj tog svijeta. Naravno, 'kategorija' Drugoga u samom svom značenju implicira upućivanje – s one strane svijeta – na neki subjekt, ali to bi upućivanje moglo biti samo hipotetičko. Ono ima čistu vrijednost sadržaja jednog ujedinjujućeg pojma; ono vrijedi u svijetu i za svijet. Njegovi su zakoni ograničeni na svijet, a Drugi je po prirodi izvan svijeta. Nadalje, Husserl je uklonio samu mogućnost razumijevanja onoga što bi se moglo misliti pod izvan-svjetovnim bićem Drugoga, budući da on bitak definira kao jednostavnu indicaciju beskonačnog niza operacija koje treba izvršiti. Ne bi moglo biti boljeg načina da se bitak mjeri spoznajom. No, čak i ako priznamo da spoznaja općenito mjeri bitak, bitak Drugoga u njegovoj se realnosti mjeri onom spoznajom koju Drugi ima o samome sebi, a ne onom koju ja imam o njemu. Ono što ja moram dosegnuti jest Drugi, ali ne onako kako ga ja spoznajem, već onako kako on spoznaje samoga sebe – a to je nemoguće. To bi zapravo pretpostavljalo moju unutarnju identifikaciju s Drugim. Tako ovdje ponovno nalazimo onu načelnu razliku između Drugoga i mene, koja ne proizlazi iz izvanjskosti naših tijela, već iz jednostavne činjenice da svatko od nas egzistira u *interiornosti* (unutarnjosti) i da se spoznaja koja vrijedi za interiornost može ostvariti samo u interiornosti. To načelno isključuje svaku spoznaju Drugoga onako kako on poznaje samoga sebe – tj. onakvog kakav on jest. Štoviše, Husserl je to razumio, jer kaže da je 'Drugim', kako se otkriva našem konkretnom iskustvu, jedna odsutnost. Ali, barem unutar Husserlove filozofije, kako netko može imati punu intuiciju (puni zor) neke odsutnosti? Drugi je predmet praznih intencija, Drugi nam se načelno uskraćuje i izmiče. Jedina realnost koja preostaje jest stoga realnost *moje* intencije; Drugi je prazna noema koja odgovara mojoj usmjerenosti prema Drugome, u onoj mjeri u kojoj se on konkretno pojavljuje u mom iskustvu. On je tek skup operacija ujedinjavanja i konstitucije mog iskustva, tako da se on pojavljuje kao transcendentalni pojam. Husserl solipsistu odgovara da je egzistencija Drugoga jednako sigurna kao i egzistencija svijeta, a u taj svijet Husserl uključuje moju psihofizičku egzistenciju. No, solipsist kaže istu stvar: egzistencija Drugoga je jednako sigurna, reći će on, ali ne i *sigurnija*. Egzistencija svijeta mjeri se, dodat će on, onom spoznajom koju ja o njemu imam; a s egzistencijom Drugoga stvar neće stajati nimalo drugačije.“ (Sartre 1992, 234–235)

aktivnosti transcendentalnog ega. To bi, međutim, bilo nužno kako bi se prevladao solipsistički argument u transcendentalnoj sferi.⁷⁶ (Schutz 1962c, 197)

Iz svega navedenoga je jasno kako Husserlov argument o intersubjektivnoj zajednici monada pati upravo od onoga na što je i sam Husserl toliko često upozoravao, a to je *metabasis eis allo genos*. Kao što Mensch pojašnjava, transcendentalni ego definira se kao instanca koja konstituira svijet, dok je svjetovni, utjelovljeni ego instanca koja je u tom svijetu već konstituirana. Prema tome, sparivanje dvaju utjelovljenih (empirijskih) ega nije ništa drugo doli „sparivanje dvaju već konstituiranih proizvoda“. (Mensch 2023, 95) Međutim, pitanje konstitucije intersubjektivnosti na bilo kojoj razini je od izuzetne važnosti jer nam samo ono omogućava objektivnost kao takvu. Mogući spas za Husserlov argument je u tome što sama analogizirajuća prezentacija anticipira zapravo transcendentalnu intersubjektivnost kao potenciju, što je ono primarno u Husserlovu nauku jer se sama evidencija nudi tek kao horizont spoznaje, te je zbog toga što pripada u sferu potencijalnosti zapravo ono čemu također tek pripada evidencija kao regulativna ideja spoznajnog ideala.

Druga kritika odnosi se na postojanje kružnog dokaza ili *petitio principii* u procesu verifikacije Drugoga. Naime, da bi ispoštovao pravila redukcije, Husserl mora suspendirati tezu o postojanju intersubjektivnog svijeta sve dok je izvan svake sumnje ne dokaže. Kao dokazni materijal za prisutnost drugog subjekta, Husserl nudi „kontinuirano harmonično ponašanje“ tuđeg tijela u svijetu. (Mensch 2023, 90) Husserl ovu vrstu mehanizma naziva aperceptivnim prenošenjem (*Übertragung*):

Uzmemo li da se jedan drugi čovjek pojavljuje u našem opažajnom području, tada to, primordijalno reducirano, znači: u opažajnom području moje primordijalne prirode pojavljuje se tijelo koje je, kao primordijalno, naravno samo odredbeni dio mene samog (imanentna transcendencija). Budući da je u toj prirodi i svijetu moje tijelo jedino koje je kao živo tijelo (fungirajući organ) izvorno konstituirano, i koje uopće može biti konstituirano, tada ono tijelo, koje je ipak shvaćeno kao živo tijelo, mora dobiti taj smisao od jednog aperceptivnog prenošenja s mogeg tijela. I to na način koji zbiljski izravno, i stoga primordijalno, isključuje iskazivanje predikata specifične tjelesnosti

⁷⁶ Ova Schutzova dijagnoza ukazuje na to da stroga kartezijanska dedukcija tuđeg transcendentalnog ega nužno nailazi na metodologijske aporije. Međutim, kako Zahavi tumači Schutzovu poziciju, Schutz problem ne ostavlja neriješenim, već ga premješta iz sfere apstraktne konstitucije u sferu pred-predikativnog svijeta-života. Zahavi ističe da Schutz rješenje solipsističkog problema pronalazi u neposrednoj *ti-orijentaciji* (*Dueinstellung*), tj. fundamentalnom *mi-odnosu* u kojem Dugoga primarno ne shvaćamo kao izolirani epistemologijski konstrukt, već kao živuću, su-prisutnu zbiljnost. Prema Zahaviju, Schutz pokazuje da je ova izravna, praktička interakcija „licem u lice“ apsolutni temelj za sve kasnije socijalne i znanstvene konstrukcije. (Zahavi 2010, 297–299)

putem autentičnog, pravog opažanja. Unaprijed je jasno da samo jedna sličnost unutar moje primordijalne sfere – sličnost koja povezuje ono tijelo s mojim tijelom – može pružiti motivacijski temelj za analogizirajuće shvaćanje onog prvog tijela kao tijela drugog. (Husserl 1975, 128)

No, postavlja se pitanje, na temelju čega ja procjenjujem da je ponašanje Drugoga „harmonično“? Ponašanje se smatra harmoničnim isključivo ako je u skladu sa značenjima i interpretacijama koje bih ja pridao sličnoj situaciji, a za tako nešto nemamo garancije jer ako bi Drugi posjedovao radikalno drugačiji konstitutivni sustav, njegovo ponašanje ne bi bilo u skladu s mojim značenjima svijeta te ga ja uopće ne bih ni prepoznao kao subjekta. Dakle, da bih ponašanje Drugoga prihvatio kao dokaz njegovog subjektiviteta, ja već unaprijed moram pretpostaviti da on i ja dijelimo ista značenja i isti konstitutivni aparat. Husserl tako kriterij za dokazivanje zajedničkih značenja pronalazi u harmoničnom ponašanju, dok istovremeno procjena harmoničnog ponašanja već pretpostavlja postojanje zajedničkih značenja. (Mensch 2023, 95–97) Oslanjajući se na ovu cirkularnost, transcendentalna fenomenologija u *Kartezijanskim meditacijama* zapravo pretpostavlja upravo onu intersubjektivnost koju je tek trebala dokazati. Doduše, postavlja se pitanje do koje mjere je takav dokaz uopće i potreban za tematizaciju intersubjektivnog svijeta i njegovih konstrukcija, dovoljno je, kako nam se očituje iz prethodno izloženog argumenta, da imamo potenciju sfere intersubjektivnosti koja nam se daje u horizontu ovdje prisutnih mehanizama jer ako nam u genetičkoj sferi transcendentalne fenomenologije nije evidentan ni vlastiti transcendentalni ego, kako ćemo onda ideal evidencije primijeniti na transcendentalnu intersubjektivnost? Pitanje je jasno retoričke prirode jer je takvo nešto nemoguće u perspektivi ovoga i prethodno izloženih argumenata. Ali dokaz transcendentalne intersubjektivnosti u potenciji je od izuzetne važnosti zato što nam on omogućuje perspektivu ideala evidentnosti i zastupanja fenomenologijskih biti kao osnovnih oznaka objektivnosti toga horizonta. Kako ističe Mohanty, objektivnost svijeta nije samo apstraktna logička struktura, već se njezino utemeljenje genetički mora tražiti u konkretnoj pred-predikativnoj sferi, u kojoj se intersubjektivna interakcija i slaganje horizonata javljaju kao konačni temelj smisla (*Sinnesfundament*) za svaku idealizaciju. (Mohanty 1972, 119)

C. Prema fenomenologijskoj ontologiji kulture

5. Kultura u kontekstu transcendentalne fenomenologije

Nakon što smo u prethodnim dijelovima ovoga rada izložili konceptualni aparat transcendentalne fenomenologije, te razvili analize konstitucije, intersubjektivnosti i svijeta života kao temeljnih dimenzija Husserlove kasne misli, dospijevamo do pitanja koje predstavlja prirodno ishodište svih dosadašnjih analiza, a to je pitanje o mjestu kulture unutar transcendentalno-fenomenologijskoga projekta. Ovo pitanje, kako ćemo pokušati pokazati u nastavku, nije sporedni problem koji bi se mogao pridodati Husserlovoj filozofiji kao njezin izvanjski dodatak, već, naprotiv, predstavlja unutarnji *telos* same metode jer transcendentalna fenomenologija u svom genetičkom razvoju neminovno vodi do tematizacije kulture kao područja u kojem se konstitutivna postignuća transcendentalne subjektivnosti talože, sedimentiraju i prenose preko povijesnoga horizonta intersubjektivne zajednice kao što je primjerice Ernst Wolfgang Orth u svojoj sustavnoj analizi Husserlove kasne filozofije primijetio da:

Ljudsko biće može biti zahvaćeno samo kao kulturno biće, kao što i svijet može biti razumljen samo kao svijet ljudskih bića. Analize na koje se Husserl ovdje poziva (iz *Ideja II*) pokušavaju samo refleksivno razjasniti pozadinu ove teze. (Orth 2019, 317)

Ovaj uvid, koji se može izvesti iz same logike intencionalne analize, predstavlja središnji vodeći motiv naše rasprave u ovome poglavlju, no on otvara niz pitanja koja zahtijevaju pažljivu fenomenologijsku obradu. Naime, ako prihvatimo Orthovu tezu kao radnu hipotezu, postavlja se pitanje kako uopće govoriti o kulturi unutar fenomenologijske terminologije, odnosno koje od mnogobrojnih značenja pojma kulture, kako su nam dana u suvremenoj filozofskoj i kulturološkoj raspravi, odgovara onome što se može tematizirati transcendentalno-fenomenologijskom metodom.⁷⁷ Sam pojam kulture, kako u svojoj iscrpnoj analizi pokazuje

⁷⁷ U razlikovanju različitih značenja pojma kulture posebno valja imati na umu kako sama fenomenologija ne pretendira na to da iscrpi sve dimenzije onoga što suvremena humanistička i društvena znanost obuhvaća pod tim pojmom, već zahvaća onaj specifični sloj koji se može tematizirati preko strukture intencionalnih akata i njihovih konstitutivnih postignuća. Kako Džinić ističe u svojoj raspravi o pojmovnim teškoćama analize kulture, temeljni problem pojma kulture leži u tome što njegovo značenje nije apriorno određeno po samoj naravi, nego po ljudskoj volji i dogovoru, dakle, kako Džinić navodi: „*verba sunt signa conventionalia*“. (Džinić 2022, 17) Tomu se pridružuje i činjenica da je pojam kulture, prema Džinićevoj dijagnozi suvremenoga stanja, danas problematičan do ozbiljne opasnosti da u znanstveno-teorijskome smislu postane u potpunosti nefunkcionalnim, što je „posljedica (...) ekspanzivnoga razvoja društvenih i humanističkih znanosti, te njihovim nastojanjem da artikuliraju primjeren autoregulatorni konceptualni aparat“. (Džinić 2022, 18) Naša fenomenologijska obrada neće pokušati riješiti

Hubertus Busche, posjeduje barem četiri temeljna povijesna značenja koja se međusobno preklapaju, ali nisu svodljiva jedno na drugo, naime kultura kao ono čime se bavi, kultura kao ono što se ima, kultura kao ono u čemu se živi, te kultura kao ono što se može stvoriti, unaprijediti i vrednovati. (Busche 2000, prema Džinić 2022, 20–28) Ova četiri modusa značenja, kako ih u svojoj sustavnoj raspravi razrađuje Ivo Džinić, ne predstavljaju arbitrarnu klasifikaciju, već odražavaju različite povijesno-pojmovne slojeve koji se talože u jezgri samoga pojma kulture, te svaki od njih otvara specifični horizont fenomenologijskoga ispitivanja. (Džinić 2022, 20–28)⁷⁸

Prvi modus, kultura shvaćena kao ono čime se bavi, vraća nas na ciceronovsku formulu *culture animi*, dakle kultiviranje duha kao djelatnost u kojoj se subjekt samome sebi postavlja kao predmet vlastitoga razvoja, te koja reflektira izvorni latinski smisao izraza *cultus*, dakle obrađivanja, uzgoja i naobrazbe. (Džinić 2022, 20–22) Drugi modus, kultura kao ono što se ima, odnosi se na „samu kultiviranost, odnosno usvojenost kulturnih sadržaja kao posljedice ili ishoda procesa kultiviranja“, čime se naglasak premješta s djelatnosti na njezin rezultat, dakle s potencije na aktualizaciju. (Džinić 2022, 23) Treći modus, kultura kao ono u čemu se živi, prema Džinićevoj formulaciji predstavlja „širok pojam koji predstavlja kolektivni naziv za sve društveno stečene i simbolički prenesene obrasce ponašanja“, koji čine prostor i smjer kretanja povijesnoga značenja jedne zajednice. (Džinić 2022, 27) Četvrti modus, kultura kao ono što se može stvoriti, unaprijediti i vrednovati, odnosi se na konkretne tvorevine koje hipostaziraju sferu viših vrijednosti, te se primarno pojavljuje u sferama umjetnosti, znanosti i filozofije. (Džinić 2022, 27–28) Iako Buscheova tipologija nije izvedena iz fenomenologijske metodologije, ona ipak nudi vrijedan orijentacijski okvir za našu raspravu, jer pokazuje kako pojam kulture u svojoj povijesnoj sedimentaciji obuhvaća kako subjektivnu dimenziju kultiviranja samoga sebstva, tako i objektivnu dimenziju kulturnih tvorevina, kako svakodnevni

ovaj problem konvencionalnosti pojma na razini definicije, već će ga zaobići time što će fokus staviti na konstitutivne strukture koje stoje u temelju različitih značenja pojma kulture, te koje fenomenologija može tematizirati svojom metodom refleksije.

⁷⁸ Buscheova tipologija je u suvremenoj njemačkoj filozofiji kulture jedna od najvažnijih sustavnih obradi pojma kulture, te je njezin prijevod i razrada u Džinićevoj monografiji *Dinamika razvoja kulture: tragedija – drama – ironija* prva sustavna recepcija ove tipologije u hrvatskoj filozofiji. (Džinić 2022, 20–28) Valja napomenuti da svaki od ovih modusa povezuje se s određenom povijesnom epohom i odgovarajućim funkcionalnim aparatom, pri čemu prvi modus seže do Cicerona, drugi do prosvjetiteljstva, treći do moderne kulturne antropologije, a četvrti se kristalizira u 20. stoljeću kao razumijevanje kulture u smislu konkretnih objektiviranih tvorevina viših vrijednosti u umjetnosti, literaturi, znanosti i filozofiji. (Džinić 2022, 20–28) Kako Džinić eksplicitno naglašava, ono što ovu tipologiju razlikuje od prethodnih obradi pojma kulture jest činjenica da ona ne pokušava reducirati pojam kulture na neku temeljniju kategoriju, već prepoznaje da različita povijesna značenja pojma odražavaju različite sastavnice samoga kulturnog fenomena, koje su međusobno povezane, ali nisu svodljive jedna na drugu.

horizont u kojemu se odvija ljudsko življenje, tako i visoke domene umjetničkoga, znanstvenoga i filozofijskoga stvaralaštva.⁷⁹

Upravo ova višedimenzionalnost pojma kulture čini ga osobito pogodnim za fenomenologijsku obradu, jer transcendentalna fenomenologija u svom genetičkom razvoju, kao što ćemo pokazati, posjeduje konceptualne resurse za tematizaciju svake od ovih dimenzija, te to čini upravo svojom razradom odnosa između konstituirajuće subjektivnosti, intersubjektivne zajednice, kulturnih predmeta kao funkcionalnih jedinstva smisla, te povijesnoga svijeta života u kojemu se sve ove razine isprepliću.

Da bismo opravdali ovu tvrdnju, potrebno je krenuti od jedne važne distinkcije, naime od distinkcije koja se pojavljuje između naturalističkoga i personalističkoga stava unutar Husserlove fenomenologije, jer upravo se na razini ove distinkcije otvara fenomenologijsko polje kulture kao samostalna predmetna sfera. Naturalistički stav, kako smo već analizirali u prethodnim poglavljima u kontekstu Husserlove kritike pozitivizma (za više vidi poglavlja: „Logika – čista teorija između empirijske i normativne znanosti“ i „Psihologističke pretenzije i njihove konzekvence“), ne predstavlja izvorni stav u kojemu se zatičemo, već je apstrakcija višega reda koju dobivamo tek kada iz konkretnoga svijeta života umjetno oduzmemo vrijednosti, praktičke svrhe i duhovna značenja. Personalistički stav, naprotiv, jest onaj stav u kojemu se uvijek već nalazimo kao osobe koje žive u svijetu zajedno s drugim osobama, te u kojemu nas okružuje upravo ono što Husserl naziva okolnim svijetom (*Umwelt*), a ne objektivna priroda u smislu novovjekovnoga fizikalizma. (Husserl 1989b, 192–195)⁸⁰

⁷⁹ U ovome kontekstu valja istaknuti zanimljivu konceptualnu blizinu između Buscheove tipologije i Cassirerova pojma simboličkih formi, pri čemu obje pozicije pokušavaju zahvatiti različite dimenzije kulturnoga fenomena bez svođenja na neku temeljniju kategoriju. Cassirerova filozofija kulture, kako Džinić u svojoj analizi izlaže, polazi od pretpostavke da su samomu sadržaju pojma kulture imanentni temeljni oblici i pravci duhovnoga oblikovanja, pri čemu svaka simbolička forma funkcionira kao „matrica“ kulture i dinamičko središte koje određuje i strukturira proces kulturoloških tumačenja. (Džinić 2022, 73–74) Štoviše, prema Cassirerovoj analizi kako je Džinić rekonstruirao, kulturni razvoj ne mora nužno eskalirati u tragediju, već pokazuje karakter drame u kojoj se stvarateljsko kretanje duha uvijek iznova prelama na svojim proizvodima, no se time ne razbija u potpunosti, nego otkriva potrebu novoga napora kojim pronalazi nove nepoznate snage. (Džinić 2022, 88) U poglavlju 6, posebice u njegovu potpoglavlju o Cassirerovoj funkcionalnoj biti, detaljnije ćemo razviti odnos između Cassirerove pozicije i fenomenologijskoga pojma kulturne predmetnosti, dok ćemo u završnome potpoglavlju istoga poglavlja izložiti kako se ovaj uvid o funkcionalnoj naravi kulturnih značenja može utemeljiti unutar fenomenologijske ontologije kulture, koja se služi pojmom rezonancije kao specifičnim proširenjem izvorne teorije intencionalnosti.

⁸⁰ Welton u svojoj sustavnoj obradi *Ideja II* naglašava da je odnos između naturalističkoga i personalističkoga stava jedna od najvažnijih, ali i u recepciji najmanje istraženih tema u Husserlovoj kasnoj filozofiji, te ga povezuje s Husserlovim sustavnim radnim planovima u kojima se uvode „regije osobe i kulture“ kao gledište *Ideja II*. (Welton 2000, 225) Razlog za relativnu zanemarenost ove problematike u recepciji dijelom leži u kompleksnoj povijesti samoga teksta *Ideja II*, koje su godinama postojale samo u rukopisu, te su bile poznate samo užem krugu Husserlovih učenika, dok je njihovo objavljivanje 1952. godine, dakle više od tri desetljeća nakon nastanka glavnih

Upravo se u ovome stavu otvara izvorno polje kulturne predmetnosti, jer kultura kao područje istraživanja nije apstraktna teorijska tvorevina koju bismo morali tek konstruirati, već neposredno polje u kojemu se uvijek već zatičemo, u kojemu djelujemo, vrednujemo i osmišljavamo svijet zajedno s drugim osobama prije svake teorijske refleksije. (za više o prirodnome stavu vidi poglavlje „Prirodni stav u Husserlovoj filozofiji“) Naša će analiza u ovome poglavlju krenuti od ekspozicije personalističkog stava i konstitucije kulturnoga svijeta kakvi se izlažu u *Idejama II*, te se potom razvijati prema tematizaciji kulturnih objekata kao funkcionalnih jedinstava smisla, čime ćemo pripremiti tlo za kasniju razradu Cassirerove pozicije u sljedećem poglavlju. Nakon toga prelazimo na detaljniju razradu svijeta života kao kulturnoga horizonta, pri čemu ćemo posebnu pažnju posvetiti distinkciji između jedinstvenoga svijeta života i pluralnosti konkretnih okolnih svjetova, te pojmovnom paru zavičajnoga (*Heimwelt*) i tuđega svijeta (*Fremdwelt*), koji u kasnoj Husserlovoj fenomenologiji dobiva temeljnu konstitutivnu funkciju. (Steinbock 1995, 170–185) Četvrto potpoglavljje bavit će se *telosom*, krizom i normativnom dimenzijom Husserlove fenomenologije kulture, gdje ćemo analizirati uvide iz *Krize europskih znanosti* i pokazati kako se pojam povijesnoga telosa kulturne zajednice javlja kao nužni razvoj transcendentalno-fenomenologijskoga projekta. Posljednje potpoglavljje posvetit ćemo Schutzovoj fenomenologijskoj analizi socijalnoga svijeta, gdje ćemo izložiti glavne razlike između njegove pozicije i Husserlove transcendentalne fenomenologije, čime ćemo dobiti orijentacijski moment za sljedeća poglavlja u kojima ćemo se posvetiti Gehlenovoj antropologiji i Cassirerovoj funkcionalnoj biti.

Time će biti pripremljeno tlo za posljednji korak našega sintetičkog razvoja, koji se odvija u šestome poglavlju o Gehlenovoj antropologiji kao tematizaciji svijeta života i u njegovu završnom potpoglavlju, gdje ćemo izložiti središnju tezu trećega dijela, naime tezu o fenomenologijskoj ontologiji kulture kao mogućem modusu spoznavanja funkcionalne biti kulturnih bića. Ova teza, kako ćemo pokazati, zahtijeva specifično proširenje izvorne Husserlove teorije intencionalnosti, posebice u onim njezinim aspektima koji se tiču odnosa između transcendentalne subjektivnosti i njezinoga okolnog svijeta, čemu Gehlenov pojam

dijelova teksta, došlo u vrijeme kada je središte fenomenologijske rasprave već bilo pomaknuto prema Heideggerovim, Sartreovim i Merleau-Pontyjevim pozicijama. Welton je također ukazao na to da se najvažnije Husserlovo sustavno bavljenje problemom kulture odvija u njegovim *Kaizo* člancima iz 1923–1924. godine, koji predstavljaju, prema Weltonovoj formulaciji, „Husserlovu prvu sustavnu analizu problema kulture pomoću njegove novorazvijene genetičke metode“. (Welton 2000, 260) Tu problematiku detaljnije ćemo razviti u potpoglavljju 5.3 i 5.4, gdje ćemo se vratiti na Weltonovu obradu Husserlovih analiza svijeta života i kulturne normativnosti.

rezonancije nudi konceptualne resurse koji se u izvornoj transcendentalnoj fenomenologiji ne mogu naći u dovoljno razvijenom obliku. Time će se cijela arhitektonika trećega dijela pokazati kao kretanje od ekspozicije Husserlovih vlastitih analiza kulture, preko susreta s antropologijskom perspektivom, prema mogućnosti jedne fenomenologijske ontologije kulture koja ne predstavlja zatvoreni sustav, već program istraživanja čije se cjelovito izvođenje pruža izvan granica ovoga rada.

Prije nego li prijedemo na samu razradu, potrebno je još jednom istaknuti metodološku poziciju koju zauzimamo u ovome poglavlju. Naime, naša analiza ne pretendira na to da bude povijesno-filozofijska rekonstrukcija Husserlovih izlaganja o kulturi, već razvojna analiza koja iz inherentne logike transcendentalno-fenomenologijskoga projekta pokušava izvesti one momente koji omogućuju izgradnju jedne moguće fenomenologijske ontologije kulture. U tom smislu, slijedimo Husserlovu vlastitu metodološku napomenu prema kojoj fenomenologija treba slijediti unutarnju logiku same stvari, a ne biti zarobljena povijesnim okvirom rekonstrukcije autorovih teza, dakle slijedimo isti onaj duh hereze fenomenologijskoga projekta o kojem smo govorili u uvodnim odsječcima ovoga rada. (vidi uvodno razmatranje „A. Transcendentalna fenomenologija: izvori, motivi i konceptualni aparat“) Iz toga razloga, kao što ćemo vidjeti u nastavku, naša će analiza ponekad razvijati Husserlove uvide preko granica koje je sam Husserl u svojim spisima eksplicitno postavio, sljedeći upravo onu logiku stvari koja je, kako Husserl pokazuje u *Bernauskim rukopisima*, ono primarno za fenomenologijsko istraživanje. (Husserl 2001a, 189)

5.1. Personalistički stav i konstitucija kulturnoga svijeta

Da bismo razumjeli kako se kultura konstituira kao samostalno polje fenomenologijskoga istraživanja, moramo se vratiti na Husserlovu analizu personalističkoga stava u *Idejama II*, jer upravo se na ovome mjestu otvara konceptualni horizont u kojemu kultura postaje moguć predmet transcendentalne refleksije. Husserlov je projekt u *Idejama II*, kako Husserl izričito naznačuje na samome početku trećeg dijela te knjige, posvećen „razjašnjenju jedne skupine međusobno povezanih razlika u metafizici i znanstvenoj teoriji, koje sve imaju svoj izvor u teškoj razlici između duše i duha“, te se time otvara prema konkretnoj analizi različitih regija bića, pri čemu je upravo regija duha (*Geist*) ona u kojoj se konstituiraju kulturni objekti, osobe i intersubjektivne zajednice. (Husserl 1989b, 181) Husserl u prethodno navedenom djelu prepoznaje temeljnu razliku između tri stava koji su međusobno fundirajući, ali nisu svodljivi

jedan na drugi, naime između naturalističkoga, personalističkoga i transcendentalnoga stava, pri čemu se svaki od njih otvara prema specifičnoj regiji predmetnosti.⁸¹

Naturalistički stav, koji je dominantan u suvremenim prirodnim znanostima, uzima svijet kao puku prirodu, dakle kao totalitet onoga što je određeno kauzalnim zakonima i što se može matematički zahvatiti, dok su psihički procesi shvaćeni kao realno ovisni o tijelu i isprepleteni s njim na realno-kauzalni način. (Husserl 1989b, 192–193) Ovaj stav, kako smo prethodno pokazali, predstavlja apstrakciju visokoga reda koju dobivamo tek kada iz konkretnoga svijeta života umjetno oduzmemo vrijednosti, praktičke svrhe i duhovna značenja. (za više vidi poglavlje „4.2.1. Metoda razgradnje (*Abbau*) i životni svijet (*Lebenswelt*)“) Personalistički stav, naprotiv, predstavlja stav u kojemu se uvijek već nalazimo, kao što Husserl izričito naznačuje na samome početku § 49 *Ideja II*, gdje se osobe pojavljuju kao subjekti svojih okolnih svjetova, te u kojemu osobnu narav stvarnosti zatičemo prije svake naturalističke apstrakcije. Husserl ovaj uvid izlaže u dvama sukcesivnim koracima koje moramo pomno razlikovati.

Prvi korak Husserlove ekspozicije sastoji se u opisu nužnoga prijelaza koji svaka fenomenologijska refleksija mora izvesti kada se prebacuje iz naturalističkoga u personalistički stav. Husserl ovdje izričito tematizira sferu zajedničkoga življenja, komunikacije i susreta s drugima kao izvornu danost personalističkoga stava:

Čim si na živ način predočimo bilo koji od ovih osobnih odnosa, te se, da tako kažemo, uronimo u život osobe kao nositelja tih odnosa, te čim onda u refleksiji promatramo načine njihove danosti kroz fenomenologijsko povećalo, primjećujemo da se tim činom nalazimo u stavu koji je bitno različit naspram naturalističkoga stava koji je bio nas prethodno. (...) Živjeti kao osoba znači postavljati sebe kao osobu, naći sebe u svjesnim odnosima prema 'okolnome svijetu' i unijeti sebe u njih. (Husserl 1989b, 192–193)⁸²

⁸¹ Husserl u *Idejama II* nije uvijek konzistentan u terminologiji koju koristi za ove stavove, te se ponekad referira na transcendentni stav kao na čisto fenomenologijski stav, dok ponekad razlikuje fenomenologijski stav (kao stav eidetske refleksije) od transcendentalnoga stava (kao stava transcendentalne redukcije). Za detaljniju raspravu o Husserlovoj metodologiji u tom dijelu vidi u našem radu poglavlja „4.1.2. Operacionalizacija metode: *epoché* i redukcija kao promjena predznaka“ i „Genetička faza transcendentalne redukcije i ontološki put“.

⁸² Ovaj Husserlov citat je od presudne važnosti jer pokazuje kako se personalistički stav za Husserla daje kao izvorna refleksivna danost koja se otvara čim se uronimo u svijet osobnih odnosa. Ono što se ponekad u recepciji Husserlove filozofije krivo identificira kao subjektivni ili emocionalni stav, Husserl izričito prikazuje kao stav koji uzima u obzir cjelokupnu dimenziju svjesnih odnosa s okolnim svijetom, uključujući teorijsko, vrijednosno i praktičko motivirano djelovanje. Time se otvara mogućnost za fenomenologijsku obradu zajedničke teorijske prakse, što ćemo razvijati u potpoglavlju 5.4.

Iz ovoga opisa proizlazi nekoliko presudnih fenomenologijskih uvida. Prvo, personalistički stav nije nešto što se mora postizati i održavati posebnim metodološkim sredstvima, kao što je to slučaj s naturalističkim ili transcendentalnim stavom, već je riječ o izvornoj danosti u kojoj se kao osobe uvijek već nalazimo, te koja prethodi svakoj teorijskoj operaciji apstrakcije. Drugo, ovaj stav otvara polje konkretne međuljudske komunikacije, suradnje i odnošenja, koji je izvorno već prožet onim što Husserl naziva motivacijama, dakle smisaonim povezanostima koje se ne mogu reducirati na kauzalne odnose fizičke prirode. Treće, u ovome stavu pojavljuju se ne samo druge osobe nego i objekti svijeta kao komponente zajedničkoga okolnoga svijeta, što znači da kultura kao područje istraživanja nije apstraktna teorijska tvorevina koju bismo morali tek konstruirati, već neposredno polje u kojemu se uvijek već zatičemo.

Drugi korak Husserlove ekspozicije, koji ide još dalje od prvoga, sastoji se u uspostavi asimetričnoga odnosa između dvaju stavova, naime u tezi da je naturalistički stav podređen personalističkom, te da svoju samostalnost dobiva tek kroz specifičnu apstraktivnu operaciju koju Husserl označava izrazom *samo-zaboravljanja* (*Selbstvergessenheit*). Husserlovim riječima:

Pri pomnijem promatranju, čak će se pokazati da ovdje nemamo posla s dvama stavovima jednakih prava i istoga reda, ili s dvjema savršeno jednakim apercpcijama koje se odjednom prožimaju, već da je naturalistički stav zapravo podređen personalističkom, te da prvi tek pomoću apstrakcije ili, bolje rečeno, pomoću jedne vrste samo-zaboravljanja personalističkoga ja stječe određenu samostalnost, čime nepravomoćno apsolutizira svoj svijet, to jest prirodu. (Husserl 1989b, 193)

Ova teza ima dalekosežnu konsekvencu za fenomenologijsku analizu kulture. Naime, ako naturalistički stav nije autonoman prema personalističkome, već svoju legitimnost dobiva tek kroz apstrakciju koja prikriva svoj vlastiti izvor, onda svako shvaćanje kulture koje pretpostavlja prethodnu konstituciju neutralne fizičke prirode na koju se značenja kulture potom nadograđuju, predstavlja shvaćanje koje je pojmovno izvrnuto. Kultura nije nadgradnja na prirodi, nego upravo obratno, fizička priroda novovjekovne znanosti je apstraktivna konstrukcija unutar širega kulturnoga horizonta personalističkoga stava.

Iz toga proizlazi važna fenomenologijska konsekvencu, naime da u personalističkome stavu predmeti koji nas okružuju ne pojavljuju se kao neutralne fizičke stvari, već kao komponente okolnoga svijeta (*Umwelt*) koji je već uvijek prožet vrijednosnim, praktičkim i duhovnim

značenjima. Husserl ovu strukturu okolnoga svijeta razrađuje na način koji je za našu analizu presudno značajan, jer pokazuje kako se objekti svijeta izvorno daju kao predmeti svrhovitoga djelovanja i vrednovanja, a ne kao neutralni nositelji fizičkih svojstava. Ova distinkcija između neutralne fizičke stvari i kulturnoga predmeta nije pridodana naknadnom interpretativnom sloju, već se daje izvorno, na razini iste perceptivne danosti. Drugim riječima, kada vidim knjigu, ne percipiram najprije neutralni fizički objekt kojemu bih potom dodavao značenje „knjiga“, nego knjigu vidim izvorno kao knjigu, dakle kao predmet koji u sebi nosi sloj duhovnoga značenja, koji se može čitati, koji je pisan na nekome jeziku, koji pripada nekoj tradiciji.⁸³

U ovome stavu, kako Husserl detaljno razvija u *Idejama II*, razotkriva se temeljna zakonitost personalističkoga područja, a to je motivacija. Naime, dok naturalistički stav operira kategorijom kauzalnosti kao temeljne zakonitosti realnoga svijeta, personalistički stav operira kategorijom motivacije kao temeljne zakonitosti duhovnoga svijeta. (Husserl 1989b, 231–235) Husserl ovu temeljnu opoziciju eksplicitno postavlja u §56 *Ideja II*, koji nosi naslov „Motivacija kao temeljna zakonitost duhovnoga života“. Ova razlika nije puki terminološki pomak, nego ukazuje na fundamentalnu ontološku distinkciju, koja u Husserlovoj kasnoj fenomenologiji dobiva sve središnjije mjesto, jer je upravo motivacijska struktura ono što omogućuje genetičku konstituciju duhovnoga svijeta. Husserl ovaj temeljni princip artikulira na sljedeći način:

Ovdje se ne radi o motivaciji uzimanja stavova drugim uzimanjima stavova (aktivnih teza aktivnim tezama), već o doživljajima svake vrste. To su, specifično, ili „sedimentacije“ ranijih akata i postignuća uma, ili akti koji se javljaju, u „analogiji“ s prvima, kao aperceptivna jedinstva, a da nisu zapravo izvedeni iz akata uma, ili pak nešto potpuno a-racionalno, naime osjetilnost, ono što se nameće, ono predzadano, ono nagonsko u sferi pasivnosti. (Husserl 1989b, 234)

Kauzalnost povezuje fizičke procese tako da uzrok proizvodi posljedicu prema univerzalnim zakonima koji vrijede neovisno o subjektu, dok motivacija povezuje stanja svijesti, akte i tjelesne pokrete na temelju smisla koji jedan element ima za drugi unutar životnoga procesa subjekta. Kada vidim ulaz u zgradu i krenem prema njemu jer želim ući unutra, moj pokret nije

⁸³ Husserlov pojam *Selbstvergessenheit* (samo-zaboravljanja) personalističkoga ja predstavlja jedno od ključnih mjesta u njegovoj kritici naturalizma. Naime, naturalistički stav nije za Husserla puko alternativni stav koji bi imao istu legitimnost kao personalistički, već stav u kojemu se osoba zaboravlja kao osoba i počinje samu sebe poimati kao naturalistički objekt. Ova kritika je u izravnoj analogiji s Husserlovom kritikom psihologizma koju smo razvijali u poglavljima „Psihologističke pretenzije i njihove konzekvence“ i „Tri psihologističke posljedice“, jer i u jednom i u drugom slučaju radi se o redukciji koja gubi svoj predmet upravo time što ga pokušava svesti na nešto drugo.

kauzalno proizveden percepcijom ulaza, već je motiviran smislom koji ulaz ima u kontekstu mojih praktičkih namjera. Ova distinkcija, kako će se pokazati u kasnijim potpoglavljima, predstavlja temeljnu pretpostavku svake fenomenologijske analize kulture, jer kultura kao područje smisla može biti zahvaćena isključivo unutar dimenzije motivacije, a nikada unutar dimenzije kauzalnosti. Upravo zbog ovoga statusa motivacije kao temeljne zakonitosti duhovne sfere, Husserl se odlučno suprotstavlja svakom obliku redukcionizma koji bi htio kulturno-duhovne fenomene svesti na naturalističke procese, jer takvo svođenje ne samo da gubi svoj predmet, nego ga aktivno deformira tako što mu pripisuje strukturu koja mu izvorno ne pripada.

Kao što smo prethodno analizirali u potpoglavlju o transcendentnoj redukciji, svijet u personalističkome stavu nije puki teorijski korelat svijesti, već polje praktičkoga djelovanja, vrednovanja i smišljenoga odnošenja. (za više vidi poglavlje „Prirodni stav u Husserlovoj filozofiji“) Kada se vraćam na svijet života kroz metodu razgradnje (*Abbau*), ne dolazim do neke neutralne pred-kulturne sfere, nego upravo do svijeta personalističkoga stava kao izvornoga područja u kojemu osobe žive zajedno s drugim osobama i u kojemu kulturni predmeti nose svoja izvorna značenja. (Husserl 1989b, 192–195; za više o metodi razgradnje vidi poglavlje „4.2.1. Metoda razgradnje (*Abbau*) i životni svijet (*Lebenswelt*)“) Iz ovoga slijedi teza, koju ćemo razvijati u nastavku ovoga poglavlja, a to je da svijet života i kulturni svijet nisu dvije različite sfere koje bi se na neki način trebale spojiti, već da je svijet života u svojoj izvornoj danosti uvijek već kulturni svijet, dok je naturalistički ideal čiste prirode bez kulturnoga značenja apstraktivni produkt određenog teorijskog stava. Upravo ovaj uvid, kako pokazuje Steinbock u svojoj analizi generativne fenomenologije, predstavlja temelj kasne Husserlove tematizacije kulturnih svjetova kao izvorno pluralnih, pri čemu se i sama jedinstvenost svijeta života razotkriva kao apriori specifičnoga tipa, naime kao apriori koji ne propisuje konkretni sadržaj, već strukturu unutar koje se konkretni kulturni svjetovi mogu pojaviti. (Steinbock 1995, 170–185)⁸⁴

Personalistički stav povezan je s još jednim važnim Husserlovim pojmom, naime s pojmom osobe kao jedinstva koje nije svodljivo ni na fizičko tijelo ni na psihički život shvaćen

⁸⁴ Steinbockova razrada generativne fenomenologije predstavlja važan doprinos za razvoj naše teze, jer pokazuje kako kategorije zavičajnoga svijeta (*Heimwelt*) i tuđega svijeta (*Fremdwelt*) ne predstavljaju puko empirijske distinkcije, već temeljne transcendentne strukture koje uvjetuju mogućnost konstitucije kulturnoga svijeta. (Steinbock 1995, 170–185) Ovu temu detaljnije ćemo razviti u potpoglavlju 5.3, gdje ćemo pokazati kako se Husserlov pojam svijeta života u svojoj genetičkoj analizi nužno otvara prema pluralnosti kulturnih svjetova, a da pri tome ne gubi svoj transcendentni status.

naturalistički, već na konkretnu cjelinu sebstva koja se ostvaruje u odnosima s drugim osobama unutar zajedničkoga okolnoga svijeta. (Husserl 1989b, 254–256) Osoba u Husserlovu smislu nije supstancijalna jezgra koja bi prethodila svojim odnosima, već se konstituira upravo kroz svoje motivirane akte, kroz svoje habitualnosti, kroz svoje povijesne sedimentacije, te kroz svoju uključenost u zajednicu drugih osoba. (za više o habitualnosti i sedimentaciji vidi poglavlja „Sinteza i geneza: arhitektonika konstitutivnog procesa“ i „Sfera pasivnosti: temporalna sinteza, asocijacija i afekcija“) Husserl ovaj uvid izravno povezuje s onim što naziva *življenim tijelom (Leib)*, jer je upravo življeno tijelo to mjesto na kojemu se osoba konstituira kao utjelovljeni subjekt koji dijeli okolni svijet s drugim osobama.⁸⁵

Kao osoba, ja jesam ono što jesam (a svaka druga osoba ono što je) kao subjekt jednoga okolnog svijeta. Pojmovi ja i okolnoga svijeta nerazrješivo su uzajamno povezani. Time pripada svakoj osobi njezin okolni svijet, dok istodobno mnoštvo osoba koje su međusobno u komunikaciji posjeduje jedan zajednički okolni svijet. Okolni svijet je svijet koji osoba opaža u svojim aktima, kojega se sjeća, koji misaono zahvaća, koji naslućuje ili otkriva kao takav i takav [...]. (Husserl 1989b, 195)⁸⁶

Iz ovoga slijedi da ako osoba nije svodljiva na fizičko tijelo plus mentalna stanja, onda ni kulturni svijet u kojemu osobe žive nije svodljiv na fizički svijet plus subjektivne interpretacije, već predstavlja samostalnu razinu predmetnosti koja zahtijeva vlastitu fenomenologijsku analizu. Štoviše, ova osobna konstitucija se ne odvija u izolaciji pojedinca, već uvijek već u horizontu zajedničkoga okolnoga svijeta, što znači da je intersubjektivna dimenzija strukturalno upisana u samu osobnost.

Husserl u *Idejama II* dodatno razrađuje ovu poziciju kroz pojam okolnoga svijeta osobe, pri čemu pokazuje kako svaka osoba živi u svojem okolnom svijetu koji nije svijet u smislu objektivne prirode, već svijet praktičkih ciljeva, vrijednosti, tradicija i drugih osoba. (Husserl

⁸⁵ Husserlova distinkcija između *Körper* i *Leib* već je detaljno raspravljena u prethodnim poglavljima rada (za više vidi fusnotu 59 i poglavlje „4.3.1. Mehanizmi aprezentacije i empatije u Husserlovu nauku i transcendentalna intersubjektivnost kao uvjet objektivnosti svijeta“). Ovdje je važno napomenuti da je upravo živuće tijelo (*Leib*) ono mjesto na kojemu se izvorno susrećemo s drugim osobama, te kroz koje se konstituira zajednički okolni svijet, pa stoga svaka analiza kulturne predmetnosti mora pretpostaviti analizu utjelovljenoga subjektiviteta. Bez razvoja ovoga uvida u tjelesnoj utjelovljenosti subjekta, koji Husserl detaljno razrađuje u drugome dijelu *Ideja II*, sama mogućnost intersubjektivne komunikacije i zajedničkog kulturnoga svijeta ostaje nedovoljno utemeljena.

⁸⁶ Ovaj Husserlov navod prikazuje važno mjesto u *Idejama II* za temu intersubjektivnosti i kulture, jer Husserl ovdje izričito povezuje pojam okolnoga svijeta osobe s pojmom zajedničkoga okolnoga svijeta koji se dijeli kroz komunikaciju. Zahavi u svojoj analizi ovoga mjesta naglašava da Husserlov pojam zajedničkoga okolnog svijeta ne treba shvatiti kao puki zbroj individualnih okolnih svjetova, već kao izvornu intersubjektivnu strukturu koja čini transcendentalni temelj svake intersubjektivne komunikacije. (Zahavi 2003, 109–125)

1989b, 195–196) Okolni svijet, kako Husserl naglašava, nije privatni svijet pojedinca koji bi bio izoliran od svjetova drugih osoba, već je uvijek već suokolni svijet (*Mitumwelt*) koji se dijeli s drugima i u kojemu se susrećemo s drugim osobama kao osobama, dakle kao subjektima motiviranoga djelovanja, a ne kao naturalistički shvaćenim psihofizičkim jedinstvima. Ovaj uvid u izvornu intersubjektivnu strukturu personalističkoga stava nadovezuje se izravno na Zahavijevu sustavnu obradu Husserlove transcendentalne intersubjektivnosti, prema kojoj sva tri tipa intersubjektivnosti, naime otvorena intersubjektivnost transcendentalnog ega, konkretno bjelodano iskustvo drugoga subjekta, te anonimna normalnost zajednice kao „treća vrsta transcendentalne intersubjektivnosti“, predstavljaju komplementarne razine konstitucije iste cjeline kulturnoga svijeta. (Zahavi 2003, 109–125, 139) Ova distinkcija ima dalekosežnu konsekvencu za fenomenologijsku analizu kulture, jer pokazuje da se kulturni svijet izvorno ne konstituira kroz operaciju u kojoj bi pojedinačni subjekti dodavali subjektivna značenja inače neutralnim fizičkim objektima, niti kroz neku vrstu naknadne intersubjektivne koordinacije koja bi tek povezivala izvorno odvojena jastva, već da je kulturni svijet od početka konstituiran u personalističkom horizontu intersubjektivne zajedničke prakse.

Ovdje se pokazuje konceptualna prednost personalističkoga stava nad svim modernim pokušajima konstrukcije kulture iz subjektivističkih ili pozitivističkih premisa. Naime, ako se pojam kulture u suvremenoj filozofiji često postavlja kao problem koji zahtijeva izgradnju, dakle kao problem konstrukcije iz nekih elementarnijih sastavnica, Husserl pokazuje da se kultura izvorno ne konstruira, nego se uvijek već zatičemo u njoj kao osobe koje žive zajedno s drugim osobama. Ovo je u skladu s onim što Buscheova tipologija označava kao kulturu shvaćenu kao ono u čemu se živi, dakle kao životni prostor i smjer kretanja povijesnoga značenja, ali Husserl daje ovome modusu rigorozno fenomenologijsko utemeljenje time što ga vezuje uz transcendentalnu strukturu personalističkoga stava, a ne uz puku empirijsku konstataciju činjenice da ljudi žive u zajednicama. (Husserl 1989b, 192–195; usp. Džinić 2022, 24–27) Ova teza je presudna jer pokazuje da kultura kao ono u čemu se živi nije puka antropološka ili sociološka činjenica koja bi se mogla istraživati izvana, nego konstitutivni horizont samoga ljudskoga postojanja koji se može tematizirati samo iznutra, dakle iz personalističkoga stava onoga koji u toj kulturi živi.

Iz toga proizlazi specifična ontološka konstitucija kulturnih predmeta, o kojoj će biti riječi u sljedećem potpoglavlju. Husserl u ovdje tematiziranom djelu eksplicitno upozorava da kulturni predikati posjeduju irealni karakter koji se ne može svesti na realne predikate fizičkih objekata,

ali se ne mogu ni odvojiti od njih, već stoje u specifičnoj fundirajućoj korelaciji. Husserl ovaj uvid izlaže u dodacima *Ideja II*, gdje izričito raspravlja različite vrste predikata koji se odnose na duhovne objekte: „Svaki fizički objekt koji ima irealne predikate (predikate dodane fizičkim stvarima, kao što su vrijednosti) postavljen je tek kao fizički.“ (Husserl 1989b, 373) Premda Husserl ovom rečenicom zaustavlja eksplicitan iskaz na razini prirodnoga stava u kojemu se postavlja samo individualnost intersubjektivno identična za svakoga, kontekst njegove analize nedvojbeno pokazuje da je taj isti fizički objekt upravo onaj koji u personalističkome stavu nosi duhovni smisao kao bitno svoje obilježje, te se time uspostavlja temeljna fundirajuća korelacija između fizičkoga sloja i kulturne smislenosti koja mu je u tome stavu utisnuta.

Knjiga kao kulturni predmet jest fizički objekt s određenim dimenzijama i materijalnim sastavom, ali je istovremeno nešto što ima smisao „biti čitana“, nešto što pripada određenoj literarnoj tradiciji, nešto što izražava misli određenog autora i tako dalje. Ovaj sloj duhovnih predikata nije pridodan fizičkom objektu kao njegova izvanjska oznaka, već konstituira knjigu kao knjigu, dakle kao taj specifičan kulturni predmet koji jest. Ako se ovi duhovni predikati apstrahiraju, više ne ostaje knjiga, nego puki papir s tintom, dakle predmet potpuno različite predmetne regije. Ova ontološka analiza kulturnoga predmeta, koju ćemo detaljnije razraditi u sljedećem potpoglavlju, predstavlja temeljnu fenomenologijsku obradu onoga što Buscheova tipologija označava kao kulturu shvaćenu kao ono što se može stvoriti, unaprijediti i vrednovati, dakle četvrtoga modusa pojma kulture, jer kulturni predmeti su upravo te tvorevine koje hipostaziraju sferu duhovnih značenja, te koje se kao takve mogu vrednovati, koristiti, čuvati ili razarati. (usp. Džinić 2022, 27–28)⁸⁷

Posljednji aspekt personalističkoga stava koji je važan za našu analizu jest Husserlovo razlikovanje između prirode shvaćene naturalistički i prirode shvaćene kao komponente okolnoga svijeta. Naime, kada Husserl tvrdi da se u personalističkome stavu otvara svijet kao okolni svijet, to ne znači da je priroda iz njega isključena, već da je priroda u personalističkome stavu shvaćena drugačije nego u naturalističkom stavu. (Husserl 1989b, 192–195) Drvo koje vidim u parku nije puki biološki organizam koji bi bio determiniran fiziološkim zakonima, već

⁸⁷ Pojam irealnih predikata predstavlja jedno od najsloženijih mjesta u Husserlovoj ontologiji, jer otvara pitanje o ontološkome statusu kulturnih značenja koja nisu svodljiva ni na realne predikate fizičkih objekata ni na puke psihičke fenomene. U poglavlju „Kulturni objekti kao funkcionalna jedinstva smisla“ detaljnije ćemo razraditi ovu problematiku, pri čemu ćemo se osvrnuti na Husserlovu obradu odnosa između sloja realnih predikata fizičke stvari i sloja duhovnih predikata kulturnoga objekta, te na pitanje kako se ovaj odnos može fenomenologijski tematizirati bez pada u redukcionizam ni u jednoj od dvije moguće strane.

može biti drvo pod kojim sjedim sa svojim prijateljem, drvo koje je sadio moj djed, drvo koje pripada parku kao mjestu rekreacije neke gradske zajednice, drvo koje ima estetsku vrijednost, drvo koje je dio kulturne tradicije nekoga naroda. Sve ove dimenzije nisu subjektivni pridodaci neutralnoj fizičkoj stvari, već konstitutivne dimenzije drveta kako se izvorno daje u personalističkome stavu. Naturalistički stav, koji bi htio reducirati drvo na puki biološki organizam, ne razotkriva neku temeljniju istinu drveta, već vrši specifičnu apstrakciju koja zaboravlja izvornu danost u personalističkome stavu i koja, kako Husserl pokazuje u *Krizi*, predstavlja jedan od korijena modernoga otuđenja od svijeta života. (Husserl 1990, 31–32, 122–123) Štoviše, Husserl u *Krizi* razvija ovu kritiku naturalističkog redukcionizma na razini koja je izravno relevantna za našu analizu kulture, jer pokazuje kako se naturalistička objektivacija prirode u novovjekovnoj znanosti odvija upravo na štetu izvornoga kulturnoga svijeta, pri čemu se gubi svijest da je sama matematička priroda novovjekovne fizike kulturni produkt određene povijesne zajednice znanstvenika. (Husserl 1990, 48–57; Dodd 2005, 79–102)⁸⁸

Ova problematika se dodatno produbljuje kada uzmemo u obzir Weltonovu kritičku obradu napetosti koje se javljaju u Husserlovoj poziciji. Naime, Welton ukazuje na to da Husserl u kasnoj fazi svoje misli postupno revidira tezu iz *Ideja I* prema kojoj bi transcendentalni ego mogao preživjeti potpunu redukciju svijeta, i to upravo zbog uvida u izvornu kulturnu strukturiranost svake transcendentalne svijesti. (Welton 2000, 339–346) Drugim riječima, ono što se u *Idejama I* još moglo činiti kao apstraktna mogućnost, naime mogućnost reduciranja svijeta na čisti tok svijesti, u kasnijim spisima postaje sumnjivo, jer transcendentalni ego nije izolirana monada koja bi mogla postojati i bez svijeta, već konkretna povijesno-kulturna subjektivnost koja je u svojoj samoj biti vezana uz okolni svijet i intersubjektivnu zajednicu. Welton ovo izričito naznačuje kada upozorava da „uvođenje regija osobe i kulture u svesku III pod solipsističkim opisom postaje razumljivo tek kada uvidimo da je to upravo gledište *Ideja II*“, čime se otvara prema intersubjektivnoj fenomenologiji koja u svesku IV prevladava solipsističku apstrakciju. (Welton 2000, 225) Ovaj uvid se izravno dotiče našega problema, jer ako se transcendentalni ego u svojoj konkretnoj fenomenologijskoj danosti ne može odvojiti od svojega okolnoga kulturnog svijeta, onda i kultura kao područje istraživanja zadobiva status

⁸⁸ Doddova analiza *Krize* posebno je vrijedna za razumijevanje veze između naturalističkoga redukcionizma i krize europske kulture u Husserlovu kasnom djelu. Kako Dodd pokazuje, Husserlova kritika Galilejeve matematizacije prirode nije puko povijesna analiza nastanka novovjekovne znanosti, već fenomenologijska kritika koja razotkriva kako se u toj matematizaciji već zametnula buduća kriza europske kulture, pri čemu se gubitak svijeta života kao kulturnoga horizonta pokazuje kao logična konsekvenca naturalističkoga zaboravlja personalističkoga stava. (Dodd 2005, 62–69) Ovu temu detaljnije ćemo razviti u potpoglavlju 5.4 o telosu, krizi i normativnoj dimenziji fenomenologije kulture.

transcendentalne strukture, a ne pukoga empirijskog dodatka. (za usporedbu s našim ranijim analizama vidi poglavlja „Genetička faza transcendentalne redukcije i ontološki put“ i „4.2.1. Metoda razgradnje (*Abbau*) i životni svijet (*Lebenswelt*)“)

Iz ove analize personalističkoga stava proizlazi temeljna pretpostavka cijeloga ovoga poglavlja, naime pretpostavka da kultura nije apstraktna teorijska konstrukcija koja bi se gradila iznad neutralnoga fizičkog svijeta, niti da je puko subjektivno tumačenje koje bi bilo dodano objektivnoj prirodi, već da je izvorni sloj danosti u kojemu se uvijek već zatičemo kao osobe koje žive zajedno s drugim osobama. Štoviše, ova teza objedinjuje sva četiri Buscheova modusa značenja pojma kulture na način koji je dosad nedostajao samoj Buscheovoj raspravi, jer pokazuje kako se subjektivna dimenzija kultiviranja samoga sebstva (kultura kao ono čime se bavi), objektivna dimenzija kultiviranosti (kultura kao ono što se ima), zajednički životni horizont (kultura kao ono u čemu se živi), te konkretne kulturne tvorevine (kultura kao ono što se može stvoriti i vrednovati), svi međusobno fundiraju i zahtijevaju jedni druge unutar jedinstvenoga personalističkog horizonta. (usp. Džinić 2022, 20–28)

Drugim riječima, ne možemo govoriti o kultiviranju sebstva izvan kulturne tradicije koja se ima, ne možemo govoriti o kultiviranosti bez životnoga svijeta u kojemu se ona aktualizira, ne možemo govoriti o životnom svijetu bez konkretnih kulturnih tvorevina koje ga čine konkretnim, te ne možemo govoriti o kulturnim tvorevinama bez subjekata koji ih stvaraju i vrednuju. Sva četiri modusa, dakle, predstavljaju različite aspekte iste fenomenologijske strukture, a ne paralelne ili konkurentne definicije. Upravo iz ove izvornosti kulturnoga svijeta u personalističkome stavu proizlazi mogućnost transcendentalno-fenomenologijske analize kulture, koja ne mora konstruirati svoj predmet, već ga može pratiti u njegovoj izvornoj danosti, raščlaniti njegovu konstitutivnu strukturu, i pokazati kako se kulturni objekti, intersubjektivne zajednice i povijesni svjetovi konstituiraju kroz akte transcendentalne subjektivnosti koja je već uvijek intersubjektivno strukturirana. U sljedećem potpoglavlju produbit ćemo ovu analizu kroz tematizaciju kulturnih objekata kao funkcionalnih jedinstava smisla, čime ćemo pripremiti tlo za kasniju razradu Cassirerove pozicije i fenomenologijske ontologije kulture

5.2. Kulturni objekti kao funkcionalna jedinstva smisla

U prethodnome potpoglavlju razvili smo tezu o personalističkome stavu kao izvornome horizontu unutar kojega se kultura otvara kao samostalna predmetna sfera, te smo pokazali kako

iz toga proizlazi specifična ontologijska konstitucija kulturnih predmeta koju Husserl označava izrazom irealni predikati. (Husserl 1989b, 372) Sada se moramo zadržati upravo na ovome ontologijskome problemu, jer ako želimo razumjeti kako fenomenologija može pružiti utemeljenje teoriji kulture, moramo znatno dublje istražiti samu strukturu kulturne predmetnosti, dakle način na koji se kulturni objekti, od najjednostavnijeg svakodnevnog oruđa do najsloženijih duhovnih tvorevina, konstituiraju u svijesti i kakav specifičan ontologijski status posjeduju u odnosu na puke fizičke stvari, te u odnosu na puke ideelne predmete koje smo analizirali u prethodnim poglavljima rada. (za više vidi poglavlja „Ideja čiste logike“ i „Vrste zora“) Naša teza, koju ćemo razviti u nastavku, glasi da kulturni objekti predstavljaju funkcionalna jedinstva smisla, dakle da njihova specifičnost leži u tome što se konstituiraju kroz funkcionalnu povezanost s nizom drugih objekata, praksi i smjeranja unutar zajedničkoga okolnog svijeta, te da se zato ne mogu adekvatno fenomenologijski opisati niti kao puki fizički objekti niti kao puke noeme transcendentalne svijesti.⁸⁹

Da bismo razvili ovu tezu, moramo se vratiti na Husserlovu razradu odnosa između fizičkoga i duhovnoga sloja u kulturnome objektu, koju je Husserl razvio u *Ideja II* unutar konteksta šire diskusije o tijelu i duhu kao sveobuhvatnome jedinstvu. Husserl ovdje izričito pokazuje kako kulturni predmet nije agregat fizičkoga supstrata i pridodanoga duhovnoga značenja, već cjelina u kojoj duhovni smisao ne stoji uz fizičku stvar, nego je „s njom na određeni način stopljen umjesto da je s njom vezan tek nuzgredno“ (Husserl 1989b, 250). Ova teza ima važnu posljedicu, jer pokazuje da je svaki pokušaj odvajanja sloja fizičkih svojstava od sloja duhovnih predikata fenomenologijski neutemeljen, te predstavlja apstrakciju koja, kao i u slučaju razlikovanja naturalističkoga i personalističkoga stava, prikriva svoj vlastiti operativni karakter. Husserl ovaj uvid izlaže na središnjem mjestu *Ideja II*, gdje izričito tematizira kulturne predmete kao posebnu klasu predmetnosti:

⁸⁹ Termin „funkcionalno jedinstvo smisla“ koji ovdje uvodimo nije izričit Husserlov termin, već našu terminološku konstrukciju koja pokušava sažeti niz Husserlovih uvida o ontološkoj specifičnosti kulturnih predmeta. U Husserlovoj terminologiji najčešće se koristi izraz „duhovni predmet“ (geistiger Gegenstand) ili „kulturni objekt“ (kultureller Gegenstand), a Husserl također koristi i izraz „funkcionalno značenje“ (funktionelle Bedeutung) za ono što karakterizira ovaj tip predmetnosti. (Husserl 1989b, 198–199) Naša terminološka konstrukcija „funkcionalno jedinstvo smisla“ pokušava integrirati ova dva aspekta, pri čemu pojam jedinstva naglašava da se radi o cjelovitoj predmetnosti, a ne o agregatu svojstava, pojam funkcionalnosti naglašava da je ovo jedinstvo konstituirano kroz funkcionalnu povezanost s drugim predmetima i praksama, a pojam smisla naglašava da je riječ o duhovnom, a ne pukom fizičkom karakteru predmeta. U sljedećem koraku rada, posebno u poglavlju 6 i njegovome potpoglavlju o Cassirerovoj funkcionalnoj biti, ova terminološka konstrukcija će se još preciznije razraditi.

Jasno je da se ova analiza, koliko god još uvijek nedostatna, primjenjuje u prvome redu na sva djela duha, na sva umjetnička djela i na sve stvari koje posjeduju sveobuhvatan duhovni smisao, jednu duhovnu značajnost. Naravno, ona se primjenjuje, *mutatis mutandis*, i na sve stvari svakodnevnoga života unutar sfere kulture, sfere zbiljskoga življenja. Čaša za pijenje, kuća, žlica, kazalište, hram i tomu slično — sve to nešto znači. A uvijek postoji razlika između toga da se nešto vidi kao stvar i da se to vidi kao uporabni predmet, kao kazalište, kao hram, te slično. Pri tome duhovni smisao u jednom slučaju pripada čisto ideelnoj sferi, te nema odnosa prema egzistenciji, dok u drugome slučaju doista posjeduje takav odnos prema egzistenciji, premda nikada nije neka realna stvar u pravome smislu, pridodana fizički postojećoj stvari kao njezino drugo postojanje. (Husserl 1989b, 250)⁹⁰

Prethodno navedeni citat, koji predstavlja jedno od najvažnijih mjesta u *Idejama II* za fenomenologijsku analizu kulture, izlaže nekoliko presudnih uvida koje moramo pomno raščlaniti. Prvo, Husserl izričito uspostavlja kontinuitet između najjednostavnijih predmeta svakodnevnoga življenja, dakle čaše, kuće ili žlice, te najsloženijih duhovnih tvorevina, dakle umjetničkih djela, kazališta ili hrama. Svi ti predmeti spadaju u istu temeljnu klasu, naime u klasu predmeta koji „nešto znače“ prije svake teorijske refleksije, te koji se kao takvi izvorno daju u personalističkome stavu. Drugo, Husserl uvodi razliku između dva načina viđenja istoga predmeta, dakle viđenja kao puke stvari i viđenja kao uporabnoga predmeta, čime pokazuje da se kulturni karakter predmeta ne nalazi u njegovome fizičkome supstratu, već u načinu njegove apercepcije. Treće, Husserl izričito naznačuje da duhovni smisao nije „realna stvar u pravome smislu“, dakle da nije pridodan fizičkoj stvari kao drugi sloj postojanja, ali isto tako ne pripada ni čisto ideelnoj sferi koja bi bila potpuno odvojena od egzistencije.

Ova trostruka napomena upućuje na specifičan ontologijski status kulturnoga predmeta, koji se ne uklapa ni u tradicionalnu kategoriju realnih stvari ni u tradicionalnu kategoriju ideelnih objekata, već zahtijeva vlastitu fenomenologijsku obradu. Husserl ovu specifičnost dodatno razvija u nastavku navedenog mjesta, gdje izričito naznačuje da kulturni predmet predstavlja

⁹⁰ Ovaj Husserlov navod predstavlja jedno od najsžetijih i najpreciznijih izlaganja Husserlove ontologije kulturnoga predmeta u cjelokupnoj njegovoj fenomenologiji. Posebice je važno primijetiti dvije karakteristike toga navoda, koje su za našu analizu od presudne važnosti. Prvo, Husserl izričito povezuje najjednostavnije svakodnevne predmete (čaša, žlica) s najsloženijim duhovnim tvorevinama (kazalište, hram), pokazujući time da se cjelokupna sfera kulturne predmetnosti može fenomenologijski tematizirati kroz iste osnovne strukturne kategorije. Drugo, Husserl izričito naznačuje da se duhovni smisao u jednome slučaju vezuje uz egzistenciju, dakle uz konkretnu fizičku stvar, dok se u drugome slučaju ne vezuje, čime se otvara mogućnost razlikovanja različitih tipova kulturnih predmeta unutar šire klase, mogućnost koju ćemo dalje razviti u šestome poglavlju kroz Cassirerovu razradu simboličkih formi.

jedinstvo različitoga reda od pukoga zbroja njegovih sastavnica, dakle da je „duhovno biće koje bitno uključuje osjetilno, ali koje, opet, to osjetilno ne uključuje kao dio, na način kako je jedna fizička stvar dio druge“ (Husserl 1989b, 251). Sada se nužno postavlja pitanje kakvoga je karaktera funkcionalno jedinstvo smisla, te kako ga fenomenologija može preciznije opisati. Husserl u nastavku šeste sekcije *Ideja II* pruža odgovor koji naš vodi prema pojmu *animacije* (*Beseelung*), pri čemu je presudno da animacija ne znači pridodavanje duhovne komponente fizičkome supstratu, nego specifičan modus konstitucije u kojemu „duhovni smisao, animirajući osjetilne pojavnosti, biva s njima na određeni način stopljen, umjesto da je s njima vezan tek nuzgredno“ (Husserl 1989b, 250). Pojam animacije, dakle, opisuje konstitutivnu strukturu kojom se duhovni smisao i fizički supstrat povezuju u jedinstvenu predmetnost, pri čemu nijedna od dviju komponenti ne može biti adekvatno fenomenologijski opisana izvan ovoga jedinstva. Time se otvara fenomenologijski put prema razumijevanju kulturnoga predmeta kao predmetnosti *sui generis*, dakle predmetnosti koja zahtijeva vlastite kategorije, a ne primjenu kategorija razvijenih za druge regije bića.

Husserlovo daljnje razrađivanje ovoga uvida vodi naš izravno prema problemu funkcionalne strukture kulturnoga predmeta. Naime, Husserl izričito pokazuje da kulturni predmet svoje konkretno jedinstvo dobiva kroz povezanost sa zajedničkim okolnim svijetom subjekata koji su uključeni u tradiciju, koji djeluju, te koji su u međusobnoj komunikaciji. Ova povezanost nije izvanjska veza koja bi se naknadno uspostavljala između već konstituiranih elemenata, nego konstitutivna struktura koja čini sam kulturni predmet onim što jest. Husserl ovaj uvid eksplicitno izlaže u dodacima *Ideja II*, gdje raspravlja različite vrste predikata koji se odnose na kulturne objekte: „Svaki fizički objekt koji ima irealne predikate (predikate dodane fizičkim stvarima, kao što su vrijednosti) postavljen je tek kao fizički.“ (Husserl 1989b, 373) Husserl time, premda u kontekstu rasprave o prirodnome stavu u kojemu se postavlja samo intersubjektivno identična individualnost, naznačuje temeljnu strukturalnu osobitost irealnih predikata, koji nisu svodljivi na fizički supstrat na način realnih svojstava, no koji također ne dopuštaju da budu potpuno odvojeni od njega, već zahtijevaju specifičnu fenomenologijsku obradu na razini personalističkoga stava u kojemu se duhovni smisao razotkriva kao bitno konstitutivan za sam kulturni predmet.⁹¹

⁹¹ Husserlova upotreba termina korelacija na ovome mjestu od presudne je važnosti, jer se ne radi o uzročnoj vezi između stvari i subjekata, niti o pukoj prikazivačkoj vezi, već o specifičnoj fenomenologijskoj korelaciji koja je strukturalno upisana u sam način pojavljivanja kulturnoga predmeta. Naime, kulturni predmet ne postoji „po sebi“ kao kulturni predmet, da bi tek naknadno bio percipiran od strane subjekata, niti je puka projekcija subjektivnih značenja na inače neutralnu stvar, već se izvorno konstituira upravo u toj korelaciji. Welton ovu Husserlovu

Husserlova upotreba termina *korelacije* koji se upravo ovdje suočavamo, premda u doktoratovoj prijašnjoj verziji ovaj termin nije izričito izveden iz citata, predstavlja od presudne važnosti pojam, jer se ne radi o uzročnoj vezi između stvari i subjekata, niti o pukoj prikazivačkoj vezi, već o specifičnoj fenomenologijskoj korelaciji koja je strukturno upisana u sam način pojavljivanja kulturnoga predmeta. Naime, kulturni predmet ne postoji „po sebi“ kao kulturni predmet, da bi tek naknadno bio percipiran od strane subjekata, niti je puka projekcija subjektivnih značenja na inače neutralnu stvar, već se izvorno konstituira upravo u toj korelaciji. Welton ovu Husserlovu poziciju, izričito povezujući je s osnovnom strukturom Husserlovih sustavnih radnih planova, opisuje kao gledište *Ideja II* prema kojemu se konstitucija ne odvija u izoliranoj subjektivnosti nego se otvara prema regijama osobe i kulture. (Welton 2000, 225)

Pojam funkcionalnosti, koji ovdje uvodimo kao glavnu odredbu kulturnoga predmeta, zahtijeva međutim daljnju razradu, jer postoji opasnost da se on krivo razumije u smislu pukoga utilitarističkog ili pragmatičkog određenja predmeta kroz njegovu uporabnost. Funkcionalnost, u fenomenologijskome smislu kako ga ovdje koristimo, ne znači da je kulturni predmet određen jedino kroz svoju praktičku korisnost, već da je određen kroz mrežu smisaonih odnosa unutar kojih stoji, dakle kroz svoj odnos prema drugim predmetima, prema mogućim načinima djelovanja, prema tradicijama u koje je upisan, te prema osobama koje ga koriste, vrednuju ili stvaraju. Kulturni predmet je funkcionalan ne zato što služi nekoj svrsi izvana, već zato što njegova konkretna identičnost kao predmeta neraskidivo ovisi o ovoj mreži smisaonih odnosa.⁹² Iz toga proizlazi da je svaki kulturni predmet, u svojoj konkretnoj fenomenologijskoj danosti, već uvijek upućen preko sebe samoga, na druge predmete, na druge prakse, na druge subjekte, čime nosi u sebi neodvojivu otvorenost prema horizontu unutar kojega se konstituira.

poziciju u svojoj sustavnoj obradi *Ideja II* opisuje kao gledište prema kojemu se konstitucija ne odvija u izoliranoj subjektivnosti nego se otvara prema regijama osobe i kulture, čime se prevladava solipsistička apstrakcija ranijih Husserlovih sustavnih radnih planova. (Welton 2000, 225)

⁹² Pojam funkcionalnosti kako ga ovdje koristimo treba precizno razlikovati od različitih utilitarističkih i pragmatističkih shvaćanja funkcije, koja su u suvremenoj filozofiji uglavnom vezana uz analizu ljudskoga djelovanja kroz odnos sredstva i cilja. U fenomenologijskome smislu, funkcionalnost ne znači puko služenje nekoj svrsi, već strukturnu povezanost s mrežom drugih predmeta, praksi i smjeranja unutar koje predmet jest ono što jest. Heidegger će u *Bitku i vremenu* razviti sličan uvid kroz pojam *Bewandtnis* koji je kod nas preveden kao svrhovitost. Dakle, radi se o pojmu upućenosti predmeta na druge predmete unutar konteksta praktičkoga djelovanja, no bilo bi pogrešno Husserlov fenomenologijski pojam funkcionalnosti svesti na heideggerijansku analizu, jer Husserl ovaj pojam razvija unutar transcendentarno-fenomenologijskoga okvira koji se značajno razlikuje od Heideggerove fundamentalne ontologije. (za više vidi Heidegger 1985, 94–100)

Da bismo ovaj uvid ilustrirali na konkretnoj fenomenologijskoj razini, moramo se vratiti na primjer kojeg sam Husserl koristi, naime na primjer žlice, koja u njegovoj raspravi predstavlja paradigmatički slučaj jednostavnoga kulturnog predmeta. Žlica je, gledano isključivo s naturalističkoga stajališta, geometrijsko tijelo s određenim fizičkim svojstvima, dakle s određenom masom, oblikom i materijalnim sastavom. Međutim, kao kulturni predmet, žlica nije identična s ovim fizičkim supstratom, jer njezino konkretno fenomenologijsko jedinstvo proizlazi iz njezine funkcionalne uloge unutar šire mreže ljudskih praksi, navika i predmeta, dakle iz njezina upućivanja na praksu jedenja, na druge predmete u obroku poput tanjura, vilice ili noža, na način pripreme i konzumacije hrane unutar određene tradicije, te konačno na osobu koja žlicu koristi kao subjekt motiviranoga djelovanja. Husserl ovu strukturu eksplicitno naznačuje kada kaže da pri viđenju žlice „gledam u oblik žlice, te slično, i to što pripada biti žlice“, pri čemu je upravo ova bit ono što se ne može svesti na bilo koje pojedinačno svojstvo fizičkoga supstrata. (Husserl 1989b, 250)

Iz Husserlovih analiza dalje proizlazi da kulturni predmet posjeduje specifičnu vremensku strukturu koja se razlikuje od vremenske strukture pukih fizičkih stvari, te koja je za našu razradu od presudne važnosti. Naime, dok fizička stvar postoji u objektivnome vremenu i podliježe uzročnim procesima koji se odvijaju neovisno o subjektima, kulturni predmet posjeduje povijesnu vremensku strukturu koja je upisana u sam njegov modus postojanja. Husserl ovaj uvid razrađuje na način koji ga povezuje s pojmom sedimentacije, dakle s pojmom prema kojemu kulturni predmet u sebi nosi sedimentirana značenja generacija subjekata koji su ga koristili, vrednovali ili oblikovali. Ova sedimentacija ne predstavlja izvanjsku oznaku koja bi se pridavala kulturnome predmetu, već konstitutivni moment njegove identičnosti kao kulturnoga predmeta. Husserl ovaj uvid, koji u *Idejama II* još uvijek nije razvijen u svoj svojoj punoj dubini, kasnije razrađuje u *Iskustvu i sudu*, gdje izričito tematizira različite vrste idealnosti i pri tome uvodi presudnu distinkciju između slobodnih i vezanih idealnosti:

Za razliku od slobodnih idealnosti, postoje vezane idealnosti. One nose svoju teritorijalnost na zemlji, te time u svemiru kao prostorno-vremenskoj činjenici. (...) Ovamo pripadaju, na primjer, sve kulturne tvorevine, koje, premda su ideelne, pripadaju nekoj prostorno-vremenski definiranoj tradiciji. *Goetheov Faust* je objektivno postojeći

samo unutar zemaljskoga područja, samo unutar njemačke kulture i njezinih tradicija.
(Husserl 1973a, 265)⁹³

Husserlova distinkcija između slobodnih i vezanih idealnosti, koju je ovdje uveo u kontekstu *Iskustva i suda*, predstavlja temeljni uvid za naše razumijevanje kulturnih objekata. Slobodne idealnosti, dakle matematički ili logički predmeti kao što su brojevi, geometrijski likovi ili logički zakoni, posjeduju neku vrstu transvremenske i transkulturne objektivnosti, jer se mogu ponovno aktivirati u bilo kojoj kulturi i u bilo kojem povijesnom trenutku bez gubitka identičnosti. Vezane idealnosti, naprotiv, dakle kulturne tvorevine kao što su umjetnička djela, književni tekstovi, religijske ceremonije ili politički simboli, posjeduju ono što Husserl naziva „teritorijalnošću“ (*Geländigkeit*), dakle vezanost za određenu povijesno-kulturnu zajednicu unutar koje su konstituirane i izvan koje gube svoj puni smisao. *Goetheov Faust* može doduše biti preveden i čitan izvan njemačke kulture, ali njegova izvorna konstitucija kao tog konkretnog kulturnog djela neraskidivo je vezana uz njemački jezik, uz njemačku književnu tradiciju, te uz povijesni kontekst u kojemu je nastao.

Iz ove distinkcije proizlazi važna implikacija za našu analizu kulturnih objekata, naime da kulturni objekti ne posjeduju onu vrstu autonomne objektivnosti koju imaju matematički predmeti, ali isto tako ne predstavljaju ni puke subjektivne projekcije pojedinaca, već zauzimaju specifičnu poziciju između subjektivnoga i objektivnoga, koja je upravo ono što ih čini ontologijski specifičnima. Ova specifična pozicija ne smije se shvatiti kao neka vrsta nepotpune ili manjkave objektivnosti, kao da bi kulturni objekti bili tek slabija varijanta matematičkih predmeta. Naprotiv, ona predstavlja vlastiti modus postojanja koji zahtijeva vlastite ontologijske kategorije, te koji nadilazi tradicionalnu dihotomiju između subjektivnog i objektivnog upravo kroz to što tematizira njihovu izvornu korelaciju.

⁹³ Husserlova distinkcija između slobodnih i vezanih idealnosti, koju je razvio u *Iskustvu i sudu*, predstavlja jedan od najvažnijih uvida njegove kasne fenomenologije za razumijevanje ontologijskoga statusa kulturnih objekata. Naime, dok se slobodne idealnosti, kao matematički ili logički predmeti, mogu ponovno aktivirati u bilo kojoj povijesnoj zajednici bez gubitka identičnosti, vezane idealnosti posjeduju ono što Husserl naziva „teritorijalnošću“ (*Geländigkeit*), dakle vezanost za određenu povijesno-kulturnu zajednicu unutar koje su konstituirane. Ova distinkcija nije puko terminološka, nego ontologijski bitna, jer pokazuje da postoje različiti modusi idealnosti koji zahtijevaju različite fenomenologijske pristupe. U poglavlju 6 ćemo se vratiti na ovu distinkciju u kontekstu Cassirerove teorije simboličkih formi, gdje ćemo pokazati kako se različite simboličke forme mogu razumjeti kao različiti tipovi vezanih idealnosti koji se razvijaju unutar specifičnih kulturnih zajednica, te kako se njihova specifična funkcionalna struktura može fenomenologijski tematizirati kroz pojam funkcionalnoga jedinstva smisla koji smo u ovome potpoglavlju razvili.

Da bismo ovaj uvid dodatno razvili, moramo se kratko zadržati na pojmu sedimentacije i njegovoj vezi s funkcionalnom strukturom kulturnoga predmeta. Sedimentacija, kako ju Husserl tematizira u svojoj kasnoj fenomenologiji, ne predstavlja puko nakupljanje povijesnih značenja koja bi se pridodavala objektu kao njegovi izvanjski slojevi, već konstitutivni proces u kojemu se ranija konstitutivna postignuća preoblikuju u pretpostavke kasnijih konstitutivnih postignuća, čime se gradi kontinuirana povijesna struktura kulturnoga objekta. Mohanty ovaj uvid izlaže u kontekstu Husserlove teorije značenja, gdje izričito naznačuje da svaki sloj smisla pretpostavlja one slojeve koji su se konstituirali prije njega, citirajući pri tome Husserlovu *Formalnu i transcendentálnu logiku*: „Riječ je upravo o bitnoj osobitosti takvih produkata da su oni smislovi, koji kao implikat smisla svoje geneze nose u sebi neku vrstu povijesnosti.“ (Husserl, prema Mohanty 1972, 119) Iz toga slijedi da se kulturni objekt u svojoj konkretnoj fenomenologijskoj danosti pojavljuje kao mjesto akumulacije generativnih procesa kroz koje su prošla mnogobrojna pokoljenja subjekata, te da se kao takav može fenomenologijski tematizirati samo kroz povratak na te konstitutivne procese.

Steinbock u svojoj sustavnoj obradi genetičke fenomenologije razvija ovaj uvid u smjeru koji je za našu analizu od presudne važnosti, jer pokazuje kako se sedimentacija ne odvija u izoliranoj svijesti pojedinca, nego u intersubjektivnom horizontu zajedničkoga okolnoga svijeta. Steinbock ovu strukturu označava izrazom „*Sinnerbschaft*“, dakle nasljedstvom smisla, te pokazuje kako se kulturni objekti prenose s jedne generacije subjekata na drugu kroz proces koji nije puko prenošenje gotovih sadržaja, nego kontinuirana ponovna konstitucija u kojoj svaka generacija aktivno preuzima i preoblikuje smisao naslijeđen od prethodne (Steinbock 1995, 192–204). Ovaj uvid pokazuje kako funkcionalna struktura kulturnoga predmeta nije statička mreža odnosa, nego dinamični povijesni proces u kojemu se odnosi između predmeta, praksi i subjekata stalno preoblikuju kroz djelovanje sukcesivnih pokoljenja. Iz svega rečenoga proizlazi naš središnji ontologijski uvid o kulturnome predmetu kao funkcionalnome jedinstvu smisla. Funkcionalno jedinstvo smisla ne predstavlja agregat fizičkih svojstava i pridodanih duhovnih predikata, niti je puka nominalna oznaka koja bi povezivala različite aspekte istoga predmeta, već konstitutivna struktura koja u sebi obuhvaća sljedeće momente. Prvo, materijalni supstrat koji nosi smisao, dakle fizičku stvar koja je s duhovnim smislom „stopljena“ u Husserlovu izričitom smislu, tako da se ne može odvojiti bez gubitka kulturne predmetnosti. Drugo, mrežu funkcionalnih odnosa unutar koje predmet stoji, dakle njegovu upućenost na druge predmete, prakse, tradicije i subjekte, koja čini sam predmet onim što jest. Treće, povijesnu sedimentaciju značenja koja je u predmetu konstitutivno upisana, dakle tragove

generativnih procesa kroz koje je predmet došao do svoje sadašnje konkretne danosti. Četvrto, otvorenost prema budućim aktualizacijama unutar živuće zajednice, jer kulturni predmet nije zatvorenu cjelokupnost koji bi posjedovao svoju konačnu identičnost neovisno o subjektima koji ga koriste, vrednuju i preoblikuju, već dinamično jedinstvo koje se stalno ponovno konstituira u praktičkim aktima živućih osoba.

Ovaj četverodimenzionalni opis kulturnoga predmeta kao funkcionalnoga jedinstva smisla pokazuje zašto se ovaj predmet ne može adekvatno fenomenologijski opisati niti naturalističkim niti idealističkim kategorijama. Naturalistički pristup, koji bi htio svesti kulturni predmet na njegov fizički supstrat, gubi sve preostale tri dimenzije, dakle mrežu funkcionalnih odnosa, povijesnu sedimentaciju i otvorenost prema budućnosti, čime ne ostaje više ništa od kulturne predmetnosti. Idealistički pristup, koji bi htio kulturni predmet shvatiti kao puki objekt mišljenja ili kao neku vrstu autonomnih ideelnih značenja, gubi materijalni supstrat i njegovu „stopljenost“ s duhovnim smislom, čime također promašuje samu narav kulturne predmetnosti. Tek fenomenologijska analiza, koja zadržava sve četiri dimenzije u njihovoj izvornoj korelaciji, može adekvatno tematizirati kulturni predmet u njegovoj specifičnoj predmetnosti.

Konačno, ova razrada kulturnoga predmeta kao funkcionalnoga jedinstva smisla ima daleko važne implikacije za daljnji razvoj naše analize, posebice za prijelaz prema Cassirerovoj teoriji simboličkih formi koju ćemo razviti u šestome poglavlju. Naime, Cassirerov pojam funkcionalne biti, kako Džinić eksplicitno naznačuje u svojoj raspravi o dinamici razvoja kulture, nudi pojmovne resurse za razumijevanje kulture kao kontinuiranoga stvaralačkoga procesa, koji se ne može svesti na neku gotovu strukturu nego se konstituira kroz aktivno prisvajanje kulturnih sadržaja od strane subjekata u procesu njihove preobrazbe (usp. Džinić 2022, 79). Ovaj uvid će u šestome poglavlju biti razrađen u smjeru fenomenologijske ontologije kulture, koja predstavlja završni cilj cijeloga ovoga rada, te koja će kroz pojam rezonancije pružiti specifično proširenje izvorne Husserlove teorije intencionalnosti, primjereno samoj naravi kulturne predmetnosti kakvu smo u ovome potpoglavlju pokušali razložiti. U sljedećem potpoglavlju, pak, prelazimo na detaljniju razradu svijeta života kao kulturnoga horizonta, pri čemu ćemo posebnu pažnju posvetiti distinkciji između jedinstvenoga svijeta života i pluralnosti konkretnih okolnih svjetova, te pojmovnom paru zavičajnoga (*Heimwelt*) i tuđega svijeta (*Fremdwelt*), koji u kasnoj Husserlovoj fenomenologiji dobiva temeljnu konstitutivnu funkciju.

5.3. Svijet života kao kulturni horizont, tradicija i sedimentacija

Razrada kulturnoga predmeta kao funkcionalnoga jedinstva smisla, koju smo izveli u prethodnome potpoglavlju, već je u svojoj četverodimenzionalnoj strukturi sugerirala da niti jedan kulturni objekt ne stoji izolirano, već da se konstituira unutar šire mreže smisaonih odnosa, koja obuhvaća druge predmete, prakse, tradicije i osobe. Upravo se na ovoj točki naša analiza nužno mora prekoračiti granice pojedinačne predmetnosti i okrenuti prema horizontu unutar kojega se ta predmetnost izvorno daje, dakle prema svijetu života (*Lebenswelt*). Naime, ako je svaki kulturni predmet konstituiran kao funkcionalno jedinstvo smisla, onda mreža smisaonih odnosa u kojoj on stoji ne može biti shvaćena kao puki agregat pojedinačnih veza, već zahtijeva tematizaciju kao jedinstveno polje smisla unutar kojega se kulturna predmetnost uopće može pojaviti kao predmetnost svoje vrste. Ovo polje je, kako ćemo pokazati, upravo svijet života kao izvorno kulturni horizont, koji se u kasnoj Husserlovoj fenomenologiji razotkriva kroz tri međusobno povezane konstitutivne strukture, naime kroz strukturu jedinstvenoga transcendentalnog apriorija u napetoj korelaciji s pluralnošću konkretnih kulturnih svjetova, kroz strukturu tradicije kao mehanizma intergeneracijskoga prijenosa smisla, te kroz strukturu sedimentacije kao temelja kontinuiteta povijesnoga razvoja kulturne zajednice.⁹⁴

Naša analiza u ovom potpoglavlju polazi od pretpostavke koja je u dosadašnjem dijelu rada već stekla status fenomenologijski utemeljene teze, naime od pretpostavke da svijet života i kulturni svijet nisu dvije razdvojene sfere koje bi se naknadno trebale spojiti, već da je svijet života u svojoj izvornoj danosti uvijek već kulturni svijet, dok je naturalistički ideal čiste prirode bez kulturnoga značenja apstraktivni produkt određenoga teorijskog stava. Ova teza, koju smo sustavno razvili u potpoglavlju 5.1 analizom personalističkoga stava i njegova prvenstva nad naturalističkim, predstavlja konceptualni temelj na kojem sada gradimo daljnju razradu. (za više vidi poglavlje „Personalistički stav i konstitucija kulturnoga svijeta“) Postavlja se, međutim, specifično pitanje, naime pitanje kako se odnose jedinstvenost svijeta života kao

⁹⁴ Pojam svijeta života već je u prethodnim dijelovima ovoga rada bio predmet sustavne obrade, posebice u potpoglavljima „4. 2. 1. Metoda razgradnje (*Abbau*) i životni svijet (*Lebenswelt*)“ i „4. 3. Konstituiranje intersubjektivnosti u redukciji i daljnje implikacije za transcendentálnu fenomenologiju“. U sadašnjem potpoglavlju ne ponavljamo te analize, već ih nadograđujemo specifičnim usredotočenjem na onu dimenziju svijeta života koja se tiče njegove kulturne strukturiranosti. Drugim riječima, dok smo u poglavlju 4 svijet života tematizirali kao transcendentální temelj svake objektivnosti i kao horizont unutar kojega se konstituira intersubjektivnost, ovdje ga tematiziramo specifično kao kulturni horizont, pri čemu se kulturna dimenzija ne pridaje izvanjski svijetu života kao njegova naknadna karakteristika, već se otkriva kao njegova izvorna ontološka struktura.

transcendentalnoga apriorija s jedne strane, i pluralnost konkretnih kulturnih svjetova s druge strane, te kako se mehanizmima tradicije i sedimentacije konstituira ono što čini specifičnu povijesnost kulturnoga svijeta. Ova će tri pitanja činiti osnovnu argumentativnu okosnicu sadašnjega potpoglavlja te će nas voditi prema završnom uvidu o generativnoj dimenziji svijeta života koja predstavlja njezin najdublji konstitutivni sloj.

Husserlova kasna fenomenologija svijeta života postavlja jednu od svojih središnjih napetosti upravo u odnosu između jedinstvenoga svijeta života kao apriornoga horizonta zajedničkoga svemu čovječanstvu i konkretne pluralnosti kulturno strukturiranih okolnih svjetova u kojima se ovaj jedinstveni horizont aktualizira. Husserl ovu napetost ne razrješava jednostavnim svođenjem jednoga pola na drugi, već je tematizira kao konstitutivnu strukturu samoga svijeta života, koji u svojoj izvornoj danosti istodobno posjeduje univerzalno-strukturalnu i konkretno-povijesnu dimenziju. Husserl ovu poziciju eksplicitno izlaže u §36 *Krize europskih znanosti*, gdje izričito naznačuje da svijet života, premda u svim svojim relativnostima predstavlja polje promjenjivih perspektiva i kulturnih modaliteta, ipak posjeduje općenitu strukturu koja sama nije relativna:

Neprilika ipak ubrzo iščezava ako se podsjetimo na to da taj svijet života u svim svojim relativnostima ipak ima svoju općenitu strukturu. Ta općenita struktura, za koju je vezano svako relativno biće, sama nije relativna. Mi je možemo promatrati u njenoj općenitosti i odgovarajućom pozornošću jednako utvrditi pristupačnom jednom zauvijek i za svakoga. Svijet kao svijet života već predznanstveno ima 'jednake' strukture kakve kao apriorne strukture pretpostavljaju objektivne znanosti. (Husserl 1990, 133)

Husserl ovdje uvodi razliku, koja je za našu analizu od presudne važnosti, između životnosvjetovnoga apriorija kao univerzalne strukture s jedne strane, te konkretnih relativnosti svijeta života kao njegovih specifičnih kulturno-povijesnih aktualizacija s druge strane. Ova distinkcija, kako ju Husserl izlaže u nastavku istoga paragrafa, ne postavlja apstraktnu logičku hijerarhiju između općega i posebnoga, već fenomenologijski opisuje konstitutivnu strukturu unutar koje se konkretni kulturni svjetovi mogu pojaviti kao različiti, a ipak fenomenologijski tematizirati kao varijacije iste apriori-strukture. (Husserl 1990, 133–135)⁹⁵

⁹⁵ Razrada distinkcije između životnosvjetovnoga apriorija i objektivno-logičkoga apriorija predstavlja jedno od Husserlovih najvažnijih dostignuća u kasnoj fenomenologiji, jer pokazuje da apriorna struktura nije ograničena na sferu objektivne znanosti, već da postoji prethodna razina apriornoga koja konstituira sam horizont unutar kojega

Da bismo razumjeli kako se ova napetost između jedinstvenoga apriorija i pluralnosti konkretnih svjetova fenomenologijski razrješuje, moramo se pozvati na jedan važan Carrov interpretativni uvid. Carr, naime, u svojoj sustavnoj raspravi o pojmu svijeta života upozorava da se pluralnost kulturnih svjetova ne može shvatiti kao proliferacija nesumjerljivih konceptualnih shema u smislu lingvističko-relativističkih pozicija koje se javljaju u suvremenoj filozofiji. Ako bi različiti kulturni svjetovi bili shvaćeni kao fundamentalno odvojeni pojmovni okviri, fenomenologija bi izgubila samu mogućnost da uopće govori o jednome svijetu života. (Carr 2005, 10–11) Carr eksplicitno upozorava da Husserlov pojam svijeta života, koji je razvijen upravo kao protuteža svakoj fragmentaciji svijeta na pluralne univerze diskursa, mora ostati u napetosti između priznanja kulturne raznolikosti i očuvanja teze o jedinstvenoj predznanstvenoj univerzalnosti, pri čemu Husserl sam u kasnim spisima priznaje kako sedimentirane teorijske interpretacije „pritječu“ u sam pred-teoretski svijet i postupno utječu na samu njegovu strukturu, ne samo na njegov sadržaj. (Carr 2005, 12) Welton razrađuje upravo ovu napetost na način koji je za našu analizu iznimno produktivan, naime pomoću pojmova *konteksta* i *pozadine*, pri čemu je svijet života shvaćen kao „konkretno univerzalno“ koje se sastoji od međugre kontekstualno različitih matrica značenja i pozadinskih kompleksa smisla raspoređenih preko utjelovljenoga odnošenja prema stvarima. (Welton 2000, 343–344) Time se izbjegava i totalizacija svijeta života kao zatvorenoga totaliteta, i njegova fragmentacija na nesumjerljive partikularnosti, jer se svaki konkretni kulturni svijet tematizira kao određeni razmještaj odnosa konteksta i pozadine unutar univerzalne strukture koja samu mogućnost takvih razmještaja omogućuje.

Drugu temeljnu konstitutivnu strukturu svijeta života kao kulturnoga horizonta nalazimo u pojmovnome paru zavičajnoga svijeta (*Heimwelt*) i tuđega svijeta (*Fremdwelt*), koji u Husserlovim kasnim rukopisima, sustavno objavljenim u Husserliani XV (ovdje citirane u hrvatskom prijevodu pod naslovom *Kartezijanske meditacije II*) pod uredništvom Ise Kerna, dobiva temeljnu konstitutivnu funkciju u tematizaciji kulturne strukturiranosti svijeta života. Husserl u nizu rukopisa, posebice u onima koji su nastali oko 1930. i 1931. godine, razrađuje

se objektivna znanost uopće može razviti. Welton u svojoj analizi ovoga uvida pokazuje kako Husserl ovime postavlja zadaću transcendentalne estetike kao fenomenologijske discipline koja eksplicitno promišlja ovu predzadanu strukturu, raščlanjujući živi prostor, vrijeme, perceptivna polja, sintetičke anticipacije, pasivne sinteze, te tjelesnost kao locus perceptivnoga iskustva. (Welton 2000, 341) Time se Husserlova kasna fenomenologija pokazuje kao radikalno proširenje Kantova pojma transcendentalne estetike, što je tema kojoj smo se u prethodnim dijelovima rada već posvetili u poglavlju „Husserlova teorija konstitucije i transcendentalna estetika“.

strukturu zavičajnoga svijeta kao prvoga objektivnog svjetskog stupnja, pri čemu pokazuje kako je ovaj stupanj uvijek već generativno strukturiran pripadnošću konkretnoj povijesnoj zajednici:

Svakom tako mišljenom, tako kao normalni obični životni svijet konstituiranom svijetu pripada konačnost i mogućnost prekoračivanja te konačnosti. On je kao konstitutivni stupanj — prvi objektivni svjetski stupanj — zavičajni svijet jednog u svojoj konkretnoj sadašnjosti pozajedničenog domovinskog čovječanstva, čiji iz generacije nastali savezi i savezi saveza [...]. (Husserl 1976, 87)

Husserlov vlastiti tekst ovdje izričito potvrđuje ono što ćemo u nastavku razraditi posredstvom Steinbockove sekundarne interpretacije, naime da zavičajni svijet nije puko empirijska kategorija koja bi opisivala fakticitet pripadnosti određenoj zemljopisnoj ili etničkoj cjelini, već konstitutivni stupanj u fenomenologijskoj arhitektonici konstitucije objektivnoga svijeta. Drugim riječima, sam pojam objektivnoga svijeta, koji je u dosadašnjem dijelu rada igrao ključnu ulogu kao korelat transcendentale intersubjektivnosti, nije dosegnut izravno iz egologijske redukcije, već se gradi preko zavičajnoga svijeta kao prvoga konkretnoga stupnja njegove konstitucije. Pri tom Husserl naglašava da je ovaj stupanj generativno utemeljen, jer ga čine „iz generacije nastali savezi i savezi saveza“, što izravno upućuje na onu dimenziju koju Steinbock kasnije sustavno razrađuje pod nazivom generativne fenomenologije. (Husserl 1976, 87)

Husserlova fenomenologijska analiza zatim eksplicitno otvara pitanje konstitucije tuđine, pri čemu pokazuje kako konstitucija tuđega svijeta nije moguća izvanjskim postavljanjem nasuprot zatvorene zavičajne sfere, već se odvija u specifičnoj strukturi u kojoj zavičajni čovjek, sam već konstituiran kao član svojega zavičaja, izvorno konstituira drugost kao tuđu zavičajnost s vlastitim teritorijem. Ovaj uvid Husserl iznosi u rukopisu iz 1930. ili 1931. godine na sljedeći način:

Transcendentalno druge tako si već kao konstituirani zavičajni čovjek, dakle kao član svog zavičaja u zavičajnom kulturnom prostoru (teritoriju), privodim k iskustvu jednu novu drugost. Ili mi zavičajni ljudi s našim zavičajem iskušujemo (konstituiramo izvorno u napredovanju općenite konstitucije svijeta) jednu tuđinu kao jedan tuđi zavičaj s tuđim ljudima koji imaju svoj zavičaj, svoj teritorij (i tuđinu tuđina, itd.). (Husserl 1976, 88)

Ovaj Husserlov navod uspostavlja temeljnu strukturu uzajamne reciprociteta zavičajnih svjetova. Naime, tuđa zajednica nije konstituirana kao puka apstraktna negacija zavičajnoga, već kao zajednica koja sama posjeduje svoj vlastiti zavičaj, što znači da kategorija zavičajnosti nije svojstvo ekskluzivno jednoj kulturnoj zajednici, već formalna struktura koja konstituira mogućnost interkulture susretljivosti. Drugim riječima, Husserl ovdje implicitno postavlja temelj svake mogućnosti interkulture razumijevanja, jer pokazuje da se tuđina ne konstituira kao radikalno drugo izvan svake zavičajnosti, već upravo kao tuđa zavičajnost, dakle kao struktura izomorfna mojoj vlastitoj zavičajnoj zajednici, ali sa specifično drugačijim sadržajnim ispunjenjem. Ovaj uvid je od presudne važnosti za našu razradu fenomenologijske ontologije kulture jer pokazuje da kulturna ontologija ne može biti utemeljena ni na principu kulturnoga univerzalizma koji bi sve kulture sveo na varijacije jedne apsolutne strukture, ni na principu kulturnoga relativizma koji bi ih shvatio kao međusobno nesumjerljive. Sustavnu razradu ovoga Husserlova uvida nalazimo u Steinbockovoj generativnoj fenomenologiji, koja Husserlove razasute zapisuje iz *Kartezijanskih meditacija II* razvija u koherentnu metodu fenomenologijske analize. Steinbock, naime, pokazuje da se zavičajni i tuđi svijet ne mogu shvatiti kao dvije već konstituirane sfere koje bi se naknadno susrele, već kao struktura koja se konstituira upravo u njihovu uzajamnom odnosu, čime se uspostavlja osnovna fenomenologijska teza o ko-konstituciji ovih dvaju polova:

Zavičajni svijet nije jednostrana izvorna sfera, nego se razumijeva kao ko-konstituiran kao zavičajni svijet kroz susret s tuđim svijetom, te tako kroz prekoračujući liminalni susret postoji *postajanje-tuđim* zavičaja. Spoznaja da su zavičaj i tuđi konstituirani kao liminalna struktura znači da se same granice nikada ne susreću izravno (što bi već značilo objektivirati ih), nego se one javljaju kroz liminalne susrete. Ovo je drugi način izricanja toga da zavičaj ne može konstitutivno prethoditi tuđemu, niti tuđi može prethoditi zavičaju, oni su ko-konstituirani kao ko-relativna struktura. (Steinbock 1995, 182)

Steinbockova interpretacija je pri tom utemeljena izravno na Husserlovu tzv. „Dodatku IV“ iz 1930. ili 1931. godine, u kojem Husserl s neusporedivom jasnoćom izriče upravo onu strukturu uzajamne ko-konstitucije koju Steinbock razrađuje pod pojmom liminalnoga iskustva. Husserlov tekst glasi:

Ja i mi upoznajemo tuđince kao subjekte jednog tuđeg, u njihovom zajedničkom životu suglasno iskusanog svijeta. Korelativno spram toga svijeta, kao praktični životni svijet i kao svijet uopće koji za njih važi, oni su ljudi drugih iskustava, druge prirodne okolice, drugih životnih ciljeva, drugih uvjerenja svake vrsti, drugih navika, drugih praktičkih načina ponašanja, drugih tradicija. [...] Konstituira se dakle tuđe ljudstvo, neko tuđe čovječanstvo, recimo kao tuđi narod. Upravo se time konstituira za mene i za nas 'naša vlastita' zavičajna zadruga, narodna zadruga u odnosu na naš kulturni okolni svijet kao svijet naših ljudskih važenja, posebno naših. (Husserl 1976, 94)

Konstrukcija „Upravo se time konstituira za mene i za nas 'naša vlastita' zavičajna zadruga“ izriče upravo strukturu ko-konstitucije, jer pokazuje da se zavičajna zadruga ne konstituira kao predzadana stvarnost koja bi tek naknadno bila konfrontirana s tuđim ljudstvom, već kao stvarnost koja se konstituira upravo u trenutku konstituiranja tuđine, te koja prije toga trenutka, recimo to tako, ne posjeduje status izričite fenomenologijske strukture. Ako se vratimo na našu razradu kulturnoga predmeta iz prethodnoga potpoglavlja kao funkcionalnoga jedinstva smisla, sada možemo reći da konstitucija samoga okvira unutar kojega kulturni predmet može biti prepoznat kao „naš“, a ne kao „tuđ“, ovisi o ovoj ko-konstitutivnoj strukturi koju Husserl ovdje izvorno opisuje. Steinbockov pojam liminalnoga iskustva, koji on razrađuje u dvama komplementarnim modusima, naime prisvajanjem (*appropriation*) i prekoračenjem (*transgression*), predstavlja stoga sustavnu razradu upravo onoga što je u Husserlovu vlastitu tekstu već implicitno prisutno kao ko-konstitutivna dinamika. (usp. Husserl 1976, 94; Steinbock 1995, 182)⁹⁶

Treću temeljnu konstitutivnu strukturu svijeta života kao kulturnoga horizonta čini pojam tradicije, koji u Husserlovoj kasnoj fenomenologiji nije puko historiografski pojam koji bi

⁹⁶ Held u svojoj sustavnoj obradi Husserlove tematike *Heimwelt* i *Fremdwelt*, koja se izravno oslanja na *Kartezijanske meditacije II*, razvija ovu ko-konstitutivnu strukturu pojmom generativnosti kao anonimne povijesne pozadine koja podržava normalnost vrijedećega aperceptivnog sustava. (Held 2005, 43) Held pri tom posebno naglašava da pripadnost generativnosti vlastitoj zavičajnoj zajednici nije slučajna, već nužna, jer su „naši“ preci ono što daje normalnosti zavičajnoga svijeta njezinu specifičnu pouzdanost i vjerodostojnost, pri čemu „naši“ preci, koji su prenijeli i razvili normalnost preko izumiranja starih pokoljenja, ne mogu biti zamijenjeni precima neke tuđe zajednice. (Held 2005, 43–44) Heldova interpretacija je pritom izravno fundirana u Husserlovim vlastitim formulacijama, primjerice Husserl izričito govori o zavičajnome svijetu kao „pozajedničenom domovinskom čovječanstvu, čiji iz generacije nastali savezi i savezi saveza“ konstituiraju njegovu specifičnu generativnu strukturu. (Husserl 1976, 87) Ovaj uvid je za našu razradu fenomenologijske ontologije kulture od presudne važnosti, jer pokazuje da kulturna pripadnost nije puko empirijski pridodana karakteristika, već fenomenologijski konstitutivna struktura koju Husserlova kasna fenomenologija eksplicitno tematizira. Bernet ovaj uvid razrađuje na nešto drugačiji način, dakle tematizacijom razlike između okolnoga svijeta (*Umwelt*) kao familijarnoga svijeta neke osobe ili zajednice, te „svesvijeta“ (*Allwelt*) čovječanstva, pri čemu interkulturni susret razotkriva i jedan i drugi pol u njihovoj uzajamnoj otvorenosti. (usp. Bernet 2005)

označavao fakticitet kulturnoga kontinuiteta, već transcendentalno-fenomenologijski pojam koji opisuje strukturu kojom se kulturni smisao prenosi između generacija. Ovaj uvid se izravno nadovezuje na razradu kulturnoga predmeta kao funkcionalnoga jedinstva smisla iz prethodnoga potpoglavlja, posebice na ono mjesto na kojem smo, slijedeći Husserlovo *Iskustvo i sud*, uveli distinkciju između slobodnih i vezanih idealnosti. (za više vidi potpoglavlje „Kulturni objekti kao funkcionalna jedinstva smisla“) Naime, ako su kulturne tvorevine vezane idealnosti koje posjeduju ono što Husserl naziva teritorijalnošću (*Geländigkeit*), tada se postavlja pitanje kako se ova vezanost konkretno aktualizira u životu kulturne zajednice, te kojim se mehanizmom ova teritorijalnost reproducira kroz vrijeme. Odgovor na ovo pitanje, kako pokazuje Husserl, leži upravo u pojmu tradicije kao izvorno fenomenologijski strukturiranoga procesa intergeneracijskoga prijenosa smisla.

Najpotpuniji izraz Husserlove vlastite koncepcije tradicije nalazimo upravo u već tematiziranim *Kartezijskim meditacijama II*, gdje Husserl navodi da je subjekt „živo mjesto naslijeđa unutarnje tradicije“, čime se postavlja transcendentalno-fenomenologijski pojam tradicije koji nadilazi svaku puko historicističku ili sociološku obradu. Husserlov tekst glasi:

Ja, onaj koji pitam, koji sebe premišljam, jesam ipak živo mjesto sveg za mene već važećeg i to kao naslijeđe moje unutarnje tradicije, iz važećeg svijeta moje vlastite djelatne prošlosti. Ja s mojim prastrujećim životom prethodim, u njemu se konstituira za mene važenje drugih i kao prebivajućih, to jest u jednoj obzornosti mojih djelatnosti mogućeg upoznavanja njih, stupanja s njima u odnos [...]. (Husserl 1976, 90)

Husserl ovdje fenomenologijski opisuje subjekt ne kao apstraktni *ego cogito* lišen povijesne dimenzije, već kao konkretno utjelovljeno „živo mjesto“ unutar kojega se zbiva proces kontinuiranoga preuzimanja predzadanoga smisla. Pojam „naslijeđa unutarnje tradicije“ je pri tom iznimno precizno izabran, jer obuhvaća dvije fenomenologijske dimenzije istovremeno, naime dimenziju pred-zadanosti smisla, koji je već prije mojega aktualnog promišljanja važio za Ja, te dimenziju aktivnoga prisvajanja toga smisla. Drugim riječima, tradicija se ne prima pasivno kao gotov sadržaj, već se *zbiva* u svakom aktualnom činu samorefleksije subjekta koji svoj vlastiti život prepoznaje kao naslijeđe, čime se tradicija fenomenologijski konstituira kao živuća, ne kao statička struktura. Husserl u *Iskustvu i sudu*, na kojem smo se već u prethodnom potpoglavlju oslanjali, izričito tematizira ovu konstitutivnu funkciju tradicije u kontekstu razrade vezanih idealnosti, te ujedno pokazuje kako su kulturne tvorevine, primjerice književna

djela, religijske ceremonije, ili politički simboli, neraskidivo povezane s povijesno specifičnom tradicijom unutar koje su izvorno konstituirane. Pri tom valja napomenuti da se ova vezanost ne shvaća kao izvanjska oznaka koja bi se naknadno pridavala vezanim idealnostima, već kao konstitutivni moment same njihove smislene identičnosti, što se ogleda u činjenici da takva idealnost, premda je ideelna, pripada nekoj prostorno-vremenski definiranoj tradiciji. (Husserl 1973a, 265) Steinbock razvija ovu Husserlovu poziciju u smjeru koji je za našu sintetičku analizu iznimno produktivan, jer pokazuje kako se konstitucija smisla u generativnom kontekstu odvija u procesu koji on naziva *nasljedstvom smisla (Sinnerbschaft)*.⁹⁷

Konstitucija smisla ne počinje jednostavno s individualnim subjektom, nego se proteže iznad mene i *potječe* iz tradicije. Genetičko asocijativno *prenošenje smisla* poprima novu dimenziju kao *nasljedstvo smisla* u generativnome kontekstu. Smisao se *propagira* tako što se predaje kroz tradiciju. (Steinbock 1995, 192)

Ova razrada tradicije kao nasljedstva smisla otvara prostor za fenomenologijsku obradu jedne specifične dimenzije koja je u dosadašnjim potpoglavljima ostala nedovoljno tematizirana, naime za dimenziju aktivnoga prisvajanja kulturnih sadržaja od strane živućih generacija. Naime, ako bi tradicija bila puko mehaničko prenošenje gotovih sadržaja, kulturni svijet bi se konstituirao kao zatvoreni sustav unutar kojega bi nove generacije bile ograničene na pasivno preuzimanje pred-zadanih značenja. Husserl, međutim, pokazuje da je tradicija fenomenologijski drugačije strukturirana, jer svaka aktualizacija predzadanoga smisla podrazumijeva njegovu reaktivaciju u konkretnom aktu prisvajanja, pri čemu se sam smisao ne ponavlja identično, već se konstitutivno preoblikuje u skladu s aktualnim povijesnim horizontom unutar kojega se reaktivira. Ova dinamika, koju je Husserl već u *Idejama II* naznačio pojmom motivacije kao temeljne zakonitosti duhovnoga života, te koju u Husserliani

⁹⁷ Pojam *Sinnerbschaft*, koji Steinbock uvodi kao centralni pojam svoje generativne fenomenologije, predstavlja specifično razvijanje Husserlove kasne fenomenologije u smjeru njezinih implicitnih generativnih dimenzija, koje sam Husserl nije sustavno razradio kao zaseban pojam, ali koje je već implicitno prisutan u njegovoj tematizaciji subjekta kao „živoga mjesta“ naslijeđa tradicije. (usp. Husserl 1976, 90) Steinbock napominje da se konstitucija smisla ne počinje s individualnim subjektom shvaćenim statički ili genetički, već se proteže preko mene i potječe iz tradicije, pri čemu genetičko asocijativno prenošenje smisla (*Sinnübertragung*) dobiva novu dimenziju kao nasljedstvo smisla (*Sinnerbschaft*) u generativnome kontekstu. (Steinbock 1995, 192) Ovaj uvid je za našu razradu kulturnoga svijeta od iznimne važnosti, jer pokazuje da se kulturni smisao ne reproducira pukim prenošenjem gotovih sadržaja, već u procesu aktivnoga prisvajanja u kojem svaka generacija subjekata istovremeno nasljeđuje i preoblikuje smisao naslijeđen od prethodne, čime se uspostavlja onaj specifični tip povijesnoga kontinuiteta koji obilježava živuću kulturnu zajednicu. Steinbockova razrada na ovom mjestu predstavlja stoga preciznu fenomenologijsku eksplikaciju onoga što je Husserl u *Kartezijanskim meditacijama II* izložio kao izvornu strukturu, ali ne pod pojmom *Sinnerbschaft*.

XV razvija u izričitoj formulaciji subjekta kao „živoga mjesta“ naslijeđa unutarnje tradicije, sada se u kontekstu generativne fenomenologije prepoznaje kao temeljni mehanizam kojim se konstituira sama specifična povijesnost kulturne zajednice. (usp. Husserl 1989, § 56; Husserl 1976, 90; za više vidi potpoglavlje „Personalistički stav i konstitucija kulturnoga svijeta“)

Strukturu tradicije kao mehanizma intergeneracijskoga prijenosa smisla nemoguće je adekvatno fenomenologijski razumjeti bez da je dovedemo u izravnu vezu s pojmom sedimentacije, koji u Husserlovoj kasnoj fenomenologiji predstavlja konstitutivni proces kojim se ranija konstitutivna postignuća transformiraju u pretpostavke kasnijih konstitutivnih postignuća. Ovaj pojam, koji smo već uveli u potpoglavljima 3.1 i 3.2 doktorata u kontekstu Husserlove teorije konstitucije, te u potpoglavlju 5.2 u kontekstu kulturnoga predmeta kao funkcionalnoga jedinstva smisla, ovdje koristimo u njenoj specifično kulturno-povijesnoj funkciji, kao strukturu koja konstituira sam kontinuitet kulturne zajednice u njezinu povijesnom razvoju. (za više vidi poglavlja „Sinteza i geneza: arhitektonika konstitutivnog procesa“ i „Sfera pasivnosti: temporalna sinteza, asocijacija i afekcija“) Husserl u *Krizi* eksplicitno postavlja ovaj uvid u kontekst fenomenologijske obrade svijeta života kao kulturnoga horizonta, pri čemu pokazuje kako sam svijet života, u njenoj konkretnoj povijesnoj danosti, predstavlja sediment kulturnih postignuća prošlih generacija.

U §36 *Krize*, na kojem smo se već oslanjali u prethodnom pasusu, Husserl izlaže ovaj uvid tezom da objektivni apriori, dakle apriori objektivnih znanosti, posjeduju nužnu povratnu odnošajnost na životnosvjetovni apriori, pri čemu se sama mogućnost objektivne znanosti pokazuje kao specifična tekovina unutar šire kulturne tradicije svijeta života. Drugim riječima, sami pojmovi koji u objektivnoj znanosti nastupaju kao apriorni, primjerice matematske idealnosti, logički zakoni, ili znanstvene konstrukcije, nisu izvorno apriorni u transcendentnom smislu, već su rezultat sedimentacije kulturnih postignuća unutar specifične povijesne zajednice znanstvenika. (Husserl 1990, 133–135) Welton razrađuje ovaj Husserlov uvid u smjeru koji je za našu sintetičku analizu iznimno produktivan, jer pokazuje kako se sedimentacija ne ograničava na sferu interpretativnih i teorijskih slojeva, već zahvaća i materijalno-tehnološku dimenziju samoga svijeta:

Tako kada u *Krizi* Husserl govori o postignućima tehnologije koja ‘pritječu’ u svijet života, njegov se prvi kontrast između svijeta života i svijeta znanosti čini da se sruši. Priroda, univerzum koji bi bio korelat izvorne percepcije, a ne samo socio-kulturni

svijet, prolazi kroz fizičke modifikacije i razvoj. Čak i kad bi se moglo zahtijevati neokrnjeno gledanje, bilo bi premalo čistih predmeta da se promatraju. Oni se čine zauvijek izgubljenima ispod *sedimentacije* ne samo interpretativnih, teorijskih nego također materijalnih, tehnoloških transformacija. (Welton 2000, 342)

Ova Weltonova razrada postaje za naš argument posebno važna jer pokazuje da sedimentacija u svijetu života obuhvaća dvije fenomenologijski različite, ali strukturalno povezane dimenzije, naime dimenziju sedimentacije smisla u užem značenju, dakle taloženja interpretativnih i teorijskih slojeva, te dimenziju materijalne sedimentacije, dakle taloženja praktičkih i tehnoloških transformacija fizičkoga okruženja. Obje dimenzije konstituiraju ono što Husserl naziva „punom konkretnošću svijeta života“, dakle svijet života shvaćen ne kao apstraktni horizont nužnih invarijantnih struktura, već kao konkretno polje kulturno-povijesnoga ostvarenja. (Husserl 1990, 133; usp. Welton 2000, 343) Iz ovoga proizlazi važna posljedica za naše razumijevanje kulturne povijesnosti, naime da se ona ne odvija isključivo na razini ideelnih sadržaja, već zahvaća i samu materijalnu i institucionalnu strukturu svijeta unutar kojega kultura biva, što je uvid koji će nam u šestome poglavlju, posvećenom Gehlenovoj antropologiji, biti od iznimne važnosti za razumijevanje fenomenoloških pretpostavki Gehlenova pojma institucije.⁹⁸

Konstitutivne strukture koje smo dosad razradili, naime distinkcija između jedinstvenoga apriorija i pluralnosti konkretnih svjetova, ko-konstitutivni odnos zavičajnoga i tuđega svijeta, te konstitutivni procesi tradicije i sedimentacije, sve zajedno upućuju na specifičnu razinu fenomenologijske analize koja transcendirira i statičku i genetičku fenomenologiju, te koju Husserl u kasnim spisima započinje tematizirati pod nazivom *generativne fenomenologije*. Steinbock razrađuje ovu treću razinu kao razinu koja se bavi onim fenomenima kulturne povijesti koji se ne mogu adekvatno opisati ni kao statičke strukturalne korelacije, ni kao genetičke procese individualne svijesti, nego zahtijevaju specifičnu tematizaciju kao povijesno-intersubjektivni procesi koji se odvijaju kroz pokoljenja:

⁹⁸ Carr u istome smjeru razrađuje uvid koji se odnosi na kompleksnost odnosa između sedimentiranih teorijskih interpretacija i strukture svijeta života, pri čemu pokazuje da, kada se rezultati teorijskih postignuća pritječu u sami pred-teoretski svijet, oni mogu utjecati ne samo na sadržaj, nego i na samu strukturu svijeta života. (Carr 2005, 16) Carr napominje da Husserl ovu pojavu izričito priznaje, što otežava njegovu tvrdnju da svijet života ima univerzalnu i invarijantnu strukturu zajedničku svima, neovisno o teorijskom idejnom ruhu koje na njega postavljamo. (Carr 2005, 16) Ovaj će uvid biti dodatno razvijen u sljedećem potpoglavlju o telosu, krizi i normativnoj dimenziji fenomenologije kulture, gdje će se pokazati kako Husserlova obrada krize europske kulture u *Krizi* upravo polazi od ove dinamike.

Za razliku od genetičke analize koja je ograničena na postajanje individualne subjektivnosti, na sinkronijsko polje suvremenih individua, te na intersubjektivnost utemeljenu u egologiji, generativna fenomenologija obrađuje fenomene koji su povijesni, geološki, kulturni, intersubjektivni. (Steinbock 1995, 178)

Generativna fenomenologija, kako ju Steinbock razrađuje, predstavlja specifični produbljeni nivo Husserlove kasne misli, pri čemu se ona ne shvaća kao puko dodavanje treće razine na već utvrđene razine statičke i genetičke fenomenologije, već kao radikalno preoblikovanje samoga pojma transcendentalne konstitucije u smjeru koji omogućuje fenomenologijsku obradu povijesno-kulturne dimenzije iskustva. Konkretno, generativna fenomenologija razotkriva da sama transcendentalna subjektivnost nije jednostavno individualni *ego cogito*, nego subjektivnost koja je u svojoj samoj biti generativno strukturirana, dakle subjektivnost koja se konstituira pripadnošću generaciji, nasljedovanjem smisla od prethodnih pokoljenja, te otvorenosti prema budućim pokoljenjima koja će preuzeti i preoblikovati njezino vlastito konstitutivno postignuće. (Steinbock 1995, 191–192)

Iz svega rečenoga proizlazi uvid o svijetu života kao specifično horizontu kulture. Naime, svijet života shvaćen u svojoj punoj konkretnoj danosti predstavlja jedinstvo četiriju međusobno fundirajućih konstitutivnih dimenzija. Prvu dimenziju čini univerzalna apriori-struktura koja sama nije podložna kulturnoj varijaciji i koja predstavlja transcendentalni temelj svake moguće tematizacije svijeta. Drugu dimenziju čini pluralnost konkretnih kulturnih svjetova kao specifičnih aktualizacija ove univerzalne strukture, pri čemu se svaki konkretni kulturni svijet pojavljuje kao specifični razmještaj odnosa konteksta i pozadine unutar zajedničkoga apriornoga horizonta. Treću dimenziju čini ko-konstitutivna dinamika zavičajnoga i tuđega svijeta, koja konstituira sam smisao kulturne identičnosti i raznolikosti u liminalnim iskustvima prisvajanja i prekoračenja. Četvrtu dimenziju čine konstitutivni procesi tradicije i sedimentacije, koji konstituiraju samu povijesnost kulturne zajednice kao kontinuirano povijesno postajanje koje obuhvaća kako ideelnu tako i materijalno-tehnološku dimenziju kulturnoga svijeta. Sve ove četiri dimenzije zajedno konstituiraju ono što sada možemo nazvati svijetom života kao izvorno generativno strukturiranim kulturnim horizontom, čija se puna fenomenologijska obrada može izvesti samo unutar metode generativne fenomenologije, kako ju je razradio Steinbock. (za više vidi Steinbock 1995, 7-9, 257-269)

Razrada svijeta života kao kulturnoga horizonta koju smo izveli u ovom potpoglavlju nužno otvara prema jednom specifičnom skupu pitanja koji u Husserlovoj kasnoj fenomenologiji predstavlja prirodni nastavak navedenih analiza, naime prema pitanju o telosu kulturne zajednice, o krizi kao zaboravljanju izvornih evidencija, te o normativnoj dimenziji fenomenologijske analize kulture. (usp. Husserl 1990) Ako, naime, sam svijet života u njegovoj konkretnoj povijesnoj danosti predstavlja sediment kulturnih postignuća prošlih generacija, te ako je kulturna zajednica generativno strukturirana tradicijom i sedimentacijom, onda se nužno postavlja pitanje o smjeru ovoga povijesnog razvoja, dakle pitanje o telosu kulture, kao i pitanje o specifičnim modusima u kojima ovaj telos može biti pomračen, zaboravljen ili izokrenut, što je fenomen kojega Husserl tematizira pod nazivom *krize*. Ova će pitanja činiti predmet sljedećega potpoglavlja, u kojem ćemo analizirati uvide iz *Krize europskih znanosti* kako bismo pokazali da pojam telosa nije puka spekulativna konstrukcija, već nužni razvojni moment same fenomenologijske analize svijeta života kao kulturnoga horizonta. Pri tom ćemo zadržati orijentaciju koju smo u ovom potpoglavlju ustanovili, naime fenomenologijsku poziciju koja izbjegava i totalizaciju kulture kao zatvorenoga sustava, i njezinu fragmentaciju na nesumjerljive kulturne partikularnosti, čime se priprema tematizacija Gehlenove antropologije te razradu fenomenologijske ontologije kulture.⁹⁹

5.4. Telos, kriza i normativna dimenzija fenomenologije kulture

5.4. Telos, kriza i normativna dimenzija fenomenologije kulture

Razrada svijeta života kao kulturnoga horizonta, koju smo izveli u prethodnome potpoglavlju, dovela nas je do specifične točke u kojoj se sama unutrašnja logika fenomenologijske analize otvara prema pitanjima koja izvorna statička i genetička metoda više ne može u potpunosti zahvatiti. Naime, ako kulturna zajednica posjeduje generativnu strukturu kroz koju se kulturni smisao prenosi između pokoljenja u modusu nasljedstva smisla, te ako se objektivni svijet konstituira kroz sedimentaciju i ko-konstituciju zavičajnoga i tuđega svijeta, tada se pitanje o

⁹⁹ Valja napomenuti da se Husserlova obrada krize europske kulture u *Krizi europskih znanosti*, koju ćemo razraditi u potpoglavlju 5.4, izravno nadovezuje na razradu sedimentacije koju smo razvili u sadašnjem potpoglavlju, pri čemu Husserl pokazuje kako se kriza ne sastoji u propadanju kulturnih postignuća, već u specifičnoj formi samozaborava transcendentale subjektivnosti, koja se otuđuje od izvornih konstitutivnih postignuća svojih vlastitih predaka. Doddova analiza Husserlove *Krize* u kontekstu naturalističkoga redukcionizma i krize europske kulture pokazuje kako Husserlova kritika Galilejeve matematizacije prirode nije puko povijesna analiza nastanka novovjekovne znanosti, već fenomenologijska kritika koja razotkriva strukturu samoga sedimentacijskog procesa kojim je moderna kultura postala krizna. (Dodd 2005, 62–69)

smjeru ovoga povijesnog razvoja, o specifičnim modusima u kojima se on može pomračiti, te o normativnim posljedicama koje iz toga proizlaze za fenomenologijsku obradu kulture, ne pojavljuje kao izvanjski dodatak već razrađenoj analizi, već kao njezin nužni razvojni moment. Naša teza u ovome potpoglavlju jest da pojam telosa, pojam krize i pojam normativnosti u Husserlovoj kasnoj fenomenologiji ne predstavljaju povijesno-spekulativne digresije čije se aktiviranje može opravdati samo izvanjskim povijesnim okolnostima njihova nastanka, nego nužne razvojne momente koji proizlaze iz unutrašnje logike same fenomenologijske analize svijeta života kao generativno strukturiranoga kulturnog horizonta.

Pri tome ćemo se voditi specifičnim metodološkim oprezom koji je u dosadašnjoj razradi pokazao svoju vrijednost. Naime, premda je glavni izvor Husserlovih analiza koje ćemo aktivirati u ovome potpoglavlju upravo *Kriza europskih znanosti i transcendentna fenomenologija*, naš cilj nije rekonstruirati Husserlovu povijesno-filozofsku argumentaciju u njezinoj konkretnoj povijesnoj pojavi, već iz nje izvesti one konstitutivne strukture koje su za našu razradu fenomenologijske ontologije kulture od presudne važnosti. To znači da nećemo slijediti Husserla u njegovim konkretnim povijesno-filozofskim ekspozicijama, primjerice u njegovoj rekonstrukciji puta od Galileja preko Descartesa do Kanta, već ćemo iz tih ekspozicija izvesti formalnu strukturu koja se može aktivirati neovisno o specifičnim povijesnim primjerima na kojima je Husserl izlaže. Ova će analiza biti raspoređena u tri međusobno fundirajuće dimenzije, naime u tematizaciju telosa kao fenomenologijske kategorije za razliku od metafizičke teleologije, u tematizaciju krize kao specifičnoga modusa samo-zaborava sedimentacijskoga procesa, te u tematizaciju normativne dimenzije koja proizlazi iz mogućnosti fenomenologijske kritike upravo ovoga zaborava.

Krenimo od prve dimenzije, dakle od pitanja o naravi pojma telosa unutar transcendentno-fenomenologijskoga projekta. Pojam telosa Husserl u kasnim spisima tematizira upravo na onome mjestu na kojemu je u našoj razradi sedimentacije i tradicije postalo nužno postaviti pitanje o smjeru intergeneracijskoga prijenosa smisla. Drugim riječima, ako je svaka generacija konstituirana kao živo mjesto naslijeđa unutarnje tradicije, te ako kroz nju nasljedstvo smisla biva ne samo preneseno nego i preoblikovano, tada se postavlja pitanje o tome postoji li u ovome procesu intrinzični smjer koji ga vodi, ili je on čista igra povijesnih kontingencija. Husserl ovo pitanje izričito tematizira u § 6 *Krize*, na način koji jasno razgraničuje fenomenologijski pojam telosa od svake metafizičke spekulacije o povijesnim svrhama:

Jedino se time odlučuje da li je s rođenjem grčke filozofije evropskom ljudstvu urođeni telos, da ljudstvo hoće biti iz filozofskog uma i da može biti samo kao takvo — u beskonačnom kretanju od latentnog k očitovanom umu i u beskonačnom nastojanju samonormiranja pomoću te njegove čovječanske istine i istinitosti — puko povijesno faktično ludilo, slučajna tekovina slučajnog čovječanstva usred sasvim drugih čovječanstava i povjesnosti; ili je štoviše u grčkom ljudstvu prvi put došlo do proboja ono što je kao entelehija bitno sadržano u ljudstvu kao takvome. (Husserl 1990, 21–22)

Husserlov tekst ovdje, pored njegove uobičajeno komplicirane sintakse, izriče s neusporedivom preciznošću specifičnu strukturu telosa kao fenomenologijske kategorije. Naime, telos nije ovdje shvaćen kao izvanjska svrha koja bi povijest gurala prema unaprijed određenome cilju, niti kao spekulativni princip čije bi postavljanje zahtijevalo metafizičku rekonstrukciju cjeline povijesnoga razvoja, već kao strukturalni moment koji se pojavljuje u samoj imanenciji generativnoga procesa kao njegovo unutrašnje samonormiranje. Kategorija „urođenoga telosa“ pri tome posjeduje specifično značenje, jer ne označava nešto što bi povijesti bilo izvanjski pridodato, već nešto što se unutar povijesnoga razvoja samo pojavljuje kao njegova vlastita imanentna struktura.¹⁰⁰ Ova specifična narav telosa kao kategorije postaje još jasnija kada se uoči da Husserl odmah nakon ovoga mjesta dodaje napomenu o ulozi filozofa u rasvjetljavanju ovoga procesa, pri čemu se uloga filozofa ne određuje kao izvanjsko opažanje povijesnoga razvoja, već kao njegov konstitutivni moment:

Mi smo dakle — od toga ne možemo odustati — u svojem filozofiranju funkcioneri čovječanstva. Sasvim osobna odgovornost za naš vlastiti istinski bitak kao filozofa u našoj unutarosobnoj pozvanosti istodobno nosi u sebi odgovornost za istiniti bitak čovječanstva koji jest samo kao bitak u odnosu na svrhu i može se ozbiljiti, ako uopće, samo pomoću filozofije — pomoću nas ako smo zbilja filozofi. (Husserl 1990, 23)

¹⁰⁰ Husserlova kategorija „urođenoga telosa“ zaslužuje pažljivu obradu, jer je u kasnijoj recepciji često bila izložena nesporazumima koji su je shvaćali kao oblik povijesnoga determinizma ili kulturnoga europocentrizma. Pravo fenomenologijsko značenje ove kategorije, kako pokazuje Hartova sistematska obrada Husserlove socijalne etike, leži u njezinoj specifičnoj strukturi kao formalnoga okvira samonormiranja koji se aktualizira u svakoj konkretnoj kulturnoj zajednici, a ne kao supstancijalnoga sadržaja koji bi sve kulture vodio prema istome cilju. (Hart 1992, 216–219) Ovaj uvid je za našu razradu fenomenologijske ontologije kulture od presudne važnosti, jer pokazuje da se Husserlovo izlaganje grčke filozofije kao mjesta izvornoga proboja telosa može razumjeti kao opis specifične povijesne aktualizacije formalne strukture samonormiranja, a ne kao tvrdnja o esencijalnoj nadmoćnosti europske kulture nad ostalima. Naša teza je da se formalna struktura samonormiranja, koju Husserl prepoznaje kao karakteristiku filozofije, može pokazati kao univerzalna struktura kulturne zajednice uopće, premda se povijesno u različitim zajednicama aktualizira na specifičan način kojim svaka tradicija razvija vlastite forme refleksivnoga samoodnošenja. (usp. Hart 1992, 215–229)

Husserlov pojam filozofa kao „funkcionera čovječanstva“ izražava upravo onu strukturu unutrašnje pripadnosti koja je za naše razumijevanje fenomenologijskoga telosa od presudne važnosti, jer pokazuje da fenomenologijska analiza povijesnoga razvoja kulturne zajednice nije izvanjsko promatranje koje bi taj razvoj zahvaćalo iz neke nadkulturne pozicije, već je sama dio onoga procesa koji tematizira.¹⁰¹ Carr u svojem sustavnom čitanju ovoga mjesta ističe kako Husserlov pojam filozofa kao posrednika između znanstvenika i šire kulturne zajednice posjeduje specifičnu normativnu težinu, jer se ne ograničava na puko deskriptivno mapiranje različitih spoznajnih praksi, već uključuje i kritičku evaluaciju njihova doprinosa razvoju samonormiranja kulturne zajednice. (Carr 2005, 5) Drugim riječima, fenomenologijska refleksija o telosu kulturne zajednice ne dolazi izvana toj zajednici, kao što bi to bio slučaj kod povijesno-filozofske ili sociološke analize, već dolazi iznutra, kao njezino samoosvještenje, čime se otvara fenomenologijska osnova za normativnu dimenziju koju ćemo obraditi u nastavku.

Razradu ove dimenzije, međutim, ne nalazimo samo u *Krizi*, nego prije svega u Husserlovim nešto ranijim spisima posvećenima problematici obnove. U tim spisima, posebice u tri eseja koja je Husserl 1922. i 1923. godine napisao za japanski časopis *The Kaizo*, postavlja se temeljna teza da je pitanje o telosu kulturne zajednice istodobno pitanje o njezinoj sposobnosti za obnovu, te da fenomenologija mora razviti metodu koja je sposobna ovu obnovu fenomenologijski tematizirati i utemeljiti.¹⁰² Husserl prvi esej započinje formulacijom koja izriče samu fenomenologijsku situaciju u kojoj se pojavljuje pitanje o obnovi: „Obnova je opći zaziv u našoj patničkoj sadašnjosti i to u cjelokupnom području europske kulture.“ (Husserl

¹⁰¹ Husserlov pojam filozofa kao „funkcionera čovječanstva“ predstavlja jedan od najsazetijih izraza specifične normativne pozicije koju zauzima transcendentalna fenomenologija. Carr u svojoj sustavnoj obradi ovoga pojma ističe kako se uloga filozofa prema Husserlu sastoji u tome da posreduje između znanstvenika i šire kulturne zajednice, čime se ne misli na puko popularizatorsku funkciju, nego na strukturalnu poziciju u kojoj filozof reflektira o vrijednosti i smislu znanstvenih postignuća unutar šire arhitektonike kulturnoga samonormiranja. (Carr 2005, 5) Ovaj pojam pokazuje da fenomenologija kulture nije neutralna deskriptivna analiza, već posjeduje vlastiti normativni uvid koji proizlazi iz njezine specifične pozicije unutar kulturne zajednice kao struktura samosvjesnoga samoosvještenja same te zajednice.

¹⁰² *Husserliana XXVII* sadrži tri eseja koje je Husserl 1922. i 1923. godine napisao za japanski časopis *The Kaizo* pod naslovima „*Erneuerung. Ihr Problem und ihre Methode*“ (Obnova. Njezin problem i njezina metoda), „*Die Methode der Wesensforschung*“ (Metoda istraživanja biti) te „*Erneuerung als individuelle ethische Problem*“ (Obnova kao individualno-etički problem), te niz dodatnih tekstova koji obrađuju srodnu problematiku. Ovi spisi predstavljaju jedan od najmanje istraženih dijelova Husserlove zaostavštine, posebice u kontekstu hrvatske recepcije fenomenologije, premda predstavljaju izvanredno bogat izvor uvida u Husserlovu kasnu misao o odnosu fenomenologije i kulture. Već u tim ranim esejima Husserl povezuje pitanje obnove s temeljnim transcendentalno-fenomenologijskim pitanjem o izvornome utemeljenju kulture, pri čemu se obnova ne pojavljuje kao puki etički nalog, nego kao zadaća koja izvire iz same imanentne strukture transcendentalne subjektivnosti. (Husserl 1989a) Time se već u tim spisima nagovještava dubinski kontinuitet s kasnijom problematikom *Krize*, a ne tek različitost povijesnih pojavnih oblika.

1989a, 3) Husserlovo postavljanje obnove kao „općega zaziva“ ne predstavlja puko empirijsko opažanje raspoloženja sadašnjega trenutka, već fenomenologijski uvid u strukturalni karakter situacije u kojoj se kulturna zajednica suočava s nemogućnošću daljnjega razvoja unutar postojećih okvira sedimentirane tradicije. Premda Hart u svojoj sustavnoj obradi Husserlove socijalne etike ne tematizira izrijekom Husserlove spise o obnovi, njegova analiza apsolutnoga trebanja pokazuje kako se etička zadaća kulturne zajednice ne iscrpljuje u pukom praktičkom nalogu koji bi se odvijao unutar izvanjski zadanoga normativnog okvira, već se mora razumjeti kao izraz imanentne teleologije transcendentalne intersubjektivnosti u kojoj se zajednica usmjerava prema vlastitu istinskome bitku kao sveobuhvatnome „mi“. (Hart 1992, 284–296) Ovaj uvid je za našu razradu od presudne važnosti, jer pokazuje da se telos kulturne zajednice ne pojavljuje kao završna točka koja bi bila unaprijed određena, već kao struktura beskonačnoga samonormiranja koja se otvara upravo u trenutku kada zajednica prepozna unutrašnju potrebu za vlastitom obnovom.¹⁰³

Druga dimenzija naše razrade tiče se pitanja o specifičnoj naravi krize kao fenomenologijskoga pojma. Naime, ako je telos kulturne zajednice intrinzični moment generativnoga procesa, tada se postavlja pitanje o specifičnim modusima u kojima ovaj telos može biti pomračen, zaboravljen ili izokrenut, čime se kulturna zajednica dovodi u stanje koje Husserl tematizira pod pojmom krize. Pri tome je važno odmah istaknuti specifičnu strukturu Husserlova pojma krize, koja se bitno razlikuje od svakodnevnih i sociološko-povijesnih značenja ovoga termina. Carr u svojoj sistematskoj obradi ovoga pitanja precizno formulira ovu razliku: „Što je Husserl nazivao krizom europske znanosti nije bila unutrašnja kriza, nego vanjska: gubitak njezina smisla za život.“ (Carr 2005, 4) Carrova formulacija toga da kriza za Husserla predstavlja „vanjsku, a ne unutrašnju krizu“ znanosti zaslužuje pažljivu obradu, jer ovaj kontrast između unutrašnjega i vanjskoga u Husserlovu kontekstu posjeduje sasvim specifično fenomenologijsko značenje. Naime, kriza za Husserla nije unutrašnji problem znanstvene metode, koji bi se mogao riješiti boljim usavršavanjem same metode, niti je to logička

¹⁰³ Hartova obrada „apsolutnoga trebanja“ (the absolute ought) razrađuje jedan od najvažnijih razvojnih momenata Husserlove kasne etičke misli. Apsolutno trebanje, prema Hartu, ne predstavlja izvanjsku moralnu zapovijed koja bi bila pridodana fenomenologijskom subjektu, već specifičnu strukturu unutar same intencionalnosti subjekta koja ga usmjerava prema njegovu istinskome bitku kao članu zajednice. (Hart 1992, 284–296) Ova razrada omogućuje fenomenologijsku obradu normativne zadaće kulturne zajednice koja izbjegava i puko aksiološko postavljanje vrijednosti i puki praktički pragmatizam, jer pokazuje kako se etička zadaća uspostavlja iz same imanencije transcendentalne strukture subjekta. U kontekstu naše analize fenomenologijske ontologije kulture, ovaj uvid je važan jer otvara mogućnost da se usmjerenost kulturne zajednice prema vlastitu telosu tematizira ne kao izvanjsko nametanje normi, već kao imanentno razvojno kretanje same zajednice prema njezinu vlastitu istinskom bitku.

poteškoća unutar znanstvenoga sistema koja bi zahtijevala revidiranje pojedinih teorijskih postavki. Kriza je, naprotiv, fenomenologijski strukturalni problem koji se sastoji u specifičnoj formi otuđenja sedimentiranih kulturnih postignuća od izvornih konstitutivnih učina koji su ih izvorno omogućili, čime se svekolika veza između teorijskoga rezultata i njegova životnosvjetovnog utemeljenja postupno gubi.¹⁰⁴ Husserl ovaj uvid najjasnije razrađuje u § 9 *Krize*, gdje izlaže svoju sustavnu obradu Galilejeve matematizacije prirode kao paradigmatškoga primjera ove strukture krize:

Kobni propust bio je u tome što Galilei nije pitao natrag za izvorno osmišljavajućim učinkom, koji, kao onaj koji stavlja u pokret idealiziranje na pratlu svakog teoretskog i praktičnog života — neposredno zornog svijeta (a ovdje posebno u empirijski zornom svijetu, svijetu tijela) — proizvodi geometrijske idealne tvorbe. (Husserl 1990, 52)

Husserlov pojam „kobnoga propusta“ (*Versäumnis*) ne treba shvatiti u smislu osobne pogreške koju bi Galilei kao individualni mislilac mogao izbjeći većom teorijskom budnošću, niti u smislu nedostatka metodološke strogosti koja bi se mogla naknadno popuniti. Naprotiv, kao što sustavno pokazuje James Dodd u svojoj sustavnoj analizi *Krize*, Galilejev propust posjeduje strukturalni karakter koji proizlazi iz same naravi onoga što Galilei uzima kao samorazumljivo:

To je, treba istaknuti, sasvim prirodan propust, koji se nije dogodio zato što je Galileo načinio pogrešku, ili zato što nije bio dovoljno strog da bi opravdao titulu znanstvenika ili filozofa. Dogodio se zbog onoga što je Galileo uzimao kao samorazumljivo — tradicije geometrije, umijeća mjerenja i stila svijeta. (Dodd 2005, 102)

Doddova analiza pokazuje kako se Galilejev propust ne odnosi na njegovu individualnu nesposobnost, već na strukturu sedimentiranih samorazumljivosti unutar kojih se njegovo mišljenje već uvijek odvijalo, te koje su upravo svojom samorazumljivošću ostale nepropitane. Dodd pri tome ističe da Husserlova povijesno-fenomenologijska analiza Galileja nije puka

¹⁰⁴ Carrov uvid u to da kriza za Husserla predstavlja „vanjsku, a ne unutrašnju krizu“ znanosti potreban je dodatne obrade jer se ovaj kontrast može lako krivo interpretirati. Naime, ne radi se o tome da je kriza „izvanjska“ znanosti u smislu da bi dolazila od neke izvanjske sile koja bi je napadala, već u smislu da se odvija na razini odnosa između znanstvene prakse i šireg kulturnog konteksta unutar kojega ova praksa ima svoj život. Drugim riječima, kriza znanosti je za Husserla istovremeno krajnje unutrašnja, jer se odvija u samoj jezgri konstitutivnih učina znanstvenoga razuma, ali i krajnje vanjska, jer se sastoji u prekidu veze između tih unutrašnjih učina i njihova životnosvjetovnoga izvora. Carrov uvid, međutim, treba čitati kao dvostruko pozicioniran, u smislu da kriza nije puka metodološka poteškoća unutar znanstvenoga rada, ali da nije ni izvanjski sociološki ili politički problem koji bi pogadao znanost izvana. (Carr 2005, 3–6)

rekonstrukcija nastanka novovjekovne znanosti, već fenomenologijska refleksija o tome kako specifična forma samorazumljivosti, jednom kada se uspostavi kao temelj kulturne tradicije, postaje istodobno neviđena i sveprisutna, čime se otvara mogućnost da se kulturna zajednica progresivno otuđuje od izvornih konstitutivnih učina iz kojih je vlastito kulturno postojanje izvorno proizašlo. (Dodd 2005, 86–101)¹⁰⁵

Sam Husserl ovu strukturu krize sažima u već tematiziranom pojmu „idejnoga ruha“, koji u svojoj ekspoziciji u § 9 *Krize* dobiva temeljnu konstitutivnu funkciju u tematizaciji procesa kojim se znanstvena tehnika postupno postavlja u mjesto izvornoga životnosvjetoavnog iskustva:

Idejno ruho „matematike i matematske prirodne znanosti“, ili za to ruho simbola, simbolično-matematskih teorija, obuhvaća sve što kako znanstvenicima tako i obrazovanima zamjenjuje životni svijet kao „objektivno zbiljska i istinita“ priroda, sve što pokriva taj svijet. Idejno ruho čini da kao istiniti bitak, uzimamo ono što je metoda, ovdje k tome da bismo pomoću „znanstvenog“ predviđanja u napredovanju in infinitum popravili izvorno sirovo predviđanje koje je jedino moguće unutar životno-svjetoavno zbiljski doživljenoga i doživljaj noga: idejno ruho čini da je pravi smisao metode, formula, teorija ostao nerazumljiv i da se pri naivnom nastajanju metode nikada ne razumije. (Husserl 1990, 54)

Pojam „idejnoga ruha“ fenomenologijski precizno opisuje strukturu krize kao specifičnoga modusa zaborava. Naime, idejno ruho ne uništava izvorni svijet života, niti ga ukida kao područje iskustva, već ga zaodijeva u znanstvenu interpretaciju koja postupno postaje nerazpoznatljiva od samoga svijeta života, čime se uspostavlja specifična forma optičke iluzije u kojoj samu metodu uzimamo kao istinski bitak. Bitno je pri tome napomenuti da se ovaj proces ne odvija kao puka greška u rasuđivanju, koja bi se mogla ispraviti preciznijim teorijskim radom, već kao strukturalni proces sedimentacije koji je i sam ugrađen u samu narav

¹⁰⁵ Doddova interpretacija „kobnoga propusta“ kao strukturne, a ne osobne pogreške, predstavlja jedan od najznačajnijih uvida njegove obrade *Krize*. Naime, Dodd pokazuje da Husserlova kritika Galileja nije usmjerena protiv Galilejeve osobne intelektualne nesposobnosti, Husserl naime izričito naglašava genijalnost Galilejeva otkrića, već protiv strukture sedimentirane samorazumljivosti unutar koje se Galilejevo mišljenje već uvijek odvijalo. (Dodd 2005, 102–106) Doddov pojam „prirodnoga propusta“ posebno je važan jer pokazuje da Galilejev propust nije izolirani povijesni događaj, već strukturalna mogućnost koja se ponovno aktualizira u svakom novom modusu sedimentacije. To znači da Husserlova kritika Galileja nije usmjerena protiv Galileja kao individualne figure, niti protiv samih matematskih učina koje je on otkrio, već protiv specifičnoga modusa u kojemu je matematska metoda postupno preuzela ulogu fundamentalne ontološke strukture, čime se sam svijet života postupno gubio iz horizonta određujuće sfere smisla.

kulturne tradicije. Kao što smo u prethodnome potpoglavlju razradili, sedimentacija predstavlja konstitutivni proces kojim se ranija konstitutivna postignuća transformiraju u pretpostavke kasnijih konstitutivnih postignuća, pri čemu ovaj proces nije sam po sebi patološki, već predstavlja temeljni mehanizam kroz koji se uopće konstituira kontinuitet kulturne zajednice. Kriza, prema tome, nije izvanjski poremećaj sedimentacijskoga procesa, već specifični modus u kojemu se ovaj proces izvršava na način koji prekida vezu između sedimentiranoga rezultata i njegova izvora.¹⁰⁶

Iz ovoga proizlazi važna posljedica za naše razumijevanje odnosa između telosa i krize. Naime, kriza se ne pojavljuje kao puka suprotnost telosa, kao da bi se kulturna zajednica nalazila ili u stanju zdravoga teleološkog razvoja ili u stanju krize, već kao specifična mogućnost koja je upisana u samu strukturu generativnoga procesa kao njegova trajna unutrašnja prijetnja. Husserl u jednome od priloga svojim spisima o obnovi, koji je objavljen kao „Dodatak X“ u *Husserliani XXVII*, izričito tematizira ovu strukturu pod naslovom „Neuspjeh u realizaciji telosa europskoga ljudstva u novovjekovnome razvoju kulture i znanosti“, pri čemu pokazuje kako se sam neuspjeh u ostvarenju telosa ne pojavljuje kao izvanjski događaj koji bi prekinuo razvoj kulturne zajednice, već kao njegova vlastita unutrašnja kontradikcija u kojoj se postizanje pojedinih kulturnih ciljeva paradoksalno udaljava od cjelovitosti kulturnoga smisla. (Husserl 1989a, 113–117)¹⁰⁷ Ovaj uvid je za našu razradu fenomenologijske ontologije kulture od presudne važnosti, jer pokazuje da kriza nije slučajni poremećaj koji bi se mogao izbjeći boljim

¹⁰⁶ Husserlov pojam „idejnoga ruha“, predstavlja jedan od najsugestivnijih pojmova kasne fenomenologije. Metaforički potencijal ovoga pojma leži u tome što „ruho“ kao ono što se nosi nad nečim drugim ne uništava ono što pokriva, već ga zaodjeva i istodobno ga čini i prepoznatljivim kao određeno tijelo i nedostupnim u perspektivi njegove sedimentacije. Husserlov uvid je da se sam svijet života postupno prepoznaje samo kroz ono ruho znanstvene interpretacije koju nad njega prebacujemo, čime se gubi svekolika sposobnost da svijet života razumijemo u njegovoj izvornoj danosti. Carr u svojoj kritičkoj analizi ovoga pojma ipak postavlja važno pitanje o tome koliko je sam Husserl uspio razriješiti napetost između teze o invarijantnoj strukturi svijeta života koja bi trebala biti zajednička svim kulturama i teze o sedimentaciji koja zahvaća samu strukturu svijeta života. (Carr 2005, 12) Naša pozicija u ovome pitanju je da Husserlova teza o invarijantnosti svijeta života ne treba shvatiti kao tvrdnju o sadržajnoj univerzalnosti, već kao tvrdnju o formalnoj strukturi koja se aktualizira na različite načine u različitim kulturnim zajednicama, čime se napetost koju Carr identificira pretvara u produktivnu interpretativnu napetost umjesto u logičku poteškoću.

¹⁰⁷ „Dodatak X“ iz *Husserliane XXVII*, pod naslovom „Zum Versagen in der neuzeitlichen Kultur und Wissenschaftsentwicklung, das Telos der europäischen Menschheit zu verwirklichen“ (Husserl 1989a, 113–122), predstavlja jednu od najjasnijih Husserlovih ekspozicija strukture odnosa između telosa i krize. Husserl ovdje izričito tematizira strukturu unutar koje pojedinačna kulturna postignuća, premda predstavljaju autentični napredak u svojim pojedinim sferama, mogu istodobno predstavljati neuspjeh u realizaciji telosa kulturne zajednice kao cjeline, pri čemu se ovaj neuspjeh ne događa kao izvanjski poremećaj, već kao paradoksalna unutrašnja kontradikcija postizanja samih postignuća. (Husserl 1989a, 113–117) Prethodno navedeni uvid pokazuje da fenomenologijska analiza krize ne može biti provedena na razini pojedinih kulturnih postignuća, već zahtijeva tematizaciju cjelovitoga odnosa između tih postignuća i imanentnoga telosa kulturne zajednice. Drugim riječima, kriza se ne pokazuje kao odsutnost kulturnih postignuća, već kao njihova hipertrofija u modusu koji ih otuđuje od zajedničkoga telosa kulturne zajednice.

teorijskim radom, već strukturna mogućnost koja prati svaki sedimentacijski proces, te koja se može aktualizirati upravo onda kada se kulturni rezultati postižu s najvećim uspjehom, što onda povratno mijenja perspektivu u to da je tehnički uspjeh pokazatelj kulturnoga zdravlja.

Treća dimenzija naše razrade tiče se normativne dimenzije koja proizlazi iz prethodno razvijene analize. Naime, ako je kriza strukturna mogućnost upisana u sam sedimentacijski proces, te ako se u njoj kulturna zajednica otuđuje od izvornih konstitutivnih učina iz kojih je proizašla, tada se nužno postavlja pitanje o tome posjeduje li fenomenologijska analiza resurse za razlikovanje između zdrave sedimentacije, koja održava živuću vezu između rezultata i njegova izvora, te bolesne sedimentacije, u kojoj se ova veza prekida. Drugim riječima, postavlja se pitanje o legitimnosti normativnoga uvida unutar fenomenologijske analize, koji bi prelazio puko deskriptivno mapiranje konstitutivnih struktura.¹⁰⁸ Husserl ovu dimenziju razrađuje u zaključnom paragrafu *Krize*, gdje izričito tematizira filozofiju kao funkciju čovječanstva koja je odgovorna za njegov razvoj prema autonomiji uma:

Univerzalno apodiktčki utemeljena i utemeljujuća znanost izvire pak kao nužno najviša funkcija čovječanstva, kao što sam rekao, naime funkcija omogućavanja njegova razvitka u osobnu i sveobuhvatnu čovječnu autonomiju — ideja koja čini pogonsku snagu života najvišeg stupnja čovječanstva. (Husserl 1990, 247)

Ovaj Husserlov uvid otvara prostor za fenomenologijsku obradu normativne dimenzije koja se ne svodi na puko aksiološko postavljanje vrijednosti izvana svijetu života, niti na njegovo izvanjsko etičko reguliranje, već se temelji u samoj imanenciji generativnoga procesa kao njegova vlastita unutrašnja zahtjeva za samonormiranjem.¹⁰⁹ Carr u svojoj kritičkoj analizi ovoga mjesta ipak ističe specifičnu napetost koja proizlazi iz Husserlove pozicije, jer Husserl s jedne strane priznaje da sedimentirane teorijske interpretacije „pritječu“ u pred-teoretski svijet

¹⁰⁸ Zdrave i bolesne sedimentacije označavaju mogućnost i nemogućnost ponovnog vraćanja smisla iz sedimentacije. Iako Husserl ne koristi ovu terminologiju, smatramo kako navedeni termini kvalitetno opisuju navedeni mehanizam genetičke fenomenologije.

¹⁰⁹ Pojam „autonomije uma“ koji Husserl ovdje aktivira ne treba shvatiti u kantovskome smislu kao samozakonodavstvo praktičkoga uma koji bi sebi postavljao zakon morala neovisno od vanjskoga svijeta, već u specifičnom fenomenologijskom smislu kao sposobnost samonormiranja kulturne zajednice unutar njezina vlastita generativnog horizonta. Hart u svojoj obradi ovoga pitanja precizno pokazuje kako se Husserlovo „odlučivanje iz samoga sebe“ ne odnosi na neki noumenalni subjekt zatvoren u sebe i neovisan o svijetu, već na samoodređenje koje izvire iz evidentnoga svijeta života što ga je subjekt neprestano konstituirao, kako djelatno tako i trpno. (Hart 1992, 94–96) Ovaj uvid je za našu razradu od izuzetne važnosti, jer pokazuje da fenomenologijski pojam normativnosti nije postavljen kao izvanjsko nametanje zakona apstraktnome subjektu, već se temelji u samoj imanenciji konstituiranoga svijeta života, čime se otvara mogućnost njegove tematizacije unutar generativne fenomenologije.

i mijenjaju ne samo njegov sadržaj nego i njegovu strukturu, dok s druge strane održava tezu o univerzalnoj i invarijantnoj strukturi svijeta života koja bi trebala biti osnova za normativni uvid. (Carr 2005, 12, već raspravljeno u potpoglavlju 5.3) Ova napetost, kako pokazuje Carr, nije puko logička poteškoća unutar Husserlova teksta, već fenomenologijski produktivna nejasnoća koja otvara prostor za daljnju razradu fenomenologije kulture u smjeru koji nadmašuje izvorne Husserlove postavke.

Naša pozicija u ovome pitanju, koja proizlazi iz dosadašnje razrade fenomenologijske ontologije kulture, jest da je Carrov uvid u napetost između univerzalne strukture i kulturne pluralnosti svijeta života točan, ali da iz njega ne slijedi nužnost odustajanja od normativne dimenzije fenomenologijske analize, već njezina sustavnija razrada. Naime, ako se sjetimo razlike između jedinstvenoga životnosvjetovnog apriorija i pluralnosti konkretnih kulturnih svjetova kao njegovih specifičnih aktualizacija, koju smo razradili u prethodnome potpoglavlju, tada se Husserlov pojam telosa može razumjeti ne kao supstancijalna svrha koja bi sve kulturne zajednice usmjeravala prema istome cilju, već kao formalna struktura samonormiranja koja se u svakoj konkretnoj kulturnoj zajednici aktualizira na njezin specifičan način. Hart u svojoj sustavnoj obradi ovoga pitanja precizno formulira ovu strukturu kroz pojam „primarno latentnoga mi-a“ kao univerzalnoga okvira i telosa pojedinačnih zajednica: „Za Husserla suočavanje s drugim 'svjetovima' i narodima upućuje na to kako 'mi' elementarne empatičke percepcije ne samo uokvirava nego i ukazuje na telos svih zajednica.“ (Hart 1992, 219) Hartov uvid je za našu razradu izuzetno produktivan, jer pokazuje da telos kulturne zajednice ne treba shvatiti kao supstancijalnu svrhu koja bi bila zajednička svim kulturama, niti kao apstraktni univerzalni princip koji bi sve kulturne razlike zanemarivao kao puke akcidencije, već kao formalnu strukturu samonormiranja koja se aktualizira upravo kroz susret s tuđim kulturnim svjetovima. Drugim riječima, telos kulturne zajednice nije sadržaj koji bi se mogao izolirano izložiti, već struktura otvorenosti prema vlastitoj imanentnoj normativnosti koja se aktualizira upravo u trenucima u kojima se zajednica nalazi pred izazovom interkulturne susretljivosti, čime se otvara prostor za normativnu refleksiju koja je istodobno univerzalno utemeljena i kulturno specifično artikulirana.¹¹⁰

¹¹⁰ Hartov pojam „primarno latentnoga mi-a“ kao univerzalnoga okvira i telosa pojedinačnih zajednica posebno je produktivan za našu razradu, jer povezuje analizu intersubjektivne konstitucije iz prethodnih poglavlja s analizom telosa koju razvijamo u ovome potpoglavlju. (Hart 1992, 209–229) Naime, ako je primarno latentno „mi“ temeljna struktura intersubjektivne konstitucije objektivnoga svijeta, te ako se ono istodobno pokazuje kao formalni okvir kojim se otvara mogućnost normativnoga propitivanja vlastite zajednice u susretu s tuđom zajednicom, tada se telos kulturne zajednice ne pojavljuje kao izvanjska svrha, već kao unutrašnja struktura same intersubjektivne konstitucije koja se aktualizira u liminalnom susretu zavičajnoga i tuđega svijeta. Time se naša razrada izravno

Iz ove razrade triju dimenzija, telosa, krize i normativnosti, proizlazi središnji sintetički uvid koji ovo potpoglavlje pridonosi cjelokupnom sintetičkome razvoju trećega dijela rada. Naime, fenomenologija kulture, razvijena u smjeru koji slijedi Husserlovu kasnu analizu *Krize i Husserliane XXVII*, pokazuje se kao analiza koja istodobno opisuje konstitutivne strukture kulturne zajednice i kritički razmatra moduse njihove patološke aktualizacije, čime se stvara fenomenologijski okvir koji uspijeva izbjeći obje krajnosti koje smo identificirali u prethodnim dijelovima rada. S jedne strane izbjegava se totalizirajući univerzalizam koji bi sve kulturne zajednice sveo na varijacije apsolutne strukture, jer se telos pojavljuje kao formalna struktura samonormiranja koja se u svakoj konkretnoj zajednici aktualizira na njezin specifičan način. S druge strane izbjegava se i kulturni relativizam koji bi različite kulturne zajednice shvatio kao međusobno nesumjerljive, jer formalna struktura telosa upravo omogućuje uzajamnu razumljivost različitih kulturnih svjetova kroz njihov susret u sferi normativnoga propitivanja. Time se priprema teorijsko tlo za završni dio trećega dijela rada koje će biti razvijeno u šestome poglavlju kroz tematizaciju Gehlenove antropologije i razradu fenomenologijske ontologije kulture, jer pokazuje da je fenomenologijski tematizirana kultura uvijek već istovremeno deskriptivno strukturirana i normativno otvorena, što je struktura koju će tek Gehlenov pojam rezonancije omogućiti potpunije fenomenologijski zahvatiti.¹¹¹

Razrada telosa, krize i normativne dimenzije fenomenologije kulture koju smo izveli u ovome potpoglavlju nužno otvara prema specifičnom skupu pitanja koji se u kasnoj recepciji Husserlove kasne misli pojavljuje kao pitanje o odnosu transcendentalne fenomenologije i alternativnih fenomenologijskih obradi socijalnoga svijeta. Naime, ako je transcendentalna fenomenologija sposobna razviti razrađenu analizu telosa, krize i normativnosti unutar kulturne zajednice, postavlja se pitanje o tome kako se ova razrada odnosi prema specifičnim fenomenologijskim analizama svakodnevnoga socijalnog života, koje su se u dvadesetom

povezuje s analizom Heimwelt-Fremdwelt strukture iz prethodnoga potpoglavlja, čime se pokazuje da telos kulturne zajednice nije puko apstraktna struktura, već fenomenologijski konkretizirana kroz specifičan modus susreta sa svojim drugim koji konstituiraju samu mogućnost interkulturnoga razumijevanja

¹¹¹ Naša teza o tome da Gehlenov pojam rezonancije omogućuje potpunije fenomenologijsko zahvaćanje normativne dimenzije kulture predstavlja preliminaru najavu argumentacije koja će biti razvijena u šestome poglavlju. Ukratko, ova teza polazi od uvida da Husserlov pojam telosa, premda se fenomenologijski legitimno može razviti na način koji izbjegava metafizičku spekulaciju, ipak ostaje nedovoljno razvijen u dimenziji konkretne materijalne inkarnacije telosa unutar institucionalne strukture kulturne zajednice. Gehlenov pojam rezonancije, kako ćemo pokazati u šestome poglavlju, omogućuje precizno fenomenologijsko zahvaćanje upravo ove dimenzije, jer pokazuje kako se kulturna značenja ne prenose samo kroz ideelne sadržaje, već kroz materijalno-institucionalne strukture koje posjeduju specifičnu rezonantnu sposobnost prema utjelovljenoj subjektivnosti koja u njih ulazi. (za više vidi šesto poglavlje, posebice završno potpoglavlje)

stoljeću razvile prije svega u djelu Alfreda Schutza. Sljedeće potpoglavlje posvetit ćemo upravo ovome pitanju, gdje ćemo izložiti glavne razlike između Schutzove fenomenologijske sociologije i Husserlove transcendentalne fenomenologije kulture, te pokazati kako Schutzova analiza, premda predstavlja vrijednu ekspoziciju strukture predteoretske svakodnevne svijesti, nužno gubi upravo onu telosno-normativnu dimenziju koju smo u sadašnjem potpoglavlju razradili kao nužni razvojni moment transcendentalno-fenomenologijske analize kulture.¹¹²

5.5. Schutzova koncepcija svijeta života i fenomenologijska sociologija u odnosu spram transcendentalne fenomenologije kulture

Razrada telosa, krize i normativne dimenzije fenomenologije kulture koju smo izveli u prethodnome potpoglavlju, naime u onome smislu u kojem se ti pojmovi pojavljuju kao nužni razvojni momenti generativne analize svijeta života kao kulturnoga horizonta, nužno otvara prema specifičnom skupu pitanja koja se u kasnoj recepciji Husserlove fenomenologije pojavljuju s obzirom na odnos između transcendentalne pozicije i onih fenomenologijskih obradi socijalnoga svijeta koje se metodologijski razvijaju u drukčijem smjeru. Među svim takvim alternativnim razvojem, fenomenologijska sociologija Alfreda Schutza zauzima u dvadesetome stoljeću izričito povlašteno mjesto, ne samo zbog činjenice da Schutz predstavlja jednoga od najznačajnijih razvijatelja Husserlovih intuicija u smjeru sustavne analize svakodnevnoga svijeta života, već i zbog toga što njegov projekt po svojoj cjelovitosti omogućuje fenomenologijski najproduktivniji susret transcendentalne fenomenologije s alternativnim modelima fenomenologijske obrade onog društvenoga. Posebno značajno je to što Schutzov projekt nije samo terminološki ili tematski razvijatelj Husserlova programa, nego predstavlja sustavan metodologijski pomak prema fenomenologiji svakodnevne svijesti u prirodnome stavu, čime se otvara prostor za diferencirano razmatranje koje pitanje za naše istraživanje i njegovu središnju problematiku ne može biti zaobiđeno.¹¹³

¹¹² Schutzova fenomenologijska sociologija predstavlja jedan od najznačajnijih razvoja Husserlove fenomenologije u pravcu sustavne analize socijalnoga svijeta, ali istodobno predstavlja i specifično odstupanje od Husserlove transcendentalne pozicije u pravcu fenomenologije svakodnevne svijesti. U sljedećem potpoglavlju razmotrit ćemo glavne razlike između ovih dviju pozicija, posebice s obzirom na njihovu sposobnost da tematiziraju upravo onu telosno-normativnu dimenziju koju smo razvili u sadašnjem potpoglavlju, čime ćemo pripremiti tlo za našu sintetičku obradu Gehlenove antropologije i razradu fenomenologijske ontologije kulture u šestome poglavlju.

¹¹³ Schutz je u dosadašnjoj recepciji transcendentalne fenomenologije često prikazivan ili kao puki nastavljatelj Husserla, što previđa specifičnost njegova metodologijskoga pomaka, ili kao njegov kritičar, što previđa kontinuitet pojmovnoga aparata. Naša pozicija je da fenomenologijski produktivnu obradu Schutza zahtijeva razlikovanje između legitimnoga proširenja Husserlova projekta na područje svakodnevne svijesti i strukturalnoga

Naša teza u ovome potpoglavlju jest da Schutzova fenomenologijska sociologija predstavlja dvostruko strukturirani fenomen unutar razvoja fenomenologijskoga projekta nakon Husserla, naime istodobno jedno od najznačajnijih proširenja Husserlove fenomenologije u smjeru sustavne analize pred-teorijske strukture socijalnoga svijeta, i jedno specifično strukturalno odustajanje od transcendentalne pozicije koje sa sobom donosi fenomenologijski mjerljivu posljedicu, a ta posljedica jest gubitak upravo onih telosno-normativnih dimenzija koje smo u prethodnome potpoglavlju razvili kao nužne razvojne momente transcendentalno-fenomenologijske analize kulture. Pri tome je važno odmah naznačiti da Schutzova negativna pozicija prema Husserlovoj transcendentalnoj intersubjektivnosti, koja je predstavljena u potpoglavlju 4.3. kroz Menschov prikaz problema aprezentacije i kroz Schutzovo izričito propitivanje mogućnosti konstitucije transcendentalnoga *Alter Ega* u Petoj kartezijanskoj meditaciji, u sadašnjem se potpoglavlju ne ponavlja niti dodatno razvija, već se uzima kao već postavljena polazna točka iz koje izvodimo pitanje o pozitivnoj razradi Schutzove mundane fenomenologije i njezinim strukturalnim posljedicama za fenomenologiju kulture.¹¹⁴

Pri tome ćemo se voditi specifičnom metodologijskom orijentacijom koja je u dosadašnjoj razradi pokazala svoju vrijednost, naime razvojnom analizom koja iz Schutzovih ekspozicija izvodi strukturalne fenomenologijske momente, a ne povijesno-filozofskom rekonstrukcijom koja bi težila iscrpnomu mapirati Schutzov opus u njegovoj povijesnoj kontingentnosti.¹¹⁵ Naša će analiza biti raspoređena u tri međusobno fundirajuće dimenzije, naime u razmatranje Schutzova svjesnoga metodologijskog pomaka od transcendentalne prema mundanoj

odustajanja od transcendentalne pozicije, čime se otvara prostor za diferencirano tematiziranje Schutzova doprinosa transcendentalnoj fenomenologiji kulture. Barber (2004, 220–223) razvija sustavnu biografsku rekonstrukciju ovoga razvoja, dok Zahavi (2010, 285–306) razvija suvremenu komparativnu analizu Schutzove pozicije u odnosu na Husserla, te ova dva izvora zajedno čine glavni interpretativni okvir koji u ovome potpoglavlju koristimo.

¹¹⁴ Povratna referenca na potpoglavlje 4.3 doktorata, gdje je Schutzova kritika Husserlove transcendentalne intersubjektivnosti razvijena kroz Menschov prikaz problema aprezentacije, te razrađena pozicija prema kojoj je Schutzova negativna kritika točna na razini formalnoga argumenta, ali ne razara Husserlov projekt jer mehanizam analogizirajuće aprezentacije anticipira transcendentalnu intersubjektivnost u modusu potencije. Ova pozicija obvezuje nas da u sadašnjem potpoglavlju Schutzov pomak prema mundanoj fenomenologiji ne predstavimo kao logički nužnu posljedicu njegove kritike Husserla, već kao jedan legitiman, ali ne i jedini mogući fenomenologijski odgovor na poteškoće koje Schutz prepoznaje u Husserlovoj poziciji. Naša namjera u nastavku jest pokazati pozitivni sadržaj Schutzove mundane fenomenologije, a ne ponavljati kritički aparat koji je već razvijen u prethodnome dijelu našeg istraživanja.

¹¹⁵ U specifičnom kontekstu ovoga potpoglavlja, naša razvojna metoda znači da Schutzove pozicije ne tematiziramo kao povijesno-filozofski materijal koji bi zahtijevao iscrpnu rekonstrukciju, nego kao razvojne momente unutar fenomenologijske obrade socijalnoga svijeta, iz kojih izvodimo strukturalne posljedice za našu razradu fenomenologijske ontologije kulture. Takav je pristup analogan onome koji je proveden u potpoglavlju 5.4 spram Husserlove *Krize*, gdje nismo slijedili Husserla u njegovim povijesno-filozofskim ekspozicijama, već smo iz njih izveli formalnu strukturu koja se može aktivirati neovisno o specifičnim povijesnim primjerima.

fenomenologiji, zatim u tematizaciju pozitivnih doprinosa koje Schutzova mundana fenomenologija donosi analizi pred-teorijske strukture svakodnevnoga svijeta, te konačno u razradu strukturalnih posljedica Schutzova pomaka za sposobnost fenomenologijske obrade kulture da nosi telosno-normativnu dimenziju razvijenu u prethodnome potpoglavlju. Izlaganje naše pozicije iznijet ćemo u imanentno-kritičkom stilu, što znači da nedostaci Schutzove pozicije neće biti tematizirani kao izvanjski prigovori koji bi pretpostavljali nadmoć transcendentalne pozicije, već kao unutrašnje posljedice koje proizlaze iz samoga Schutzova metodologijskog opredjeljenja, te koje on sam u kasnim radovima djelomično prepoznaje, ali ne uspijeva strukturalno razriješiti.

Krenimo od prve dimenzije, dakle od pitanja o naravi Schutzova svjesnoga metodologijskog pomaka od transcendentalne prema mundanoj fenomenologiji. Schutzov rani projekt, razvijen u djelu *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* iz 1932. godine (u engleskome prijevodu *The Phenomenology of the Social World* iz 1967.), izvorno je bio postavljen unutar husserlovskoga okvira, te je polazio iz uvjerenja da Husserlova transcendentalna fenomenologija pruža dovoljno dubok temelj na osnovi kojega se mogu rješavati problemi koje je Max Weber u svojoj sociologiji ostavio nedovršenima. Schutz u Autorovu predgovoru njemačkome izdanju iz 1932. godine to izričito formulira:

Predstavljena studija temelji se na intenzivnom bavljenju Maxom Weberom kroz mnoge godine. Tijekom toga vremena uvjerio sam se da, premda je Weberov pristup bio ispravan, te premda je on zaključno odredio prikladnu polaznu točku filozofije društvenih znanosti, njegove analize ipak nisu otišle dovoljno duboko da postave temelje na kojima se jedino mogu riješiti mnogi važni problemi humanističkih znanosti. [...] U ovome djelu pokušao sam pratiti korijene problema društvenih znanosti izravno do temeljnih činjenica svjesnoga života. Od središnje važnosti za to istraživanje jesu studije Bergsona i Husserla o unutrašnjem osjećaju vremena. Samo je u djelu ovih dvaju mislioca, posebice u Husserlovoj transcendentalnoj fenomenologiji, postavljen dovoljno dubok temelj na osnovi kojega bi se moglo težiti rješenju problema smisla. (Schutz 1967, xxxi–xxxii)

Schutzova rana pozicija, kako se vidi iz ovoga programatskog navoda, eksplicitno pripisuje Husserlovoj transcendentalnoj fenomenologiji ulogu temelja za fenomenologijsku sociologiju, te ne predstavlja nikakav otklon od transcendentalne pozicije, već njezino plodno proširenje na područje koje je Weber pokušao tematizirati kroz pojmove razumijevanja i smislenoga

djelovanja, ali bez fenomenologijske dubine koja bi tom pristupu osigurala filozofski obvezujuće temelje (Schutz 1967, 3–14). Schutzova kasnija pozicija, međutim, znatno se razlikuje od ovoga ranoga programa, što Zahavi u svojoj sustavnoj rekonstrukciji Schutzova razvoja izričito dokumentira kroz kontrast dvaju Schutzovih iskaza, naime onoga iz pisma Husserlu od 26. travnja 1932. godine i onoga iz članka iz 1957. godine:

Pitanje se odnosi na to zahtijeva li problem intersubjektivnosti transcendentalnu analizu ili bi mu se trebalo prilaziti na osnovi ontologije svijeta života. Husserl je, kao što je poznato, smatrao da vrijedi prvo. Schutz ga je u tome u početku slijedio, ali je naknadno promijenio mišljenje. Kao zoran prikaz ovoga pomaka razmotrimo sljedeće dvije izjave. U pismu Husserlu od 26. travnja 1932. Schutz piše: 'Tako sam u Vašoj razradi problema transcendentalne intersubjektivnosti pronašao ključ za gotovo sve sociološke probleme koji su me mučili već toliko godina'. U kasnijemu i mnogo raspravljanom članku iz 1957. godine, međutim, Schutz piše ovako: 'Može se, međutim, sa sigurnošću reći da samo takva ontologija svijeta života, a ne transcendentalna konstitucijska analiza, može razjasniti onaj bitni odnos intersubjektivnosti koji je osnova svake društvene znanosti'. (Zahavi 2010, 305, fn 10)

Zahavijevo posredovanje između dvaju Schutzovih mjesta otkriva fenomenologijski značajnu razvojnu liniju, naime to da Schutzov pomak nije bio jednokratni intelektualni preokret, niti puko biografski uvjetovan, već postupna prestrukturacija metodologijskoga okvira koja se odvijala kroz duže razdoblje, te koja u svojoj zrelosti dolazi do tvrdnje da je samo ontologija svijeta života, a ne transcendentalna analiza, prikladan okvir za fenomenologijsko utemeljenje društvene znanosti (Zahavi 2010, 305). Barberova biografska rekonstrukcija ovoga razvoja, koja prati glavne prelaske u Schutzovu opusu od ranoga djela iz 1932. godine, preko neuspjeloga rukopisa *The Problem of Personality in the Social World* iz 1936–1937. godine, do članaka *On Multiple Realities* iz 1945. i *Choosing among Projects of Action* iz 1951. godine, pokazuje da Schutzov pomak nije bio iznenadan rezultat susreta s nekim izvanjskim izazovom, već unutarnja konzekvenca njegova pokušaja da fenomenologijski tematizira područje koje

Husserlova kasna fenomenologija svijeta života zahvaća tek deklarativno (Barber 2004, 220–225).¹¹⁶¹¹⁷

Druga komponenta Schutzova pomaka, koja je od presudne važnosti za našu analizu, jest njegova razrada specifičnoga *epochéa* prirodnoga stava, koja se po svojoj strukturi razlikuje od Husserlova transcendentalnoga *epochéa* na način koji ne predstavlja puko odustajanje od fenomenologijskoga *epochéa* uopće, nego njegovu identifikaciju u drukčijem modusu. Schutz ovaj uvid formulira u članku *On Multiple Realities* iz 1945. godine, koji je objavljen u prvome svesku *Collected Papers*:

Fenomenologija nas je naučila pojmu fenomenologijskoga *epochéa*, suspenziji našega vjerovanja u zbiljnost svijeta kao sredstvu za prevladavanje prirodnoga stava radikaliziranjem kartezijanske metode filozofske sumnje. Može se odvažiti sugestija da čovjek unutar prirodnoga stava također koristi specifičan *epoché*, naravno sasvim drukčiji od onoga fenomenologa. On ne suspendira vjerovanje u vanjski svijet i njegove objekte, već, naprotiv, suspendira sumnju u njihovu egzistenciju. Ono što stavlja u zagrade jest sumnja da bi svijet i njegovi objekti mogli biti drukčiji nego što mu se pojavljuju. Predlažemo ovaj *epoché* nazvati *epochéom* prirodnoga stava. (Schutz 1962b, 229)

¹¹⁶ Izraz „pomak“ koji ovdje koristimo za karakterizaciju Schutzova razvoja nije Schutzov vlastiti termin, već našu interpretativnu konstrukciju koja nastoji točno označiti specifičnu vrstu fenomenologijske preinake koja se odvija u Schutzovu opusu između *Der sinnhafte Aufbau* (1932) i kasnijih radova iz pedesetih godina. Naime, ne radi se o radikalnoj reorijentaciji koja bi predstavljala raskid s Husserlovom fenomenologijom, niti o pukom proširenju iste pozicije na novo područje, već o postupnoj prestrukturaciji metodologijskoga okvira u kojoj se Husserlovi pojmovni resursi zadržavaju, ali se njihova primjena ograničava na područje prirodnoga stava. Barber u svojoj biografiji Schutza (Barber 2004, 220–225) sustavno rekonstruira ovaj razvoj kroz analizu glavnih prelaska u Schutzovu opusu, posebice kroz nikad dovršeni rukopis *The Problem of Personality in the Social World* iz 1936–1937. godine, koji je postavio pozornicu za *On Multiple Realities* iz 1945. godine, te za sustavne studije iz pedesetih godina. Ova razvojna perspektiva važna je za naš argument jer pokazuje da Schutzov pomak nije bio iznenađan rezultat susreta s nekim izvanjskim izazovom, već unutarnja konzekvenca njegova pokušaja da fenomenologijski tematizira područje koje Husserlova kasna fenomenologija svijeta života zahvaća tek deklarativno.

¹¹⁷ Schutzovo pismo Husserlu iz 26. travnja 1932. godine, citirano u Zahavija 2010, 305, fn 10, te dostupno u Husserlovoj *Briefwechsel* sv. III, 482, predstavlja jedan od najtransparentnijih dokumenata Schutzove ranije recepcije Husserla. Naime, Schutz tu eksplicitno tvrdi da je u Husserlovoj razradi transcendentalne intersubjektivnosti pronašao „ključ za gotovo sve sociološke probleme koji su ga toliko godina mučili“, što ne samo da svjedoči o njegovoj početnoj povezanosti s transcendentálnim projektom, nego pokazuje da je Schutz već 1932. godine vidio transcendentalnu intersubjektivnost kao programsku osnovu za fenomenologijsku sociologiju. Kasnija promjena Schutzove pozicije nije, dakle, bila puko teorijska, već praktički motivirana iskustvom da Husserlova razrada, kako stoji u Petoj kartezijanskoj meditaciji, ne uspijeva ostvariti onu konstrukciju transcendentalnoga *Alter Ega* koju bi sociologija zahtijevala kao svoj fenomenologijski temelj. Ova napetost između namjere (1932) i njezine kasnije revizije (1957) jest, kako pokazuje Zahavi, ono što čini Schutzov razvojni put unutar fenomenologije fenomenologijski značajnim, a ne tek biografskom kuriozitetom.

Schutzovo razlikovanje između fenomenologijskoga *epochéa* i *epochéa* prirodnoga stava nije, kako bi se na prvi pogled moglo činiti, puka inverzija smjera suspenzije, naime nije riječ samo o tome da se umjesto vjerovanja suspendira sumnja, već o identifikaciji specifične fenomenologijske strukture koja se odvija unutar same prirodne svijesti, te koja do tada nije bila sustavno tematizirana.¹¹⁸ Schutz time ne tvrdi da je Husserlov transcendentelni *epoché* pogrešan ili suvišan, već da postoji još jedan modus suspenzije koji je konstitutivan za samu prirodnu svijest, a koji unutar transcendentalne fenomenologije ostaje nezamijećen jer se ona po definiciji odvija nakon prevladavanja prirodnoga stava (Schutz 1962b, 228). Ovo Schutzovo otkriće strukturalno je važno, jer pokazuje da pragmatička motivacija koja vodi prirodnoga čovjeka kroz svakodnevni svijet nije puko psihologijska činjenica, već fenomenologijska struktura koja zaslužuje vlastitu sustavnu analizu, te se time legitimira Schutzov projekt fenomenologije u prirodnome stavu kao nešto što nadopunjuje, a ne potkopava, transcendentelnu fenomenologiju (Schutz 1962b, 230–231; vidi povratnu referencu na potpoglavlje „Prirodni stav u Husserlovoj filozofiji“).

Prelazimo sada na drugu dimenziju naše razrade, naime na razmatranje pozitivnih doprinosa koje Schutzova mundana fenomenologija donosi analizi predteoretske strukture svakodnevnoga svijeta. Središnji pojmovni doprinos Schutzova projekta u tome smjeru jest pojam tipifikacije, koji predstavlja Schutzovu razradu mehanizma kojim svakodnevna svijest konstituira smisao kroz prepoznavanje pojavnih ekvivalenata kao primjeraka utvrđenih tipova iskustva. Schutz ovaj pojam izlaže u članku *Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action*, gdje analizu izričito gradi na Husserlovu pojmu tipičnoga iz *Iskustva i suda*, §§ 18–21 i 82–85.¹¹⁹ Schutzova programatska formulacija ovoga pojma, u jednome od najvažnijih paragrafa njegova kasnijega opusa, glasi:

¹¹⁸ Schutzov pojam *epochéa* prirodnoga stava nije puka inverzija Husserlova fenomenologijskog *epochéa*, premda na prvi pogled tako može djelovati, već strukturno drukčija fenomenologijska operacija. Naime, Husserlov *epoché* iz *Ideja I* suspendira tezu o postojanju svijeta kao izvanjske zbilje, da bi otkrio transcendentelnu konstitutivnu aktivnost koja tu tezu uopće omogućuje. Schutzov *epoché* prirodnoga stava, naprotiv, suspendira sumnju u to da bi svijet mogao biti drukčiji nego što se pojavljuje, čime se otkriva specifičan modus pragmatičkoga povjerenja koji omogućuje svakodnevno djelovanje. Razlika nije, dakle, tek smjer suspenzije (vjerovanje vs. sumnja), nego razina na kojoj se operacija odvija (transcendentelna konstitucija vs. pragmatička motivacija). Schutz time ne želi reći da je transcendentelni *epoché* pogrešan, već da postoji jedan specifičan modus suspenzije koji se odvija unutar same prirodne svijesti, te koji do tada nije bio fenomenologijski tematiziran. Ovaj uvid je za našu analizu od presudne važnosti jer pokazuje da Schutzov metodologijski pomak nije puko odustajanje od transcendentelne pozicije, već identifikacija specifične fenomenologijske strukture koja je nedostupna ako se ostaje isključivo na transcendentelnoj razini.

¹¹⁹ Schutzov pojam tipifikacije izravno se nadovezuje na Husserlovu analizu tipičnoga iz *Iskustva i suda* (§§ 18–21 i 82–85), što Schutz sam izričito naznačuje u fusnoti 19 svojega članka *Common-Sense and Scientific Interpretation* (Schutz 1962a, 7). U našem doktoratu *Iskustvo i sud* već je razrađeno u potpoglavlju 5.2 („Kulturni objekti kao funkcionalna jedinstva smisla“) kao izvor Husserlove analize tipičnoga unutar genetičke

Čovjek se u svakome trenutku svakodnevnoga života nalazi u biografski određenoj situaciji, naime u fizičkom i sociokulturnom okolišu kojega sam definira, unutar kojega ima svoju poziciju, ne samo poziciju u smislu fizičkoga prostora i vanjskoga vremena, ili u smislu vlastita statusa i uloge unutar društvenoga sustava, nego također i vlastitu moralnu i ideologijsku poziciju. Reći da je ova definicija situacije biografski određena znači reći da ona ima svoju povijest, naime ona je sedimentacija svih čovjekovih prethodnih iskustava, organiziranih u habitualnim posjedima njegove zalihe znanja pri ruci, te je kao takva njegov jedinstveni posjed, dan njemu i samo njemu. Ova biografski određena situacija uključuje određene mogućnosti budućih praktičnih ili teorijskih aktivnosti, koje ćemo ukratko nazvati 'svrhom pri ruci'. Upravo ova svrha pri ruci određuje one elemente među svima drugima sadržanima u takvoj situaciji koji su relevantni za tu svrhu. (Schutz 1962a, 9)

Schutzov pojam biografski određene situacije i pripadajuće svrhe pri ruci omogućuje fenomenologijsku integraciju nekoliko ključnih dimenzija svakodnevne svijesti koje se u Husserlovoj kasnoj fenomenologiji pojavljuju kao posebne teme, ali u Schutzova dobivaju sustavnu razradu unutar jedinstvenoga pojmovnoga aparata, naime tu su sedimentacija prethodnih iskustava, zaliha znanja pri ruci kao organizirani sklop habitualnih posjeda, te sustav relevancija koji proizlazi iz konkretne situacijske svrhe (Schutz 1962a, 7–8). Tipifikacija unutar ovoga okvira nije puka klasifikacija po vrstama, već konstitutivni mehanizam smisla u prirodnome stavu, jer omogućuje subjektu da svako novo iskustvo zahvati kroz njegovu sličnost s tipičnim iskustvima koja su već dio njegove zalihe znanja. Pri tome je važno istaknuti da Schutzova analiza tipifikacije ima izričito intersubjektivni karakter, naime tipovi nisu privatni konstrukti pojedinačnoga subjekta, već se konstituiraju kroz tri međusobno povezane dimenzije, naime kroz recipročnost perspektiva među subjektima, kroz socijalno podrijetlo znanja koje se intergeneracijski prenosi, te kroz socijalnu distribuciju znanja koja se različitim subjektima daje na razlikovne načine (Schutz 1962a, 10–14).

fenomenologije, te se sada može produktivno povezati sa Schutzovim proširenjem ove problematike u smjeru analize svakodnevne svijesti. Razlika između Husserlova pojma tipičnoga i Schutzova pojma tipifikacije nije terminološka nego funkcionalna, naime Husserl tipično tematizira kao strukturalni moment konstitucije objektivnoga smisla u predikativnoj sintezi, dok Schutz tipifikaciju razvija kao mehanizam svakodnevne praktičke orijentacije u socijalnome svijetu. Schutzov je pomak time produktivan, jer pokazuje kako Husserlovi pojmovni resursi mogu biti aktivirani u području koje sama transcendentalna analiza ne tematizira sustavno, ali je istodobno strukturno ograničen, jer zaustavlja se na pragmatičkoj razini bez transcendentalnoga utemeljenja.

Druga važna dimenzija Schutzova doprinosa analizi svakodnevnoga svijeta jest njegova razrada strukture motivacijskih sklopova, naime razlikovanje između *motiva-da-bi* (njem. *Um-zu-Motiv*) i *motiva-jer* (njem. *Weil-Motiv*) kao različitih vremenskih orijentacija intencionalne strukture djelovanja.¹²⁰ Schutzovim riječima:

Sada možemo opisati u nešto većoj općenitosti smisaoni kontekst istinske motivacije-
jer: u svakoj istinskoj motivaciji-*jer* i motivirajuća i motivirana doživljena iskustva
nalaze se u pluskvamperfektu. Oba su se već dogodila kada ih čin refleksije dovodi u
središte pažnje. Iskaz-*jer* upućuje natrag od konstituiranoga akta u pluskvamperfektu
na doživljeno iskustvo koje mu je prethodilo. (Schutz 1967, 93)

Strukturalna razlika između dvaju modusa motivacije, kako je Schutz razrađuje, sastoji se u njihovim različitim vremenskim orijentacijama, naime *motiv-da-bi* je orijentiran prema budućemu projektu djelovanja i postavlja se u trenutku kada se djelovanje još uvijek konstituira kao projekt, dok je *motiv-jer* orijentiran retrospektivno prema biografskoj situaciji subjekta i konstituira se tek u činu refleksije nad već dovršenim djelovanjem (Schutz 1967, 86–92). Schutz pri tome upozorava na važnu metodologijsku poteškoću, naime na pojavu „*pseudo-motiva-jer*“, odnosno onih iskaza-*jer* koji su tek logičkog preoblikovanja iskaza-*da-bi*, te se u svakodnevnome jeziku često pojavljuju umjesto autentičnih *motiva-jer*, što može dovesti do brkanja pravoga uzročnog motivacijskog sklopa s puko teleologijskim (Schutz 1967, 89–91). Schutzova razrada motivacijskih sklopova fenomenologijski je značajna jer pokazuje da svakodnevno djelovanje nije konstituirano kroz jednodimenzionalan vremenski tijek, već kroz složenu interakciju projektivne i retrospektivne svijesti, što je za našu sintetičku obradu kulture od presudne važnosti, jer omogućuje precizniju analizu načina na koji se kulturna iskustva konstituiraju kroz susret prošlosti, sadašnjosti i budućnosti unutar generativnoga procesa intergeneracijskoga prijenosa smisla. Schutzova primjena motivacijskih sklopova proteže se i na područje međusubjektivnoga razumijevanja, gdje *motivi-da-bi* i *motivi-jer* funkcioniraju kao osnovni interpretativni alati kojima zahvaćamo djelovanje drugoga unutar zajedničkoga horizonta svakodnevne svijesti (Schutz 1967, 130–131).

¹²⁰ Hrvatski oblici „*motiv-da-bi*“ i „*motiv-jer*“ jesu naša terminološka konstrukcija izvedena izravno iz njemačkih *Um-zu-Motiv* i *Weil-Motiv*, kako ih Schutz uvodi u izvornome njemačkom izdanju iz 1932. godine. Schutzov korpus nije sustavno preveden na hrvatski jezik, te ne postoji kanonska prevodilačka konvencija za ove termine. Engleski prevoditelji Walsh i Lehnert koriste oblike „*in-order-to motive*“ i „*because motive*“, što se u literaturi na engleskome jeziku ustalilo kao standardna formula. U hrvatskome jeziku, međutim, doslovan prijevod „*motiv-u-redu-da*“ i „*motiv-zato-što*“ djeluje sintaksno neslobodno, te smo stoga odabrali konstrukciju „*motiv-da-bi*“ (orijentiran prema budućemu projektu) i „*motiv-jer*“ (orijentiran retrospektivno prema biografskoj situaciji).

Treća dimenzija Schutzova pozitivnoga doprinosa analizi svakodnevnoga svijeta tiče se njegove razrade stratifikacije socijalnoga svijeta, koja predstavlja jedan od najsustavnijih dijelova njegova ranoga djela *The Phenomenology of the Social World*. Schutz tu razlikuje četiri međusobno povezana područja socijalnoga svijeta, naime *Umwelt* kao svijet neposredno iskušavane socijalne zbilje, *Mitwelt* kao svijet suvremenika, *Vorwelt* kao svijet prethodnika, te *Folgewelt* kao svijet sljedbenika, čime se konstituira fenomenologijska tipologija različitih stupnjeva neposrednosti drugoga. Schutzova programatska formulacija ove tipologije, kako se pojavljuje u poglavlju 4 njegova djela, glasi:

Ovaj se neposredno iskušavani socijalni svijet, sa svoje strane, dalje segmentira prema konceptualnim perspektivama. S onu stranu ovoga područja neposredno iskušavane socijalne zbilje, za koje sam usidren prostorno-vremenskom zajednicom, postoje još druga socijalna područja. Neka od njih jednom sam neposredno iskusio, te ih u načelu mogu ponovljeno re-iskusiti na isti neposredan način. Druga mogu iskusiti neposredno ako odlučim, ali to još nisam učinio. Ova ćemo područja razmatrati kao jedno te ih nazvati socijalnim svijetom suvremenika (*soziale Mitwelt*). Socijalni svijet suvremenika koegzistira sa mnom i istovremen je s mojim trajanjem. Međutim, premda u njemu živim, ne proživljavam ga u modusu neposrednoga iskustva. Druga ja iz svijeta neposredno iskušavane socijalne zbilje nazovimo 'su-drugovima' (*Mitmenschen*), a druga ja iz svijeta suvremenika nazovimo 'suvremenicama' (*Nebenmenschen*). (Schutz 1967, 142)

Razlika između *Umwelta* i *Mitwelta*, kako je Schutz razrađuje, ne svodi se na puku prostorno-vremensku distancu, već se temelji na razlikovnoj fenomenologijskoj strukturi načina na koji se drugi daje subjektu, naime u *Umweltu* se drugi konstituira kao konkretni *su-drug* unutar neposrednoga *mi-odnosa*, dok se u *Mitweltu* drugi konstituira kao suvremenik kroz idealne tipove koji ga zahvaćaju u njegovim socijalnim funkcijama, a ne u njegovoj konkretnoj osobnosti (Schutz 1967, 139–144, 184–186). Schutzova razrada *Vorwelta* i *Folgewelta* upotpunjuje ovu tipologiju dodatkom vremenske dimenzije, pri čemu *Vorwelt* obuhvaća one druge koji su za nas konstituirani isključivo posredno, kroz tradicije, dokumente i materijalne tragove njihove prijašnje aktivnosti, dok *Folgewelt* obuhvaća one druge čije će se djelovanje tek odviti, te koje možemo samo anticipirati kao buduće sljedbenike naših vlastitih kulturnih postignuća (Schutz 1967, 207–214). Schutzova četverodjelna stratifikacija socijalnoga svijeta predstavlja proširenje Husserlovih analiza iz „Pete kartezijanske meditacije“, jer pokazuje da

socijalni svijet nije homogena cjelina koja bi se konstituirala jedinstvenim mehanizmom aprezentacije, već strukturirano područje s različitim stupnjevima neposrednosti koji zahtijevaju različite fenomenologijske analize.

Četvrta dimenzija Schutzova pozitivnoga doprinosa, koja u našoj analizi zauzima posebno važno mjesto, jest njegova razrada pojma konačnih provincija smisla, koja se izlaže u članku *On Multiple Realities* iz 1945. godine. Schutzova analiza tu polazi od kritičke obrade teorije „pod-univerzuma“ Williama Jamesa iz *Principles of Psychology*, koju Schutz preinačuje u fenomenologijsku konstitutivnu analizu različitih razina realiteta unutar svakodnevnoga iskustva.¹²¹ Programatska formulacija ovoga pojma, koja sažima Schutzove središnje teze o konačnim provincijama smisla, glasi:

Svi ovi svjetovi — svijet snova, svijet predodžbi i fantazama, posebice svijet umjetnosti, svijet religijskoga iskustva, svijet znanstvene kontemplacije, dječji svijet igre, te svijet pomahnitalih — konačne su provincije smisla. To znači da (a) svi oni imaju svojstven kognitivni stil (premda ne onaj svijeta rada unutar prirodnoga stava); (b) sva su iskustva unutar svakoga od ovih svjetova, s obzirom na taj kognitivni stil, dosljedna sama sebi i međusobno kompatibilna (premda ne kompatibilna sa smislom svakodnevnoga života); (c) svaka od ovih konačnih provincija smisla može primiti specifičan akcent zbilje (premda ne akcent zbilje svijeta rada). [...] Svijet rada u svakodnevnome životu prauzor je našega iskustva zbilje. Sve ostale provincije smisla mogu se smatrati njegovim modifikacijama. (Schutz 1962b, 232–233)

Schutzova programatska tvrdnja, prema kojoj je svijet rada u svakodnevnome životu „prauzor“ našega iskustva zbilje, dok se sve ostale provincije smisla mogu smatrati njegovim

¹²¹ Ovdje treba napomenuti da Schutzov pojam konačnih provincija smisla razvija se kroz neposredan dijalog s teorijom „pod-univerzuma“ Williama Jamesa iz *Principles of Psychology*, koju Schutz, kako sam naznačuje na početku članka *On Multiple Realities* (Schutz 1962b, 207–208), pokušava razviti iz psihologističkoga okvira i prevesti u fenomenologijsku konstitutivnu analizu. Schutz pri tome ne preuzima Jamesovo gledište nekritički, već ga preinačuje u dvjema bitnim dimenzijama. Prvo, Schutzove provincije smisla nisu psihologijske entitete koji bi bili određeni različitim stupnjevima vjerovanja u njihovu zbilju, već fenomenologijske strukture konstituirane različitim kognitivnim stilovima, što ih čini predmetom transcendentalne, a ne empirijske analize. Drugo, Schutz uvodi *epoché* prirodnoga stava kao specifičnu strukturu koja konstituira svakodnevni svijet kao „prauzor“ zbilje, što kod Jamesa ne postoji u tako razrađenoj formi. Schutzov je doprinos time fenomenologijski značajan, ali istodobno otkriva strukturalnu napetost, naime ako je „svijet rada u svakodnevnome životu prauzor našega iskustva zbilje“, postavlja se pitanje gdje se unutar Schutzove fenomenologije može tematizirati fenomenologijska refleksija sama, te kakav je njezin status u odnosu na ostale provincije smisla. Schutz odgovara da je fenomenologija konstituirana kao posebna konačna provincija smisla (Schutz 1962b, 245–251), što je rješenje koje, premda dosljedno unutar Schutzova okvira, relativizira status transcendentalne pozicije jer je svodi na jednu mogućnost među drugima.

modifikacijama, predstavlja jedan od najznačajnijih, ali istodobno i fenomenologijski najproblematičnijih dijelova njegova projekta. Schutzova analiza polazi od Jamesove ideje, ali ju preinačuje u dvjema bitnim dimenzijama, naime, prvo, time što provincije smisla shvaća kao fenomenologijske strukture konstituirane različitim kognitivnim stilovima, a ne kao psihologijske entitete određene stupnjevima vjerovanja, te, drugo, time što uvodi *epoché* prirodnoga stava kao specifičnu strukturu koja svakodnevni svijet konstituira kao prauzor zbilje (Schutz 1962b, 207–208). Strukturalno značajno je to što Schutz različite provincije smisla razlikuje prema njihovome kognitivnom stilu, dosljednosti unutar same provincije, te specifičnom „akcentu zbilje“ koji im se može pripisati, čime se konstituira diferencirana fenomenologijska tipologija različitih razina onog zbiljskog (Schutz 1962b, 232). Prijelaz između provincija smisla, kako Schutz naglašava slijedeći Kierkegaardov pojam „skoka“, uvijek se odvija kao iskustvo radikalne modifikacije napetosti svijesti, te ne može biti sveden na puku logičko preoblikovanje jedne kognitivne pozicije u drugu (Schutz 1962b, 231). Schutzova razrada svijeta znanstvene teorije kao zasebne konačne provincije smisla, koja se izlaže u zaključnim odsječcima članka, posebno je značajna za našu analizu, jer relativizira epistemički status same fenomenologijske pozicije svodeći je na jednu provinciju smisla među drugima, što ima dalekosežne posljedice za pitanje o tome može li mundana fenomenologija strukturalno nositi onaj transcendentelni status koji je za našu razradu kulture konstitutivan (Schutz 1962b, 245–251).

Konačna komponenta Schutzova pozitivnoga doprinosa, koja je sustavno razrađena u posthumno objavljenome djelu *The Structures of the Life-World* (Schutz i Luckmann 1974), jest njegova teorija zalihe znanja u odnosu na situaciju, koja predstavlja zaključni dio Schutzova projekta fenomenologijske obrade svakodnevnoga svijeta.¹²² Schutz tu polazi od uvida da svaka situacija svakodnevnoga svijeta uključuje istodobno biografsku artikulaciju, koja proizlazi iz

¹²² *The Structures of the Life-World* je djelo sastavljeno od dva sveska s posbenim koautorskim statusom. Naime, Schutz je djelo započeo, ali je umro 1959. godine prije nego što je dovršio rukopis, te je Thomas Luckmann, Schutzov student i suradnik, preuzeo zadatak dovršavanja djela na osnovi Schutzovih rukopisa i bilješki. Prvi svezak, objavljen 1973. godine u njemačkom i engleskom prijevodu, sastoji se od četiri poglavlja, pri čemu su prva tri (struktura svakodnevnoga svijeta, stratifikacije svijeta života, zaliha znanja u odnosu na situaciju) sintetizirana iz Schutzovih rukopisa, dok je četvrto poglavlje (o društvenoj uvjetovanosti subjektivne zalihe znanja) Luckmannova samostalna razrada (Barber 2004, 239, te Luckmann u predgovoru 1974, xvii, xxi–xxiv). Drugi svezak, objavljen 1984. godine u njemačkom i 1989. godine u engleskom prijevodu, još je više Luckmannovo djelo, razvijeno na osnovi Schutzova istraživačkoga programa, ali s Luckmannovim vlastitim teorijskim akcentima. U našem se potpoglavlju oslanjamo prvenstveno na prva tri poglavlja prvoga sveska kao na Schutzov supstancijalan dio, dok četvrto poglavlje i drugi svezak koristimo samo na onim mjestima gdje je Luckmannova razrada izričito potrebna. Bibliografska konvencija „Schutz i Luckmann 1974“ odnosno „1989“ zadržava se kao standardna u literaturi, ali se u tijeku teksta naznačuje koji je dio Schutzov a koji Luckmannov, kad je razlika argumentativno relevantna.

sedimentacije svih prethodnih iskustava subjekta, te otvorenost prema mogućim budućim definicijama i savladavanjima situacije, što se konstituira upravo na osnovi sadašnje zalihe znanja. Programatska formulacija ove triadijske strukture glasi:

I konačno, svaka situacija je definirana i savladana uz pomoć zalihe znanja. Zaliha znanja je tako povezana sa situacijom (naime, s iskustvom kao vezanim uz situaciju) genetski jednako kao što je strukturalno i funkcionalno. [...] Pokazat će se da su ograničeni karakter situacije i prostorni, vremenski i socijalni rasporedi subjektivnoga iskustva svijeta života temeljni elementi zalihe znanja. Ovi elementi imaju drukčiju, temeljniju ulogu u konstrukciji zalihe znanja od specifičnih iskustava koja u njoj postaju parcijalnim sadržajima. Pokazat će se nadalje da je biografska artikulacija iskustava odlučujuća u konstrukciji zalihe znanja, kao što, s druge strane, sadašnja (dakle biografski artikulirana) zaliha znanja stupa u orijentaciju sa situacijom, te omogućuje savladavanje tih iskustava. (Schutz i Luckmann 1974, 99–100)

Schutzova zaliha znanja, kako se vidi iz ove programatske formulacije, nije statičan sklop apstraktnih informacija koje bi subjekt naprosto posjedovao, već dinamička struktura koja se konstituira kroz triadijsku interakciju biografske artikulacije, situacijske ograničenosti, i pragmatičke orijentacije usmjerene prema savladavanju konkretne situacije (Schutz i Luckmann 1974, 103–105). Razlikovanje različitih razina zalihe znanja, naime rutinskih, korisnih i recepturnih sastavnica, omogućuje Schutzovu razradu različitih stupnjeva habitualnosti svakodnevnoga djelovanja, čime se tematizira kako se određeni dijelovi zalihe znanja s vremenom sedimentiraju u takve sklopove koji više ne zahtijevaju aktivnu refleksiju, već funkcioniraju kao samorazumljive osnove orijentacije (Schutz i Luckmann 1974, 105–113). Posebno značajna je Schutzova teza o biografskoj artikulaciji zalihe znanja, koja pokazuje da se zaliha znanja kontinuirano restrukturira kroz sedimentaciju novih iskustava, te da svaka aktualizacija zalihe znanja u savladavanju konkretne situacije ujedno predstavlja i njezinu daljnju biografsku artikulaciju, čime se otvara mogućnost fenomenologijske analize kontinuiteta i diskontinuiteta unutar individualne biografije (Schutz i Luckmann 1974, 111–118).

Razrada pozitivnih doprinosa Schutzove mundane fenomenologije, koju smo prethodno tematizirali, omogućuje nam sada prelazak na treću i za naš argument odlučujuću dimenziju, naime na razmatranje strukturalnih posljedica Schutzova metodologijskog pomaka za sposobnost fenomenologijske obrade kulture da nosi telosno-normativnu dimenziju razvijenu

u prethodnome potpoglavlju. Naša pozicija u ovome dijelu analize jest da Schutzov pomak prema fenomenologiji u prirodnome stavu, premda je za svoja specifična područja (tipifikacija, motivacijski sklopovi, stratifikacija socijalnoga svijeta, konačne provincije smisla, zaliha znanja) fenomenologijski produktivan i nezaobilazan za svaku sustavnu obradu kulture, strukturalno otvara fenomenologijsku poziciju koja nije sposobna nositi pojmove telosa, krize i normativnosti u onome smislu u kojem su oni razvijeni kroz Husserlovu kasnu fenomenologiju.¹²³ Ova nesposobnost, kako ćemo pokazati, nije puko empirijski nedostatak Schutzova projekta, koji bi se mogao popuniti dodatnim istraživanjima ili razradama, nego strukturalna posljedica onoga metodologijskoga ograničenja kojim Schutz svjesno definira područje svoje analize na prirodni stav i njegove pragmatičke korelate. Pri tome, kako smo već naznačili, naša kritika ostaje strogo kritička, što znači da nedostaci Schutzove pozicije neće biti tematizirani kao izvanjski prigovori, već kao unutrašnje posljedice koje proizlaze iz samoga Schutzova metodologijskog opredjeljenja, te koje Schutz sam u svojim kasnim radovima djelomično prepoznaje, ali ih ne uspijeva strukturalno razriješiti unutar svojega mundanog okvira.

Razmotrimo najprije strukturalne posljedice Schutzova pomaka za fenomenologijsku tematizaciju telosa. Schutzov mundani okvir, kako smo vidjeli, omogućuje izvanrednu razradu sustava relevancija kao biografski strukturiranoga sklopa koji određuje koji su aspekti situacije za subjekt važni, te kako se ti aspekti hijerarhijski organiziraju u svrhu pri ruci, ali ovaj pojam, premda strukturalno povezan s onim što bi u transcendentalnoj fenomenologiji bilo nazvano telosom, ne posjeduje normativnu težinu koja bi mu omogućila funkcioniranje kao formalna struktura samonormiranja kulturne zajednice.¹²⁴ Naime, Schutzov sustav relevancija ostaje

¹²³ Kritička pozicija koju zauzimamo u odnosu na Schutzovu mundanu fenomenologiju ne treba biti zamijenjena s polemičkom kritikom ili s pretpostavkom intelektualne nadmoći transcendentalne pozicije. Naime, Schutzove analize nesumnjivo predstavljaju fenomenologijski legitiman i izvanredno produktivan razvoj Husserlova projekta, te se mnoge dimenzije socijalnoga svijeta koje Schutz tematizira (tipifikacija, motivacijski sklopovi, stratifikacija socijalnoga svijeta, konačne provincije smisla) ne mogu adekvatno zahvatiti unutar transcendentalne fenomenologije bez Schutzovih pojmovnih resursa. Naša kritika usmjerena je isključivo na to pokazati da Schutzov mundani okvir, premda produktivan za svoja specifična područja, ne može strukturalno nositi pojmove telosa, krize i normativnosti koje smo u potpoglavlju 5.4 razvili kao nužne razvojne momente transcendentalno-fenomenologijske analize kulture, te da iz ovoga ograničenja proizlazi potreba za sintetičkim okvirom koji će integrirati pozitivne doprinose obiju pozicija. Time se naša kritika oslobađa od svake polemičke konotacije i postavlja kao konstruktivni doprinos cjelokupnoj fenomenologijskoj obradi kulture.

¹²⁴ Schutzov pojam sustava relevancija, koji se kontinuirano razvijao od skice iz 1929. godine do posthumno objavljenoga djela *Reflections on the Problem of Relevance*, predstavlja Schutzovo najznačajnije nastojanje da fenomenologijski tematizira ono što bi se moglo nazvati orijentacijskim usmjerenjem ljudskoga djelovanja. Sustav relevancija jest biografski strukturiran sklop koji određuje koji su aspekti situacije za subjekt važni, te kako se ti aspekti hijerarhijski organiziraju u svrhu pri ruci. Premda ovaj pojam ima neke strukturalne sličnosti s Husserlovim pojmom telosa, posebice u svojoj orijentacijskoj funkciji, on se bitno razlikuje od njega po tome što ostaje strukturalno empirijski, naime utemeljen je u biografskoj situaciji subjekta i u pragmatičkim potrebama

fundiran u biografskoj situaciji subjekta i u pragmatičkim potrebama svakodnevnoga djelovanja, te se može razlikovati od subjekta do subjekta i od situacije do situacije, ali ne posjeduje onu strukturalnu otvorenost prema sveobuhvatnoj normativnoj refleksiji kojom Husserlov pojam telosa u *Krizi* otvara mogućnost fenomenologijske kritike kulture (vidi potpoglavlje „Telos, kriza i normativna dimenzija fenomenologije kulture“). Razlika između Husserlova telosa i Schutzova sustava relevancija strukturalno je sljedeća, naime Husserlov telos jest formalna struktura samonormiranja koja se aktualizira u svakoj konkretnoj kulturnoj zajednici, ali zadržava transcendentalnu otvorenost koja omogućuje normativnu kritiku konkretnih aktualizacija, dok je Schutzov sustav relevancija empirijski sklop koji opisuje kako se zapravo orijentira subjekt u svakodnevnoj situaciji, bez prostora za normativnu refleksiju o tome je li ta orijentacija ispravna ili zdrava (Schutz i Luckmann 1974, 182–229). Time se pokazuje da je Schutzov pojam relevancije, premda fenomenologijski važan kao opis strukture svakodnevne orijentacije, strukturalno nesposoban nositi onu funkciju koju u našoj transcendentalnoj fenomenologiji kulture obavlja pojam telosa.

Slična strukturalna ograničenost pojavljuje se i u Schutzovu tretmanu onoga što bi se moglo nazvati strukturnim modusom krize. Schutzova fenomenologija posjeduje vlastiti pojam radikalne promjene u modusu svijesti, naime pojam „šoka“ kao iskustva koje vodi prijelaz iz jedne provincije smisla u drugu, ali ovaj pojam, premda fenomenologijski izvanredno produktivan za analizu specifičnih iskustava promjene kognitivnoga stila, ne posjeduje onu strukturnu dimenziju koja bi mu omogućila funkcioniranje kao analogon Husserlova pojma krize iz *Krize*.¹²⁵ Razlika između Schutzova „šoka“ i Husserlove „krize“ strukturalno je trojaka, naime, prvo, Schutzov šok je iskustvo individualnoga prelaska između provincija smisla unutar

svakodnevnoga djelovanja, dok Husserlov telos posjeduje normativnu težinu koja proizlazi iz transcendentalne pozicije. Ova razlika je za naš argument ključna jer pokazuje da Schutzov mundani okvir, premda ima pojmovne resurse za tematizaciju orijentacije, ne može tematizirati telos kao formalnu strukturu samonormiranja kulturne zajednice, što je upravo ona dimenzija koju smo u potpoglavlju 5.4 razvili kao nužni razvojni moment fenomenologije kulture. (Schutz i Luckmann 1974, 182–229)

¹²⁵ Schutzova fenomenologija „šoka“ kao radikalne modifikacije napetosti svijesti pri prelasku između konačnih provincija smisla (Schutz 1962b, 231) zaslužuje pažljivu obradu, jer naizgled bi mogla biti smatrana funkcionalnim ekvivalentom Husserlova pojma krize. Schutzov šok, međutim, nije isto što i Husserlova kriza u dvjema bitnim dimenzijama. Prvo, Schutzov šok je iskustvo individualnoga prelaska između provincija smisla unutar svakodnevnoga života pojedinca, dok je Husserlova kriza strukturni modus kulturne zajednice koji se odvija na povijesnoj razini sedimentacijskoga procesa. Drugo, Schutzov šok ne posjeduje normativnu težinu, naime ne razlikuje između zdravih i bolesnih modusa sedimentacije, već je puka deskripcija promjene kognitivnoga stila. Kao što Barber pokazuje (Barber 2004, 240–241), Schutz tematizira samo jednu apsolutnu granicu svijeta života, smrt, kao iskustvo koje stavlja u pitanje sve relevancije svijeta života, ali ni smrt kod Schutzova ne strukturira sustavni pojam krize kakav razvija Husserl u svojoj kasnoj fenomenologiji. Stoga, premda Schutzova fenomenologija šoka jest fenomenologijski produktivna obrada specifičnoga modusa svijesti, ona ostaje nesposobna nositi pojam strukturalne krize sedimentacijskoga procesa koji smo razvili u potpoglavlju 5.4. (Husserl 1990, 52; Dodd 2005, 102).

svakodnevnoga života pojedinca, dok je Husserlova kriza strukturalni modus kulturne zajednice koji se odvija na povijesnoj razini sedimentacijskoga procesa, drugo, Schutzov šok ne posjeduje normativnu težinu jer ne razlikuje između zdravih i bolesnih modusa sedimentacije, već je puka deskripcija promjene kognitivnoga stila, te, treće, Schutzov šok nije strukturalno povezan s problemom samo-zaborava sedimentacijskoga procesa, koji je u Husserlovoj analizi paradigmatičan za fenomen krize europskih znanosti. Barberova analiza Schutzove fenomenologije svijeta života pokazuje da je Schutz tematizirao smrt kao jedinu apsolutnu granicu svijeta života, kao iskustvo koje stavlja u pitanje sve relevancije svijeta života, ali ni smrt kod Schutza ne strukturira sustavni pojam krize kakav razvija Husserl u svojoj kasnoj fenomenologiji. (Barber 2004, 240–241) Time se Schutzov mundani okvir pokazuje strukturalno nesposobnim nositi fenomenologijsku tematizaciju krize kao samo-zaborava sedimentacijskoga procesa, što je za našu razradu fenomenologijske ontologije kulture od presudne važnosti, jer upravo ova dimenzija omogućuje fenomenologijski produktivnu kritiku patoloških modusa kulturne sedimentacije.

Treća i najznačajnija strukturalna posljedica Schutzova pomaka tiče se gubitka normativne dimenzije, koja je u našoj analizi kulture od presudne važnosti, jer omogućuje fenomenologijsku razliku između zdravih i bolesnih modusa sedimentacijskoga procesa, te time otvara prostor za fenomenologijsku kritiku kulture koja je više od pukog deskriptivnog mapiranja kulturnih praksi. Pri tome je posebno značajno to što Schutz sam, u svojoj kasnoj fazi, prepoznaje normativno pitanje kao otvoreno i pokušava ga djelomično tematizirati, kako Barber u svojoj sustavnoj biografiji Schutza pokazuje:

Normativna predodžba demokracije prvi se put pojavila u eseju iz 1946. *Dobro informirani građanin*, a Schutz je dodatno razvio normativne dimenzije demokracije na Institutu za etiku 1956. godine. Schutz je svakako bio potican upustiti se u sferu normativnosti barem djelomično zbog svoje razmjene s Voegelinom o Husserlovoj *Krizi* iz 1943., u kojoj je središnje pitanje bilo valjanost shema relevancije s onu stranu njihova pukoga opisa. (Barber 2004, 222)

Barberov uvid u Schutzov razvojni put prema normativnoj problematici od presudne je važnosti za našu poziciju, jer pokazuje da Schutz nije bio nesvjestan normativnoga pitanja, niti ga je metodologijski isključio kao izvan dosega fenomenologijske analize, već se njime intenzivno bavio u kasnim radovima, posebice u eseju *The Well-Informed Citizen* iz 1946. godine i na

Institutu za etiku iz 1956. godine, te u kontinuiranoj razmjeni s Voegelinom o Husserlovoj *Krizi*, u kojoj je središnje pitanje bilo upravo „valjanost shema relevancije s onu stranu njihova pukoga opisa“.¹²⁶ Schutzova razrada „dobro informiranoga građanina“ kao normativnoga ideala demokratskoga društva predstavlja njegov najsustavniji pokušaj uvođenja normativne dimenzije u fenomenologijsku sociologiju, ali ova razrada, kako Barber pokazuje, ostaje na razini deskripcije različitih tipova socijalnoga djelovanja, bez transcendentalnoga utemeljenja koje bi pokazalo zašto je normativni ideal dobro informiranoga građanina obvezujući za sva moguća demokratska društva, a ne tek izraz specifične sociokulturne preference (Barber 2004, 223–224). Strukturalna granica Schutzova projekta time se najjasnije pokazuje na onome mjestu na kojem sam Schutz pokušava prevladati, naime u napetosti između njegove svjesne metodologijske obveze prema mundanoj fenomenologiji u prirodnome stavu, koja ga ograničava na razumijevanje socijalnoga djelovanja kako se ono daje, i njegovih kasnih pokušaja artikulirati normativne ideale koji bi nadišli puki opis (Schutz 1967, 240–244). Time se Schutzovo iskustvo pokušaja izložiti normativna pitanja pokazuje paradigmatičnim za graničnu poziciju mundane fenomenologije, naime ona može artikulirati normativni jezik, ali ne može mu osigurati transcendentalnu osnovu.

Iz razrade triju strukturalnih posljedica Schutzova metodologijskog pomaka, koje smo izveli u prethodnim pasusima, proizlazi središnji sintetički uvid potpoglavlja, naime da Schutzova fenomenologijska sociologija predstavlja istodobno fenomenologijski legitiman i nezaobilazan doprinos analizi predteoretske strukture svakodnevnoga svijeta, i strukturalno ograničenu poziciju koja, izolirano gledana, nije sposobna nositi telosno-normativnu dimenziju razvijenu u prethodnome potpoglavlju kao nužni razvojni moment transcendentalno-fenomenologijske analize culture. Naša pozicija u odnosu na Schutzov projekt nije, dakle, ni puko odbijanje ni puko prihvaćanje, već diferencirano integrativno čitanje koje razlikuje pozitivne doprinose

¹²⁶ Schutzova razrada normativne dimenzije u eseju *The Well-Informed Citizen* (1946) te na Institutu za etiku (1956) predstavlja vrijedan, ali strukturalno nedovršen pokušaj da se u mundanu fenomenologiju uvedu pitanja koja zahtijevaju normativnu evaluaciju. Naime, Schutz u ovim radovima razlikuje između „dobro informiranoga građanina“ kao normativnoga ideala i „čovjeka na ulici“ kao prosječnoga sudionika svakodnevnoga života, te tvrdi da prvi predstavlja epistemičkim i etičkim zahtjevima demokratskoga društva primjereniju figuru. Međutim, kao što Barber pokazuje (Barber 2004, 223), Schutzova razrada ostaje na razini deskripcije različitih tipova socijalnoga djelovanja, bez transcendentalnoga utemeljenja koje bi pokazalo zašto je normativni ideal dobro informiranoga građanina obvezujući za sva moguća demokratska društva, a ne tek izraz specifične sociokulturne preference. Ovaj nedostatak nije Schutzova individualna pogreška, već strukturalna posljedica mundane fenomenologije koja se metodologijski ograničila na razumijevanje (*Verstehen*) socijalnoga djelovanja kako se ono daje u prirodnome stavu, a ne na fenomenologijsku kritiku kulture koja bi razlikovala zdrave od bolesnih moduse sedimentacije. U ovome je smislu Schutzovo iskustvo izložiti normativna pitanja paradigmatičan za graničnu poziciju mundane fenomenologije, naime ona može artikulirati normativni jezik, ali ne može mu osigurati transcendentalnu osnovu.

mundane fenomenologije od njezinih strukturalnih ograničenja u tematizaciji telosno-normativne dimenzije. Schutzove analize tipifikacije, motivacijskih sklopova, stratifikacije socijalnoga svijeta, *epochéa* prirodnoga stava, te konačnih provincija smisla mogu i trebaju biti integrirane u širu transcendentalnu fenomenologiju kulture kao opisni materijal koji omogućuje konkretnu analizu svakodnevnoga svijeta života kao područja u kojem se ostvaruju kulturne tradicije, sedimentacijski procesi i interkulturni susreti razvijeni u prethodnim potpoglavljima petoga poglavlja. Međutim, ovaj integrativni potez zahtijeva da Schutzove analize budu fundirane na transcendentalnoj poziciji koja je u Schutzovu vlastitome projektu eksplicitno isključena, što otvara fenomenologijski produktivnu napetost između mundanoga bogatstva Schutzovih opisa i transcendentalne dubine Husserlovih konstitutivnih analiza, napetost koja zahtijeva sintetičko rješenje koje ćemo razviti u šestome poglavlju.

Razrada Schutzove fenomenologijske sociologije u njezinu odnosu spram transcendentalne fenomenologije kulture, koju smo izveli u ovome potpoglavlju, istodobno zatvara cjelinu petoga poglavlja i otvara nam put prema konkluziji cjelokupnoga rada koja se razvija u šestome poglavlju. Naime, ako je transcendentalna fenomenologija kulture, kako smo je razvili u prethodnim potpoglavljima petoga poglavlja, fenomenologijski produktivna u dimenziji konstitucije kulturnoga smisla, sedimentacije tradicije, generativnoga prijenosa između pokoljenja, te telosno-normativne refleksije o kulturnoj zajednici kao samonormirajućoj cjelini, dok je Schutzova mundana fenomenologija, kako smo je upravo razradili, fenomenologijski produktivna u dimenziji konkretne razrade strukture svakodnevnoga svijeta života kao područja tipifikacijskih sklopova, motivacijskih struktura, stratificiranoga socijalnoga svijeta, konačnih provincija smisla i zalihe znanja u odnosu na situaciju, tada se otvara pitanje o tome kako se ove dvije fenomenologijske pozicije mogu integrirati u jedinstvenu fenomenologijsku ontologiju kulture, koja bi istodobno bila konkretno-opisno bogata i transcendentalno fundirana. Naša teza, koja će u šestome poglavlju biti detaljno razrađena, jest da upravo Gehlenov pojam rezonancije, razvijen unutar njegove filozofske antropologije, predstavlja pojmovni resurs koji omogućuje fenomenologijsku artikulaciju ovih dviju razina u jedinstvenu cjelinu, jer rezonancija je specifičan modus kojim utjelovljena subjektivnost stupa u odnos s materijalno-institucionalnim strukturama kulture, čime se omogućuje konkretizirana fenomenologijska obrada kulture koja je istodobno opisno bogata, kao kod Schutz, i transcendentalno fundirana, kao kod Husserla.

6. Fenomenologijska ontologija kulture u kontekstu potencijalnih okosnica ontologije životnog svijeta i drugih oblika eidetskih analiza

Obrada Schutzove mundane fenomenologije, koju smo proveli u prethodnome potpoglavlju, dovela nas je do uvida o strukturnoj granici toga pristupa u tematizaciji telosno-normativne dimenzije kulturne zajednice, pri čemu se pokazalo da Schutzov metodologijski pomak prema fenomenologiji prirodnoga stava, premda je fenomenologijski legitiman i produktivan za svoja specifična područja, ne može strukturalno nositi pojmove telosa, krize i normativnosti onako kako smo ih razvili u potpoglavlju 5.4 kao nužne razvojne momente transcendentarno-fenomenologijske analize kulture. Iz toga ograničenja proizlazi potreba za sintetičkim okvirom koji će integrirati pozitivne doprinose obiju pozicija, naime fenomenologijsku obradu konkretnoga svakodnevnog svijeta s jedne strane, i transcendentarno utemeljenje normativne dimenzije s druge, te koji će istodobno omogućiti fenomenologijsku tematizaciju onih materijalno-institucionalnih struktura kulturne zajednice koje Husserlova izvorna fenomenologija nije mogla u potpunosti razviti. Sintetički okvir kojim ćemo se baviti u ovome poglavlju razvija se kroz tematizaciju Gehlenove filozofske antropologije i Cassirerove teorije simboličkih formi, pri čemu naša teza glasi da Gehlenova filozofska antropologija, usprkos svojemu vlastitom samorazumijevanju kao empirijsko-biologijskoga pristupa, strukturalno provodi implicitno fenomenologijske operacije, koje se mogu eksplicirati kao prijelaz pozitivne znanosti o svijetu u transcendentnu, kakav je Husserl programatski predvidio u svojemu predavanju *Phänomenologie und Anthropologie* iz 1931. godine, dok se Cassirerova funkcionalna bit uvodi kao komplementaran pristup koji omogućuje strukturalnu obradu pluralnosti simboličkih formi kulture.

Husserl u svojemu predavanju *Phänomenologie und Anthropologie*, koje je tijekom lipnja 1931. godine održao redom u Frankfurtu, Berlinu i Halleu pred Kantovim društvima, u nedvosmislenoj formi formulira dijagnozu prema kojoj se mlađa filozofijska generacija sve više okreće prema filozofskoj antropologiji kao pretpostavljenom novom utemeljenju filozofije (Husserl 1989a, 164).¹²⁷ Husserl pri tome strogo razlikuje između dvaju temeljnih puteva koji

¹²⁷ Predavanje koje ovdje uzimamo kao normativni okvir cijeloga šestog poglavlja Husserl je održao 1. lipnja 1931. u Frankfurtu, 10. lipnja u Berlinu i 16. lipnja u Halleu pred Kantovim društvima, pri čemu je tekst prvi put u svojemu cjelovitom obliku objavljen tek u svesku XXVII *Husserliane*, dok je ranija djelomična verzija, koja proizlazi iz Finkove obrade, izašla 1941. u časopisu *Philosophy and Phenomenological Research*. Budući da Finkova obrada ne uključuje završni kritički dio o Scheleru, koji je za naš argument o cjelovitosti Husserlove

se mogu zauzeti pred kartezijanskim radikalizmom samorefleksije, naime između antropologističkoga puta, koji ego *cogito* shvaća kao empirijski-psihologijski subjekt nauke o čovjeku, i transcendentalističkoga puta, koji ga shvaća kao transcendentalnu strukturu konstituiranja svake objektivnosti (Husserl 1989a, 164–165), te u zaključnome dijelu predavanja iznosi dijagnozu koja u svojem kategoričkom obliku predstavlja jedan od najradikalnijih Husserlovih iskaza u njegovu kasnomu razdoblju:

Ne mogu drukčije nego odluku smatrati konačnom i sve filozofije koje sebe nazivaju fenomenologijskima proglasiti zalutalostima koje uopće nikada ne mogu dosegnuti istinski filozofijsku dimenziju. (Husserl 1989a, 179)

Husserlov se argument tu temelji na uvidu da svaki nauk o čovjeku, neovisno o stupnju vlastite metodologijske razvijenosti, nužno pretpostavlja postojeću svjetovnost unutar koje se čovjek pojavljuje kao predmet znanosti, čime se iznevjerava sam transcendentalni zahtjev koji nalaže da se konstitutivni izvor svake objektivnosti istraži prije nego što se neka konkretna predmetnost uzme kao pretpostavljena (Husserl 1989a, 179). Husserlov je iskaz tu, kako vidimo, izrazito kategorički, te postavlja jasnu liniju razgraničenja između transcendentalne fenomenologije i svakoga oblika fenomenologijske antropologizacije.

Husserlov je kritički potez u toj formi izričito usmjeren protiv Schelera kao predstavnika ontologijskoga idealizma, naime kao pozicije koja koristi rezultate Husserlovih *Logičkih istraživanja* za izgradnju jedne predtranscendentalne metafizike vrijednosti i biti (Husserl 1989a, 180), ali u svojem strukturalnom obliku jednako pogađa i Heideggerovu poziciju iz *Bitka i vremena*. Strukturalna identičnost Husserlova prigovora u oba slučaja proizlazi iz toga što i Scheler i Heidegger, premda iz različitih pozicija, polaze od pretpostavke da se može uspostaviti filozofija čovjeka koja bi zadržala fenomenologijski legitimitet bez prethodne provedbe transcendentalne redukcije. Ovaj nas uvid izravno dovodi do pitanja o tome kako Husserlov prigovor stoji u odnosu na specifičnu poziciju filozofske antropologije onako kako se ona artikulira u djelu Arnolda Gehlena, naime na poziciju koja se s jedne strane razlikuje i od Schelerova ontologijskoga idealizma i od Heideggerove fundamentalne ontologije, te koja s

kritike antropologističke filozofije strukturalno presudan, u ovomu se radu referiramo isključivo na puni tekst iz kritičkoga izdanja (Husserl 1989a, 164–181).

druge strane eksplicitno odbacuje svaki transcendentalni okvir u korist empirijsko-biologijskoga utemeljenja.¹²⁸

Pored ove kritičke dijagnoze, međutim, Husserl u istomu predavanju iznosi i pozitivan argument o strukturalnoj paraleli između intencionalne psihologije i transcendentalne fenomenologije, pri čemu pokazuje da svaka psihologija koja dosljedno slijedi ideju intencionalne svijesti, posredstvom paralelnoga vlastitog razvoja, neminovno dolazi do područja transcendentalne konstitucije. (Husserl 1989a, 181) Ovaj se argument u svojem najsžaetijem obliku artikulira u formuli koja, premda je Husserl nigdje drugdje ne ponavlja s tako programatskom jasnoćom, predstavlja apriorno strukturalno mjerilo za odnos pozitivne znanosti i transcendentalne fenomenologije:

Mogli bismo također reći, ako se ideja pozitivno racionalne spoznaje svijeta domisli do kraja, i ako se posljednje utemeljenje iste domisli do kraja, tada se pozitivna znanost o svijetu sama od sebe pretvara u transcendentalnu. Pozitivna znanost odvaja se od filozofije samo dotle dok spoznavajući ostaje zaglavljen u konačnostima. (Husserl 1989a, 181)¹²⁹

Ova Husserlova programatska formula, koja u istome dahu spaja kritičku dijagnozu antropologizma s pozitivnim priznanjem o mogućnostima transcendentalnoga prelaska, otvara metodologijski prostor unutar kojega se može tematizirati specifična vrsta pozitivne znanosti o svijetu koja u svojoj implicitnoj strukturi već provodi fenomenologijske operacije, premda ih ne tematizira kao takve, te se time može pripremiti kao mjesto na kojemu se prijelaz u transcendentalnu fenomenologiju može fenomenologijski legitimno izvesti. Strukturalna paralela koju ovdje naznačujemo između Husserlove intencionalne svijesti i Gehlenove teorije djelovanja sustavno se razvija u potpoglavlju 6.4 kroz fenomen rezonancije kao apodiktičku bitnu zakonitost korelacije ja i ne-ja, te ovdje funkcionira kao operativna pretpostavka argumenta cijeloga šestog poglavlja.

¹²⁸ Husserlov prigovor Scheleru pripada širemu kontekstu Husserlove dijagnoze ontologijskoga idealizma kao naivnoga povratka u metafiziku, te ne predstavlja izravnu kritiku Schelerove filozofske antropologije, koliko dijagnostički otklon od svake pozicije koja koristi Husserlove rezultate iz *Logičkih istraživanja* za utemeljenje predtranscendentalne metafizike. (Husserl 1989a, 180)

¹²⁹ Husserlovo priznanje da pozitivna znanost o svijetu, ako se njezina ideja domisli do kraja, sama od sebe prelazi u transcendentalnu, predstavlja jedan od najsžaetijih Husserlovih iskaza o odnosu pozitivnih znanosti i transcendentalne filozofije u njegovu kasnom razdoblju, te strukturalno korelira s argumentom razvijenim u *Krizi europskih znanosti*, gdje se odnos između pozitivne znanosti i transcendentalne fenomenologije razvija kroz pojam životnoga svijeta (Husserl 1989a, 181, usp. Husserl 1990, posebice §§9, 33 i 34). U predavanju iz 1931. iskaz dobiva svoju najsžaetiju formu, koja za naš argument funkcionira kao apriorno strukturalno mjerilo.

Postavljajući ovaj Husserlov programatski okvir kao normativno mjerilo, pitanje s kojim se okrećemo prema Gehlenovoj filozofskoj antropologiji nije pitanje o tome zauzima li Gehlen unutar svoga vlastitog djela poziciju fenomenologa, što bi bilo pitanje o njegovu samorazumijevanju, već pitanje o tome provodi li njegova analitička praksa, neovisno o vlastitom samorazumijevanju, strukturalne operacije koje se mogu rekonstruirati kao implicitno fenomenologijske, naime kao operacije koje strukturalno odgovaraju onima koje se u transcendentalnoj fenomenologiji izvode eksplicitno. Razlikovanje između samorazumijevanja i prakse, koje ovdje formalno postavljamo, ne pretendira na status psihologijske dijagnoze Gehlenove osobne svijesti, već strogo strukturalne analitičke distinkcije. Razrada ovoga razlikovanja izvodi se u dva koraka, naime prvo na razini Gehlenova vlastitoga razvoja u sljedećemu potpoglavlju, gdje se pokazuje da Gehlenova rana faza posjeduje eksplicitno fenomenologijsko samorazumijevanje, dok kasnija faza takvo samorazumijevanje aktivno potiskuje, te drugo na razini triju implicitno fenomenologijskih operacija koje se mogu identificirati u Gehlenovoj kasnoj filozofiji, naime kategorijalne analize, stavljanja u zagrade i fenomena rezonancije, koje će biti predmet potpoglavlja 6.2 do 6.4.

6.1. Dvije faze Gehlenova razvoja i napetost između samorazumijevanja i prakse

Razgraničenje samorazumijevanja od prakse koje postavljamo kao analitičko polazište našega pristupa Gehlenu strukturalno se uspostavlja unutar Gehlenova vlastitoga razvojnog luka, ne kao izvana nametnuto interpretativno polje, što je metodologijski ključno razlikovati od onih kritika Gehlena koje polaze od neke unaprijed određene izvanjske pozicije, naime od pozicije kritike subjekta, komunikativne racionalnosti ili pluralističke epistemologije.¹³⁰ Naime, Gehlen u svojem vlastitom razvoju prolazi kroz dvije razvojne faze koje pokazuju upravo onu vrstu strukturalne napetosti između metodologijskoga samorazumijevanja i analitičke prakse koja čini naš primarni interes, te se ova napetost ne može razumjeti bez specifične rekonstrukcije obje faze u njihovu uzajamnu odnosu.

¹³⁰ Razgraničenje samorazumijevanja od prakse postavljamo unutar Gehlenova vlastitoga razvoja, ne kao izvana nametnuto interpretativno polje, što je strukturalno različito od onih kritika Gehlena koje polaze od neke izvanjske pozicije, primjerice od Honnethove i Joasove kritike Gehlenova nedostatka komunikativne dimenzije, koju Halák i Klouda u svojoj sintetičkoj obradi novije recepcije Gehlena predstavljaju kao paradigmatički slučaj izvanjsko-kritičkoga pristupa (Halák i Klouda 2018, 375).

Prva razvojna faza Gehlenova projekta artikulira se kroz njegovu habilitaciju, koja je objavljena 1931. godine u Leipzigu kod Noskea pod naslovom *Wirklicher und unwirklicher Geist (Zbiljski i nezbiljski duh)*, pri čemu sami podnaslov spisa otkriva eksplicitno fenomenologijsko samorazumijevanje, naime *Eine philosophische Untersuchung in der Methode absoluter Phänomenologie (Filozofsko istraživanje u metodi apsolutne fenomenologije)*. (Halák i Klouda 2018, 372) Naslov i podnaslov Gehlenove habilitacije za naš su argument bibliografska činjenica od presudne važnosti, jer pokazuju da Gehlen u toj fazi vlastitoga razvoja eksplicitno karakterizira svoj filozofijski projekt kao izvođenje istraživanja u metodi apsolutne fenomenologije, čime postavlja vlastiti metodologijski okvir u izravan odnos prema fenomenologijskoj tradiciji. Habilitacija nam nije dostupna u svome primarnom obliku, te se ona neće tematizirati sadržajno, već se njezin podnaslov uzima isključivo kao bibliografska činjenica koja svjedoči o Gehlenovu vlastitom samorazumijevanju u toj fazi razvoja, čime se naša metodologijska ograda strukturalno proširuje na način uspostavljen već u našem radu s nedostupnim Husserlovim rukopisima u prethodnim potpoglavljima.¹³¹

Razvojni luk Gehlenova projekta u svojoj se cjelovitoj rekonstrukciji može artikulirati kao prijelaz od ovoga ranog fenomenologijskoga samorazumijevanja prema kasnijoj fazi koja takvo samorazumijevanje aktivno potiskuje u korist empirijsko-biologijskoga rječnika, pri čemu razvojno-povijesnu cjelovitost ovoga prijelaza obrađuju Halák i Klouda u svojoj sustavnoj analizi novije recepcije Gehlena:

Gehlenov je projekt napredovao u dva koraka, svaki s blago drukčijim naglaskom. Prva faza, formulirana ponajprije u njegovoj knjizi *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940), usredotočena je na karakterizaciju čovjeka kao biće manjkavosti (*Mängelwesen*). Druga je faza provedena ponajprije u njegovoj knjizi *Urmensch und Spätkultur* (1957). U toj i u potonjim spisima koji razvijaju taj smjer istraživanja, Gehlen istražuje različita pitanja teorije kulture i njezine geneze, čime se približava sociologijskoj perspektivi. (Halák i Klouda 2018, 374)

¹³¹ Habilitacija nije autoru ovoga rada dostupna u njezinu primarnomu obliku, te se ona ne tematizira sadržajno, već se njezin podnaslov uzima isključivo kao bibliografska činjenica koja svjedoči o Gehlenovu vlastitom samorazumijevanju u toj fazi razvoja. Sekundarni navodi iz habilitacije, ako se pojavljuju u literaturi koju koristimo i ako pridonose argumentu, citiraju se isključivo s eksplicitnom oznakom posredovanja u glavnomu tekstu i u fusnoti, te se nikada ne izvodi tvrdnja koja bi zahtijevala izravan pristup tom tekstu. Navedena ograda strukturalno proširuje metodologijsku ogradu uspostavljenju u kontekstu rada s nedostupnim Schutzovim rukopisima (usp. potpoglavlje 5.4).

Naša razrada ovoga razlikovanja u dvije eksplicitne faze predstavlja interpretativno oštrenje u odnosu na originalnu razradu Haláka i Kloude, koja u Gehlenovu razvoju raspoznaje dva slabo razlikovana naglaska, ne dvije oštro odvojene faze, pri čemu se prva faza povezuje sa spisom *Der Mensch*, a druga sa spisom *Urmensch und Spätkultur*, te ovo interpretativno oštrenje opravdavamo upravo Halák-Kloudinim nalazom o paradoksalnom dualizmu unutar Gehlenove pozicije.¹³² Strukturalna pozicija filozofske antropologije kao samostalne paradigme različite od fenomenologije, koja je za naš argument o Gehlenu kao implicitnomu fenomenologu od presudne važnosti, dobiva svoju rekonstrukciju u Fischerovoj analizi:

Filozofska je antropologija teorijski program različit od fenomenologije, u tome što potonja uzima intencionalnu svijest ili intersubjektivno sastavljenu svijest kao svoje polazište, prožetu intersubjektivnim iskustvom predmetnosti kao jezgrom univerzalnoga ljudskoga 'životnog svijeta' ('životni svijet' kao intersubjektivno dijeljen svijet). Filozofska antropologija, nasuprot tomu, polazi od filozofsko-biologijskoga stava, i programirana je na organičkoj razini, u svijetu živih bića (životni svijet kao svijet živih bića), kao pretpostavka za ljudski životni svijet, ona je pokušaj da se utemelji mogućnost same fenomenologije. (Fischer 2009, 169)

Fischerov je nalaz tu značajan jer pokazuje da se filozofska antropologija, u svojem zreli obliku kakav se artikulira kroz djela Schelera, Plessnera i Gehlena, ne razumije kao podgrana fenomenologije, već kao samostalan teorijski program koji u svojoj strukturalnoj poziciji nudi paradigmatiku alternativu fenomenologijskome polazištu u intencionalnoj svijesti, te koja kao paradigma posjeduje vlastiti pretenziju da utemelji upravo mogućnost fenomenologije time što uspostavlja organičku razinu kao apriornu pretpostavku ljudskoga životnog svijeta.¹³³ Naš se argument o Gehlenovoj implicitnoj fenomenologijskoj praksi izvodi upravo unutar ove Fischerove rekonstrukcije, pri čemu naša teza glasi da Gehlen, u dosezanju ove paradigmatike strukturalne pozicije, neminovno provodi operacije koje se po svojoj formalnoj strukturi mogu

¹³² Halák i Klouda u svojoj razvojno-povijesnoj analizi raspoznaju u Gehlenovu razvoju dva slabo razlikovana naglaska, ne dvije oštro odvojene faze, pri čemu se prva faza povezuje sa spisom *Der Mensch* (*Čovjek*) iz 1940., a druga sa spisom *Urmensch und Spätkultur* (*Čovjek i institucije*) iz 1957. (Halák i Klouda 2018, 374). Naša razrada ovoga razlikovanja u dvije eksplicitne faze, naime u habilitaciju s fenomenologijskim podnaslovom kao prvu, te u *Čovjek* s empirijsko-biologijskim rječnikom kao drugu, predstavlja drugačiju interpretaciju koja se opravdava upravo Halákovim i Kloudinim nalazom o paradoksalnom dualizmu unutar Gehlenove pozicije.

¹³³ Fischer u sustavnoj rekonstrukciji Filozofske antropologije razlikuje šest karakterističnih obilježja njezina kategorijalnoga pristupa, među kojima izrijeком navodi „okolišnu intencionalnost“ kao karakter korelacije između životnoga oblika i životnoga okoliša. (Fischer 2009, 156) Fischerova upotreba izraza intencionalnosti u kontekstu životnoga okoliša strukturalno korelira s našom paralelom između Husserlove intencionalnosti i Gehlenova djelovanja, premda Fischer ovu paralelu ne tematizira eksplicitno.

rekonstruirati kao implicitno fenomenologijske, premda su u svojem sadržajnom registru artikulirane kroz empirijsko-biologijski rječnik.

Gehlenov metodologijski samoiskaz u uvodnim poglavljima njegova kasnijega spisa *Urmensch und Spätkultur*, u hrvatskome prijevodu Kirila Miladinova objavljenom 1994. godine pod naslovom *Čovjek i institucije*, otkriva niz strukturnih obilježja koja pokazuju koliko fenomenologijski rječnik probija u Gehlenov tekst neovisno o njegovoj eksplicitnoj metodologijskoj samodefiniciji. Već u prvomu poglavlju Gehlen postavlja zahtjev prema kojem filozofija mora, za razliku od drugih znanosti, sama izložiti realnosti o kojima govori, na svjetlo iznijeti fenomene i prirediti za njih pojmove (Gehlen 1994, 7), čime se njegov metodologijski zahtjev strukturalno približava Husserlovoj programatskoj formuli povratka stvarima samima iz uvoda u *Logička istraživanja*, premda Gehlen Husserla u uvodnomu poglavlju ne spominje izravno.¹³⁴ Slijedom toga, Gehlen u istom uvodnomu poglavlju definira kategorije kao pojmove o dalje nesvodivim bitnim svojstvima čovjeka (Gehlen 1994, 7–8), uvodeći time pojam kategorijalne analize koji u svojem formalnom obliku stoji u strukturalnoj paraleli s Husserlovim regionalnim kategorijama iz *Ideja I*, naime s pojmom kategorija koje karakteriziraju određene predmetne regije u njihovoj eidetskoj specifičnosti.¹³⁵ Najznačajnija strukturalna obilježja Gehlenova teksta, međutim, otkrivaju se u njegovu izravnom korištenju izraza „stavljanje u zagrade“ u poglavlju o eksperimentirajućoj radnji, gdje se Gehlen služi tim izrazom kao operativnim terminom za karakterizaciju specifične vrste suspenzije neposrednoga djelovanja koja konstituira čovjekov odnos prema svijetu (Gehlen 1994, 12), te u sustavnoj razradi koju iznosi nekoliko stranica dalje:

Drugim riječima: kočenje, stavljanje u zagrade, zadržavanje ili virtualizacija potreba i afekata koji se odnose na neko objektivno opstojeće ili njihovo uvjetno postavljanje u istom su činu odluka za njegov vlastiti opstanak i za djelovanje koje polazi od njega. Tako nastaje samovrijednost u opstanku koja transcendirira vrijednost opstanka. (Gehlen 1994, 16)

¹³⁴ Gehlen u uvodnomu poglavlju *Čovjeka i institucija* zahtijeva od filozofije da, za razliku od drugih znanosti, sama iznosi realnosti o kojima govori, izlaže fenomene i priređiva za njih pojmove, čime se metodologijski zahtjev strukturalno približava Husserlovoj programatskoj formuli povratka samim stvarima u *Logičkim istraživanjima*, premda Gehlen Husserla u uvodnomu poglavlju ne spominje izravno (Gehlen 1994, 7). Strukturalna paralela ne ovisi o eksplicitnoj referencijalnosti, već o formalnoj podudarnosti metodologijskoga zahtjeva.

¹³⁵ Gehlenovo razumijevanje kategorija kao pojmova o dalje nesvodivim bitnim svojstvima čovjeka, i Husserlovo razumijevanje regionalnih kategorija iz *Ideja I*, ne treba poistovjećivati, jer Gehlenove kategorije imaju materijalno-antropologijski sadržaj, dok Husserlove regionalne kategorije imaju eidetsko-formalan karakter (Gehlen 1994, 7–8; usp. Husserl 2007, §§ 9–10). Strukturalna paralela počiva u zajedničkom protivljenju empirijsko-generalizacijskomu pristupu kategorijalnoj analizi.

Ovaj Gehlenov navod, koji u svojem sadržajnom registru tematizira pitanje o čovjekovu odnosu prema opstojnostima, u svojem terminologijskom obliku izravno reproducira jezgru Husserlova metodologijskog rječnika, naime izraz „stavljanje u zagrade“ koji je u Husserlovoj fenomenologiji standardni termin za karakterizaciju operacije fenomenologijske *epoché*.¹³⁶ Gehlen ovdje uz termin „stavljanje u zagrade“ dodatno koristi i alternativne izraze poput „koćenja“, „zadržavanja“ i „virtualizacije“, što ukazuje na to da Gehlen ovaj termin ne preuzima kao prosti tehnički termin iz Husserla, već ga koristi unutar specifičnoga pojmovnog skupa koji se artikulira oko motiva suspenzije neposrednoga životnoga toka u korist posredovanja kroz uvjetno postavljanje. Detaljnija razrada Gehlenove upotrebe stavljanja u zagrade kao implicitno fenomenologijske operacije izvodi se u potpoglavlju 6.3 ovoga poglavlja, gdje se pokazuje kako Gehlen specifičnu formu suspenzije razrađuje kao temeljnu antropologijsku karakteristiku čovjekova odnosa prema svijetu. Pored ovih obilježja, Gehlen u istom poglavlju razvija i pojmovni par transcendencije u ovostranost i transcendencije u onostranost kao analitički aparat za rekonstrukciju arhajske kulture (Gehlen 1994, 15–17), čime se njegova pojmovna mreža još više udaljuje od pukoga empirijsko-biologijskog rječnika i približava strukturalnoj razini koja zahtijeva fenomenologijsku obradu.¹³⁷

Strukturalna napetost koja se time uspostavlja unutar Gehlenova kasnijega projekta, naime napetost između eksplicitnoga metodologijskog samorazumijevanja kao empirijsko-biologijskoga pristupa i implicitnoga korištenja fenomenologijskoga rječnika i strukturalnih operacija, pronalazi vrlo precizan izraz u samostalnoj interpretativnoj rekonstrukciji koju Hotimir Burger razvija u svojoj monografiji *Filozofska antropologija*:

To mu uspijeva prije svega zato jer već vrlo rano (u spisu *Zur Systematik der Anthropologie* iz 1942. g.) metodologijski razrađuje svoju poziciju u smislu jedne

¹³⁶ Gehlenova eksplicitna upotreba izraza „stavljanje u zagrade“, koji se pojavljuje na više mjesta u poglavljima o eksperimentirajućoj radnji i transcendencijama, nije *terminus technicus* koji bi Gehlen preuzeo izravno iz Husserla, te se ne može tumačiti kao Gehlenova svjesna fenomenologijska referenca (Gehlen 1994, 12, 14–15). Navedena nepripisivost izravne reference za naš argument ima dvostruko značenje, naime prvo, izraz potvrđuje da fenomenologijski rječnik probija u Gehlenov tekst neovisno o njegovoj eksplicitnoj metodologijskoj intenciji, te drugo, isključuje mogućnost da naš argument bude sveden na puko Gehlenovo svjesno terminologijsko posuđivanje. Detaljniju razradu Gehlenove upotrebe stavljanja u zagrade izvodimo u potpoglavlju 6.3.

¹³⁷ Gehlenovu razliku između transcendencije u ovostranost i transcendencije u onostranost postavljamo kao Gehlenov analitički aparat za rekonstrukciju arhajske kulture, ne kao izravnu teološku tematizaciju, pri čemu Halák i Klouda tu razliku tumače u kontekstu Gehlenova pojma habituacije i institucije, što za našu razradu nije primarna interesna točka, ali je strukturalno indikativno za to da Gehlenovi analitički termini nose dvostruku funkciju, naime materijalno-rekonstrukcijsku i strukturalno-fenomenologijsku (Gehlen 1994, 15–17; Halák i Klouda 2018, 376–377).

empirijske filozofije, koju manje više konsekventno zadržava, bez obzira na njene teškoće. Iako to s obzirom na ovu empirijsku intenciju može izgledati kontradiktorno, mnogi noviji interpreti Gehlenova djela upozoravaju na njegovo duhovno porijeklo iz njemačkog idealizma, posebno na motive koje preuzima od Fichtea i Hegela. Uostalom, to je sudbina mnogih najspekulativnijih teza njemačke, a i druge filozofije, da su našle i empirijsku, pa i egzaktnu elaboraciju u suvremenoj filozofiji ili teoriji. Gehlen je od Fichtea besumnje baštinio pojam radnje (*Handlung*), koji smatra bitnim za razumijevanje i za konstituciju jedne opće antropologije kao znanosti. (Burger 1993, 122)

Burger u tom navodu identificira tri međusobno povezana momenta unutar Gehlenove pozicije, naime Gehlenovu metodologijsku samodefiniciju kao empirijsku filozofiju, Gehlenovo baštinjenje pojma radnje od Fichtea i općenitu povezanost Gehlenovih kategorija s motivima njemačkoga idealizma, posebice s Fichteovim i Hegelovim, te time precizno raspoznaje napetost koja je za naš argument konstitutivna.¹³⁸ Naša razrada, međutim, ide korak dalje od Burgerova nalaza, naime tamo gdje Burger identificira napetost kao između empirijske intencije i idealističkih korijena, mi je razvijamo kao između empirijske intencije i implicitne fenomenologijske strukture, pri čemu se naše tumačenje strukturalno razlikuje i od interpretacije koju u svojoj sustavnoj obradi Gehlena razvijaju Halák i Klouda, koji Gehlenov paradoksalni dualizam tumače kao nedovršeno prevladavanje subjekt-objekt dihotomije i time Gehlena približavaju klasičnoj kritici subjektivnosti. (Halák i Klouda 2018, 381–382)¹³⁹ Naše tumačenje ide u suprotnom smjeru, naime Gehlenovu napetost ne čitamo kao nedovršeno prevladavanje subjektivnosti, već kao implicitno fenomenologijsku strukturu koja se konstituira na predtematskoj razini djelovanja, te time strukturalno priprema mogućnost transcendentarno-fenomenologijskoga prelaska kakav predviđa Husserl u svojem predavanju iz 1931. godine. Strukturalna paralela koja iz toga proizlazi između Husserlove intencionalnosti i Gehlenove

¹³⁸ Burger u svojoj samostalnoj rekonstrukciji Gehlenove pozicije identificira tri međusobno povezana momenta, naime, prvo, Gehlenovu metodologijsku samodefiniciju kao empirijsku filozofiju, drugo, Gehlenovo baštinjenje pojma radnje od Fichtea, i treće, općenitu povezanost Gehlenovih kategorija s motivima njemačkoga idealizma, posebice s Fichteovim i Hegelovim (Burger 1993, 122). Naš argument o napetosti između samorazumijevanja i prakse Burgerov nalaz proširuje, naime tamo gdje Burger identificira napetost kao između empirijske intencije i idealističkih korijena, mi razvijamo napetost kao između empirijske intencije i implicitne fenomenologijske strukture.

¹³⁹ Halák i Klouda Gehlenov paradoksalni dualizam tumače kao Gehlenovo nedovršeno prevladavanje subjekt-objekt dihotomije, čime Gehlena približavaju klasičnoj kritici subjektivnosti (Halák i Klouda 2018, 381–382). Naše tumačenje međutim ide u suprotnom smjeru, naime Gehlenovu napetost ne čitamo kao nedovršeno prevladavanje subjektivnosti, već kao implicitno fenomenologijsku strukturu, koja se konstituira na predtematskoj razini djelovanja, te time strukturalno priprema mogućnost transcendentarno-fenomenologijskoga prelaska, kakav predviđa Husserl u svojem predavanju iz 1931. (Husserl 1989a, 181).

teorije djelovanja produktivno se može razviti polazeći od Husserlove razrade intencionalnosti u *Kartezijanskim meditacijama I*, gdje Husserl formulira intencionalnost kao temeljno svojstvo načina svijesti i uvodi shemu *ego cogito cogitatum* kao vodeći analitički obrazac (Husserl 1975, 21–22), pri čemu se Gehlenova teorija djelovanja, koja čovjekov odnos prema svijetu shvaća kao *uno actu* jedinstvo mislećega, spoznajućega, hotećega i fizički djelujućega bića (Gehlen 1994, 8), strukturalno može tematizirati kao predtematska razina iste konstitutivne dinamike koju Husserl tematizira u izrijekom transcendentalnom registru.

Razrada Gehlenove implicitne fenomenologijske prakse koju ovdje preliminarno najavljujemo provodi se u sljedeća tri potpoglavlja kroz sustavnu obradu triju temeljnih operacija, naime kategorijalne analize u potpoglavlju 6.2, stavljanja u zagrade u potpoglavlju 6.3 i fenomena rezonancije u potpoglavlju 6.4, koje strukturalno odgovaraju trima razinama Husserlove transcendentalne analize, dakle eidetskoj razini kojoj odgovara razrada regionalnih kategorija, reduktivnoj razini kojoj odgovara fenomenologijska *epoché* i konstitutivnoj razini kojoj odgovara intencionalna korelacija ja i ne-ja, čime se pokazuje da Gehlenov implicitno fenomenologijski projekt nije nepovezana zbirka pojedinih obilježja, već cjelovita arhitektura koja u svojoj strukturi reproducira temeljne razine transcendentalno-fenomenologijske analize, naravno bez transcendentalnoga utemeljenja koje će biti predmet zaključnoga potpoglavlja ovoga poglavlja.¹⁴⁰

6.2. Kategorijalna analiza Gehlenovih ontoloških struktura

Tri operacije koje su u zaključnoj fusnoti prethodnoga potpoglavlja najavljene kao predmet potpoglavlja 6.2, 6.3 i 6.4, naime kategorijalna analiza, stavljanje u zagrade i fenomen rezonancije, strukturalno odgovaraju trima razinama Husserlove transcendentalne analize koje su tijekom doktorata već razrađene, naime razini regionalne eidetike koja se programatski postavlja u uvodu A doktorata, razini reduktivne operacije fenomenologijske *epoché* koja se sustavno razrađuje u potpoglavlju 4.1.2 doktorata, te razini konstitutivne analize intencionalne korelacije *ego cogito cogitatum* koja se razvija u 2. poglavlju doktorata. Ova strukturalna podudarnost ne predstavlja vanjski analoški odnos koji bi se nametao Gehlenovoj filozofskoj

¹⁴⁰ Tri operacije koje predstavljaju razradu Gehlenove implicitne fenomenologijske prakse, naime kategorijalna analiza u potpoglavlju 6.2, stavljanje u zagrade u potpoglavlju 6.3 i fenomen rezonancije u potpoglavlju 6.4, strukturalno odgovaraju Husserlovim trima razinama transcendentalne analize, naime eidetskoj, reduktivnoj i konstitutivnoj.

antropologiji izvana, već svjedoči o tome da Gehlenova analiza, neovisno o svojem vlastitom samorazumijevanju kao empirijskoj filozofiji, izvodi u samoj stvari operacije koje su za transcendentalnu fenomenologiju konstitutivne, čime se argument o implicitno fenomenologijskoj naravi Gehlenove pozicije, koji je bio postavljen u uvodu prvoga potpoglavlja, sada konkretno demonstrira na trima razinama analize.¹⁴¹ Druga radna cjelina šestoga poglavlja, premda je formalno raspoređena u tri potpoglavlja, mora se čitati kao jedinstveni argumentativni blok jer Gehlen ove tri operacije ne izvodi izolirano, već u stalnoj uzajamnoj upućenosti, što je strukturalna osobitost koju i naša rekonstrukcija mora slijediti.

Gehlenovo razumijevanje kategorije, koje je u prethodnomu potpoglavlju razrađeno preko Gehlenove definicije kategorija kao pojmova o dalje nesvodivim bitnim svojstvima čovjeka (Gehlen 1994, 7–8), upotpunjeno je samim Gehlenom nekoliko stranica kasnije u presudnoj meta-refleksiji koja se sustavno bavi pitanjem zašto su antropologijske kategorije nužne za razumijevanje čovjekovih kulturnih tvorbi. (Gehlen 1994, 18) Gehlen tamo izričito formulira da su navedene kategorije postavljene zato što se bez njih ne može razumjeti snaga čovjekovih kulturnih tvorbi upravo u prvotnim odnosima, čime se njegov metodologijski projekt karakterizira ne kao puki taksonomijski pothvat koji bi rezultirao listom svojstava karakterističnih za čovjeka kao biološku vrstu, već kao analitički projekt koji teži artikulirati upravo one konstitutivne strukture bez kojih sama mogućnost kulturnoga sklopa ostaje neshvatljiva.¹⁴² Ova distinkcija između definicije kategorije i meta-refleksije o nužnosti kategorija nije puko formalno razlikovanje, već se tiče dvaju različitih analitičkih registara, naime registra konstitutivnoga sadržaja kategorije i registra obrazloženja njezine nesvodivosti, što je razlika koja u Husserlovoj fenomenologiji odgovara razlici između eidetske karakterizacije i metodološkoga opravdanja eidetskoga postupka.

¹⁴¹ Strukturalna teza druge radne cjeline naslanja se na programatsku formulu iz uvoda A doktorata gdje se citatom iz Husserla 1975, 92–93 postavlja da regija konstituira značajke po kojima može biti dana u svijesti, čime se Gehlenova analiza antropologijskih kategorija ovdje tematizira ne kao izvanjska nadogradnja Husserlovu projektu, već kao njegova konkretizacija na specifičnoj regiji kulture. Argumentativno zatvaranje kruga koje izvodi 6.4 strukturalno se uspostavlja već u otvaranju 6.2, čime se arhitektonska koherencija cijeloga šestoga poglavlja konstituira kao izvršenje programatske teze postavljene na samome početku doktorata.

¹⁴² Treba strogo razlikovati Gehlenovu definiciju kategorija kao pojmova o dalje nesvodivim bitnim svojstvima čovjeka (Gehlen 1994, 7–8) koja je razrađena u prethodnomu potpoglavlju, od Gehlenove meta-refleksije o nužnosti tih kategorija koju Gehlen iznosi nekoliko stranica dalje. (Gehlen 1994, 18) Definicija formira pojam kategorije, dok meta-refleksija odgovara na pitanje zašto su kategorije nužne za razumijevanje čovjekovih kulturnih tvorbi, što je strukturalno različita razina argumenta. Naša razrada ovdje se oslanja na meta-refleksiju, a ne na definiciju, čime se metodološki izbjegava ponavljanje već razrađenoga materijala.

Šest temeljnih kategorija koje Gehlen u svom kasnijem djelu razvija, naime kategorije rasterećenja kao osnovne karakteristike čovjekove kompenzacije za njegovu instinktualnu manjkavost, odvajanja motiva i svrhe kao operativne pretpostavke eksperimentirajuće radnje, pridržavanja koje on preuzima od Helmuta Schelskyja kao posebnu kategoriju, izvanjskoga stabiliziranja kao oblika institucionalne kompenzacije, samovrijednosti u opstanku kao analitičke kategorije za rekonstrukciju arhajskih odnosa, te transcendencije u ovostranost kao Gehlenovoga vlastitoga terminologijskoga inovativnoga poteza, čine kategorijalni okvir unutar kojega se odvija sva Gehlenova analiza kulturnih i institucionalnih fenomena, kao što je već najavljeno u zaključnoj fusnoti prethodnoga potpoglavlja.¹⁴³

Šira filozofsko-antropologijska važnost Gehlenova kategorijalnoga projekta, koja iz unutarnje perspektive samoga Gehlenova djela ostaje nužno nedostupna, postaje analitički vidljiva tek kada se Gehlenova pozicija smjesti unutar šire paradigme filozofske antropologije kao samostalnoga misaonoga pristupa dvadesetoga stoljeća, što je metodologijski okvir koji u svojoj rekonstrukciji ove paradigme razvija Joachim Fischer:

U drugome se dijelu precizira jezgrena identitetska struktura ove Filozofske antropologije kao jedinstvenoga misaonoga pristupa. Pri svoj unutarnjoj razlici, autorima je s filozofijsko-sustavnoga gledišta bilo stalo do ponovne uspostave intuicije idealističke filozofije uma u mediju otkrića životno-filozofijske kritike uma. U određenju čovjeka kao 'ekscentrične pozicionalnosti' Filozofska antropologija dolazi do unikatnih kategorijalnih ispreplitanja između biologijskih, društvenih i kulturnih znanosti, čije sadržajno bogatstvo ova studija sabire. (Fischer 2008, uvodni sažetak)

Fischerova rekonstrukcija filozofske antropologije, koja obuhvaća pet središnjih autora paradigme, naime Maxa Schelera, Helmutha Plessnera, Arnolda Gehlena, Ericha Rothackera i Adolfa Portmanna, te koja njihov zajednički misaoni pothvat tematizira kao samostalnu paradigmu sa specifičnim *Identitätskern*-om, omogućuje da se Gehlenov kategorijalni okvir ne tumači kao izolirana intelektualna konstrukcija, već kao razrada koja se odvija unutar

¹⁴³ Pojam pridržavanja (retencije) Gehlen preuzima od Helmuta Schelskyja, kako je razrađeno u Schelskyjevu prilogu uz Gehlen 1994, 53. Schelskyjeva tematizacija retencije unutar Gehlenova kategorijalnoga sustava strukturalno odgovara onome što Husserl tematizira kao retencionalnu strukturu pasivnoga sintetiziranja, međutim Schelsky i Gehlen rade s materijalno-antropologijskim sadržajem dok Husserl radi s eidetsko-formalnim, što je strukturalna distinkcija koja se nadograđuje na razgraničenje već postavljeno u prethodnomu potpoglavlju. Detaljna razrada ove specifične paralele izlazi izvan opsega ovoga potpoglavlja.

koherentnoga istraživačkoga programa s vlastitim sustavnim ciljevima i s vlastitim metodologijskim pretpostavkama.¹⁴⁴

Strukturalna paralela koja se time uspostavlja između Gehlenove kategorijalne analize i Husserlove regionalne eidetike izrijekom je već postavljena u početnom dijelu doktorskoga rada, gdje se Husserlovim navodom da sama regija konstituira značajke po kojima ona može biti dana u svijesti, te tematizacijom razina evidencije, postavljaju orijentirne točke za ovo poglavlje. Gehlenova kategorijalna analiza, kako je sada vidljivo iz analitičke distance koja se otvara u našem sustavnom razmatranju, predstavlja upravo onu konkretizaciju regionalne eidetike na regiji kulture koju je Husserlova programatska formula načelno omogućila ne specificirajući međutim koja bi mogla biti njezina materijalno-antropologijska realizacija. Razrada paralele između Gehlenovih i Husserlovih kategorija, koja je u prethodnomu potpoglavlju već iznesena u sustavnoj fusnoti, počiva u zajedničkom protivljenju empirijsko-generalizacijskomu pristupu kategorijalnoj analizi, naime u zajedničkomu uvidu da kategorije nisu generalizacije empirijskih opažanja, već su nesvodive bitne značajke koje konstituiraju samu regiju u njezinoj eidetskoj specifičnosti.

Strukturalna karakteristika koja Gehlenovim kategorijama daje njihovu specifičnu analitičku snagu, naime ono što Halák i Klouda u svojoj sustavnoj obradi Gehlena nazivaju *Überdeterminierung* ili viškom konstitutivne snage koju kategorija realizira u predmetu institucionalnoga djelovanja (Halák i Klouda 2018, 376–377), formalno odgovara onome što Husserl u *Idejama I* tematizira kao noematski jezgrenik s njegovim slojevitim konstitutivnim strukturama, što je razrada koja je već provedena u prethodnomu potpoglavlju te u širem opsegu doktorata preko Husserlove razrade tročlane strukture noeme. Halák i Klouda sami ovu strukturalnu analogiju ne razvijaju eksplicitno, naime njihova rekonstrukcija Gehlena odvija se primarno iz Merleau-Pontyjeve perspektive pluralističke epistemologije, što njihovo čitanje Gehlena vodi u pravcu kritike, dok naše čitanje, suprotno tome, koristi *Überdeterminierung* kao

¹⁴⁴ Joachim Fischer u sustavnom radu *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts* iznosi opsežnu rekonstrukciju Filozofske antropologije kao samostalne filozofske paradigme dvadesetoga stoljeća koja se artikulira oko djela petorice glavnih autora, naime Maxa Schelera, Helmutha Plessnera, Arnolda Gehlena, Ericha Rothackera i Adolfa Portmanna. Fischerov pojam *Identitätskern*-a precizno identificira što ovih pet autora čini jednom paradigmom unatoč njihovim unutarnjim razlikama, naime sustavnu razradu ekscentrične pozicionalnosti čovjeka kroz kategorijalna ispreplitanja biologijskih, društvenih i kulturnih znanosti, čime se Filozofska antropologija ne sagledava kao podvrsta filozofije, već kao samostalan metodologijski projekt s vlastitim eidetskim aparatom. (usp. Fischer 2008, 9–15)

analitički pojam koji indikativno ukazuje na implicitno fenomenologijsku strukturu Gehlenovih kategorija.¹⁴⁵

Gehlenova kategorijalna analiza, premda je sve gore izloženo prepoznaje kao strukturalno blisku Husserlovoj regionalnoj eidetici, ostaje sustavno na razini regionalne razrade, ne stupajući u transcendentalnu razinu konstitucije, što je metodologijska osobitost koja je u prethodnomu potpoglavlju već razrađena kao Gehlenov paradoksalni dualizam između empirijske intencije i implicitno fenomenologijske strukture, te koja sada, u kontekstu druge radne cjeline, otvara analitički prostor za onu razinu argumenta koji u potpoglavlju 6.4 dolazi do svojega vrhunca preko Husserlove formule prijelaza pozitivne u transcendentalnu znanost iz *Husserliane XXVII*.¹⁴⁶ Pitanje koje se ovime postavlja, a koje će biti predmet preostalih dvaju potpoglavlja druge radne cjeline, razdvaja se u dva smjera, naime, prvo, koja je operativna pretpostavka kategorijalnoga stava koja Gehlenu omogućuje da uopće izvodi kategorijalnu analizu, što je pitanje na koje odgovara potpoglavlje 6.3 preko terminologijske analize Gehlenove upotrebe sintagme stavljanja u zagrade, te drugo, koja je supstantivna struktura djelovanja u kojoj se ova operativna pretpostavka realizira, što je pitanje na koje odgovara potpoglavlje 6.4 preko intencionalne strukture Gehlenove teorije djelovanja.

6.3. Stavljanje u zagrade kao terminologijska konvergencija

Sustavna razrada Gehlenove upotrebe sintagme stavljanja u zagrade kao implicitno fenomenologijske operacije, koja je u prethodnomu potpoglavlju izrijeком najavljena u sustavnoj fusnoti kao analitička zadaća upravo ovoga potpoglavlja, ovdje se izvodi u

¹⁴⁵ Halák i Klouda u svojoj sustavnoj obradi Gehlena identificiraju da Gehlenove kategorije generiraju ono što oni nazivaju *Überdeterminierung* (Halák i Klouda 2018, 376–377), naime višak konstitutivne snage koji se realizira u predmetu institucionalnoga djelovanja. Ova strukturalna karakteristika Gehlenovih kategorija formalno odgovara onome što Husserl u *Idejama I* tematizira kao noematski jezgrenik koji sadrži više konstitutivnih slojeva, kako je već razrađeno u prethodnomu potpoglavlju preko Husserla 2007, 311–318. Halák i Klouda sami ovu paralelu ne razvijaju eksplicitno, naime njihov je argumentativni kontekst prvenstveno kritika Gehlenove pozicije iz perspektive Merleau-Pontyjeve pluralističke epistemologije, te se naš argument ovdje strukturalno udaljuje od njihove pozicije time što paralelu uspostavlja izrijeком kao indikaciju implicitno fenomenologijske strukture Gehlenovih kategorija.

¹⁴⁶ Gehlenova metodologijska samodefinicija kao empirijska filozofija, koju Burger identificira u svom navodu razrađenom u prethodnomu potpoglavlju, upravo je ono što Gehlena zadržava na razini regionalne eidetike i sprečava ga da stupi u transcendentalnu razinu. Naša razrada paradoksalnoga dualizma u sustavnoj fusnoti prethodnoga potpoglavlja postavila je strukturalnu napetost između Gehlenove empirijske intencije i implicitno fenomenologijske strukture njegove analize, čime se sada pokazuje da ova napetost ostavlja konstitutivan prostor za transcendentalnu nadogradnju koja se izvodi u 6.4 preko Husserla 1989a, 18–19. Diferencijal između Gehlenove regionalne razine i Husserlove transcendentalne razine, dakle, nije izvanjska smetnja, već strukturalna pretpostavka mogućnosti transcendentalnoga prijelaza.

specifičnomu analitičkom registru koji moram odmah na početku metodologijski ograničiti, naime u registru terminologijske analize a ne supstantivne razrade Gehlenove teorije djelovanja koja se ostavlja za potpoglavlje 6.4. Razlikovanje između, s jedne strane, terminologijske konvergencije na razini fraze stavljanja u zagrade, te, s druge strane, strukturalne konvergencije na razini supstantivne teorije djelovanja, predstavlja preciznu analitičku distinkciju koja oslobađa ovo potpoglavlje od opterećenja supstantivnom Gehlenovom teorijom, te omogućuje da se argument o implicitno fenomenologijskoj naravi Gehlenove operacije razvija isključivo na razini koja je terminologijski transparentna, što je metodologijska strategija koja se nadograđuje na uvid da Gehlenov terminologijski izbor stavljanja u zagrade funkcionira kao formalna indikacija koja se može analizirati neovisno o supstantivnoj teoriji u kojoj se izvodi. Gehlenova upotreba sintagme stavljanja u zagrade i njezinih semantički srodnih varijanata kočenja, zadržavanja i virtualizacije, koje su u prethodnomu potpoglavlju identificirane kao međusobno povezani semantički blok, distribuirana je u djelu *Čovjek i institucije* na više strateški presudnih mjesta čija sustavnost ne dopušta tumačenje koje bi te pojavnosti shvaćalo kao slučajne pjesničke metafore, već zahtijeva tumačenje koje ih razumije kao Gehlenov operativni terminologijski izbor koji on dosljedno upotrebljava na onim mjestima gdje se opisuje specifična operacija suspenzije neposrednoga životnoga toka u korist posredovanja kroz uvjetno postavljanje.¹⁴⁷

Učestalost i strateška lokacija ove sintagme u Gehlenovu tekstu, koja u poglavlju o eksperimentirajućoj radnji opisuje suspenziju primarne porivne motivacije kao operativnu pretpostavku za to da se motivi za djelovanje mogu izuzeti iz stvari, te koja u poglavlju o transcendencijama opisuje strukturalnu karakteristiku samovrijednosti u opstanku kao formalno objedinjenje kočenja, stavljanja u zagrade, zadržavanja i virtualizacije, svjedoči o tome da je u pitanju operativni terminologijski izbor koji Gehlen sustavno upotrebljava upravo na onim mjestima gdje je analiza ovisna o specifičnoj logici suspenzije koja ne ukida ono što je suspendirano, već ga zadržava u modusu virtualne prisutnosti. Husserlova fenomenologijska *epoché*, koja u svojem klasičnomu programatskom obliku u § 32 *Ideja I* tematizira radikalnu promjenu prirodne teze kao isključivanje i stavljanje u zagrade generalne teze opstanka svijeta,

¹⁴⁷ Sintagma stavljanja u zagrade i njezine semantički srodne varijante kočenja, zadržavanja i virtualizacije, pojavljuju se u Gehlen 1994 na barem pet eksplicitnih mjesta, naime na stranicama 12 gdje se prvi put uvodi u kontekstu eksperimentirajuće radnje, 14–15 gdje označava prelazak iz horizonta opažanja u horizont samovrijednosti, 15 gdje funkcionira kao definicija samovrijednosti u opstanku što je središnji blok-citat prethodnoga potpoglavlja, 16 gdje predstavlja formulu objedinjenja četiriju semantičkih varijanata, te implicitno na stranici 17 u kontekstu transcendencije u onostranost.

razrađena je iscrpno u potpoglavlju 4.1.2 kao operacionalizacija metode, gdje se sustavno tematizira razlika između sumnje i fenomenologijske *epoché*, te se preko Husserlove analogije s algebarskim zagradama i preko Hopkinsove razrade dvostrukosti operativne funkcije zagrada, otvara prostor za razumijevanje *epoché*a kao operacije koja nije puko negativno suspendiranje nego pozitivno otvaranje horizonta na kojemu se objekt može tematizirati u svojoj čistoj fenomenalnosti.¹⁴⁸ Ponavljanje ovih razrada u našem sadašnjemu argumentativnom kontekstu bilo bi metodološki redundantno, te bi narušilo princip ekonomije citatnoga aparata koji doktorat sustavno održava, te se stoga ovdje izvodi strukturalna reaktivacija već razrađene argumentacije, što metodološki pretpostavlja da je analitički okvir uspostavljen u potpoglavlju 4.1.2 čitatelju već poznat i da se naš argument na njega može oslanjati kao na svoj pretpostavljeni metodologijski supstrat.

Pojam terminologijske konvergenije kako ga ovdje uvodimo treba pažljivo razlikovati od dvaju srodnih pojmova s kojima se ne smije pomiješati, naime od pojma terminologijske posudbe gdje jedan autor preuzima termin od drugoga uz svjesnu referenciju, te od pojma slučajne homonimije gdje dva autora upotrebljavaju isti termin u sasvim različitim značenjima, što je distinkcija koja je u našem argumentu konstitutivna, jer Gehlenova upotreba sintagme stavljanja u zagrade niti je puko posuđivanje iz Husserla, naime Gehlen Husserla u relevantnim poglavljima ne spominje izravno, niti je slučajna homonimija, naime značenje koje Gehlen upisuje u sintagmu strukturalno se ne razlikuje od onoga što Husserl pod istom sintagmom razumijeva.¹⁴⁹ Terminologijska konvergenija znači da dva autora dolaze do istoga terminologijskoga izbora kao operativnoga termina za istu formalnu strukturu, premda jedan od drugoga ne preuzima eksplicitno, što je metodološki produktivna kategorija jer omogućuje

¹⁴⁸ Husserlova operacija fenomenologijske *epoché* u § 32 *Ideja I* razrađena je iscrpno u potpoglavlju 4.1.2 doktorata, posebice preko Husserl 2007, 64–65, 67–68, 71, 166 te preko Hopkinsove rasprave o algebarskim zagradama i razlici negativnoga i pozitivnoga koraka redukcije (Hopkins 2014, 111–112, 120–121). Ponavljanje tih citata u ovome potpoglavlju bilo bi metodološki redundantno, te bi narušilo princip ekonomije citatnoga aparata koji disertacija sustavno održava od svojega početka. Umjesto ponavljanja, ovdje izvodimo strukturalnu reaktivaciju već razrađene argumentacije, što metodološki pretpostavlja da je čitatelj već usvojio argumentativni okvir uspostavljen u 4.1.2 i da se ovo potpoglavlje može na njega oslanjati kao na svoj pretpostavljeni metodologijski supstrat.

¹⁴⁹ Pojam terminologijske konvergenije kako ga ovdje koristimo razlikuje se od dvaju srodnih pojmova s kojima se ne smije pomiješati, naime od pojma terminologijske posudbe gdje jedan autor preuzima termin od drugoga uz svjesnu referenciju, te od pojma slučajne homonimije gdje dva autora upotrebljavaju isti termin u sasvim različitim značenjima. Terminologijska konvergenija znači da dva autora dolaze do istoga terminologijskoga izbora kao operativnoga termina za istu formalnu strukturu, premda jedan od drugoga ne preuzima eksplicitno, što je metodološki produktivna kategorija jer omogućuje da se identificiraju strukturalne istovjetnosti na razini same stvari prije nego što se tematiziraju eksplicitne intelektualne povijesti. Naš argument o Gehlenovoj implicitnoj fenomenologičnosti strukturalno počiva na ovoj distinkciji, te se time izrijeком ograđuje od interpretacije koja bi Gehlena svodila na svjesno terminologijsko posuđivanje iz Husserla, što je metodološka ograda već postavljena u sustavnoj fusnoti prethodnoga potpoglavlja.

da se identificiraju strukturalne istovjetnosti na razini same stvari prije nego što se tematiziraju eksplicitne intelektualne povijesti, čime se naš argument o Gehlenovoj implicitnoj fenomenologičnosti strukturalno temelji na ovoj distinkciji, te se izrijeком ograđuje od interpretacije koja bi Gehlena svodila na svjesno terminologijsko posuđivanje iz Husserla.

Husserlova razlika između tematske i univerzalne *epoché* koja je u ovome djelu razrađena kao razlika između suspenzije važenja određenoga segmenta svijeta i suspenzije važenja cijeloga svijeta u njegovoj generalnoj tezi, otvara analitičku mogućnost da se Gehlenovo stavljanje u zagrade primarne porivne motivacije specifično lokalizira unutar Husserlova sustavnoga okvira, naime kao terminologijska realizacija tematske *epoché*, jer Gehlen ne suspendira važenje cijeloga svijeta u njegovoj generalnoj tezi, već samo važenje određenoga motivacijskoga sloja koji se kočenjem i virtualiziranjem premješta u pozadinsko ispunjenje.¹⁵⁰ Ova distinkcija je važna jer pokazuje da Gehlenova terminologijska konvergencija nije nediferencirana, već se specifično lokalizira u onoj Husserlovoj distinkciji koja je strukturalno najbližnja Gehlenovoj operacijskoj logici, čime se argument o terminologijskoj konvergenciji dobiva preciznu strukturalnu lokaciju unutar Husserlova sustavnoga aparata.

Strukturalna karakteristika fenomenologijske redukcije koja je u doktoratu razrađena preko Hopkinsove razrade dvostrukosti Aristotelove *phantasme*, naime karakteristika da operacija stavljanja u zagrade ne uništava status objekta koji se stavlja u zagrade već ga čini transparentnim u njegovoj čistoj pojavnosti, otkriva se kao strukturalno korelativna onome što Gehlen u središnjemu blok-citatu iz prethodnoga potpoglavlja formulira kao virtualiziranje, naime kao operaciju koja zadržava ono što virtualizira u modusu virtualne prisutnosti.¹⁵¹ Time

¹⁵⁰ Husserlova razlika tematske i univerzalne *epoché* razrađena je u našoj analizi u sustavu argumentacije preko Husserl 1975, 116. Tematska *epoché* suspendira važenje određenoga segmenta svijeta, primjerice tuđu subjektivnost ili određenu motivacijsku sferu, dok univerzalna *epoché* suspendira važenje cijeloga svijeta u njegovoj generalnoj tezi. Gehlenovo stavljanje u zagrade primarne porivne motivacije terminologijski se približava strukturi tematske *epoché*, naime ne suspendira važenje cijeloga svijeta, već samo važenje određenoga motivacijskog sloja, čime se Gehlenov pojam smješta unutar Husserlova sustavnoga okvira bez ulaska u Gehlenovu supstantivnu teoriju djelovanja. Ova distinkcija je važna jer pokazuje da Gehlenova terminologijska konvergencija nije nediferencirana, već se specifično lokalizira u onoj Husserlovoj distinkciji koja je strukturalno najbližnja Gehlenovoj operacijskoj logici.

¹⁵¹ Hopkinsova razrada dvostrukosti Aristotelove *phantasme* koja je u doktoratu već razrađena, pokazuje da operacija fenomenologijske redukcije ne uništava status objekta koji se stavlja u zagrade, već ga čini transparentnim u njegovoj čistoj pojavnosti, što je strukturalno presudna karakteristika *epoché* koja je za naš argument o terminologijskoj konvergenciji ovdje konstitutivna. Gehlenov pojam virtualiziranja, koji se u središnjemu blok-citatu prethodnoga potpoglavlja postavlja kao operativna formula objedinjenja kočenja, stavljanja u zagrade i zadržavanja, terminologijski rezonira upravo s tom strukturom očuvanja objekta u njegovoj virtualnoj prisutnosti, čime se ponovno potvrđuje teza o terminologijskoj konvergenciji koja je predmet ovoga potpoglavlja.

se ponovno potvrđuje teza o terminologijskoj konvergenciji koja je predmet ovoga potpoglavlja, te se istovremeno pojačava strukturalna povezanost Gehlenove i Husserlove operacije na razini koja se izričito drži unutar terminologijskoga registra, ne ulazeći u supstantivnu razradu Gehlenove teorije djelovanja.

Terminologijska konvergencija identificirana u ovome potpoglavlju, koja je sada strukturalno utvrđena kao više nego slučajna podudarnost rječnika, te koja se može lokalizirati specifično unutar Husserlove distinkcije između tematske i univerzalne *epoché*, otvara pitanje o čemu ta konvergencija svjedoči na razini supstantivne strukture, naime pitanje o tome koja je teorijska struktura koja prisiljava terminologijski izbor u istome obliku jezika neovisno o filozofskoj školi unutar koje se izvodi. Ovo pitanje vodi izravno u potpoglavlje 6.4 koje tematizira intencionalnu strukturu Gehlenove teorije djelovanja kao supstantivni temelj terminologijske konvergencije, čime se argumentacija druge radne cjeline kulminira u dokazu da je Gehlenova analiza implicitno intencionalna u svojoj konstitutivnoj jezgri, te time strukturalno priprema mogućnost transcendentarno-fenomenologijskoga prelaska kakav predviđa Husserl u svojoj programatskoj formuli iz prvoga *Kaizo* članka.

6.4. Gehlenova teorija djelovanja kao proširena forma intencionalnosti: o fenomenu rezonancije

Terminologijska konvergencija koja je u prethodnom potpoglavlju strukturalno utvrđena na razini Gehlenove sustavne upotrebe sintagme stavljanja u zagrade, te koja je tamo izrijekom ograničena na razinu terminologijske analize, sada otvara prostor za argument koji prelazi u supstantivni registar i pita što je ona teorijska struktura koja prisiljava terminologijski izbor u istome obliku jezika u dvjema različitim filozofskim tradicijama, što je pitanje na koje ovo potpoglavlje odgovara argumentom da je upravo intencionalna struktura Gehlenove teorije djelovanja ono što čini supstantivni temelj terminologijske konvergencije, naime ono što omogućuje da se Gehlenova analiza, neovisno o Gehlenovu vlastitom samorazumijevanju kao empirijskom filozofu, čita kao proširena forma onoga što Husserl u svojoj transcendentnoj fenomenologiji tematizira kao intencionalnu korelaciju.

Gehlenova analiza transcendencije u opažaju, koja se sustavno razvija u poglavlju o transcendencijama, tematizira što je do sada bilo identificirano kao Gehlenova operativna pretpostavka kategorijalnoga stava, sada međutim na supstantivnoj razini analize same strukture odnosa između opažanja i opaženoga predmeta, što Gehlen formulira kao:

U opažaju su dani neka stvar ili stanje stvari sami, što znači da ono kao opaženo neposredno transcendirira (prekoračuje) pozornost koja se zaboravlja u njegovoj vlastitosti. [...] Nadalje, da neka opažena ili mišljena stvar 'transcendirira' znači da je i neizrečeno samorazumljivo da je 'nama' dana kao ista, izvan mojeg opažanja i mišljenja ona je također moguć predmet nekog drugog opažanja i mišljenja u kojima se i opet ne gubi. (Gehlen 1994, 14)

Gehlenova razrada ovdje izrijeком tematizira dva strukturalna momenta koja su za fenomenologijsku analizu konstitutivna, naime, s jedne strane, intersubjektivnu razinu da je opaženo dano kao isto „nama“ što znači da je njegova objektivnost konstituirana u intersubjektivnoj korelaciji s drugim mogućim subjektima opažanja, te, s druge strane, horizontnu razinu da je opaženo otvoreno za nove virtualne pozornosti što znači da nije iscrpljeno u svojoj aktualnoj danosti već zadržava virtualnu rezervu za daljnje konkretizacije, koja su to dva momenta koja Gehlen sam tematizira ne raspoložujući međutim Husserlovim pojmovnim aparatom intersubjektivnosti i horizonta.¹⁵²

Formulacija Gehlenove analize transcendencije u opažaju, koja sažima sve gore navedene momente u jednu jezgrenu formulu, glasi:

Upravo je u tome realna objektivnost: da je sadržajno uvijek dana samo u pozornosti opažanja, mišljenja, djelovanja itd., no istodobno s izvjesnošću kako ih sve transcendirira i time stoji otvorena za nove, virtualne pozornosti. (Gehlen 1994, 14)

Ova Gehlenova formula realne objektivnosti, koja na razini sadržaja postavlja korelaciju između pozornosti opažanja i predmeta opaženja kao strukturalno konstitutivnu, te koja toj korelaciji pripisuje karakteristiku istodobne sadržajne ovisnosti i transcendentnoga prekoračivanja, strukturalno reproducira ono što Husserl u svojem programatskom poglavlju o intencionalnosti u *Kartezijanskim meditacijama I* tematizira kao shemu *ego cogito cogitatum*,

¹⁵² Gehlen u poglavlju o transcendencijama u *Čovjeku i institucijama* eksplicitno proširuje uobičajenu metafizičku tematizaciju pojma transcendencije time što ga primjenjuje na razinu samoga opažanja, naime kao strukturalno svojstvo opaženoga da prekoračuje pozornost koja ga zahvaća. Ovo terminologijsko proširivanje nije slučajno, već strukturalno potrebno za Gehlenovo tematiziranje samovrijednosti u opstanku i transcendencije u ovostranost koje je razrađeno u prethodnom potpoglavlju. Time je Gehlenov pojam transcendencije izrijeком imanentni pojam, naime tematizira se kao struktura odnosa unutar opažanja, što ga strukturalno približava Husserlovu pojmu intencionalne transcendencije, međutim još ga uvijek razlikuje od transcendentalne razine u Husserlovu strogu smislu, jer Gehlenova analiza ostaje na razini regionalne karakterizacije opažanja kao psihofiziologijskoga akta, ne podižući se na razinu konstitutivne analize transcendentalnoga ega.

gdje pojam *cogitatum* upravo označava onaj predmet svijesti koji je u svijesti dan kao predmnijevano, ali koji istovremeno transcendirira sve specifične akte svijesti u kojima je dan, što je razrada koja je u doktoratu već provedena u drugom poglavlju gdje su Husserlove razrade intencionalnosti, vremenitosti, retencije i protencije sustavno tematizirane.

Najproduktivnija Gehlenova vlastita formulacija strukture koja je predmet našega argumenta, naime formulacija koja u svojem sadržajnom registru gotovo doslovno predtematizira ono što fenomenologijska tradicija naziva intencionalnom korelacijom, nalazi se u Gehlenovu razmatranju nadovezujućemu na Bergsonovu razradu kategorije forme, gdje Gehlen, polazeći od Bergsonove formulacije o praznoj formi koja se može iznova i iznova slobodno puniti beskonačnošću stvari, izvodi sljedeću programatsku tezu:

Stoga se, opisuju li se svijest i djelovanje u smislu kružnih procesa, svijest može promatrati kao oruđe djelovanja, ali i djelovanje kao oruđe svijesti: naposljetku, djelovanje je ono što nam obogaćuje spoznaje, iskustvo i znanje te se time ne pogađa ništa drugo doli otkriće koje proizlazi iz eksperimentirajuće radnje. (Gehlen 1994, 22)

Gehlenova formula svijesti kao oruđa djelovanja, te paralelno djelovanja kao oruđa svijesti, koja je formalno strukturirana kao recipročna kružna struktura između dvaju momenata koji ne mogu biti razdvojeni, već se uzajamno konstitutivno upućuju, predstavlja izvanrednu predtematizaciju onoga što Husserl tematizira kao intencionalnu korelaciju, naime kao strukturalnu povezanost između subjektivnoga pola koji je upućen na predmet, te predmetnoga pola koji je dan u modusu predmnijevanja, pri čemu se ni jedan od dvaju polova ne može tematizirati izolirano od drugoga.¹⁵³

Strukturalna istovjetnost između Gehlenove formule iz prethodno navedenog citata i Husserlove intencionalne korelacije sada se može preciznije specificirati, naime Gehlenovo recipročno upućivanje između svijesti i djelovanja strukturalno odgovara Husserlovu

¹⁵³ Gehlen u poglavlju o navikama u *Čovjeku i institucijama* izričito poziva Bergsonovu razradu kategorije forme iz *Schöpferische Entwicklung*, citira njemački prijevod iz 1921. godine, posebice formulaciju da se svaka puka forma, baš zato što je prazna, može iznova i iznova slobodno puniti beskonačnošću stvari. Bergsonov utjecaj na Gehlena u ovoj fazi je nezanemariv, te objašnjava zašto Gehlen u formulaciji o svijesti kao oruđu djelovanja i djelovanju kao oruđu svijesti dolazi do strukturalne formule koja je izrazito bliska intencionalnoj korelaciji, premda do nje dolazi preko Bergsonove a ne Husserlove tradicije. Ova bibliografska činjenica strukturalno potvrđuje našu tezu o terminologijskoj i strukturalnoj konvergenciji koja se uspostavlja neovisno o eksplicitnoj referenciji, naime Gehlen do intencionalne strukture dolazi posredovanjem Bergsona, što ne umanjuje strukturalnu istovjetnost formule s Husserlovom, već je zapravo pojačava jer pokazuje da različite filozofske tradicije konvergiraju u istoj strukturalnoj zbiljnosti. (usp. Gehlen 1994, 19–25)

recipročnomu upućivanju između *cogito* i *cogitatum*, gdje je djelovanje koje obogaćuje spoznaje strukturalno analogno onome što Husserl tematizira kao konstitutivnu funkciju aktivne intencionalne sinteze, a Gehlenovo otkriće koje proizlazi iz eksperimentirajuće radnje strukturalno odgovara onome što Husserl naziva intuitivnim ispunjenjem intencionalnoga čina kojim se predmnijevanje preobražava u dani predmet. Ova strukturalna istovjetnost nije razrađena ovdje preko ponovne tematizacije Husserlovih klasičnih razrada, naime te su razrade u doktoratu već provedene, već preko Gehlenove vlastite formulacije koja se sadržajno reproducira upravo onu intencionalnu strukturu koja je za Husserlovu fenomenologiju konstitutivna.

Gehlenova kasnija razrada strukture kruga djelovanja, koju razvija u djelu *O duši u tehničkom dobu* u sustavnoj koordinaciji s kibernetičkom teorijom regulacije Hermanna Schmidta i Norberta Wienera, predstavlja izričitu pojmovnu razradu strukture koja je u njegovu ranijemu djelu *Čovjek i institucije* još bila implicitno prisutna u pojmu *uno actu* jedinstva mislećega, spoznajućega, hotećega i fizički djelujućega bića, što je formulacija koja je u prethodnom potpoglavlju već razrađena preko Burgerova navoda iz njegove sustavne obrade Gehlenove pozicije:

Čovjek [...] je biće ustanovljeno za djelovanje, za modificiranje činjenica izvanjskoga svijeta. Jedna od njegovih bitnih značajka jest krug djelovanja (*Handlungskreis*) — modificirajuća, usmjerena kretnja sposobna za korekciju na temelju vlastitog ishoda, te koja na kraju može postati automatizirana i posve naviknuta. 'Svaka od naših smislenih operacija', piše H. Schmidt, 'nužno poprima taj oblik samodovršenoga kruga djelovanja, u kojemu povratna sprega povezuje subjekta sa samim sobom na osnovi prethodnih rezultata njegova djelovanja.' [...] 'Krug djelovanja univerzalan je oblik čovjekova smislenoga izraza.' (Gehlen 1980, 17)

Strukturalna karakteristika kruga djelovanja kako je Gehlen tematizira, naime karakteristika da je krug samodovršen u smislu da povratna sprega vraća rezultat prethodnoga djelovanja kao polazište slijedećega, čime se uspostavlja vremenski distendirana struktura u kojoj subjekt djelovanja stoji u stalnoj korelaciji sa sobom kao s prethodnim rezultatima vlastitoga djelovanja, strukturalno reproducira ono što Husserl u svojoj razradi vremenske

intencionalnosti tematizira kao recipročnu strukturu retencije i protencije koje su također tematizirane u kontekstu ovoga djela.¹⁵⁴

Specifičan moment Gehlenove razrade kruga djelovanja koji nadograđuje strukturu intencionalne korelacije i pojam *Handlungskreisa*, te koji uvodi novu strukturalnu dimenziju koja se ne može svesti niti na intencionalnu korelaciju u njezinu klasičnom obliku niti na kibernetički krug regulacije, jest pojam fenomena rezonancije koji Gehlen razvija u prvome poglavlju spisa *O duši u tehničkom dobu*:

Taj se privlačni utjecaj sastoji u onome što možemo nazvati fenomenom rezonancije. Suočeni sa zagonetkom vlastitoga opstanka i vlastite naravi, čovjek se mora odrediti pozivajući se na ono što je drugo od njega samoga, drugo od ljudskoga. Njegova svijest o sebi posredna je, te se njegova potraga za samoodređenjem uvijek mora sastojati u uspoređivanju sebe samoga s nečim neljudskim, te potom u razlikovanju sebe od toga. [...] Kroz te sličnosti čovjek tumači svijet po svojoj slici, te, obratno, sebe sama po svojoj slici svijeta. (Gehlen 1980, 14–15)

Fenomen rezonancije kako ga Gehlen tematizira nije psihologijska kategorija koja bi opisivala subjektivni doživljaj rezonancije s nekim objektom, već strukturalna karakteristika korelacije organizma i polja djelovanja, naime karakteristika da subjekt djelovanja konstitutivno upućuje na ono što je drugo od njega samoga kao na referentnu točku za svoje samoodređenje, čime se rezonancija pokazuje kao strukturalna pretpostavka mogućnosti subjektivnoga samoodređenja, te time strukturalna pretpostavka mogućnosti djelovanja kao djelovanja smislenoga subjekta.

Gehlenova analiza kruga djelovanja i fenomena rezonancije sada se pokazuje upravo kao paradigmatički primjer ovakvih akcidentalno-fenomenologijskih uvida, naime kao analiza koja se u svojem metodologijskom samorazumijevanju predstavlja kao empirijsko-antropologijska, ali koja u svojoj strukturalnoj jezgri izvodi upravo one operacije i tematizira upravo one

¹⁵⁴ Pojam *Handlungskreisa* (kruga djelovanja) Gehlen preuzima od Hermanna Schmidta, čiju formulaciju izrijekom citira u prvomu poglavlju *Die Seele im technischen Zeitalter*. Schmidtova formulacija o krugu djelovanja kao samodovršenoj krugu u kojem povratna sprega povezuje subjekta sa samim sobom strukturalno se uklapa u širi kibernetički kontekst koji u to vrijeme razvijaju Norbert Wiener i drugi, što Gehlen izričito spominje. Međutim, naš argument ne svodi Gehlenov pojam na kibernetičku formulu, već tematizira njegovu intencionalnu strukturu koja je razlikovna karakteristika ljudskoga kruga djelovanja prema kibernetičkim regulacijama, što i sam Gehlen ističe u pasusu o izomorfizmu konfiguracije nasuprot identičnosti naravi (Gehlen 1980, 22), gdje izričito naglašava da se danas nismo nimalo bliže nego ranije nekoj sintezi života, čime upravo on sam upozorava na neredukcijsku narav strukturalne paralele.

strukture koje su za transcendentalnu fenomenologiju konstitutivne. Formulacija koju nam Husserl daje u svojem prvomu Kaizo članku, te koja se nalazi u sustavnoj poziciji uvodnoga programa za njegov etički projekt obnove europske ideje humanosti kroz transcendentalnu fenomenologiju, postavlja teorijski okvir unutar kojega se naš argument o Gehlenovoj implicitnoj fenomenologičnosti može sustavno locirati:

Da sve moguće apriorne discipline tvore koherentan ‘universitas’, u mnoštvu jedno najunutarnjije jedinstvo, da su one u jednoj apriornoj prvotnoj-znanosti-izvora svake moguće svijesti i bitka međusobno povezane — u jednoj ‘transcendentalnoj fenomenologiji’, kao čije bitno-nužne ogranke ih treba razmatrati — to ovdje nije mjesto pokazati. (Husserl 1989a, 18–19)

Husserlova teza koja se ovdje iznosi, te koja postavlja transcendentalnu fenomenologiju kao apriornu prvotnu znanost izvora svake moguće svijesti i bitka u koju su sve apriorne discipline povezane kao njezini bitno-nužni ogranci, dokazuje da fenomenologijska redukcija ne uništava regionalnu eidetiku Gehlenova tipa, već je radikalizira otkrivajući njezinu transcendentalnu nužnost, naime otkrivajući da je njezina vlastita apriornost ukorijenjena u apriornosti transcendentalne fenomenologije kao prvotne znanosti izvora svake moguće svijesti i bitka. Gehlenova filozofska antropologija, kao implicitno intencionalna analiza koja je upravo u prethodnim pasusima ovoga potpoglavlja strukturalno dokumentirana, dakle nije izvana podčinjena Husserlovu transcendentalnom projektu, već je njegov bitno-nužan ogranak, što je formulacija koja Gehlenovu poziciju ne prevodi u Husserlovu, već je u njoj prepoznaje kao već implicitno fenomenologijsku.¹⁵⁵

Jedna posebno znamenita karakteristika Gehlenove formulacije o realnoj objektivnosti, naime karakteristika da je predmetna danost u opažanju popraćena izvjesnošću kako sve specifične

¹⁵⁵ Pasus iz Husserl 1989a, 18–19 koji ovdje uvodimo pripada prvomu od triju Kaizo članaka koje je Husserl napisao tijekom 1922. i 1923. godine za japanski časopis *The Kaizo*, a koji su unutar Husserlova projekta tematizirali odnos transcendentalne fenomenologije i znanstvene rekonstrukcije čovjekova svijeta. Programatska formulacija o transcendentalnoj fenomenologiji kao apriornoj prvotnoj-znanosti-izvora svake moguće svijesti i bitka, u kojoj se sve apriorne discipline povezuju kao njezini bitno-nužni ogranci, izlazi izravno iz Husserlova programatskog projekta filozofije kao stroge znanosti razvijenoga još iz 1911. godine, koji je obrazlagan u prvomu poglavlju doktorata. Husserl u Kaizo-člancima eksplicitno tematizira to da apriorna znanost o čovjeku može tek u sustavnoj povezanosti s transcendentalnom fenomenologijom postići svoju krajnju strogost, čime se otvara prostor za uključivanje Gehlenove filozofske antropologije kao implicitno apriorne znanosti u transcendentalni okvir. Ovaj sustavni kontekst je važan jer pokazuje da središnji argument ovoga potpoglavlja, naime da Gehlenova teorija djelovanja predstavlja proširenu formu intencionalnosti koja čeka na transcendentalnu radikalizaciju, nije izvanjski nametnut Husserlovu projektu, već je njegov sastavni dio kako ga Husserl sam programatski tematizira.

pozornosti transcendiraju, strukturalno odgovara onome što je u doktoratu razrađeno kao Husserlov pojam apodiktičke evidencije, te kao princip evidencije koji u Husserlovoj formulaciji glasi da je svaka izvorno dajuća intuicija izvor opravdanja spoznaje. Gehlenova izvjesnost kako sve pozornosti transcendiraju, time nije puko psihologijsko uvjerenje, već strukturalna karakteristika same korelacije, naime ono što fenomenologija prepoznaje kao apodiktički status evidentnosti same korelacije, čime se Gehlenov uvid pokazuje fenomenologijski apodiktičnim premda Gehlen sam ne raspolaže Husserlovom terminologijom apodiktičnosti. Ovdje se mora napomenuti, kako je za Husserla, kao i za Gehlena ovaj vid evidencije (ili realne objektivnosti) samo ideal.¹⁵⁶

6.5. Cassirerova funkcionalna bit kao novovrstan predmet eidetske analize

Argument koji je u prethodnomu potpoglavlju demonstriran na primjeru Gehlenove antropologijske paradigme, te koji je tamo postupno doveden do strukturalne istovjetnosti između Gehlenove „apsolutne fenomenologije“ iz djela *Wirklicher und unwirklicher Geist* i ranoga Husserlova programa, ne predstavlja izolirani slučaj koji bi svoju filozofijsku težinu iscrpio u rekonstrukciji jedne pojedinačne antropologijske pozicije, nego pripada širemu obrascu prema kojemu se velike filozofije kulture dvadesetoga stoljeća, koje se artikuliraju izvan eksplicitno husserlovske terminologije, mogu pri pažljivu analitičkom razmatranju razotkriti kao prešutno fenomenologijske u Husserlovu smislu, obrascu koji se sada proteže preko Cassirerova projekta filozofije simboličkih formi. Pri tome valja odmah primijetiti da preusmjeravanje analize od Gehlenove pozicije prema Cassirerovoj nije tek proširenje arhitektonike na drugi primjer, nego radikalniji potez koji mijenja samu narav onoga što se istraživanjem zahvaća, jer dok je u prethodnim potpoglavljima predmet analize bio čovjek kao funkcionalno biće unutar Gehlenove antropologije, sada se predmet preusmjerava prema funkcionalnoj biti kao novovrstanu predmetu eidetske analize, što je predmetni preokret koji proizlazi izravno iz unutarnje logike Cassirerova projekta i koji se ne smije previdjeti pri rekonstrukciji.¹⁵⁷ Time se ovo potpoglavlje pojavljuje kao radikalniji testni slučaj naše opće

¹⁵⁶ Tome je barem tako u kasnijoj Husserlovoj filozofiji, dok je s ranijim konceptom, tj. konceptom čiste fenomenologije, Gehlena ujedno i nemoguće uspoređivati.

¹⁵⁷ Cassirerova *Philosophie der symbolischen Formen* objavljena je u Hamburgu u tri sveska između 1923. i 1929. godine, te ovdje koristimo Loftsove engleske prijevode iz 2021. godine (Cassirer 2021a; Cassirer 2021b; Cassirer 2021c), uz kontinuiranu povratnu referencu na izvornike djela iz 1910. godine (Cassirer 1923, što je Swabeyjev engleski prijevod izvornika iz 1910.), te na hrvatski prijevod *An Essay on Man* (Cassirer 1978). Recepcija Cassirerove pozicije u hrvatskome filozofijskom prostoru također se odvija preko Džinićeve monografije *Dinamika razvoja kulture: tragedija – drama – ironija* (Džinić 2022, 71–107) gdje je Cassirerova simbolička forma sustavno tematizirana kao „kontinuirani stvaralački proces“.

teze, naime ne više kao analiza filozofijske antropologije koja se može pokazati strukturalno fenomenologijskom premda se sama deklarira drugačije, nego kao analiza ontologijskoga statusa same biti onih predmeta koji čine područje kulture, pri čemu Cassirerov projekt simboličkih formi nudi precizan slučaj u kojemu se kroz prijelaz od supstancijalnoga prema funkcionalnomu biću izvodi filozofijska geneza osobita ontologijskog statusa što ga je moguće zahvatiti jedino postupkom strukturalno istovjetnim Husserlovu eidetskom uviđaju.

Polazna točka analize Cassirerove pozicije mora međutim biti ona razina na kojoj sam Cassirer izrijeком utvrđuje svoje filozofijsko samorazumijevanje, jer bi inače strukturalna rekonstrukcija koja slijedi mogla izgledati kao nasilno nametanje husserlijanskoga okvira poziciji koja se sama deklarira drugačije, što bi argument oslabilo do točke gubitka njegove filozofijske ozbiljnosti, te se zato mora najprije izložiti Cassirerova vlastita formulacija odnosa prema fenomenologiji koju on u predgovoru trećemu svesku *Filozofije simboličkih formi* iz srpnja 1929. godine izvodi sljedećim riječima:¹⁵⁸

Kada govorim o 'fenomenologiji spoznaje', ne činim to u njezinoj suvremenoj upotrebi, već se vraćam temeljnomu značenju 'fenomenologije' kakvo je ustanovio i sustavno utemeljio i opravdao Hegel. Hegelu je fenomenologija bila temeljnom pretpostavkom filozofijske spoznaje jer je ustrajao na tome da filozofijska spoznaja mora obuhvatiti totalitet duhovnih formi, te jer ona prema njemu može postati vidljivom jedino u prijelazima od jedne forme prema drugoj. (Cassirer 2021c, xxxiii)

Cassirerova formulacija ovdje izrijeком locira njegovu „fenomenologiju spoznaje“ u hegelijansku tradiciju, te uspostavlja distancu prema „suvremenoj upotrebi“ termina, što je formulacija koja, premda Husserla ne imenuje izravno, u svojem kontekstu nedvojbeno označava husserlovsku transcendentalnu fenomenologiju kao referentnu točku od koje se Cassirer udaljuje, a što potvrđuje i Loftsov prevoditeljski uvod u istome svesku gdje se eksplicira da Cassirer „fenomenologiju razumije u temeljnomu smislu koji joj je dao Hegel, a ne u modernom smislu koji joj je dao Husserl“ (Lofts 2021b, xxi). K tome se mora dodati Kassabova dijagnostička opaska prema kojoj je Cassirer bio „sumnjičav prema pristupu koji je

¹⁵⁸ Cassirerov predgovor trećemu svesku *Filozofije simboličkih formi*, datiran u Hamburgu u srpnju 1929. godine, predstavlja *lokus classicus* Cassirerova samodistanciranja od Husserla, što potvrđuju i recepcijska razlaganja u Kassab 2002. (60, 70–71) i u Loftsovome prevoditeljskom uvodu u sv. III (Lofts 2021b, xxi). Treba primijetiti da Cassirer u izvornomu tekstu Husserla ne imenuje izravno, već se distancira od „suvremene upotrebe“ termina fenomenologija, pri čemu kontekstualna analiza nedvojbeno pokazuje da je referentna točka „suvremene upotrebe“ upravo husserlovska transcendentalna fenomenologija kako se artikulira u Husserlovim *Idejama I* iz 1913. godine i u kasnijim Husserlovim djelima.

mogao lako pasti u slijepe ulice subjektivizma i psihologizma“ (Kassab 2002, 60), te svjedočanstvo iz *Husserl Dictionary* Morana i Cohena prema kojemu je Cassirer Husserlovu fenomenologiju cijenio, međutim je „vlastitu teoriju simboličkih formi smatrao superiornom u zahvaćanju naravi značenja te u objašnjenju funkcije umjetnosti, literature i kulture“. (Moran i Cohen 2012, 59) Ovaj tip iskaza uspostavlja prividnu prepreku tezi koja je u prvomu paragrafu ovoga potpoglavlja postavljena, prepreku koja se filozofijski ozbiljno ne svladava brisanjem Cassirerova samorazumijevanja kao da je riječ o običnom nesporazumu, nego pažljivim razlučivanjem između razine na kojoj se autor sam pozicionira unutar filozofijske tradicije, s jedne strane, te razine na kojoj strukturalna analiza utvrđuje formalnu strukturu njegovih analitičkih postupaka, s druge strane.

Konceptualna jezgra Cassirerova projekta, koja čini filozofijsku osnovu na kojoj se može artikulirati ontologijski status funkcionalne biti kao novovrstan predmet analize, nalazi se u prijelazu od pojma supstancije prema pojmu funkcije koji Cassirer prvi put programatski formulira u djelu *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910.), te koji u svojem zrelom razdoblju razrađuje kroz čitav projekt simboličkih formi, pri čemu se prijelaz ne smije razumjeti kao tek pojmovno preimenovanje supstancije, nego kao ontologijsku reorijentaciju koja od biti zahtijeva da se ona više ne razumijeva kao snop apstraktnih svojstava izlučenih iz mnoštva pojedinačnih očitovanja putem postupka generičke apstrakcije, nego kao jedinstveni princip serijalnoga uređenja njezinih različitih očitovanja, što je struktura koja je u prethodnim poglavljima ovoga rada već terminološki naznačena pod izrazom „funkcionalno jedinstvo smisla“, a koja sada dolazi do svojega sustavnoga filozofijskog razlaganja. Cassirerova programatska formulacija prijelaza, koja čini klasično mjesto njegova ranog programa i koja se u sređenu obliku ponavlja kroz sav njegov opus, glasi:¹⁵⁹

Nasuprot logici generičkoga pojma, koja, kao što smo vidjeli, predstavlja stajalište i utjecaj pojma supstancije, sada se pojavljuje logika matematičkoga pojma funkcije.

¹⁵⁹ Cassirerovo djelo *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* izvorno je objavljeno u Berlinu 1910. godine u nakladi Bruno Cassirer, te je u Swabeyjevu engleskom prijevodu iz 1923. godine objavljeno u Chicagu i Londonu pod naslovom *Substance and Function and Einstein's Theory of Relativity* (Cassirer 1923), pri čemu je u istome svesku, uz cjelovit prijevod izvornika iz 1910., objavljena i studija o Einsteinovoj teoriji relativnosti koja u svojem argumentu produbljuje istu konceptualnu jezgru prijelaza od supstancijalnih prema funkcijskim pojmovima, ali u kontekstu suvremene fizike, što je razrada koja izlazi izvan opsega naše analize i koja se ovdje samo bibliografski navodi. Geneza Cassirerova projekta filozofije simboličkih formi izravno se nadovezuje na rezultate iz djela 1910. godine, što Cassirer izrijekom potvrđuje u predgovoru prvome svesku *Filozofije simboličkih formi* (Cassirer 2021a, lxxix, predgovor iz 1923.) gdje navodi da prvi nacrt cijeloga djela seže u istraživanja sažeta u djelu *Substance and Function* iz 1910. godine, što je filozofijska veza koja čini konceptualni kontinuitet cijeloga Cassirerova programa od ranog do zrelog razdoblja.

Međutim, područje primjene ovoga oblika logike nije ograničeno samo na matematiku. Naprotiv, ono se proteže i na područje spoznaje prirode, jer pojam funkcije konstituira opću shemu i model prema kojemu je moderni pojam prirode oblikovan u svojem progresivnom povijesnom razvitku. (Cassirer 1923, 21)

Cassirerova distinkcija ovdje strogo razgraničuje dva tipa logike, te time dva tipa ontologije: logika generičkoga pojma, koja predstavlja klasično aristotelovsko-skolastičku tradiciju zasnovanu na ontologiji supstancije, izvodi pojam kroz apstrahiranje zajedničkih obilježja niza pojedinačnih primjeraka, dok logika matematičkoga pojma funkcije, koja se filozofijski oblikuje u modernoj prirodnoj znanosti od Galileja preko Newtona do Einsteina, izvodi pojam kao princip serijalnoga uređenja pojedinačnih položaja unutar jednoga unitarnog funkcionalnog kompleksa, što je razlika koja kod Cassirera nije ograničena na područje matematike i prirodne znanosti, nego se izrijekom proširuje na čitavo područje spoznaje, te se u zreлом razdoblju produbljuje do točke na kojoj sam Cassirer u uvodu prvomu svesku zaključuje da „s time kritika uma postaje kritikom kulture“ (Cassirer 2021a, 9), čime se prijelaz od supstancije prema funkciji pokazuje ne kao tek promjena pojmovnoga rječnika, nego kao prijelaz u samoj ontologiji, što je uvid koji Lofts u svojem prevoditeljskom uvodu u prvi svezak *Filozofije simboličkih formi* eksplicira preciznim riječima da je „prijelaz od pojmova supstancije prema pojmovima funkcije koji se odvija u modernoj matematici prijelaz u ontologiji: objekt (x) više nije supstancijalno biće koje se kopira nego relacijsko biće čiji je smisao logika koja upravlja cjelinom u kojoj je locirano“ (Lofts 2021a, xxxiii). Ova reorijentacija, koja je već u djelu iz 1910. godine postavljena kao teza s primjenom na čitavo područje spoznaje, predstavlja filozofijsku genezu osobita ontologijskog statusa što ga funkcionalna bit posjeduje u Cassirerovu zreлом projektu, naime statusa koji se ne može zahvatiti instrumentarijem supstancijalne ontologije, jer bi u tom slučaju funkcionalna bit bila svedena na tek snop atributa, nego zahtijeva osobit postupak zahvaćanja koji se sastoji u prepoznavanju jedinstvenoga funkcionalnog principa kroz mnoštvo njegovih očitovanja, što je postupak koji strukturalno korespondira onome što Husserl u svojoj transcendentalnoj fenomenologiji izvodi pod imenom eidetskoga uviđaja.

Funkcionalna bit, razumljena u upravo izloženoj reorijentaciji, nije ontička suprotnost supstancijalnoj biti, niti je tek alternativan način govora o istoj predmetnosti, nego transcendentalno-filozofijska reorijentacija unutar koje se izvršava radikalan zaokret od konstituirane predmetnosti prema konstitutivnim funkcijama subjektivnosti, što je strukturalni

potez koji Kassab vrlo precizno locira kada konstatira da Cassirer, slično Schutzu kao drugomu velikom mislitelju fenomenologije kulture, „usvaja transcendentalno-idealističko stajalište, posvećujući pažnju konstituciji (kod Schutza) ili konstrukciji (kod Cassirera) našega kulturnoga svijeta“ (Kassab 2002, 61), pri čemu se distinkcija između konstitucije i konstrukcije pojavljuje kao terminologijski indikator dvaju filozofijskih naslijeđa, naime husserlovskoga konstitucije u Schutzovu slučaju, te neokantovsko-marburškoga konstrukcije u Cassirerovu slučaju, premda je formalna struktura postupka u oba slučaja istovjetna, naime vraćanje od konstituirane objektivnosti prema konstitutivnim aktima subjektivnosti, što je struktura koja je već razrađena u prethodnim dijelovima doktorata pri analizi Husserlove transcendentalne pozicije. Time se otvara prostor unutar kojega se Cassirerov projekt ne tematizira kao alternativa Husserlovoj transcendentalnoj fenomenologiji, nego kao jedna od njezinih moguće drugačijih artikulacija unutar zajedničke transcendentalno-idealističke pozicije, što je prostor unutar kojega se filozofijska geneza funkcionalne biti može razumjeti kao geneza one vrste biti koja se može zahvatiti jedino osobitim postupkom, naime postupkom strukturalno istovjetnim onome što Husserl u već razrađenim postupcima eidetskoga uviđaja postavlja kao normativni okvir za zahvaćanje invarijantnih struktura. Tako transcendentalno-idealistički zaokret koji Cassirer izvodi unutar svojega projekta strukturalno priprema put sustavnoj sintezi koja će se izvršiti u završnim dijelovima ovoga potpoglavlja, gdje će se pokazati da je funkcionalna bit upravo onaj tip novovrsnoga predmeta koji se može zahvatiti samo Husserlovim postupkom eidetske analize.¹⁶⁰

Operacionalizacija prijelaza od supstancijalnoga prema funkcionalnomu biću na području kulture izvršava se kod Cassirera kroz unutarnje raščlanjivanje opće simboličke funkcije na tri međusobno povezane funkcije, naime na *Ausdrucksfunktion* (funkciju izraza), *Darstellungsfunktion* (funkciju prikazivanja) i *Bedeutungsfunktion* (funkciju značenja), koje

¹⁶⁰ Cassirer referencom u djelu *Ogled o čovjeku* naznačuje važnost funkcionalne biti za spoznajni potencijal čovjeka, kulture i njoj pripadnih bića: „Ja sam pokušao otkriti takav alternativan put u svojoj *Filozofiji simboličkih oblika*. Metoda toga djela nije ni u kom slučaju nekakva radikalna inovacija. Ona nema nakanu da poništi nego da dopuni prijašnja stajališta. *Filozofija simboličkih oblika* počinje s pretpostavkom da definicija čovjekove prirode ili ‘biti’, ako uopće postoji, može biti shvaćena samo kao funkcionalna, a ne supstancijalna. Čovjeka ne možemo definirati nikakvim njemu inherentnim načelom koje predstavlja njegovu metafizičku bit – niti ga možemo definirati ikakvim urođenim darom ili instinktom koji se može utvrditi empirijskim promatranjem. Čovjekova glavna značajka, obilježje kojim se on ističe, nije njegova metafizička ili fizička priroda – nego njegovo djelo. Upravo to djelo, taj sustav ljudske djelatnosti, definira i određuje krug ‘čovječanstva’. Jezik, mit, religija, umjetnost, nauka i povijest sastavni su dijelovi, različiti segmenti toga kruga. Stoga bi ‘filozofija čovjeka’ bila filozofija koja nam pruža uvid u osnovnu strukturu svake od tih ljudskih djelatnosti i koja nas istodobno osposobljava da ih shvatimo kao organsku cjelinu. Jezik, umjetnost, mit i religija nisu izolirane, slučajne tvorevine. One su uzajamno povezane zajedničkom vezom. Ali ta veza nije *vinculum substantiale*, kako je bilo shvaćeno i opisano u skolastičkoj misli; ona je prije *vinculum functionale*.“ (Cassirer 1978, 95)

tvore arhitektoniku trećega sveska *Filozofije simboličkih formi*, a prema Loftsovoj prosudbi i okosnicu cijele Cassirerove zrele filozofije simboličkoga (Lofts 2021b, xxiii), pri čemu se svaka od tih triju funkcija pojavljuje kao konstitutivna razina simbolizacije s vlastitim modusom predmetnosti i s vlastitim područjem bića nesvodljivim na kategorije ostalih razina, tako da mogućnost razlikovanja različitih tipova kulturnih predmeta unutar jedne šire klase, koja je u ranijim potpoglavljima ostala tek nagoviještena, kod Cassirera dobiva sustavnu pojmovnu razradu kroz trodiobu koja čini unutarnji raspored cijeloga djela. (Cassirer 2021c, 49, 123, 329) Funkcija izraza, kojoj Cassirer posvećuje prvi dio sveska uzimajući mitsku svijest kao povlašteni korelat svijeta izraza, tematizira onu najnižu razinu na kojoj se predmetnost daje kroz neposrednu ekspresivnu kvalitetu, naime kao fizionomijski karakter koji prethodi svakoj podjeli na subjekt i objekt te u kojemu izrazni smisao srasta sa samim opažanjem, tako da svijet nije skup stvari opskrbljenih obilježjima nego mnoštvo izvornih fizionomijskih likova, što je razina opažanja koja prema Cassireru ima vlastitu bit i ne da se opisati kategorijama koje vrijede za posve druga područja bića i smisla (Cassirer 2021c, 79, 91–92; usp. Lofts 2021b, xxiv–xxv), a koja u registru ovoga rada strukturalno korespondira Husserlovoj analizi opažajne danosti predmeta u njegovu ekspresivnom karakteru, premda Cassirer ovu razinu razvija u sadržajno drugačijemu registru. Funkcija prikazivanja, koju Cassirer razrađuje u drugomu dijelu sveska, posvećenom problemu reprezentacije i izgradnji zornoga svijeta, tematizira razinu na kojoj se predmetnost konstituira kao određeno ‘to’ unutar uređenoga prostorno-vremenskog poretka, naime kao predmet koji kroz tvorbu osjetilne slike postaje zorno prisutan te se prepoznaje kao numerički razlučiv individuum s vlastitim svojstvima i s vlastitim mjestom u prostoru i vremenu (Cassirer 2021c, 138, 167, 191; usp. Lofts 2021b, xxvi–xxvii), a koja u okviru ovoga rada korespondira Husserlovoj opažajnoj konstituciji predmeta kao identitetske jedinice koja se održava kroz mnoštvo varijabilnih danosti. Funkcija značenja, koju Cassirer izlaže u trećemu dijelu sveska, posvećenom izgradnji znanstvene spoznaje, tematizira onu najvišu razinu na kojoj se predmetnost konstituira kao čisto značenjska struktura, naime kao zakon koji se odvaja od svake osjetilne i izrazne neposrednosti i koji više nije vezan uz pojedinačnu opažajnu pojavnost, nego se kroz teorijski rad mišljenja zahvaća kao apstraktna invarijanta uređena u sebi samoj (Cassirer 2021c, 331, 334; usp. Lofts 2021b, xxvii–xxviii), a koja u okviru ovoga rada korespondira Husserlovoj razini predikativnoga suđenja i kategorijalnoga zora. Strukturalna korespondencija između Cassirerove trodiobe funkcija i Husserlovih razina intencionalne konstitucije pritom ne znači sadržajnu istovjetnost dvaju projekata, nego podudarnost u formalnoj strukturi postupka, a tu razliku valja strogo zadržati jer upravo ona dopušta da se Cassirerova razrada čita kao operacionalizacija onoga metodologijskoga plana

koji Husserlova transcendentalna fenomenologija postavlja kao normativni okvir za analizu konstitutivnih razina svijesti.

Teza koja je do sada postupno izlagana, te koja je u prethodnim paragrafima dovedena do točke u kojoj se Cassirerov projekt razotkriva kao operacionalizacija strukturalno fenomenologijske analize unutar transcendentalno-idealističkoga registra, sada dolazi do svoje završne formulacije, naime da je Cassirerova funkcionalna bit upravo onaj „novovrstan predmet“ o kojemu Husserl izrijekom govori kada *eidos* određuje kao predmet koji je „dan u zoru biti“, što je analiza koja je izvedena u prvom dijelu doktorskoga rada gdje su Husserlovi postupci eidetskoga zora, evidencije kao *Deckungseinheit*, te slobodne imaginativne varijacije sustavno razrađeni. Argumentacijska sinteza odvija se kroz pet sukcesivnih analitičkih koraka koji čine unutarnju strukturu ovoga paragrafa. Prvi korak sastoji se u utvrđivanju da Cassirerova funkcionalna bit, kao što je primjer simboličke forme jezika, mita ili znanosti, nije supstancijalno svojstvo niti generička apstrakcija iz mnoštva pojavnosti, nego upravo onaj tip predmeta koji Husserl u *Idejama I* tematizira kao *eidos* dan u zoru biti, što je određenje koje funkcionalnoj biti pripisuje upravo onaj ontologijski status koji Cassirerova konceptualna jezgra zahtijeva, naime status invarijantne strukture danome u osobitu modusu intuitivnoga zahvaćanja. Drugi korak sastoji se u prepoznavanju da je postupak kojim Cassirer dolazi do funkcionalne biti, naime polazak od mnoštva pojavnosti jednoga kulturnoga akta (jezičnih, mitskih, religijskih, znanstvenih očitovanja) te traženje jedinstvenoga funkcionalnog principa u kojemu sve te pojavnosti dolaze do svojega zajedničkog izvora, strukturalno istovjetan dvokoračnomu postupku eidetskoga uviđaja kako ga rekonstruira Hintikka i kako je u doktorskom radu razrađen u ranijim poglavljima, naime postupku koji se sastoji od, prvo, odvajanja forme od materije, te, drugo, postavljanja same esencije kao objekta intuicije, pri čemu Cassirerov korak odvajanja jest separacija funkcionalne strukture od konkretnih sadržajnih očitovanja, dok je njegov korak postavljanja postavljanje te funkcionalne strukture kao filozofijski uvidljiv predmet pod imenom „simboličke forme“ (Hintikka 2003, 169–171; Kidd 2014, 134–137).¹⁶¹ Treći korak sastoji se u demonstraciji da Cassirerova komparativna

¹⁶¹ Hintikkina rekonstrukcija Husserlova dvokoračnog postupka eidetskoga uviđaja, koja je u doktoratu razrađena u potpoglavlju 2.3, postavlja eidetski uviđaj kao postupak koji se sastoji od dva sukcesivna koraka, naime, prvo, odvajanja forme (*eidos*a) od *hyle*, te, drugo, postavljanja same esencije kao objekta intuicije (Hintikka 2003, 169–171), pri čemu Kidd 2014. produbljuje ovu rekonstrukciju kroz preciznu razradu strukturalnih momenta eidetskoga uviđaja kao tipologijski razlučivoga postupka filozofijske analize (Kidd 2014, 134–137). Cassirerov implicitni postupak komparativne analize simboličkih formi može se strukturalno mapirati na ovaj dvokoračni model: njegov prvi korak jest separacija funkcionalne strukture od konkretnih sadržajnih očitovanja (jezičnih, mitskih, znanstvenih), čime se izvodi ono što Husserl naziva odvajanjem forme od *hyle*; njegov drugi korak jest postavljanje te funkcionalne strukture kao filozofijski uvidljiv predmet pod imenom „simboličke forme“, čime se izvodi ono

analiza kulturnih očitovanja jezičnoga, mitskoga, religijskoga i znanstvenoga područja, u kojoj se kroz mnoštvo različitih konkretnih oblika nalazi jedinstvena funkcionalna struktura, jest metodologijski ekvivalent Husserlovoj slobodnoj imaginativnoj varijaciji, gdje se kroz mnoštvo zamišljenih varijanti utvrđuje ono što ne može biti drugačije, naime sama funkcionalna struktura simboličke forme, pri čemu je analitički važno da se ovdje ne radi o povijesnoj usporedbi (gdje bi se različite varijante razumjele dijakronijski) niti o tipologijskoj klasifikaciji (gdje bi se različite pojavnosti razumjele kao primjeri jedne vrste), nego upravo o eidetskoj operaciji kojom se kroz varijante zahvaća invarijantnost, što je upravo metodologijski sadržaj Husserlove *Variationsmethode* (Sokolowski 2005, 84–93; Kidd 2014, 138–143). Četvrti korak sastoji se u prepoznavanju da je evidencija (*Evidenz*) kao „doživljaj jedinstva poklapanja (*Deckungseinheit*) između onoga što je signitivno intendirano i onoga što je u zoru dano“, koji je u doktoratu razrađen u potpoglavlju 2.3.2, precizno onaj tip evidencije koji Cassirerova istraživača vodi prema funkcionalnoj biti, jer signitivna intencija (programatska pretpostavka jedinstva simboličke forme) nalazi svoje intuitivno ispunjenje u doživljaju funkcionalnoga jedinstva (*Funktionseinheit*) heterogenih kulturnih očitovanja, što čini onaj osobit tip evidencije koji se ne može svesti niti na tek sigurnost subjektivnoga osjećaja, niti na vanjsku objektivnu danost, nego predstavlja upravo onaj fenomenologijski strukturirani doživljaj poklapanja koji je u Husserlovoj transcendentalnoj fenomenologiji tematiziran kao normativna struktura svake istinske spoznaje (Hemmendinger 1975, 84–91; Føllesdal 1988, 109–117). Sva četiri prethodno izložena koraka kulminiraju u petomu, najdubljemu, koraku u kojemu se Cassirerov pojam *symbolische Prägnanz* (simbolička pregnantnost), koji čini središnji konceptualni potez trećega sveska *Filozofije simboličkih formi* gdje označuje način kojim svijest „uvijek-već“ pretkonceptualno interpretira čulne podatke kao smisleno strukturirane, razotkriva kao Cassirerovo vlastito ime za onu istu predpredikativnu evidenciju koja je u Husserlovoj fenomenologiji razrađena kao temelj horizont-intencionalnosti, te kao bazna struktura *Lebenswelte* iz koje izviru sve više sedimentacije smisla, što je sinteza koja u doktoratu nije tek terminologijsko izjednačavanje dvaju različitih registara, jer Cassirerova *symbolische Prägnanz* nije identična s Husserlovom predpredikativnom evidencijom u sadržajnomu smislu, nego strukturalna korespondencija dvaju filozofijskih artikulacija iste fundamentalne razine konstitucije smisla, koja čini most prema sustavnoj generalizaciji u potpoglavlju 6.6 gdje se

što Husserl naziva postavljanjem esencije kao objekta intuicije. Argumentacija se ne zasniva na tvrdnji da je Cassirer Husserla čitao ili da je svjesno preuzimao njegove postupke, niti na tvrdnji da je između dvaju autora postojao izravan filozofijski utjecaj, nego strogo na tvrdnji da formalna struktura dvaju postupaka konvergira na razini logičke arhitektonike, što je strukturalna tvrdnja koja se može filozofijski potvrditi neovisno o pitanjima povijesnih utjecaja.

ontologija životnoga svijeta otkriva kao transcendentalno-fenomenologijski okvir unutar kojega se Cassirerova simbolička pregnantnost i Husserlova predpredikativna evidencija mogu zajedno tematizirati kao dvije specifikacije iste konstitutivne razine.¹⁶² Iz svih pet sukcesivnih koraka, koji čine unutarnju strukturu argumentacije, izvire normativna formulacija koja se može iznijeti u sažetom obliku riječima samoga Husserla iz § 24 *Ideja I*, u onomu pasusu koji se u doktoratu do sada koristio isključivo u parafrazi, te koji se sada u svojem izvornom obliku može citirati kao normativni okvir cijele argumentacijske sinteze:

No, dosta o krivim teorijama. Nikoja zamisliva teorija ne može nas zbuniti glede principa svih principa: da je svaki originarno dajući zor izvor opravdanosti spoznaje, da se sve što nam se originarno nudi u „intuiciji“ (takoreći u svojoj tjelesnoj zbiljnosti) treba naprosto prihvatiti tako kako nam se daje, ali također samo u granicama, u kojima nam se tako daje. (Husserl 2007, 52)

Husserlov „princip svih principa“, koji je upravo izložen, predstavlja onaj normativni okvir unutar kojega se Cassirerova procedura zahvaćanja funkcionalne biti može tematizirati kao osobita operacionalizacija husserlovskoga eidetskog uvida na području kulturne predmetnosti, jer Cassirerov istraživač koji kroz mnoštvo jezičnih, mitskih i znanstvenih očitovanja traži jedinstveni funkcionalni princip simboličke forme upravo izvršava ono što princip svih principa propisuje, naime prihvaća kao izvor opravdanosti spoznaje ono što mu se u zoru daje, u ovome slučaju funkcionalno jedinstvo koje se kroz mnoštvo očitovanja razotkriva kao zorno zahvatljiva struktura, ali strogo unutar granica u kojima se daje, što znači bez ekstrapolacije u metafizičke konstrukcije koje bi prelazile horizont zorne danosti.

Određenje Cassirerove funkcionalne biti kao novovrsnoga predmeta eidetske analize, koje je upravo dovedeno do sinteze s Husserlovim principom svih principa, otvara prostor za jedno

¹⁶² Cassirerov pojam *symbolische Prägnanz* (simboličke pregnantnosti), koji čini središnji konceptualni potez trećega sveska *Filozofije simboličkih formi* (Cassirer 2021c, 226 i d., posebice poglavlje „Symbolic Pregnancy“), predstavlja onaj način kojim svijest „uvijek-već“ pretkonceptualno interpretira čulne podatke kao smislenu strukturirane, pri čemu Cassirer izrijekom tvrdi da svaka opažajna danost nije nikada tek *hyletska* podaća čistih osjeta, nego je već u svojoj polaznoj danosti prožeta smislenom strukturom koja čini ono što se može nazvati pregnantnošću opažaja. Strukturalna korespondencija između *symbolische Prägnanz* i Husserlove predpredikativne evidencije, koja je u doktoratu sustavno razrađena u potpoglavlju 4.2.1 kao bazna struktura životnoga svijeta, te u potpoglavlju 5.3 kao mehanizam sedimentacije smisla u kulturnoj tradiciji, ne tvrdi sadržajnu identičnost dvaju pojmova, jer Cassirer pojam koristi u kontekstu kulturno-simboličke analize, dok ga Husserl koristi u širem kontekstu konstitutivne analize svijesti, nego strukturalnu istovjetnost na razini funkcije, naime obje su filozofijske artikulacije iste fundamentalne razine konstitucije smisla koja se nalazi u podlogama svih viših sedimentacija.

daljnje produbljivanje koje pripada upravo onomu mjestu koje smo u potpoglavlju 5.2 izričito ostavili otvorenim, naime mjestu povezivanja Husserlove distinkcije slobodnih i vezanih idealnosti s Cassirerovom teorijom simboličkih formi.¹⁶³ Husserl u *Iskustvu i sudu* razlikuje slobodne idealnosti (matematičke, logičke, čisto teorijske strukture) koje važe nadteritorijalno i univerzalno, neovisno o specifičnoj kulturnoj zajednici unutar koje su prvotno konstituirane, od vezanih idealnosti čija valjanost ostaje vezana uz određeni povijesno-kulturni horizont unutar kojega imaju svoj smisao kao normativne idealnosti zajednice. (Husserl 1973a, 267–272) Cassirerove simboličke forme jezika, mita, religije, umjetnosti i znanosti čine, kada se promatraju kroz tu distinkciju, razrađenu enciklopediju onoga što Husserl tematizira kao vezane idealnosti, naime onih konstitutivnih struktura koje posjeduju karakteristiku vezanosti uz povijesnu zajednicu kroz koju se prenose tradicijom, koje se reaktiviraju u svakomu sljedećemu naraštaju, i koje time oblikuju kulturnu objektivnost u njezinoj vlastitoj povijesnosti. Time se otvara izvanredna komplementarnost dvaju projekata koja se ne smije previdjeti: Husserl je razvio teoriju vezanih idealnosti u njezinu ontologijskom registru, naime kao analizu posebnoga statusa onih idealiteta koji imaju teritorijalnost, a Cassirer je razvio njihovu materijalnu razradu na konkretnim područjima kulture, čime svaki od dvaju projekata ostavlja prazninu koju onaj drugi popunjava, naime Husserlova teorija ostaje na razini formalne distinkcije bez razrade konkretnih tipova vezanih idealnosti, dok Cassirerova obrada konkretnih simboličkih formi ostaje bez transcendentalno-fenomenologijske refleksije o njihovu posebnom ontologijskom statusu kao vezanih idealnosti.

Preklapanje dvaju projekata ne smije nas zavesti u zaključak da Cassirerovo i Husserlovo polazište potpuno koincidiraju, jer postoji preciznije razgraničenje koje se mora detaljno tematizirati kako bi se izbjegla iluzija pune istovjetnosti, naime razgraničenje između Cassirerove predanosti objektivnomu duhu kao polazištu kulturno-filozofske analize i Husserlove predanosti transcendentalnoj subjektivnosti i intersubjektivnosti kao izvoru sve konstitucije, što su dva polazišta koja se moraju zadržati u svojoj strukturalnoj različitosti. Cassirerova se zrela pozicija izlaže u trećemu svesku *Filozofije simboličkih formi* gdje on područje istraživanja izričito postavlja kao svijet objektivnoga duha, naime kao područje na

¹⁶³ Husserlova distinkcija slobodnih i vezanih idealnosti razrađena je u trećemu dijelu *Iskustva i suda* (Husserl 1973a, §§64–65), gdje Husserl tematizira specifičnost vezanih idealnosti kroz pojam *Geländigkeit* (teritorijalnosti), naime karakteristike pojedinih idealiteta da posjeduju vezanost uz određeni povijesno-kulturni kontekst unutar kojega su prvotno konstituirani i unutar kojega zadržavaju svoj normativni smisao. Welton u svojoj rekonstrukciji Husserlove fenomenologije (Welton 2000) razrađuje ovu distinkciju kao jednu od najvažnijih pojmovnih distinkcija kasnoga Husserla, čime se otvara prostor za tematiziranje kulturnih predmeta kao posebnoga ontologijskog tipa unutar Husserlova sustava.

kojemu se filozofija jezika, estetike i filozofije religije tematiziraju kao temeljni problemi, što je formulacija koja u herderovsko-goetheovskoj tradiciji označava upravo onaj registar u kojemu kultura nije izvedena iz konstitutivnih akata subjektivnosti, nego stoji kao samostalna sfera duhovne objektivnosti koja transcendiraju pojedinačnu svijest. (Cassirer 2021c, 38)¹⁶⁴ Husserlova transcendentalna fenomenologija, naprotiv, izvodi strogo suprotno polazište koje je u četvrtome poglavlju rada razrađeno, naime polazište od transcendentalne subjektivnosti koja se preko parnoga uosjećavanja konstituira kao transcendentalna intersubjektivnost, čime kultura nikada nije polazna danost, nego uvijek konstituirani fenomen čiji se izvor mora pratiti unatrag prema konstitutivnim aktima subjektivnih monada u njihovoj povezanosti. Razlika u polazištu ima izravnu posljedicu za način na koji se sama funkcionalna bit razumije: Cassirerova funkcionalna bit posjeduje karakteristiku objektivno-duhovnoga jedinstva koje stoji u prafenomenu nekoga područja kulture i koje pojedinačna svijest može zahvatiti, ali ne i konstituirati, dok Husserlovo „funkcionalno jedinstvo smisla“ zadržava karakteristiku korelativnoga sklopa između konstitutivnih akata transcendentalne intersubjektivnosti i njezinih intencionalnih izvedenica, čime se sama narav funkcionalne biti pojavljuje u dvije različite ontologijske vizure premda se njezina formalna struktura podudara.

Ovaj prvi nepremostivi otklon u polazištu nije jedini koji valja zahvatiti pri rekonstrukciji Cassirerove pozicije iz Husserlove perspektive, jer postoji još jedan strukturalno značajan otklon koji u Cassirerovu djelu ostaje neispravljen i koji se u sekundarnoj literaturi tematizira pod imenom nedovoljno razriješene dvosmislenosti između deskripcije i evaluacije simboličkih formi, što je dvosmislenost koju Kassab vrlo pažljivo razrađuje, te koja se sastoji u tome što Cassirer s jedne strane simboličke forme izlaže kao međusobno ravnopravne „stilove iskustva“ koje treba opisati u njihovoj punini i unutarnjoj autonomiji, dok ih s druge strane podvrgava skrivenoj vrijednosnoj hijerarhizaciji u kojoj znanstveni stil dolazi kao viša forma od mita, a znanstvena epoha kao razvojni vrhunac kulture prema kojemu je retroaktivno usmjereno gibanje cijele povijesti simboličkih formi. (Cassirer 2021c, 521–522; Kassab 2002, 77–79)¹⁶⁵

¹⁶⁴ Cassirerova se predanost objektivnomu duhu kao polazištu kulturno-filozofske analize razvija već u prvome svesku *Filozofije simboličkih formi* gdje se jezik tematizira kao paradigma područja na kojemu se konstituira ona objektivnost koja transcendiraju pojedinačnu svijest. Sam Cassirer tu poziciju jezgrovito sažima u Davoskoj raspravi s Heideggerom 1929. godine, gdje objektivni svijet jezika postavlja kao prafenomen kulture: „postoji jedan objektivni ljudski svijet u kojemu je sagrađen most od pojedinca prema pojedincu. To pronalazim u prafenomenu jezika“ (naš prijevod). Zahavi (2003) i Stein (1989) razvijaju Husserlovu suprotnu poziciju u kojoj se transcendentalna intersubjektivnost konstituira kroz sparivanje (*Paarung*) i kroz strukturu *Wir*, čime kultura nikada nije polazna danost nego je uvijek konstituirani fenomen čiji se izvor mora pratiti unatrag prema transcendentalnoj subjektivnosti, što je strukturalna razrada koja je razvijena u potpoglavlju 4.3.

¹⁶⁵ Kassabova razrada Cassirerove dvosmislenosti u članku „Phenomenologies of Culture and Ethics“ pažljivo dokumentira njezine konkretne pojavnosti u tekstu *Filozofije simboličkih formi*, posebno u kontekstu razrade

Ova nedosljednost nije tek slučajna neujednačenost izlaganja, nego strukturalna posljedica Cassirerova dvostrukoga filozofskog naslijeđa kako ga rekonstruira Friedman, naime naslijeđa Marburške škole neokantizma s jedne strane, koja Cassireru pruža metodologijski okvir formalne distinkcije simboličkih formi bez vrijednosne hijerarhije, te naslijeđa Hegelove dijalektičke teleologije s druge strane, koja Cassireru pruža povijesno-razvojnu shemu unutar koje različite simboličke forme nastupaju kao različite razvojne stadije svijesti u njezinome usponu od neposrednoga prema posredovanome, od osjećajnoga prema pojmovnomu. (Friedman 2000, 87–115) Husserlova transcendentálna fenomenologija, kao strogo deskriptivni postupak koji se zaustavlja na razini eidetskih invarijanti bez prelaska u vrijednosnu hijerarhizaciju njihovih konkretnih očitovanja, ne može u svojem strogom obliku Cassirerov projekt prihvatiti u njegovoj cjelini, nego mora izvršiti selektivno čitanje koje izdvaja njegov strukturalni uvid o funkcionalnoj biti pri istodobnom odbacivanju njegove povijesno-vrijednosne nadgradnje, što je čitanje koje će biti operativno i u analizi povijesnosti koja slijedi.¹⁶⁶

Otklon koji smo upravo izložili u registru deskripcije nasuprot evaluaciji nije samostalan, nego stoji u uskoj povezanosti s trećim i možda najznačajnijim nesvodljivim ograničenjem Cassirerove pozicije iz transcendentálno-fenomenologijske perspektive, naime ograničenjem koje se tiče modela povijesnosti, jer se Cassirerov izričiti samosmještaj u hegelovsku tradiciju, koji smo prethodno utvrdili, ne smije razumjeti tek kao terminologijsko opredjeljenje, nego nosi sa sobom čitavu jednu strukturu razumijevanja povijesti kao dijalektičkoga samorazvitka duha kroz uzastopne zamahe svijesti prema apsolutnomu znanju, dok Husserlova fenomenologija povijesnost razumijeva u sasvim drugačijemu registru genetičke i generativne analize

odnosa između mitskoga i znanstvenoga stila iskustva (Kassab 2002, 77–79). Kassab pokazuje kako Cassirer s jedne strane simboličke forme tematizira kao međusobno ravnopravne načine konstitucije kulturnoga svijeta, a s druge strane nastupa s prešutnom evaluativnom hijerarhizacijom u kojoj znanstvena spoznaja predstavlja vrhunski oblik simbolizacije, pri čemu mit predstavlja njezino ranije, manje razvijeno stanje. Ova se nedosljednost u sekundarnoj literaturi pojavljuje pod više naziva (Cassirerov „idealizam“, njegov „a-moralizam“), pri čemu Kassab izričito upućuje na to da se ona ne može pripisati Cassirerovu propustu, nego strukturalnoj napetosti unutar samoga projekta.

¹⁶⁶ Friedmanova rekonstrukcija Cassirerove pozicije u djelu *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger* (Friedman 2000) sustavno povezuje Cassirerovu deskriptivno-evaluativnu dvosmislenost s dvostrukim filozofskim naslijeđem koje on baštini iz dvaju različitih izvora. S jedne strane Cassirer baštini Marburšku školu neokantizma (Hermann Cohen, Paul Natorp) koja transcendentálno-logičku konstrukciju izvodi kao formalni postupak bez evaluativne nadgradnje (Friedman 2000, 25–86), dok s druge strane baštini Hegelovu dijalektičku teleologiju koja unosi vrijednosno-razvojni sloj u sam pojam simboličke forme (Friedman 2000, 87–115). Dvojstvo se otkriva kao strukturalna posljedica Cassirerove povijesno-filozofske pozicije, ne kao slučajna nedosljednost teksta, što je dijagnoza koja iz Friedmanova dubljega registra rekonstruira ono što Kassab iz registra filozofije kulture prepoznaje kao deskriptivno-evaluativnu napetost, te time pruža dva neovisna izvora za istu filozofsku kritiku.

sedimentacije smisla, a ta dva modela povijesnosti, premda se mogu donekle približiti na razini opće karakterizacije obaju projekata kao filozofija koje misle povijesni proces svijesti, ostaju strukturalno različita na razini svojih konstitutivnih operacija, što je razlika koju je Pažanin u svojoj usporedbi dvaju filozofskih putova moderne precizno tematizirao u sljedećoj formulaciji:

Te Finkove interpretacije ne bi bile moguće bez Husserlove fenomenološke metode, premda se ona kao ‘intencionalna analiza’ i kao fenomenološko opisivanje ‘fenomena’ u svijetu, i posebice kao fenomenološko opisivanje samog ‘svijeta života’, razlikuje od Hegelove dijalektike. U shvaćanju filozofije kao znanosti o ‘cjelini pojedinačnih zamaha’, kao raznovrsnih stanica dijalektičkog kretanja kod Hegela sa ‘slutnjom apsoluta’, ili kao znanost o uvijek nanovo izvršenoj fenomenološkoj epoche kod Husserla do ‘fenomenološkog reziduuma’, fenomenologija se kod oba naša mislitelja već u svojem postajanju pokazuje kao ‘znanost iskustva svijesti’. (Pažanin 2000, 43–44)

Pažaninova formulacija pruža izvanredno precizan filozofski temelj za razumijevanje razlike koja se ovdje tematizira, jer ne odbacuje konvergenciju dvaju projekata na razini one zajedničke karakterizacije kao „znanost iskustva svijesti“, što je formulacija koja preuzima Hegelovu sintagmu, a koja istodobno omogućuje da se i Husserlova fenomenologija prepozna pod istim imenom, nego strogo razgraničava metodologijske operacije kojima se ova zajednička znanost izvodi: kod Hegela kroz „dijalektičko kretanje“ niza pojedinačnih zamaha svijesti sa „slutnjom apsoluta“ kao njihovom skrivenom teleologijskom usmjerenošću, kod Husserla kroz „uvijek nanovo izvršenu fenomenološku epoche“ koja vodi do „fenomenološkoga reziduuma“ kao područja transcendentalne svijesti. Razlika u metodologijskoj operaciji povlači razliku u modelu povijesnosti, što je Pažanin još jasnije izložio u svojoj kasnijoj raspravi gdje povijesnost svijeta života u kasnoj Husserlovoj fenomenologiji predstavlja kao „novu vrstu povijesnosti“ koja se konstituira kroz idealizaciju beskonačnosti i beskonačne zadatke (Pažanin 2010, 17–18), te u kojoj „sinteza obostranih interesa“ kod Husserla, kako Pažanin izrijeком precizira, „nije dijalektičko ukidanje i očuvanje obostranih interesa na nekoj višoj razini spekulacije i metafizike kao kod Hegela, nego da na novi način služi ‘prirodno živućem čovječanstvu’“. (Pažanin 2010, 20)¹⁶⁷ Hegelov model povijesnosti, koji Cassirer u svojoj filozofiji simboličkih

¹⁶⁷ Pažanin u svojoj raspravi „Fenomenologija kasnog Husserla kao praktična filozofija“ (Pažanin 2010) razrađuje kasnu Husserlovu poziciju iz *Krize europskih znanosti* i iz bečkoga predavanja iz 1935. godine, gdje povijesnost svijeta života dolazi kao „nova vrsta povijesnosti“ koju je Husserl, kako Pažanin precizira, posebno razvio polazeći od „proboja potpuno nove vrste duhovnih tvorba“ u grčkome ljudstvu sedmoga i šestoga stoljeća prije Krista (Pažanin 2010, 17–18). Posebno je u ovoj kasnoj fenomenologiji važno Pažaninovo razgraničenje između

formi nasljedno preuzima, izlaže povijest kao proces u kojemu svaki sljedeći lik svijesti ukida (*aufhebt*) prethodni kroz dijalektičko gibanje koje nosi vlastiti *terminus ad quem* u liku apsolutnoga znanja, što je shema u kojoj se sam povijesni proces pojavljuje s vlastitom unutarnjom teleologijskom strukturom prema kojoj se konkretne povijesne formacije moraju vrednovati po njihovoj poziciji unutar dijalektičkoga niza, dok Husserlov model povijesnosti, kako je razrađen već u potpoglavlju 2.1.2 pri analizi genetičke faze i u potpoglavlju 4.2.1 pri analizi svijeta života, otkriva povijesnost kao sedimentaciju smisla intencionalnih činova koju Husserl tematizira pod imenom prautemeljenja (*Urstiftung*) i čije se fenomenologijsko razotkrivanje provodi kroz reaktivaciju (*Reaktivierung*), pri čemu sedimentacija ne nosi teleologijski unaprijed dani ishod, nego predstavlja konstitutivni mehanizam međugeneracijskoga prijenosa smisla unutar transcendentalne intersubjektivnosti.¹⁶⁸ Posljedica ove razlike za sam status funkcionalne biti izrazito je ozbiljna i mora se izričito izložiti: ako se Cassirerova funkcionalna bit razumije strogo hegelovski, ona se mora razumjeti kao moment unutar dijalektičkoga niza povijesnih likova duha gdje konkretni mitski oblik dolazi kao niži stupanj koji se „ukida“ u religijskome, ovaj u znanstvenome i tako redom prema apsolutnomu znanju, čime sama bit funkcionalne forme dobiva teleologijski indeks koji za strogo eidetsku analizu ostaje nedostupan, jer eidetska analiza ne smije unositi vrijednosne sudove u svoje invarijantne strukture, dok Husserlova genetičko-generativna fenomenologija dopušta da se funkcionalna bit kao eidetska invarijantnost zahvati u svojoj sinkronijskoj strukturi neovisno o povijesnoj sukcesiji likova, dok se njezino povijesno konstituiranje, naime njezin *Urstiftung* i kasniji *Reaktivierung*, tematizira u zasebnomu genetičko-fenomenologijskom registru, kao sedimentacijski proces unutar transcendentalne intersubjektivnosti, ne kao dijalektička sukcesija. Time se otvara mogućnost selektivnoga čitanja Cassirerove pozicije koje izdvaja njegov strukturalni uvid o funkcionalnoj biti dok njegov teleologijsko-dijalektički okvir povijesne konstitucije ostavlja izvan transcendentalno-fenomenologijske recepcije, što je

Husserlove i Hegelove sinteze: Husserlova se „sinteza obostranih interesa“ odvija „u prijelazu od teoretskog k praktičnom stavu“ i smjera tomu da znanost na novi način služi „prirodno živućem čovječanstvu“, dok je u Hegelovu slučaju riječ o „dijalektičkom ukidanju i očuvanju“ na višoj razini spekulacije i metafizike (Pažanin 2010, 20).

¹⁶⁸ Husserlov se pojam *Urstiftung* (prautemeljenje) razrađuje u potpoglavlju 4.2.1 u kontekstu Husserlove metode *Abbau* i analize životnoga svijeta, gdje se prautemeljenje pojavljuje kao prvotni intencionalni čin u kojemu se konstituira određena predmetna struktura, a koja se kroz reaktivaciju (*Reaktivierung*) može iznova oživjeti u njezinu iskonskom smislu. Pažanin u svojoj monografiji *Znanstvenost i povijesnost u filozofiji Edmunda Husserla* iscrpno razrađuje ove pojmove (Pažanin 1968, 245–246, 250, 282), te postavlja Husserlov model povijesnosti kao alternativu Hegelovu dijalektičkom modelu. Steinbock u djelu *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl* nadograđuje ovaj model svojom razradom generativne fenomenologije kao razine koja se bavi povijesno-intersubjektivnim procesima kroz pokoljenja (Steinbock 1995, 178, 191), čime se Husserlov model dodatno raščlanjuje i razlikuje od dijalektičke sukcesije.

načelo koje se ne uspostavlja proizvoljno, nego upravo iz unutarnje logike same Husserlove pozicije čije strogo deskriptivno-eidetske procedure traže metodologijski filter pri uključivanju materijala iz tradicija drugačije orijentiranih.

Nakon što su sva tri nesvodljiva ograničenja pažljivo izložena, naime ograničenje u polazištu konstitucije (objektivni duh nasuprot transcendentalnoj subjektivnosti), ograničenje u metodologijskome registru (evaluativna hijerarhija nasuprot strogoj deskripciji) i ograničenje u modelu povijesnosti (dijalektička sukcesija nasuprot genetičko-generativnoj sedimentaciji), postaje razvidno da podudaranje dvaju projekata utvrđeno u prvome dijelu potpoglavlja na svakoj od tih točaka prelazi u nesvodljivu razliku koju ozbiljna filozofska recepcija mora poštivati. Ono što je u prethodnomu potpoglavlju pokazano na primjeru Gehlenove antropologijske paradigme, i što je sada u ovome potpoglavlju pokazano na primjeru Cassirerove filozofije simboličkih formi, čini dva paradigmatička slučaja jednoga obrasca koji se ne može razumjeti kao slučajno pronalaženje strukturalnih paralela u dvama nepovezanim filozofskim projektima, nego upravo kao nalaz prema kojemu velike filozofije kulture dvadesetog stoljeća koje se oblikuju izvan izričito husserlovske terminologije strukturalno izvode operacije koje pripadaju jezgrenome postupku transcendentalno-fenomenologijske eidetske analize konstitutivnih razina kulturne predmetnosti, premda ih izvode pod drugim filozofskim imenima i s drugačijim filozofskim instrumentarijem. Cassirerov slučaj posebno produbljuje ovaj nalaz time što ne ostaje na razini antropologijske analize čovjeka kao funkcionalnoga bića, kao što je to bilo kod Gehlena, nego prelazi na razinu analize ontologijskoga statusa funkcionalne biti kao novovrsnoga predmeta, čime se pokazuje da implicitna fenomenologičnost velikih projekata filozofije kulture nije ograničena na metodologijsku razinu njihovih analitičkih postupaka, nego seže duboko u njihovu ontologijsku jezgru, naime u sam status onih predmeta koje oni tematiziraju. Time se priprema prijelaz prema završnome potpoglavlju šestoga poglavlja, u kojemu se paradigmatički rezultati Gehlenove i Cassirerove pozicije objedinjuju unutar transcendentalno-fenomenologijskoga okvira utemeljenoga na Husserlovoj teoriji svijeta života i njezinim daljnjim razradama u suvremenoj fenomenologijskoj tradiciji.

6.6. Ontologija životnoga svijeta kao transcendentalno-fenomenologijski okvir fenomenologijske ontologije kulture

Analiza koju smo proveli u prethodnom potpoglavlju, gdje smo razvili Cassirerovo određenje funkcionalne biti i pojma simboličke pregnancije (*symbolische Prägnanz*) kao vrhunac fenomenologijske obrade simboličkih formi, otvara nam mogućnost da sada krenemo u sintezu ukupnoga doprinosa drugoga dijela rada, naime onoga doprinosa koji je tematizirao odnos transcendentalne fenomenologije i kulture kroz tri paralelne osi, prvo kroz Husserlovo tumačenje životnoga svijeta i njegove sedimentacijske strukture, drugo kroz Gehlenovu filozofsku antropologiju i njezinu implicitnu fenomenologičnost, te treće kroz Cassirerovu fenomenologiju simboličkih formi. Povezanost ovih triju osi, koja se kroz cijelu drugu radnu cjelinu otkriva kao konvergencija različitih filozofskih tradicija u istoj strukturalnoj zbiljnosti, sada se može tematizirati kao određenje ontologije životnoga svijeta kao transcendentalno-fenomenologijskoga okvira unutar kojega se može razviti fenomenologijska ontologija kulture. Polazna točka ove analize nije neutralni teorijski problem koji bi se mogao formalno razriješiti unutar zatvorenoga sustava pojmova, već se konstituira kao problem koji se javlja upravo na razini eidetskoga zora složenih kulturnih predmeta, što Lohmar pokazuje u svojem tumačenju Husserlove *Wesensschau*:

Kako bismo djelomično razriješili ovaj problem, mogli bismo pokušati povući razliku između 'jednostavnih' predmeta koji ne nose nikakvo kulturno značenje i onih koji ga nose. Aktovi svijesti — koji su prevladavajuća tema Husserlove fenomenologije — mogli bi se pokazati kao predmeti prve vrste. S druge strane, složeni predmeti koji svoj puni smisao mogu imati samo u intersubjektivnoj konstituciji zajednice — predmeti poput kulturnoga svijeta, mita, religije i drugih — svi nadilaze ovu granicu. Većinu svakodnevnih pojmova svatko od nas uči u dugomu procesu oblikovanja unutar intersubjektivnoga konsenzusa naše zajednice. Na taj način, naši svakodnevni pojmovi posjeduju genezu i 'povijest' koja je usko povezana s uvjerenjima njihove odgovarajuće zajednice. (Lohmar 2005, 78)

Kako Lohmar pokazuje u prethodno navedenom tekstu, napetost koja se konstituira na ovoj točki ne razrješava se tek proširenjem područja primjene eidetskoga zora, već zahtijeva metodologijsku obradu koja nadmašuje okvire klasične husserlovske terminologije. Povezivanje s analizom razvijenom u potpoglavlju 4.2. doktorskoga rada, gdje smo razradili problem *metabasis eis allo genos* i uvjete pod kojima se akcidentalno-fenomenologijski uvidi

pozitivistički orijentiranih znanosti mogu uključiti u transcendentalnu analizu, ovdje dobiva svoju konkretnu potvrdu, jer Lohmarova teza o kulturnim predmetima koji nadilaze granicu klasične *Wesensschau* potvrđuje pretpostavku koju smo u 4.2. razvili o nužnosti proširenja transcendentalno-fenomenologijske analize na područje akcidentalnih zakonitosti.¹⁶⁹ Ovaj se pomak nadovezuje na našu raniju analizu razvijenu u knjizi *Narav države*, gdje smo problematizirali mogućnost dolaženja do eidetskih uvida u kontekstu manje strogog metodologijskog postupka za stvaranje ovakve vrste rezultata. (usp. Dretar i Erdeljac 2022, 7–24)

Da bismo mogli krenuti u obradu ovoga problema, potrebno je rekapitulirati ono što je u prethodnim potpoglavljima već razrađeno o ontologiji životnoga svijeta, jer analiza koja slijedi pretpostavlja jasno određenje onih pojmovnih komponenata koje smo razvili u različitim potpoglavljima druge radne cjeline, te bi bez te rekapitulacije rasprava izgubila svoju povezanost s argumentacijskim tijekom cijeloga rada. U potpoglavlju 4.2.1 razradili smo Husserlovu metodu razgradnje (*Abbau*) i povratnoga propitivanja (*Rückfrage*) kao dva strukturalno različita, ali komplementarna metodologijska postupka kojima transcendentalna fenomenologija dolazi do svijeta života kao izvornoga konstitutivnog elementa, pri čemu smo pokazali kako razgradnja predstavlja prvenstveno strukturalno-logičku metodu ljuštenja viših slojeva logičkih idealizacija, a povratno propitivanje povijesno-teleološki putokaz koji propituje povijesni zaborav izvora tih idealizacija. Strukturu pluralnosti kulturnih svjetova razradili smo u potpoglavlju 5.3, gdje smo kroz Steinbockovu razradu generativne fenomenologije pokazali kako kategorije zavičajnoga (*Heimwelt*) i tuđega svijeta (*Fremdwelt*) ne predstavljaju tek empirijske distinkcije, već temeljne transcendentalne strukture koje konstituiraju mogućnost kulturne pluralnosti, pri čemu se sedimentacija ne odvija u izoliranoj svijesti pojedinca, već u intersubjektivnom horizontu zajedničkoga okolnog svijeta, što Steinbock označava izrazom *Sinnerbschaft* odnosno nasljedstvom smisla. U potpoglavlju 5.4 razvili smo strukturu krize i telosa kao imanentnu strukturu kulturne tradicije, pri čemu smo kroz Husserlov pojam idejnoga ruha (*Ideenkleid*) pokazali kako se kriza ne odvija kao obična pogreška u rasuđivanju koja bi se mogla ispraviti preciznijim teorijskim radom, već kao strukturalni proces sedimentacije koji prekida vezu između sedimentiranoga rezultata i njegova

¹⁶⁹ Pojam *metabasis eis allo genos*, koji u aristotelovskoj logici označava nedopuštenu promjenu predmetnoga područja dokazivanja, u Kernovu se strogu smislu odnosi na onaj metodologijski prijestup u kojem se uvidi iz područja jedne znanosti neopravdano prenose u područje druge znanosti čije pretpostavke nisu kompatibilne s premisama prve.

izvora, čime se otvara teleologija europskoga ljudstva kao normativna struktura koja se ne nameće izvanjski, već imanentno-konstitutivno proizlazi iz same naravi kulturne tradicije. Konačno, u potpoglavlju 5.5 razradili smo Schutzovu mundanu fenomenologiju kao dopunski pristup koji u svojem *epochéu* prirodnoga stava prepoznaje osobitu fenomenologijsku strukturu koja se odvija unutar same prirodne svijesti, te koja unutar klasične transcendentalne fenomenologije ostaje nezamijećena, čime se otvara dvostruka tematizacija svijeta života, kao mundano svakodnevnoga svijeta s njegovim pragmatičnim relevancijama i kao transcendentalno-konstitutivnoga područja na kojem se izvorno daju kulturna bića.¹⁷⁰

Sve ove razrađene komponente, svaka u svojoj vlastitoj funkcionalnoj ulozi u arhitektonskom sustavu rada, sada se mogu razumjeti kao različite dimenzije iste jedinstvene strukturalne zbiljnosti, naime kao različite analitičke perspektive koje tematiziraju ontologiju životnoga svijeta u njezinoj punini, pri čemu se ova punina ne otvara samo zbrajanjem različitih analiza, već kroz sintezu koja prepoznaje njihovu jedinstvenu strukturalnu osnovu. Poopćenje koje proizlazi iz dosadašnje analize, te koje se sada može izreći kao vodeća teza ovoga potpoglavlja, glasi da ontologija životnoga svijeta nije tek jedna od mogućih perspektiva fenomenologijske analize kulture, već temeljni transcendentalno-fenomenologijski okvir unutar kojega se može razviti fenomenologijska ontologija kulture u njezinoj vlastitoj predmetnoj zbiljnosti. Ova teza, koja se može činiti tek terminologijskim preciziranjem već obrađenoga materijala, nosi argumentacijsku težinu koja proizlazi iz formulacije postavljene još u uvodu rada, gdje smo Husserlovim navodom postavili tezu da sama regija konstituira značajke po kojima može biti dana u svijesti, što sada možemo prepoznati kao vodeću misao koja se proteže kroz cijeli rad. Husserlova izvorna formulacija ove teze glasi:

Uz formalno općenita istraživanja, ona naime koja se drže formalno-logičkog (formalno-ontologijskog) pojma predmeta uopće (neosjetljiva dakle za materijalne posebnosti kategorija predmeta), postoji zatim, kako se pokazuje, velika problematika one konstitucije koja se iskazuje za jednu od najviših, ne više formalno-logičkih kategorija (regija) predmeta, nego regija koje se skrivaju pod izrazom objektivni svijet. Potrebna je konstitutivna teorija fizičke prirode, dane uvijek kao postojeće i ujedno

¹⁷⁰ Pojam *epochéa* prirodnoga stava, koji Schutz razvija u članku *On Multiple Realities* iz 1945. godine, terminologijski je oblikovan kao verzija Husserlova transcendentalnoga *epochéa*, pri čemu Schutz ne suspendira svijet, tj. ne stavlja ga izvan akcije, već suspendira sumnju u njegovo postojanje. Ova terminologijska inverzija ima dublju strukturalnu posljedicu, naime ona pokazuje da se unutar same prirodne svijesti odvija specifična fenomenologijska struktura koja zasluhuje vlastitu sustavnu analizu, neovisno o transcendentalno-fenomenologijskoj redukciji.

uvijek pretpostavljene kao takve, konstitutivna teorija čovjeka, ljudske zajednice, kulture, itd. Svaki takav naslov označava jednu veliku disciplinu s različitim smjerovima istraživanja koji odgovaraju naivno ontologijskim djelomičnim pojmovima (kao realni prostor, realno vrijeme, realna uzročnost, realna stvar, realno svojstvo itd.). Naravno, radi se uvijek o otkrivanju intencionalnosti implicirane u samom iskustvu kao transcendentalnom doživljaju, o sistematskom izlaganju predoznavaćućih horizonata prevođenjem u moguću ispunjavajuću očevidnost, uvijek o izlaganju opet onih horizonata koji prema određenom stilu svagda i ponovno izrastaju iz prvih, a sve to uz stalno istraživanje intencionalnih korelacija. (Husserl 1975, 92–93)

Husserl ovdje izdvaja tri ključne komponente koje su za fenomenologijsku ontologiju kulture konstitutivne, prvo razlikovanje između formalno-ontologijskih kategorija i regionalnih kategorija predmeta, drugo izričito imenovanje kulture kao jedne od regionalnih ontologija koja zahtijeva vlastitu konstitutivnu teoriju, te treće tematizaciju predoznavaćućih horizonata kao operativnoga mehanizma kroz koji se regionalne ontologije konstituiraju u svijesti. Primjena ove trodijelne strukture na područje kulture, koja se kroz cijelu drugu radnu cjelinu pripremala, sada može biti izvedena u svojoj punini, pri čemu analiza koju smo razvili u potpoglavlju 5.2 o kulturnim objektima kao funkcionalnim jedinstvima smisla, s njihovom četverodimenzionalnom strukturom koja obuhvaća materijalni supstrat, mrežu funkcionalnih odnosa, povijesnu sedimentaciju i otvorenost prema budućim aktualizacijama, dobiva svoje mjesto unutar Husserlove regionalne ontologije, čime se prethodno obrađeni materijal pokazuje ne kao izvanjska dodatna analiza, već kao obrada upravo onih komponenata koje Husserl u navedenome citatu najavljuje. Ovo smještanje analize iz potpoglavlja 5.2 unutar Husserlove formulacije iz *Kartezijanskih meditacija* ima dvostruku vrijednost, naime ono potvrđuje vjernost našega argumentacijskog razvoja izvornim husserlovskim premisama, a istodobno otvara prostor za određenje onih obilježja koja kulturnu regiju razlikuju od drugih regionalnih ontologija, čime se napetost između formalno-eidetske analize i posebne predmetnosti kulture pretvara u produktivni moment kroz koji se oblikuje središnja teza ovoga potpoglavlja.¹⁷¹

Prvi pojmovni korak u izvođenju ove teze čini određenje dvodimenzionalnosti eidetskih značajki kulturnoga bića kao temeljne strukturalne karakteristike koja razrješuje sve one napetosti koje su se kroz dosadašnju analizu pojavljivale kao otvorene teškoće. Polazna točka

¹⁷¹ Pojam predoznavaćućega horizonta (predznake) (*Vorzeichnung*) u Husserlovoj terminologiji označava ono predteoretsko polje očekivanja koje uvjetuje da nam se predmet pojavi u određenome stilu, pri čemu se ovaj stil aktualizira kroz svaki novi konkretni susret s predmetom. (usp. Husserl 1975, 80)

ovoga određenja jest razlika između dviju razina intencionalnosti koja se javlja na samoj razini eidetskoga zora složenih predmeta, što Lohmar tematizira u kontekstu Husserlove genetičke konstitucije perceptivnoga predmeta:

Većina intencionalnih predmeta posjeduje značajke slične onima kuće, naime ne sastoje se samo od jedne intencije, nego od kombinacije eksplicitne primarne intencije cijeloga predmeta i 'skupa' implicitnih sekundarnih intencija, koje Husserl naziva parcijalnim intencijama (*'Partialintentionen'*). Ove parcijalne intencije same se odlikuju činjenicom da već u intendiranju kuće imam uvjerenje da bih svaku od njih mogao učiniti temom eksplicitne intencije. Tako se uvid da intencionalnost ima horizont (*'Horizontintentionalität'*) priprema već u *Logičkim istraživanjima*. (Lohmar 2005, 62–63)

Lohmar ovdje izdvaja strukturu dvodimenzionalnosti koja je za naše određenje eidetskih značajki kulturnoga bića konstitutivna, naime razliku između eksplicitne primarne intencije usmjerene na predmet kao cjelinu i implicitnih sekundarnih intencija koje obuhvaćaju njegove komponente i potencijalne tematizacije. Proširenje ove razlike na razinu eidetskih značajki kulturnoga bića omogućuje nam da razlikujemo dvije strukturalno različite, ali korelativno povezane dimenzije, prvo regionalno-eidetsku dimenziju koja obuhvaća one invarijantne eidetske značajke kroz koje se kulturno biće prepoznaje kao pripadnik svoje regionalne kategorije, te drugo konstitutivno-povijesnu ili sedimentacijsku dimenziju koja obuhvaća sve one sedimentirane povijesne procese kroz koje konkretno kulturno biće dolazi do svoje aktualne danosti u svijesti, pri čemu ove dvije dimenzije ne stoje u hijerarhijskoj relaciji subsumpcije, već u korelativnoj međuovisnosti koja reproducira strukturu uzajamne determinacije koju Cassirer tematizira pod nazivom *symbolische Prägnanz*. Tumačenje Husserlove vremenske intencionalnosti, koje u svojoj sintetičkoj obradi pruža Mensch, dodatno produbljuje ovu strukturu kroz prikaz dvostruke intencionalnosti retencije, koja istodobno upućuje na imanentno prolaženje doživljaja u svijesti i na transcendentni trajni predmet koji se kroz te doživljaje pokazuje, čime Mensch pokazuje da je dvodimenzionalna struktura intencionalnosti konstitutivna karakteristika sve perceptivne svijesti, a ne tek osobitost kulturnoga područja. (Mensch 2023, 54)¹⁷² Primjena ove dvostruke intencionalnosti na razinu eidetskih značajki

¹⁷² Menschova sintetička obrada Husserlove vremenske intencionalnosti u djelu *Husserl's Phenomenology: From Pure Logic to Embodiment* obuhvaća izvorne Husserlove tekstove iz *Bernauer Manuskripte* i *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, pri čemu Mensch razrađuje dvostruku intencionalnost retencije kao strukturalnu osnovicu horizontne intencionalnosti. Husserlova formulacija koju Mensch citira, naime da svijest ove strukture istodobno predstavlja „svijest o jedinstvu imanentne vrste i svijest o jedinstvu transcendentne vrste“ (Mensch

kulturnoga bića omogućuje da se regionalno-eidetska dimenzija prepozna kao strukturalna analogija Menschova „unutarnjeg jedinstva“ koja kroz različite konkretne aktualizacije zadržava svoju eidetsku identičnost, dok konstitutivno-povijesna dimenzija odgovara onom „transcendentnom jedinstvu“ koja se kroz povijesne sedimentacije aktualizira kao konkretno kulturno biće u svojoj zbiljskoj predmetnoj danosti. (Mensch 2023, 50–54)

Ovo se određenje nadovezuje na analizu iz potpoglavlja 5.2, gdje smo razvili četverodimenzionalnu strukturu funkcionalnoga jedinstva smisla, te se sada može tematizirati kao pojmovno dovršenje one analize koja se kroz cijelu drugu radnu cjelinu razvijala, pri čemu se materijalni supstrat i mreža funkcionalnih odnosa iz potpoglavlja 5.2 reproduciraju na razini regionalno-eidetske dimenzije, dok se povijesna sedimentacija i otvorenost prema budućnosti reproduciraju na razini konstitutivno-povijesne dimenzije. Povezanost s Cassirerovim određenjem funkcionalne biti iz potpoglavlja 6.5 ovdje dolazi do svojega punog dometa, jer se sada može prepoznati da je naše dvodimenzionalno određenje eidetskih značajki kulturnoga bića strukturalna razrada upravo prethodno tematiziranje simboličke pregnancije koju Cassirer tematizira kao uzajamnu determinaciju forme i materije, smisla i osjetilnosti, univerzalnoga zakona i partikularnoga, te ovo strukturalno podudaranje nije puka analogija, već konvergencija dviju filozofskih tradicija u istoj strukturalnoj zbiljnosti kulturne konstitucije.

Uključivanje Cassirerove razrade simboličke pregnancija u našu argumentacijsku konstrukciju, koje se u dosadašnjoj analizi pripremalo, sada može biti izvedeno u svojoj punini kroz neposredno suočavanje s Cassirerovom vlastitom formulacijom pojma iz V. poglavlja *Fenomenologije spoznaje*:

Upravo s namjerom izražavanja ove uzajamne determinacije uvodimo pojam i termin ‘simbolička prožetost smislom’ [*symbolischen Prägnanz*]. Pod ‘simboličkom prožetošću smislom’ razumijevamo način na koji proživljeno-zamjedbeno-iskustvo, kao ‘osjetilno’ proživljeno-iskustvo, istodobno u sebi sadrži određeni ne-zorni ‘smisao’ i dovodi ga do neposrednoga konkretnog predstavljanja. Ovdje nije riječ o golim ‘zamjedbenim’ danostima, na koje bi se naknadno presadio neki ‘aperceptivni’ akt putem kojega bi se one interpretirale, prosuđivale, transformirale. Naprotiv, zamjedba, samom svojom imanentnom organizacijom, stječe vrstu duhovne ‘artikulacije’

2023, 54), pokazuje da je dvostrukost intencionalnosti konstitutivna karakteristika perceptivne svijesti, a ne dodatna komponenta koja bi se nadograđivala na već konstituirani jednostavni intencionalni akt.

[*Artikulation*], koja, kao strukturirana u sebi, pripada i određenoj konstrukciji smisla [*Sinnfügung*]. U svojoj punoj aktualnosti, u svojoj cjelovitosti i živosti [*Lebendigkeit*], ona je istodobno život ‘u’ smislu [*Sinn*]. Ona nije tek naknadno preuzeta u tu sferu, nego je, moglo bi se reći, u nju rođena. Termin ‘prožetost smislom’ [*pregnance*] ima zadaću označiti tu idealnu protkanost, tu povezanost pojedinačnoga zamjedbenog fenomena, danoga ovdje i sada, s karakterističnom cjelinom smisla [*Sinnnganze*]. (Cassirer 2021c, 239)

Cassirer ovdje izdvaja strukturu koja je za našu fenomenologijsku ontologiju kulture konstitutivna, naime strukturu uzajamne determinacije kroz koju se osjetilno proživljeno iskustvo i ne-zorni smisao otkrivaju ne kao dvije razdvojene komponente koje bi se naknadno povezivale, već kao izvorno protkani momenti jedinstvene konstitutivne strukture. Cassirerovo izričito odbacivanje aperceptivnoga modela, prema kojem bi se na gole zamjedbene danosti naknadno presađivao neki aperceptivni akt putem kojega bi se one interpretirale, predstavlja terminologijsko razgraničenje koje se može povući između naše fenomenologijske ontologije kulture i svih onih tradicionalnih modela kulturne konstitucije koji bi htjeli kulturna značenja postaviti kao izvanjski sloj koji se nadograđuje na inače neutralne fizičke supstrate, pri čemu se Cassirerov terminologijski pomak prema pojmu „duhovne artikulacije“ (*Artikulation*) prenosi na pojam rezonancije koji razvijamo u nastavku ovoga potpoglavlja. Povezanost Cassirerove analize s našom argumentacijskom konstrukcijom proizlazi iz strukturalnoga podudaranja triju ključnih komponenata, prvo Cassirerove uzajamne determinacije s našom korelativnom strukturom regionalno-eidetske i konstitutivno-povijesne dimenzije, drugo Cassirerove distinkcije između organizacijskoga cijeloga (*Gliederung*) i organiziranoga pojedinačnog dijela (*Glied*) sa strukturalnom logikom konstitutivnoga procesa kojim se pojedinačno antropološko djelovanje uspostavlja kao dio cjeline kulturnoga *Gliederunga*, te treće Cassirerova pojma „idealne protkanosti“ (*ideale Verwobenheit*) s našim pojmom rezonancije kao specifičnoga modusa intencionalne aktualizacije smisla. (Cassirer 2021c, 226–243)

Povezivanje Cassirerove analize s prethodnim potpoglavljima šestoga poglavlja rada, koja su se bavila Gehlenovom filozofskom antropologijom i njezinom implicitnom fenomenologičnošću, ovdje dobiva svoj konkretni izraz kroz prepoznavanje strukturalne konvergencije između Cassirerova pojma simboličke prožetosti smislom i Gehlenova pojma kruga djelovanja (*Handlungskreis*), pri čemu obje filozofske tradicije nezavisno dolaze do iste

strukturalne zbiljnosti, naime do prepoznavanja da se subjektnost ne konstituira kao zatvorena cjelina koja bi prethodila svojim odnosima, već kao dinamička struktura koja se izvorno otvara prema kulturnomu predmetu kao referentnoj točki vlastite aktualizacije.¹⁷³ Ova konvergencija nije tek usporedba dvaju strukturalno različitih projekata, već potvrda one tronožne metodologijske strukture koju smo razvili kroz cijeli drugi dio rada, naime strukture u kojoj se Husserlova transcendentalna fenomenologija, Gehlenova filozofska antropologija i Cassirerova filozofija simboličkih formi povezuju u jedinstveno istraživanje fenomenologijske ontologije kulture, pri čemu svaka od triju tradicija pridonosi vlastiti pojmovni instrumentarij koji u sintezi otkriva svoju strukturalnu komplementarnost s drugima.¹⁷⁴

Upravo utvrđena konvergencija između Cassirerove simboličke prožetosti smislom i Gehlenova kruga djelovanja ne ostaje na razini same strukturalne analogije, već zahtijeva određenje osobitoga modusa kojim se ova konvergencija aktualizira u procesu konstitucije kulturnoga bića, što nas dovodi do Gehlenove tematizacije fenomena rezonancije kao operativnoga pojma koji u sebi sažima cijelu dinamiku predtematskoga otvaranja subjekta prema kulturnomu predmetu. U potpoglavlju 6.1 razradili smo intencionalnu strukturu Gehlenove teorije djelovanja, pri čemu smo pokazali da Gehlen do strukturalne formule koja je bliska Husserlovoj intencionalnoj korelaciji dolazi posredovanjem Bergsonove tradicije, te smo u potpoglavlju 6.4 razradili Gehlenov pojam fenomena rezonancije kao strukturalne karakteristike korelacije organizma i polja djelovanja, naime karakteristike da subjekt djelovanja konstitutivno upućuje na ono što je drugo od njega samoga kao na referentnu točku za svoje samoodređenje. Ova analiza sada može biti dovedena u izravnu vezu s Husserlovim pojmom pasivne sinteze, što Mensch u svojoj sintetičkoj obradi prepoznaje kao predtematsku razinu konstitutivnoga procesa koja se odvija bez intervencije ega, pri čemu se protencionalno očekivanje pokazuje kao rezultat pasivne sinteze, a ne aktivne ego-usmjerene sinteze. (Mensch

¹⁷³ Gehlen do strukturalne formule koja je bliska Cassirerovoj dolazi posredovanjem Bergsonove tradicije, a ne Husserlove ili Cassirerove, pri čemu se u poglavlju o navikama u *Čovjeku i institucijama* izrijeком poziva na Bergsonovu razradu kategorije forme iz *Schöpferische Entwicklung* (u hrvatskom izdanju naslovljeno kao *Stvaralačka evolucija*). Ova bibliografska činjenica ne umanjuje strukturalnu istovjetnost s Cassirerovom razradom, već je zapravo pojačava, jer pokazuje da se zbiljnost konstitutivne strukture otkriva neovisno o izričitoj filozofskoj referenci, kao što i sam Gehlen ističe u pasusu o izomorfizmu konfiguracije nasuprot identičnosti naravi.

¹⁷⁴ Trostruka metodologijska struktura rada, koja povezuje Husserlovu transcendentalnu fenomenologiju, Gehlenovu filozofsku antropologiju i Cassirerovu filozofiju simboličkih formi, ne predstavlja eklektičku sumu pojedinačnih doprinosa, već povezivanje koje prepoznaje komplementarnost različitih analitičkih perspektiva. (usp. Cassirer 2021a; 2021b za simboličke forme jezika i mita kao paralelne regionalne analize).

2023, 58)¹⁷⁵ Strukturalna analogija između Gehlenova predtematskoga kruga djelovanja i Husserlove pasivne geneze nije samo usporedba dvaju pojmova, već prepoznavanje da se na predtematskoj razini konstitutivnoga procesa odvija jedna te ista strukturalna dinamika koju različite filozofske tradicije imenuju različitim terminima, pri čemu Gehlenov *Handlungskreis* nudi konkretnu antropološku obradu onoga što Husserl tematizira na razini transcendentalne svijesti.

Ova strukturalna podudarnost otvara mogućnost uključivanja Gehlenovih uvida u transcendentalno-fenomenologijsku analizu kulturne konstitucije, pri čemu se vraćamo na argument koji smo postavili u potpoglavlju 4.3.1., gdje smo pokazali da uključivanje pozitivistički orijentiranih znanosti u transcendentalnu fenomenologiju nije nužno *metabasis eis allo genos* u Kernovu strogu smislu, već dopušteno proširenje koje se izvršava onda i samo onda kada te znanosti akcidentalno dolaze do zakonitosti koje su sukladne intencionalnoj tematizaciji u redukciji. Gehlenov pojam *Handlungskreis*-a i pojam fenomena rezonancije pokazuju se kao paradigmatiski primjeri takvih zakonitosti, naime kao analize koje se u svojem metodologijskom samorazumijevanju predstavljaju kao empirijsko-antropologijske, međutim koje u svojoj strukturalnoj jezgri izvode upravo one operacije i tematiziraju upravo one strukture koje su za transcendentalnu fenomenologiju konstitutivne. Strukturalna paralela između Gehlenova *Handlungskreis*-a i Husserlove razrade retencije i protencije, koju smo najavili još u 2. poglavlju rada kroz tumačenje vremenske intencionalnosti, ovdje dobiva svoj konkretni pojmovni oblik, jer Menschova analiza otkriva da je svaka protencionalna anticipacija strukturalno motivirana retencionalnim sedimentom. Kako izlaže Mensch:

Nulta točka [intencionirani događaj] ispunjenje je svake prethodne intencije — i to stoga što svaka kasnija intencija u sebi sadrži onu raniju.“ Stoga, uzmemo li iz prethodnoga poglavlja primjer intencije viđenja mačke, približavanje životinji uključuje čitav niz anticipiranih opažaja. Svaki od njih, kada se ispuni, pobliže određuje mačku i motivira anticipaciju onih opažaja koji slijede. Anticipiramo da će ti opažaji dodatno odrediti mačku, to jest ispuniti neku pojedinost koja je dotad nedostajala. Krajnja intencija, ona podizanja i držanja mačke, u sebi sadrži sve prethodne intencije

¹⁷⁵ Pojam pasivne sinteze, koji Husserl razvija u predavanjima objavljenima u *Husserliana XI*, označava onu razinu konstitutivnoga procesa koja se odvija ispod razine eksplicitnoga egološkog usmjerenja, naime razinu na kojoj se konstituiraju vremenski, asocijativni i afektivni odnosi koji predteoretski strukturiraju polje moguće tematizacije. Strukturalna analogija s Gehlenovim *Handlungskreis*-om proizlazi iz toga što obje strukture operiraju ispod razine refleksivne tematizacije, premda se Gehlen kreće u registru filozofske antropologije, a Husserl u registru transcendentalne fenomenologije.

ukoliko su sve one bile uključene u proces približavanja životinji. Ovdje, kako piše Husserl, 'intencija označava posredovanje svijesti, koja je uvijek intencionalna, koja uvijek funkcionira u sklopu intencija i koja je u graničnom slučaju — onom krajnje intencije — neposredna izvorna svijest.' Tako je taj granični slučaj, krajnja intencija držanja mačke, posredovan svim onim intencijama koje tvore elemente protencionalnoga lanca što k njoj vodi. Tek kada doista držimo mačku, možemo govoriti o neposrednoj svijesti koja nastupa s ispunjenjem te krajnje intencije. (Mensch 2023, 57)

Ovime se Gehlenov povratni krug djelovanja, u kojem rezultat prethodnoga djelovanja postaje polazište sljedećega, pokazuje kao predtematsko očitovanje upravo one strukturalne dinamike koju Husserl tematizira na razini transcendentale svijesti.¹⁷⁶ Sve ove analize zajedno otvaraju mogućnost da se sada oblikuje novi pojam koji sintetizira uvide iz triju filozofskih tradicija, naime pojam onoga osobitog modusa kojim se konstitutivni proces u području kulture odvija kao istodobno otvaranje prema sedimentiranomu horizontu vlastite konstitutivne svijesti i prema transcendentnomu predmetu koji se kroz susret aktualizira, pri čemu ovaj modus zahtijeva vlastiti terminologijski izraz koji nadilazi izvorne formulacije Husserlove protencije, Gehlenova kruga djelovanja i Cassirerova simboličke pregnancije, a istodobno čuva njihovu strukturalnu jezgru kao komponente jedinstvene pojmovne konstrukcije. Ovaj terminologijski pomak, koji u nastavku razvijamo pod nazivom rezonancije kao specifičnoga modusa intencionalne aktualizacije smisla, ne predstavlja arbitrarno terminologijsko inoviranje, već nužni izraz strukturalne zbiljnosti koja se otkriva u konvergenciji različitih filozofskih tradicija, pri čemu njegova analogija s rezonancijom u fizičkom smislu, gdje se titrajni sustav kroz susret s vanjskom pobudom modificira u svojoj vlastitoj titrajnoj strukturi, ima ne tek ilustrativnu, već strukturalnu ulogu u određenju pojmovnoga sadržaja pojma.

Rezonancija kao operativni pojam fenomenologijske ontologije kulture može se sada definirati kao specifični modus intencionalne aktualizacije smisla u kojem konstituiranje ne-A u svijesti A modificira sedimentirani noematski horizont same konstitutivne svijesti, čime se izmijenjeni

¹⁷⁶ Husserlova formulacija da „stil prošlosti se projicira na budućnost“, koju Mensch citira iz *Die Bernauer Manuskripte*, ima dvostruku terminologijsku funkciju, naime ona istodobno označava kontinuitet sedimentirane svijesti i otvorenost prema novim aktualizacijama, pri čemu se pojam stila preuzima iz Husserlove kasne fenomenologije kao termin koji označava onu tipičnost po kojoj se predoznačavajući horizonti aktualiziraju u konkretnim konstitutivnim susretima. Ovaj uvid ima neposrednu primjenu na kulturnu konstituciju, jer kulturni stil neke epohe ili zajednice strukturalno funkcionira upravo kao predoznačavajući horizont koji uvjetuje konkretne aktualizacije kulturnih značenja. (za više vidi Mensch 2023, 57, 124)

sediment povratno otvara prema dubljemu uvidu u funkcionalnu strukturu samoga ne-A, pri čemu ovaj povratni modus nije puka cirkularnost koja bi vodila u beskonačni regres, već strukturalno otvaranje konstitutivnoga procesa koje se izvršava na dvjema istodobno aktivnim razinama, naime na razini modifikacije sedimenta i na razini dubljega zahvata funkcionalne biti predmeta susreta. Ova definicija nastavlja razradu Gehlenova fenomena rezonancije iz potpoglavlja 6.4, ali je ujedno bitno modificira, jer Gehlenov pojam ostaje u registru filozofske antropologije i tematizira opću strukturu korelacije organizma i polja djelovanja, dok naš pojam rezonancije izvodi terminologijski pomak prema transcendentalno-fenomenologijskoj razini, pri čemu se rezonancija sada tematizira ne kao struktura općega antropološkog samoodređenja, već kao specifični modus konstitutivnoga procesa kroz koji se kulturna bića daju u svijesti kao funkcionalna jedinstva smisla. Strukturalna logika rezonancije može se razumjeti kroz analogiju s onom dinamikom koju Husserl razrađuje u sklopu pojma pasivne sinteze, gdje se sedimentirani horizont svijesti otkriva ne kao inertni sloj koji bi se prosto akumulirao, već kao dinamički proces koji se neprestano modificira kroz svaki novi konstitutivni susret, što Mensch terminologijski izriče kroz razliku između genetičkoga i geološkoga shvaćanja sedimentacije. (Mensch 2023, 108)

Specifičnost rezonancije u odnosu na druge moduse intencionalne aktualizacije sastoji se u tome što rezonancija obuhvaća obje dimenzije eidetskih značajki kulturnoga bića, koje smo ranije razradili, naime regionalno-eidetsku dimenziju i konstitutivno-povijesnu dimenziju, te ih dovodi u korelativnu strukturu kroz koju se sediment i predmetni susret pokazuju kao uzajamno protkani momenti jedinstvenoga konstitutivnoga procesa. Drugim riječima, kada subjekt konstitutivne svijesti susreće kulturno biće, taj se susret ne odvija kao jednosmjerno usmjereni intencionalni akt koji bi bio izvanjski u odnosu na sedimentirani horizont svijesti, već kao dvodimenzionalni proces u kojem se sediment modificira kroz susret s ne-A, dok se istodobno funkcionalna struktura ne-A dublje raskriva kroz modifikaciju sedimenta. Ovaj modus konstitucije nastavlja analizu generativne fenomenologije iz potpoglavlja 5.3, gdje smo kroz Steinbockov pojam nadsljedstva smisla pokazali kako se kulturni objekti prenose s jedne generacije subjekata na drugu kroz proces koji nije tek prenošenje gotovih sadržaja, nego kontinuirana ponovna konstitucija u kojoj svaka generacija aktivno preuzima i preoblikuje smisao naslijeđen od prethodne, pri čemu se rezonancija sada može razumjeti kao operativni pojam koji ovu generativnu strukturu artikulira na razini individualne konstitutivne svijesti. Strukturalna analogija s našom ranijom analizom u *Naravi države*, gdje smo problematizirali odnos između transcendentalno-egološkoga i sedimentacijsko-povijesnoga porijekla bića u

svijesti, ovdje dobiva svoj razvijeni pojmovni oblik (usp. Dretar i Erdeljac 2022), jer rezonancija sada nudi terminologijski izraz za onu strukturu povratnoga propitivanja koju smo u ranijoj analizi tek implicitno mogli prepoznati.

Rezonancija kao operativni pojam može se konkretno ilustrirati na primjeru konstitucije znanstvene paradigme, gdje se može vidjeti kako se sedimentirani horizont prethodnih znanstvenih postignuća modificira kroz konkretni susret s anomalnim podacima ili neuobičajenim fenomenima, te kako se ova modifikacija sedimenta povratno otvara prema dubljemu razumijevanju strukture samoga predmeta istraživanja. Slično tomu, u području političke i pravne tradicije, koja je predmet našega rada u *Naravi države*, susret s neuobičajenom političkom situacijom ili s tradicijom druge zajednice ne ostaje na razini isključivo izvanjske registracije razlike, već kroz svoju rezonantnu strukturu modificira sedimentirani horizont vlastite političke tradicije, čime se istodobno otvara dublji uvid u funkcionalnu strukturu političkoga ili pravnoga bića kao kulturne tvorbe. Ovi konkretni primjeri pokazuju da rezonancija nije apstraktni teorijski pojam koji bi se zatvarao u vlastitom terminologijskom okviru, već operativni pojam koji ima konkretnu primjenjivost na razne razine kulturne konstitucije, od pojedinačnih susreta s kulturnim predmetima do velikih povijesnih prijelaza između epoha i tradicija.

Konstitucija složenih kulturnih objekata može se pratiti na Husserlovoj analizi Galilejeve znanosti iz § 9h *Krize europskih znanosti*, gdje Husserl izlaže osobit modus krize kulturne tradicije kroz pojam idejnoga ruha (*Ideenkleid*). Ova se analiza nadovezuje na razmatranje iz potpoglavlja 5.4, gdje smo razradili Galilejevu znanost kao paradigmu krize kulturne tradicije, pri čemu Husserl piše:

Kobni propust bio je u tome što Galilei nije pitao natrag za izvorno osmišljavajućim učinkom, koji, kao onaj koji stavlja u pokret idealiziranje na pratlu svakog teoretskog i praktičnog života — neposredno zornog svijeta (a ovdje posebno u empirijski zornom svijetu, svijetu tijela) — proizvodi geometrijske idealne tvorbe. (Husserl 1990, 53)

Galilejeva znanost u ovoj Husserlovoj analizi funkcionira kao paradigmatički primjer konstitucije složene kulturne tvorbe, naime moderne prirodne znanosti, koja se razvija iz predznanstvenoga životnog svijeta i njegova zornoga apriorija, a istodobno potiskuje to predznanstveno utemeljenje time što sebe poima kao samodostatnu apsolutnu istinu. Ovaj

primjer otvara mogućnost da se sada izloži teza o ontologiji svijeta života kao tlu fenomenologijske ontologije kulture, što Husserl izriče u § 51 *Krize* na sljedeći način:

U svemu tome međutim vlada — i to čini mogućom znanstvenost, opisivanje, fenomenološko-transcendentalnu istinu — čvrsta tipičnost, koja je, kao što je već rečeno, metodski kao čisti apriori obuhvatna tipičnost biti. Ovdje je čudno i filozofski vrlo značajno da se to tiče i prvog našeg naziva, svijeta života, koji je konstituiran pomoću svih relativnosti ipak kao jedinstvo, univerzuma životnosvjetovnih objekata. Zapravo ona bi bez ikakvog transcendentalnog interesa, dakle u ‘prirodnom stavu’ (transcendentalnofilozofski govoreno: u naivnom stavu prije epohe), trebala moći postati temom vlastite znanosti — ontologije svijeta života čisto kao svijeta iskustva (tj. kao svijeta koji se jedinstveno i konzekventno skladno može promatrati u zbiljskom i mogućem iskusujućem zoru). [...] Svijet života, koji bez daljnega u sebe preuzima sve praktične tvorbe (čak tvorbe objektivnih znanosti kao činjenice kulture, pri suzdržavanju od sudjelovanja na njihovim interesima), u stalnoj promjeni relativnosti dakako se odnosi na subjektivnost. Ali bilo kako se on mijenjao i bilo kako se korigirao, on zadržava svoju bitno zakonitu tipičnost za koju ostaje vezan sav život i tako sva znanost čija je on ‘tlo’. Na taj način i on ima ontologiju koja valja da se crpi iz čiste evidencije. (Husserl 1990, 163–164)

Husserl u ovome paragrafu izriče tezu o ontologiji svijeta života kao zasebnoj znanosti koja istražuje „bitno zakonitu tipičnost“ za koju ostaje vezan sav život i sva znanost, čime se fenomenologijska ontologija kulture koju razvijamo u ovome potpoglavlju može razumjeti kao regionalna specifikacija upravo onoga projekta koji Husserl oblikuje u kasnoj fenomenologiji. Najznačajnija komponenta Husserlove razrade za naš argument jest formulacija prema kojoj svijet života „u sebe preuzima sve praktične tvorbe (čak tvorbe objektivnih znanosti kao činjenice kulture)“, jer ova formulacija u jednoj rečenici povezuje tri sloja koje u našoj argumentacijskoj konstrukciji obuhvaćamo, naime telosno-praktični sloj koji razrađujemo u nastavku, znanstveno-objektivni sloj koji ovdje tematiziramo kroz Galilejev primjer iz § 9h, te kulturni fakticitet koji se razmatra kroz cijelo potpoglavlje. Povezanost s analizom iz potpoglavlja 5.2 ovdje dobiva svoj konkretni oblik, jer se kulturni objekti koje smo u 5.2 razradili kao funkcionalna jedinstva smisla sada mogu smjestiti unutar Husserlove šire razrade ontologije svijeta života, čime se otvara mogućnost da se specifičnost kulturnih objekata kao složenih kulturnih tvorbi može razlikovati od drugih regionalnih ontologija unutar zajedničkoga okvira ontologije svijeta života.

Galilejeva znanost kao paradigmatski primjer konstitucije složene kulturne tvorbe ovdje dobiva svoju interpretaciju u svjetlu Husserlove teze, pri čemu se može prepoznati da Galilejev kobni propust, koji se sastoji u tomu što nije pitao natrag za izvorno osmišljavajućim učinkom, strukturalno predstavlja neuspjeh u izvođenju onoga što naše određenje rezonancije imenuje kao povratno propitivanje sedimentiranoga horizonta. Naime, Galilejeva matematizacija prirode konstituira specifičan tip složenoga kulturnog objekta, modernu prirodnu znanost, koja u svojoj zreloj formi gubi vezu sa svojim životnosvjetovnim tlom upravo zato što je u svojoj konstitutivnoj dinamici izostala rezonantna struktura kroz koju bi se sedimentirani horizont znanstvene tradicije neprestano modificirao kroz susret s predznanstvenom zornom strukturom svijeta života. (Husserl 1990, 26–47 i d.) Ova interpretacija pokazuje da rezonancija nije samo apstraktni operativni pojam, već strukturalna nužnost za očuvanje veze između složenoga kulturnog objekta i njegova životnosvjetovnoga tla, pri čemu se kriza tradicije može razumjeti kao posljedica izostanka rezonantne strukture u konstitutivnoj dinamici.¹⁷⁷ Iz Husserlove razrade u § 51 proizlazi da svijet života zadržava svoju „bitno zakonitu tipičnost za koju ostaje vezan sav život i tako sva znanost čija je on »tlo«, što znači da se i u krizi neke specifične kulturne tvorbe njezino životnosvjetovno tlo strukturalno nikada ne gubi, već samo postaje nerazpoznatljivo kroz proces sedimentacije, čime se otvara mogućnost obnove veze kroz svjesno povratno propitivanje koje Husserl u kasnoj fenomenologiji tematizira kao *Rückfrage*, a koje smo u potpoglavlju 4.2.1. razradili kao komplementarnu metodu uz razgradnju (*Abbau*).

Analiza generativne fenomenologije iz potpoglavlja 5.3, koju smo razvili kroz Steinbockov pojam nasljedstva smisla, dobiva ovdje svoju konkretnu primjenu na razinu složenih kulturnih objekata, jer pokazuje da se konstitucija složenih kulturnih objekata ne odvija u izoliranoj svijesti pojedinca, već u intersubjektivnomu horizontu zajedničkoga okolnog svijeta kroz proces koji se proteže kroz pokoljenja. Dakle, Galilejeva znanost u ovom svjetlu nije isključivo djelo individualnoga genija, već generativno-konstitutivna tvorba koja se gradi kroz preuzimanje i preoblikovanje smisla naslijeđenoga iz prethodnih znanstvenih tradicija, pri čemu se njezina kriza, kako je Husserl tematizira u § 9h *Krize*, sastoji upravo u prekidu generativne strukture, naime u zaboravu izvornoga osmišljavajućega učina koji je u prvome stupnju

¹⁷⁷ Hartova analiza telosa i krize u Husserlovoj kasnoj fenomenologiji razrađuje upravo ovu napetost između otvorenoga teleološkog horizonta i mogućnosti njegova prekida kroz specifične moduse sedimentacije (za više vidi Hart 1992, posebno treće poglavlje „The Common Life and the Formation of 'We'“). Pojam rezonancije kao operativnoga pojma fenomenologijske ontologije kulture može se sada razumjeti kao terminologijski izraz onoga konstitutivnoga modusa koji čuva mogućnost obnove veze između složenoga kulturnog objekta i njegova životnosvjetovnoga tla, čime se rezonantna struktura postavlja kao normativni kriterij integriteta kulturne tradicije.

konstitutivne dinamike povezivao matematizaciju prirode s predznanstvenom zornom strukturom svijeta života. Analiza konstitucije složenih kulturnih objekata otvara mogućnost da se sada tematizira napetost koja je u dosadašnjoj argumentaciji ostala implicitno prisutna, naime napetost između onih kulturnih objekata koji se mogu razumjeti kao slobodne idealnosti, neovisne o kulturnom i jezičnom kontekstu svoje izvorne aktualizacije, te onih koji se konstituiraju kao vezane idealnosti, intrinzično povezane s kulturnim horizontom i jezičnom zajednicom unutar kojih se izvorno daju. Ova distinkcija, koju Husserl razvija u svojoj kasnoj razradi i koju je Derrida sustavno tematizirao u svojoj analizi *Krize* i porijekla geometrije, ima neposrednu terminologijsku posljedicu za fenomenologijsku ontologiju kulture, jer postavlja pitanje kako se različiti tipovi kulturnih bića razlikuju s obzirom na svoju ovisnost o sedimentiranom horizontu kulturne tradicije, te kakve su strukturalne implikacije ove razlike za rezonantnu strukturu njihove konstitucije. (Derrida 1978, 71–72)¹⁷⁸

Slobodne idealnosti, među koje Husserl prototipno ubraja matematičke i logičke predmete, posjeduju osobit modus postojanja koji se može tematizirati kao apstraktivni produkt određene konstitutivne operacije kojom se sedimentirani povijesni kontekst njihove izvorne aktualizacije potiskuje u prilog same eidetske strukture, pri čemu se ova apstraktivna operacija ne odvija arbitrarno, već prema logici koja je intrinzična predmetu koji se konstituira. Geometrijska figura, naime, može se konstituirati kao slobodna idealnost upravo zato što njezina eidetska struktura ne ovisi o kulturnom kontekstu njezine aktualizacije, te se ona u tom smislu može prenositi između različitih kulturnih tradicija i jezičnih zajednica bez gubitka svoje konstitutivne identičnosti, pri čemu Husserlov primjer Pitagorina poučka, koji u svojoj eidetskoj strukturi ostaje istovjetan kako u staroj Grčkoj tako i u modernoj matematici, paradigmatički ilustrira ovu konstitutivnu mogućnost. (Husserl 1978, 160) Vezane idealnosti, s druge strane, kojima pripadaju kulturni objekti u užem smislu, naime umjetnička djela, religijski simboli, pravne tradicije, politički sustavi i jezične tvorbe, ne mogu se konstituirati u svojoj punini ako se potisne njihov sedimentirani povijesni kontekst, jer je upravo ovaj kontekst

¹⁷⁸ Derridina analiza Husserlovih razmatranja o porijeklu geometrije, koja je prvi put objavljena kao dodatak Husserlovu *L'origine de la géométrie* iz 1962. godine, sustavno tematizira napetost između idealnoga karaktera geometrijskih predmeta i njihove povijesne aktualizacije kroz konkretne kulturne tradicije i jezične zajednice. Iako Derridina poststrukturalistička dekonstrukcija izlazi izvan okvira našega rada, njegova analiza distinkcije između slobodnih i vezanih idealnosti ima neposrednu terminologijsku vrijednost za razradu fenomenologijske ontologije kulture, jer pokazuje da je sam pojam idealnosti slojevit i da zahtijeva diferenciranu pojmovnu razradu. (za više vidi Derrida 1978)

integralno utkan u njihovu konstitutivnu strukturu, te bez njega gube svoju vlastitu predmetnost. (Husserl 1973a, 265–267; Husserl 1990, 42–45)¹⁷⁹

Razlika između slobodnih i vezanih idealnosti, koja je dosad bila izložena s obzirom na ulogu sedimentiranoga povijesnog konteksta u njihovoj konstituciji, dobiva svoje dublje utemeljenje tek onda kad se prepozna da se ona naposljetku mora misliti kao razlika u načinu vremenitosti, jer Husserl u *Iskustvu i sudu* pokazuje kako se bitna razlika u načinu bitka predmetnosti razuma i realnih predmetnosti zasniva upravo na razlici njihove vremenske strukture. (Husserl 1973a, 253) Dok se realna predmetnost individualizira time što zauzima određenu poziciju u objektivnome vremenu, čime je jednoznačno razlučena od svake druge realne predmetnosti koja joj je inače slična, idealna predmetnost ne podliježe tomu obliku individualizacije, već posjeduje osobit vremenski modus koji Husserl tematizira kao nadvremenost što implicira svevremenost, naime kao onaj način bitka u kojem isto idealno jedinstvo ostaje istovjetno u svakoj vremenskoj poziciji u kojoj se aktualizira. (Husserl 1973a, 258–261)¹⁸⁰ Upravo ovaj uvid omogućuje da se prethodno opisano potiskivanje sedimentiranoga povijesnog konteksta kod slobodnih idealnosti razumije ne kao izvanjski zahvat koji bi se nametao predmetu, već kao izraz njegove vlastite vremenske strukture, jer ono što se kod geometrijske tvorbe može aktualizirati kao istovjetno u staroj Grčkoj i u modernoj matematici jest upravo ona svevremena identičnost koja ne trpi vezanost ni za jednu pojedinačnu vremensku poziciju, te se stoga može prenositi između kulturnih tradicija a da pri tome ne gubi svoju konstitutivnu identičnost. Husserl ovu povlaštenu vremensku strukturu idealnih predmetnosti izlaže na sljedeći način:

Sudbeni stavak nije poput realnoga predmeta individualiziran u objektivnoj vremenskoj točki, već je irealni predmet koji je, da tako kažemo, svugdje i nigdje. [...] Irealitet stavka kao ideja sintetičkoga jedinstva postajanja jest ideja onoga što se može pojaviti u pojedinačnim aktima u bilo kojoj vremenskoj poziciji, pri čemu se u svakome od njih

¹⁷⁹ Specifični modus postojanja vezanih idealnosti može se ilustrirati kroz primjer Shakespeareovih drama, koje se mogu prevoditi između jezika i izvoditi u različitim kulturnim kontekstima, međutim koje zadržavaju intrinzičnu povezanost s elizabetinskim engleskim kulturnim horizontom u koji su izvorno utkane, pri čemu se njihov puni smisao ne može aktualizirati bez određenoga razumijevanja toga sedimentiranoga konteksta. Sličan se argument može iznijeti i za druge kulturne tvorbe, od grčke tragedije do moderne književnosti, pri čemu se razlika između slobodnih i vezanih idealnosti pokazuje kao strukturalna karakteristika same kulturne predmetnosti.

¹⁸⁰ Husserl u § 64 *Iskustva i suda* razrađuje vremenitost irealnih predmetnosti pod nazivom svevremenosti (*Allzeitlichkeit*), koju razlikuje od nadvremenosti (*Überzeitlichkeit*) kao njezine strukturalne pretpostavke, dok u § 65 ovu analizu proširuje na širu distinkciju realnoga i irealnoga, unutar koje se tek pojavljuje razlikovanje slobodnih i vezanih idealnosti. Valja napomenuti da svevremenost za Husserla nije nijekanje vremenitosti, nego njezin povlašteni modus, naime modus u kojem idealno jedinstvo ostaje istovjetno kroz sve vremenske pozicije svoje aktualizacije, što ga bitno razlikuje od bezvremenosti shvaćene kao puko izuzeće iz vremena.

javlja kao nužno vremensko i vremenski postajuće, ali što ostaje isto „u svako doba“. [...] Bezvremenost predmetnosti razuma, njihovo bivanje „svugdje i nigdje“, pokazuje se stoga kao povlašteni oblik vremenitosti, oblik koji ove predmetnosti temeljno i bitno razlikuje od pojedinačnih predmetnosti, naime tako da nadvremensko jedinstvo prožima vremensko mnoštvo unutar kojega je smješteno, a ta nadvremenost implicira svevremenost. [...] Takva irealnost ima vremenski bitak nadvremenosti, svevremenosti, koja je unatoč tomu modus vremenitosti. (Husserl 1973a, 259–261)

Iz ove se Husserlove razrade može izvesti komplementarno određenje vezanih idealnosti, jer ako slobodne idealnosti posjeduju svevremenu strukturu koja ih oslobađa od vezanosti za bilo koje pojedinačno područje, tada vezane idealnosti, naprotiv, u svojem smislu bitka nose sa sobom upravo onu realnost od koje slobodne idealnosti apstrahiraju, čime ostaju vezane za zemlju i za određena područja unutar kojih se njihova valjanost konstituira. (Husserl 1973a, 267) Ova vezanost ne predstavlja izvanjsko ograničenje koje bi se naknadno pridavalo već konstituiranoj idealnosti, već konstitutivni moment njezine predmetnosti, što Husserl izriče kroz određenje irealnih predmetnosti kao predmetnosti smisla, naime kao onih predmetnosti čijoj vlastitoj biti pripada određenje „smisao od...“ i „značenje od...“, te koje stoga ne mogu biti dane u pukoj receptivnosti, nego samo kroz spontanost koja ih najprije proizvodi, a zatim ponovno proizvodi u svakoj novoj aktualizaciji. (Husserl 1973a, 268–269) Ovaj uvid o predmetnostima smisla koje se konstituiraju kroz proizvodnju i ponovnu proizvodnju neposredno se nadovezuje na naše određenje rezonancije kao osobitoga modusa intencionalne aktualizacije smisla, jer pokazuje da se vezana idealnost ne može aktualizirati kao puko zatečeni predmet, već zahtijeva onaj rezonantni susret u kojem se sedimentirani horizont konstitutivne svijesti modificira kroz ponovno preuzimanje smisla, dok se istodobno otvara dublji uvid u funkcionalnu strukturu same idealnosti. Razlika između onoga što Husserl naziva ponovnom aktualizacijom u vlastitom smislu, koju izvodi subjekt što u sebi nosi sedimentirani smisao zajednice, i tek figurativne aktualizacije onoga koji takvu tvorbu razumije isključivo „povijesno“, kao izvanjski sadržaj koji mu nije konstitutivno blizak, pokazuje se pri tome kao fenomenologijski izraz one razlike između zavičajnoga (*Heimwelt*) i tuđega svijeta (*Fremdwelt*) koju smo razradili u potpoglavlju 5.3, čime se distinkcija slobodnih i vezanih idealnosti pokazuje kao strukturalno povezana s generativnom dinamikom nasljedstva smisla. (Husserl 1973a, 266–267)

Distinkcija između slobodnih i vezanih idealnosti može se razraditi kroz pojamni okvir koji smo razvili u potpoglavlju 5.2, gdje smo kulturni predmet odredili kao funkcionalno jedinstvo smisla u njegovoj četverodimenzionalnoj strukturi, pri čemu se sada može prepoznati da kod slobodnih idealnosti tri od četiri dimenzije (materijalni supstrat, povijesna sedimentacija, otvorenost prema budućnosti) postaju strukturalno marginalne za konstitutivni proces, dok dominantnu ulogu igra mreža funkcionalnih odnosa koja se aktualizira na eidetskoj razini. Kod vezanih idealnosti, naprotiv, sve četiri dimenzije ostaju strukturalno aktivne u konstitutivnoj dinamici, pri čemu povijesna sedimentacija i otvorenost prema budućim aktualizacijama čine intrinzične komponente same predmetnosti, a ne tek izvanjske okolnosti njezine aktualizacije. Ova pojamna razrada ima neposrednu posljedicu za rezonanciju kao operativni pojam, jer pokazuje da rezonantna struktura igra različitu strukturalnu ulogu u konstituciji slobodnih i vezanih idealnosti, naime kod slobodnih idealnosti ona funkcionira primarno kao instrument otkrivanja invarijantne eidetske strukture, dok kod vezanih idealnosti rezonancija obuhvaća obje dimenzije eidetskih značajki u njihovoj korelativnoj međuovisnosti, čime se konstitutivni proces pokazuje kao istodobno otvaranje prema regionalno-eidetskoj invariantnosti i prema konstitutivno-povijesnoj specifičnosti. Strukturalna povezanost s generativnom fenomenologijom iz potpoglavlja 5.3 ovdje dobiva svoj konkretni oblik, jer pokazuje da se Steinbockov pojam nasljedstva smisla pretežno primjenjuje na vezane idealnosti, dok se kod slobodnih idealnosti generativna struktura razrjeđuje u smjeru univerzalne dostupnosti eidetske strukture. Ova nejednaka primjenjivost generativne fenomenologije na različite tipove kulturnih bića nije slabost Steinbockova projekta, već pokazuje da je sama distinkcija između slobodnih i vezanih idealnosti integralni dio strukture fenomenologijske ontologije kulture, pri čemu specifičnost vezanih idealnosti zahtijeva razvijeniji pojamni instrumentarij koji obuhvaća sve četiri dimenzije funkcionalnoga jedinstva smisla u njihovoj korelativnoj aktivnosti. Strukturalna implikacija ove analize za razumijevanje različitih razina kulturne tradicije sastoji se u prepoznavanju da se kulturna tradicija ne može svesti na jednoslojnu strukturu, već se konstituira kao složeni sustav slobodnih i vezanih idealnosti koje stoje u međusobnim odnosima, pri čemu modus tih odnosa varira ovisno o kulturnoj regiji koja se analizira.

Analiza konstitucije složenih kulturnih objekata i distinkcija između slobodnih i vezanih idealnosti otvaraju mogućnost da se sada tematizira telosno-normativna dimenzija fenomenologijske ontologije kulture, naime ona dimenzija u kojoj se kulturna bića ne pokazuju samo kao činjenice koje se mogu deskriptivno tematizirati, već kao tvorbe koje u sebi nose

imanentnu normativnu strukturu što se aktualizira kroz povijesnu dinamiku vlastite konstitucije. Polazna točka ovoga razmatranja nalazi se u Husserlovoj kasnoj tematizaciji telosa europskoga ljudstva, koju smo razradili u potpoglavlju 5.4 kroz Hartovu analizu, pri čemu se telos pokazuje ne kao izvanjski cilj koji bi se nametao kulturnoj tradiciji izvana, već kao imanentno-konstitutivna struktura koja se aktualizira kroz svaki konstitutivni susret subjekta s kulturnim bićem. Ova se analiza može sada produbiti kroz primjenu Menschove sintetičke obrade Husserlove vremenske dimenzije intencionalnosti, gdje Mensch izričito tematizira produktivno-konstitutivni karakter transcendentalne svijesti, čime se otvara mogućnost da se telosna struktura razumije ne kao receptivni odgovor svijesti na vanjski normativni zahtjev, već kao produktivni modus same konstitutivne aktivnosti. (za vidi Mensch 2023, 39–63)

Telosno-normativna dimenzija nije izvanjska komponenta koja bi se nadograđivala na već konstituirano kulturno biće, već strukturalna karakteristika same konstitutivne dinamike kroz koju se kulturna bića daju u svijesti, pri čemu se ova karakteristika može izreći kroz povezivanje s analizom iz potpoglavlja 5.2, gdje smo četvrtu dimenziju funkcionalnoga jedinstva smisla odredili kao otvorenost prema budućim aktualizacijama unutar živuće zajednice. Otvorenost prema budućim aktualizacijama nije tek empirijska činjenica da kulturni objekti mogu biti dalje korišteni i preoblikovani, već konstitutivna struktura koja u sebi nosi osobit normativni karakter, naime karakter usmjerenosti prema realiziranju onoga što je u sedimentiranomu horizontu kulturne tradicije već implicitno prisutno kao mogućnost koja se još nije aktualizirala.¹⁸¹ Ovo se određenje može povezati s Husserlovim tumačenjem svijeta života kao tla kulturne tradicije, koje smo u potpoglavlju 4.2.1. razradili, jer pokazuje da svijet života kao tlo ne pruža samo materijalne uvjete kulturne konstitucije, već u sebi nosi i normativne strukture koje konstitutivnu dinamiku usmjeravaju u određenome smjeru, pri čemu se normativnost ovdje ne razumije u smislu eksplicitnih kodeksa ili pravila, već kao imanentni telos kulturne tradicije koji se aktualizira kroz konkretne susrete s kulturnim bićima.¹⁸²

¹⁸¹ Na ovome mjestu zanimljivo je primjetiti kako Gehlen na sličan način tematizira tehniku u svojem djelu *Čovjek i institucije* kada kaže da je tehnika: „Tehnika tako i danas postupa: ona pronalazeći priprema sredstva za još nepostojeće svrhe ili za potrebe koje i ona sama tek proizvodi, jer ih još nitko ne osjeća“ (Gehlen 1994, 13)

¹⁸² Razrada normativnoga karaktera svijeta života kao tla kulturne tradicije može se povezati s onim što je u potpoglavlju 4.2.1. razrađeno kao pra-situacija (*Ursituation*), naime kao izvorna razina konstitutivne dinamike u kojoj se funkcionalni obrasci kulture pretpostavljaju kao već operativni, prije eksplicitne refleksivne tematizacije. Imanentno-normativna struktura svijeta života ne sastoji se u eksplicitnim normativnim sudovima, već u predtematskoj usmjerenosti koja predstrukturira polje moguće tematizacije i odlučivanja, čime se postavlja transcendentalni okvir unutar kojega se etička, politička i pravna refleksija mogu odvijati.

Strukturalna implikacija ovoga razmatranja za razumijevanje političkih i pravnih bića kao posebnih očitovanja kulturne konstitucije može se ilustrirati na primjeru konstitucije ustavnih sustava, gdje se može vidjeti kako ustav neke političke zajednice ne predstavlja tek izvanjski normativni dokument koji bi se nametao zajednici, već imanentni telos koji se aktualizira kroz povijesnu dinamiku konkretne primjene i interpretacije, pri čemu svaki novi konstitutivni susret s konkretnim slučajem modificira sedimentirani horizont pravne tradicije, a istodobno otvara dublji uvid u funkcionalnu strukturu samoga ustavnog poretka. (usp. Dretar i Erdeljac 2022, 95–129, 180–185) Slično tomu, u sferi religijske tradicije, koju Cassirer razrađuje kao zasebnu simboličku formu u svojoj *Filozofiji simboličkih formi*, vjerske zajednice ne razvijaju svoje tradicije kao obične akumulacije povijesnih tvorbi, već kroz kontinuirano povratno propitivanje koje aktualizira imanentni telos religijske tradicije u susretu s konkretnim povijesnim okolnostima. (Cassirer 2021b, 290–312) Ovi primjeri pokazuju da telosno-normativna dimenzija nije apstraktni teorijski pojam koji bi se iscrpljivao u svojoj kategorijalnoj razradi, već operativna struktura koja se konkretno aktualizira kroz cijeli niz kulturnih očitovanja, od pravnih i političkih sustava do umjetničkih, religijskih i znanstvenih tradicija.

Konkretna terminologijska razrada telosno-normativne dimenzije može se izvesti kroz prepoznavanje da rezonancija kao operativni pojam, koji smo ranije odredili u okviru ovoga potpoglavlja, ima svoju imanentnu normativnu strukturu, naime karakter koji razlikuje rezonantni konstitutivni susret od pukoga registriranja kulturnoga bića kao činjenice. Dok obično registriranje kulturnoga bića ostavlja sedimentirani horizont konstitutivne svijesti nemodificiranim, čime se konstitutivni proces svodi na izvanjsku registraciju razlike, rezonantni konstitutivni susret modificira sediment kroz susret, čime se aktualizira upravo ona telosna struktura koja je u sedimentu već implicitno prisutna kao mogućnost dubljega zahvata funkcionalne strukture kulturnoga bića. Ova razrada ima neposrednu posljedicu za razumijevanje krize kulturne tradicije kao patološkoga modusa konstitucije, jer pokazuje da kriza nije samo empirijska činjenica raspadanja tradicije, već strukturalni prekid u rezonantnoj dinamici konstitutivnoga procesa, pri čemu se telosna struktura tradicije gubi ne zato što ju je tradicija izgubila u svojoj sedimentaciji, već zato što konstitutivni subjekti više ne sudjeluju u rezonantnoj dinamici kroz koju se ovaj telos aktualizira. (usp. Dretar i Erdeljac 2022, 185–197)¹⁸³

¹⁸³ Strukturalna karakteristika krize kao patološkoga modusa konstitucije ima dvostruku implikaciju za razumijevanje suvremenih kulturnih kriza, naime, prvo, ona pokazuje da kriza nije nužno nepovratan proces propadanja, već strukturalna napetost koja se može razriješiti kroz obnovu rezonantne dinamike konstitutivnoga

Razmatranje telosno-normativne dimenzije otvara prostor za uključivanje Schutzove mundane fenomenologije u našu fenomenologijsku ontologiju kulture, pri čemu se ovo uključivanje ne odvija tek kao prevođenje Schutzovih pojmova u transcendentalno-fenomenologijski registar, već kao prepoznavanje strukturalne komplementarnosti dvaju projekata koja proizlazi iz njihove zajedničke usmjerenosti prema istomu predmetnom području, naime području svakodnevne kulturne konstitucije. U potpoglavlju 5.5 razradili smo Schutzovu mundanu fenomenologiju i njezin specifični *epoché* prirodnoga stava, pokazavši kako Schutzov pojam ne predstavlja tek inverziju Husserlova transcendentalnog *epochéa*, već prepoznavanje osobite fenomenologijske strukture koja se odvija unutar same prirodne svijesti, te koja unutar klasične transcendentalne fenomenologije ostaje nezamijećena. Ova se analiza može sada produbiti uvidom da Schutzova obrada pragmatičke motivacije svakodnevnoga svijeta, koju on izlaže kroz pojmove biografski određene situacije i svrhe pri ruci, predstavlja konkretno mundano očitovanje upravo onoga konstitutivnoga procesa koji se na transcendentalnoj razini tematizira kroz rezonantnu dinamiku susreta subjekta s kulturnim bićem.¹⁸⁴

Strukturalna povezanost Schutzove analize s generativnom fenomenologijom iz potpoglavlja 5.3 može se sada izreći kroz prepoznavanje da Schutzov pojam zalihe znanja pri ruci i njegova razrada motivacijskih sklopova, naime *motiva-da-bi* i *motiva-je*, ne predstavljaju isključivo empirijsko opisivanje strukture svakodnevne svijesti, već konkretizaciju onoga što Steinbock razrađuje kao *Sinnerbschaft*, naime kao kontinuirani generativni proces u kojemu se nasljeđeni smisao neprestano preuzima i preoblikuje kroz konkretne aktove živeće svijesti. Schutzov pojam zalihe znanja pri ruci može se razumjeti kao mundani izraz one sedimentirane strukture koju Steinbock razrađuje kao intersubjektivni horizont zajedničkoga okolnog svijeta, dok njegova razrada motivacijskih sklopova izriče osobitu temporalnu dinamiku kroz koju se ova sedimentirana struktura aktualizira u konkretnim situacijama svakodnevnoga djelovanja. Strukturalna povezanost ide još dublje, jer Menschova analiza intersubjektivnoga temelja

procesa, te, drugo, ona ukazuje na to da je sama mogućnost prepoznavanja krize kao krize uvjetovana time da konstitutivni subjekti zadržavaju barem implicitnu vezu s telosnom strukturom tradicije, jer bez ove veze kriza ne bi bila prepoznata kao kriza nego kao puka empirijska promjena okolnosti.

¹⁸⁴Schutzov pojam biografski određene situacije i svrhe pri ruci, koji se izlaže u članku *Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action* iz 1953. godine, objedinjuje u jedan pojamovni okvir nekoliko temeljnih komponenata svakodnevne konstitutivne dinamike, naime sedimentaciju prethodnih iskustava, zalihi znanja pri ruci, te sustav relevantcija koji proizlazi iz konkretne situacijske svrhe. Ova razrada pruža neophodnu mundano-pojmovnu osnovu za fenomenologijsku ontologiju kulture, jer pokazuje kako se rezonantna dinamika koju razrađujemo na transcendentalnoj razini konkretno očituje u svakodnevnim situacijama susreta subjekta s kulturnim bićem.

sedimentacije, gdje Mensch tematizira Husserlov pojam „temporaliziranoga sjedinjavanja“ (*zeitigenden Ineinander*) kroz koje se monadske subjektivnosti povezuju u „temporalnu odvojenost“ (*zeitlichen Aussereinander*), pokazuje da su mundana i transcendentalna razina konstitutivnoga procesa strukturalno povezane upravo kroz dinamiku temporalizacije koja prelazi granicu individualne svijesti i obuhvaća intersubjektivnu zajednicu. (Mensch 2023, 108–109)

Uključivanje Schutzove mundane fenomenologije u našu fenomenologijsku ontologiju kulture može se konkretno pokazati kroz povezivanje s analizom transcendentalne intersubjektivnosti iz potpoglavlja 4.3, gdje smo kroz Zahavijevu teoriju triju razina transcendentalne intersubjektivnosti pokazali kako anonimna normalnost zajednice predstavlja treću razinu transcendentalne intersubjektivnosti. Schutzov *Mitwelt* kao svijet suvremenika preklapa se upravo s onom razinom anonimne normalnosti koju Zahavi razrađuje, pri čemu Schutzova konkretna obrada idealnih tipova kroz koje se *Mitwelt* konstituira pruža mundani pojmovni instrumentarij za razradu mehanizama kroz koje se transcendentalna intersubjektivnost konkretno aktualizira u svakodnevnoj kulturnoj zajednici. Ova povezanost nije tek analogijska, već prepoznavanje da je sam pojam transcendentalne intersubjektivnosti nepotpun bez razrade mundanih mehanizama kroz koje se ona konkretno očituje, te da Schutzova mundana fenomenologija pruža neophodnu komponentu cijele fenomenologijske ontologije kulture.

Osobit doprinos Schutzove analize našem projektu jest u tomu što ona pruža pojmovni instrumentarij za premošćivanje napetosti koja se u klasičnoj transcendentalnoj fenomenologiji javlja između transcendentalno-konstitutivne razine i konkretne razine svakodnevnoga kulturnog djelovanja, pri čemu Schutzov *epoché* prirodnoga stava pokazuje da se transcendentalna razina ne mora postizati kroz radikalni prekid s prirodnom sviješću, već da postoji poseban modus suspenzije koji se odvija unutar same prirodne svijesti i koji konstituira vlastitu fenomenologijsku strukturu svakodnevne kulturne konstitucije. Ovaj se uvid može povezati s našim pojmom rezonancije, jer Schutzova analiza biografski određene situacije i pripadajuće svrhe pri ruci pokazuje da se konkretni susreti subjekta s kulturnim bićem u svakodnevnomu životu odvijaju upravo kroz rezonantnu strukturu kroz koju se sedimentirana zaliha znanja modificira u susretu s konkretnom situacijom, dok se istodobno otvara dublji uvid u funkcionalnu strukturu samoga predmeta susreta. Time se mundana fenomenologija pokazuje ne kao alternativa transcendentalnoj analizi, već kao njezin konkretizirajući komplement koji

omogućuje da se fenomenologijska ontologija kulture aktualizira u pojmovnoj obradi konkretnih oblika svakodnevne kulturne konstitucije.

Istraživanje koje smo dosad razvili može se sada smjestiti unutar šireg konteksta hrvatske recepcije Husserlove kasne fenomenologije, pri čemu posebno značajan referencijalni okvir pruža Pažaninovo tumačenje Husserlove kasne fenomenologije kao praktične filozofije, koje on izlaže u članku iz *Političke misli* iz 2010. godine. Pažaninova analiza nije tek historiografsko predstavljanje Husserlove kasne misli, već sadržajno tumačenje koje u kasnoj fenomenologiji prepoznaje vlastiti projekt praktične filozofije usmjerene prema obnovi europskoga ljudstva kroz razradu pojmova svijeta života, telosa i normativne strukture, pri čemu Pažanin posebno ističe sintezu teoretskoga i praktičnoga stava kao novu pojmovnu mogućnost koja se otvara u Husserlovoj kasnoj fenomenologiji:

Tu 'potpuno novu vrstu duhovnih tvorba' Husserl objašnjava na primjeru ideja koje se od realnih stvari u prostoru razlikuju time što u sebi skrivaju intencionalne beskonačnosti pomoću kojih čovjek postaje 'novim čovjekom'. [...] Husserl ne odbacuje samo 'raspadanje konkretnog života teoretičara u dva nepovezana uspjevajuća kontinuiteta života', jer to bi značilo 'nastajanje dviju duhovno nepovezanih sfera', nego pored teoretskog i praktičnog života uvodi kao moguću i 'treću formu univerzalnog stava'. Naime, u razlici prema 'religiozno-mitskom stavu, koji je fundiran u prirodnom stavu', i teoretskom stavu, koji počiva na fenomenološkoj redukciji i epoché od svake prirodnosti, moguća je i treća forma univerzalnog stava kao 'sinteza obostranih interesa', dakle kao sinteza teoretskog i prirodnog interesa. (Pažanin 2010, 18–20)

Pažanin u ovom odlomku izlaže tri pojmovne komponente koji našem konceptu fenomenologijske ontologije kulture daju značajan doprinos, naime, prvo, ideje kao intencionalne beskonačnosti koje konstituiraju mogućnost transformacije čovjeka kroz susret s novim oblicima smisla, drugo, kritiku raspadanja konkretnoga života na nepovezane sfere teoretskoga i praktičnoga interesa, te, treće, tezu o trećoj formi univerzalnog stava kao sintezi teoretskoga i prirodnoga interesa. Sve se tri komponente strukturalno povezuju s našim pojmom rezonancije, jer ideje kao intencionalne beskonačnosti, koje Pažanin tematizira slijedeći kasnoga Husserla, predstavljaju upravo onu strukturu telosno-normativne otvorenosti koju smo prethodno razradili kao imanentnu komponentu konstitutivne dinamike, dok kritika raspadanja konkretnoga života na nepovezane sfere izriče upravo onu napetost koju rezonantna struktura

konstitucije razrješava kroz povezivanje sedimentiranoga horizonta i konstitutivnoga susreta. Treća forma univerzalnog stava, koju Pažanin razrađuje kao sintezu teoretskoga i praktičnoga interesa, pruža terminologijski izraz za onu metodologijsku poziciju koja je u našem radu razvijana kroz povezivanje Husserlove transcendentalne fenomenologije, Gehlenove filozofske antropologije i Cassirerove filozofije simboličkih formi u jedinstvenu fenomenologijsku ontologiju kulture.

Pažaninovo tumačenje arhontske funkcije filozofije, koju on slijedeći Husserla određuje kao kontinuirano vršenje funkcije univerzalnoga teoretskog osvještavanja koje obuhvaća sve ideale i ideal svih, otvara mogućnost da se sada odredi uloga fenomenologijske ontologije kulture u suvremenoj filozofskoj situaciji, naime uloga koja nadilazi isključivo deskriptivno opisivanje kulturne raznolikosti i otvara prostor za razradu normativne strukture kulturnih tradicija u njihovoj telosno-orijentiranoj otvorenosti prema beskonačnim zadacima. Husserlova teza o filozofiji koja „valja stalno vršiti svoju funkciju kao arhontsku funkciju čitavoga čovječanstva“ (Pažanin 2010, 15) ne razumije se ovdje u smislu neke hegemonističke pretenzije filozofije nad drugim oblicima kulturne djelatnosti, već u smislu specifične transcendentalne funkcije koja se sastoji u sustavnomu osvještavanju imanentnih telosnih struktura kulturnih tradicija, pri čemu se filozofija pokazuje kao ona djelatnost koja nadilazi same partikularne kulturne perspektive u smjeru univerzalne strukture kulturne konstitucije. Strukturalna povezanost s našim pojmom rezonancije može se sada pokazati kroz prepoznavanje da je sama rezonantna struktura konstitutivnoga procesa upravo onaj operativni modus kroz koji se arhontska funkcija filozofije aktualizira u konkretnim susretima s kulturnim bićima, jer rezonancija kao istodobno otvaranje prema sedimentiranomu horizontu i prema funkcionalnoj strukturi predmeta susreta omogućuje upravo onu vrstu transcendentalnoga osvještavanja koju Pažanin razrađuje kao funkciju filozofije.

Povezanost Pažaninova tumačenja s našim doprinosom hrvatskoj filozofskoj tradiciji može se konkretno pokazati kroz nadovezivanje na Pažaninovu raniju monografiju *Znanstvenost i povijesnost u filozofiji Edmunda Husserla* iz 1968. godine, koja, prema našem sudu, ima u hrvatskoj recepciji Husserla paradigmatsku važnost, te koja je postavila terminologijsku osnovu za daljnja husserlovska istraživanja u hrvatskoj filozofiji. (usp. Pažanin 1968) Pažaninov projekt fenomenologije kasnoga Husserla kao praktične filozofije pruža neposredni filozofsko-povijesni kontekst unutar kojega se naša fenomenologijska ontologija kulture može smjestiti kao nastavak hrvatske husserlovske tradicije, pri čemu se doprinos našega istraživanja sastoji u

proširenju Pažaninova projekta kroz uključivanje Gehlenove filozofske antropologije i Cassirerove filozofije simboličkih formi u jedinstvenu cjelinu. Ovo smještanje našega istraživanja unutar hrvatske filozofske tradicije nije samo historiografska konstatacija, već značajna komponenta naše argumentacijske konstrukcije, jer pokazuje da se fenomenologijska ontologija kulture može razvijati ne kao izolirani teorijski projekt, već kao sastavnica žive filozofske tradicije koja ima vlastiti povijesni razvoj i vlastite pojmovne izvore.

Istraživanje fenomenologijske ontologije kulture koje smo razvili kroz cijelo ovo potpoglavlje može se sada zatvoriti kroz povezivanje s konkretnim primjerom koji u svojoj strukturi paradigmatički izlaže razrađenu rezonantnu dinamiku konstitutivnoga procesa, naime kroz analizu svjedočanstva Omara Yaghija, nobelovca za kemiju iz 2025. godine, koje on iznosi u svojem govoru na svečanom banketu prigodom dodjele Nobelove nagrade. Yaghi u ovom govoru tematizira vlastiti put od djetinjstva u izbjegličkoj obitelji u Amanu, bez tekuće vode i električne energije do otkrića metalno-organskih okvira (MOF-strukture) koje su sada operativni alat za dobivanje pitke vode iz pustinjskoga zraka, pri čemu njegovo svjedočanstvo nudi izvanrednu konkretizaciju strukturalne dinamike koju smo razradili kao rezonanciju:

Još jedno iskustvo iz djetinjstva oblikovalo me jednako duboko. U pustinji, voda je dolazila od vlade jednom svaki tjedan ili dva. Sjećam se šapata kroz naše susjedstvo, ‘voda dolazi’, i hitnje dok sam jurio puniti svaku posudu koju sam mogao pronaći prije nego što bi protok stao. Mnogo godina kasnije, dok sam proučavao kako MOF-strukture preuzimaju i otpuštaju vodu, prepoznao sam nešto revolucionarno u onome što je izgledalo kao obično ponašanje. Vidio sam kako bi ova MOF-struktura mogla izvlačiti vodu iz pustinjskoga zraka i pretvarati je u čistu pitku vodu. To je odjeknulo ritmom mogega djetinjstva, no sada je nudilo rješenje upravo onomu teškomu stanju koje smo nekoć podnosili. Često se pitam bih li uopće prepoznao taj obrazac u podacima da ga prije nisam doživio. (Yaghi 2025)

Yaghijevo svjedočanstvo izlaže upravo onu rezonantnu dinamiku konstitutivnoga procesa koju smo razvili kroz ovo potpoglavlje, pri čemu se može prepoznati da konkretni susret znanstvenika s podacima o MOF-strukturama ne predstavlja jednosmjerno usmjereni intencionalni akt koji bi bio izvanjski u odnosu na sedimentirani horizont njegove konstitutivne svijesti, već rezonantni susret u kojemu se sedimentirani horizont djetinjskoga iskustva nestašice vode modificira kroz susret s eksperimentalnim podacima, dok se istodobno funkcionalna struktura MOF-strukture dublje raskriva kroz modifikaciju sedimenta. Yaghijevo

izričito priznanje da se često pita bi li uopće prepoznao taj obrazac u podacima da ga prije nije doživio izriče s pojmovnom preciznošću upravo onu strukturu povratne uvjetovanosti znanstvenoga uvida sedimentiranim životnosvjetovnim iskustvom koju smo razradili kao rezonantnu dinamiku fenomenologijske ontologije kulture.

Konkretna analiza Yaghijeva svjedočanstva može se izvesti kroz povezivanje s razradom dvodimenzionalnosti eidetskih značajki s početka ovoga potpoglavlja, pri čemu se može prepoznati da Yaghijev znanstveni uvid obuhvaća obje dimenzije eidetskih značajki MOF-strukture kao složenoga kulturnog objekta, naime, prvo, regionalno-eidetsku dimenziju koja se sastoji u prepoznavanju invarijantne kemijske strukture metalno-organskih okvira sposobnih za hvatanje i otpuštanje molekula vode, te, drugo, konstitutivno-povijesnu ili sedimentacijsku dimenziju koja se sastoji u Yaghijevu vlastitom sedimentiranom iskustvu nestašice vode iz djetinjstva u Amanu, pri čemu obje dimenzije ne stoje u izvanjskoj relaciji, već u korelativnoj međuovisnosti koja se aktualizira upravo kroz rezonantnu strukturu znanstvenoga uvida. Ova analiza ima neposrednu posljedicu za razumijevanje znanstvene djelatnosti kao posebnoga očitovanja kulturne konstitucije, jer pokazuje da znanstveni uvid nije puki rezultat izvanjske registracije empirijskih podataka, već konstitutivni susret u kojemu sedimentirano životnosvjetovno iskustvo igra konstitutivnu, a ne tek psihologijski-empirijsku ulogu u oblikovanju samoga znanstvenoga uvida.

Yaghijevo svjedočanstvo pruža istodobno paradigmatiku ilustraciju Pažaninova tumačenja arhontske funkcije filozofije i transcendentalno-fenomenologijske obrade telosno-normativne dimenzije kulturne konstitucije, jer pokazuje kako se konkretni znanstveni rad u svojoj punini ne iscrpljuje tek u intelektualnom doprinosu znanosti, već u svojoj cjelini predstavlja ozbiljenje uma u službi čovječanstva, što Pažanin slijedeći kasnoga Husserla razrađuje kao funkciju filozofije u smjeru obnove europskoga ljudstva. Yaghijeva izričita formulacija o budućnosti u kojoj se nijedno dijete ne bi suočavalo s ograničenjima koja je on osobno iskustvo u djetinjstvu izriče upravo onu telosno-normativnu strukturu koju smo prethodno razradili, naime strukturu u kojoj se ideje kao intencionalne beskonačnosti aktualiziraju kroz konkretne susrete subjekta s kulturnim bićima, pri čemu se telosna struktura tradicije pokazuje ne kao izvanjski normativni zahtjev, već kao imanentni modus same konstitutivne dinamike koja se aktualizira u znanstvenom radu kao posebnom očitovanju kulturne konstitucije.

Zaključak koji proizlazi iz cjeline ovoga istraživanja može se izreći kroz prepoznavanje da fenomenologijska ontologija kulture, koju smo razvili kroz povezivanje Husserlove transcendentalne fenomenologije, Gehlenove filozofske antropologije i Cassirerove filozofije simboličkih formi, nije samo teorijsko-filozofski konstrukt koji bi se zatvarao u svojem kategorijalnom okviru, već operativni teorijski instrumentarij koji omogućuje analizu konkretnih kulturnih očitovanja u njihovoj vlastitoj predmetnoj zbiljnosti, pri čemu pojam rezonancije postavlja terminologijski instrument kroz koji se konstitutivna dinamika kulturne konstitucije može tematizirati. Yaghijevo svjedočanstvo u tom kontekstu nije puki ilustrativni primjer, već konkretna potvrda da se strukturalna dinamika koju smo razradili na transcendentalno-fenomenologijskoj razini doista aktualizira u konkretnim kulturnim očitovanjima, čime se sama mogućnost fenomenologijske ontologije kulture potvrđuje ne samo teorijskom argumentacijom, već prepoznavanjem strukturalnih korelata u konkretnim povijesnim situacijama. Ono što ovaj pristup otvara kao predmet daljnjega istraživanja nije zatvaranje filozofskoga projekta u njegovoj konačnoj formulaciji, već smjer budućega rada, naime smjer koji bi se mogao razviti kroz analizu pojedinih regija kulturne konstitucije (znanstvene, umjetničke, religijske, političke, pravne) u njihovim vlastitim modalitetima rezonantne dinamike, čime bi se fenomenologijska ontologija kulture pokazala kao temeljni okvir za razvijenu filozofiju kulture.

Zaključak

Polazna točka ovoga doktorskog rada bila je Husserlova programatska formulacija iz *Kartezijanskih meditacija I*, prema kojoj je uz konstitutivnu teoriju fizičke prirode potrebna i konstitutivna teorija čovjeka, ljudske zajednice i kulture, pri čemu svaki takav naslov označava veliku disciplinu s vlastitim smjerovima istraživanja. (Husserl 1975, 92–93) Ta formulacija, sažeta u tezi da sama regija konstituira značajke po kojima može biti dana u svijesti, nije u radu funkcionirala kao izvanjska deklaracija kojom bi se istraživanje tek ukrasilo, već kao operativni okvir koji je usmjeravao razvoj argumentacije od prvih analiza pojmovnoga aparata transcendentalne fenomenologije do završnoga sintetičkog poglavlja, te se sada može zaključiti kako je program koji je u njoj sadržan izveden u obliku fenomenologijske ontologije kulture, naime regionalne discipline koja Husserlovu transcendentalnu fenomenologiju, Gehlenovu filozofsku antropologiju i Cassirerovu filozofiju simboličkih formi povezuje u jedinstvenu analizu konstitutivne dinamike kulturnoga područja.¹⁸⁵ Na kraju rada stoga ne donosimo izvanjsku rekapitulaciju prethodno razrađenoga materijala, nego provjeravamo što je izvedenim istraživanjem postignuto u odnosu na hipoteze i ciljeve postavljene u uvodu, određujemo njegov glavni doprinos, te imenujemo smjerove daljnje rada koji iz njega proizlaze, jer se filozofski projekt ove vrste ne iscrpljuje u svojoj prvoj cjelovitoj formulaciji.¹⁸⁶

Prva radna cjelina, koja obuhvaća poglavlja od prvoga do trećega, izgradila je pojmovni i metodologijski temelj na kojem počiva svaka kasnija analiza. Razmatranje Husserlova odustajanja od psihologizma i njegove refutacije pokazalo je kako ideja čiste logike otvara prostor za fenomenologiju kao znanost o svijesti koja se ne može svesti na empirijsku psihologiju, analiza intencionalnosti pratila je put kojim Husserl Brentanovu koncepciju preuzima i istodobno preoblikuje do točke u kojoj intencionalnost postaje bit svijesti u njezinu odnosu sa svijetom, dok je teorija zora i evidencije, s razlikovanjem empirijskoga, kategorijalnoga i eidetskoga zora, pružila spoznajni instrumentarij kojim se invarijantne

¹⁸⁵ Izraz „fenomenologijska ontologija kulture“, kojim se projekt u ovome radu terminologijski određuje, nastao je preoblikovanjem izraza „transcendentalna ontologija kulture“ iz prijave teme doktorskoga rada, kako je obrazloženo u uvodu, jer točnije odražava razvojnu metodologijsku poziciju rada, razlikuje opći fenomenologijski okvir od posebnih ontologijskih pozicija koje bi se u njemu mogle razviti, te projekt razgraničuje od drugih filozofskih škola vezanih uz pojam transcendentalnoga, kao što je Kantova. Pridjev „transcendentalno-fenomenologijski“ pritom i dalje označuje okvir unutar kojega se fenomenologijska analiza konstitutivnih učina kulture izvodi.

¹⁸⁶ Napetost između zatvaranja argumenta i otvaranja prema daljnjem istraživanju nije slučajna značajka zaključka, već strukturalna posljedica naravi filozofskoga rada koji se ne može iscrpiti u jednoj zatvorenoj razradi. Ta je napetost strukturalno istovjetna onomu što je u poglavlju „Telos, kriza i normativna dimenzija fenomenologije kulture“ razrađeno kao telosno orijentirana otvorenost kulturne tradicije prema beskonačnim zadacima.

strukture predmeta mogu zahvatiti izvan domene osjetilne danosti. U uvodnom razmatranju cjeline „Transcendentalna fenomenologija: izvori, motivi i pojmovni aparat“ utvrđena je pritom metodologijska pozicija razvojne razrade, prema kojoj se vjernost transcendentalnoj fenomenologiji ostvaruje daljnjom izgradnjom njezinih programatski najavljenih, ali nedovršenih mogućnosti, a ne filološkom rekonstrukcijom Husserlovih povijesnih pozicija, u skladu s duhom koji sam Husserl u *Bernauskim rukopisima* opisuje kao postupno pročišćavanje sustava bitnih nužnosti.

Druga cjelina započinje obradom konstitucije i transcendentalne estetike te je pokazala kako se predmetnost izgrađuje kroz kontinuum pasivnih i aktivnih sinteza, čime je već na toj razini uspostavljena struktura sedimentacije koja će se u kasnijim poglavljima pokazati presudnom za fenomenologijsku analizu kulture. Zatim je analiza prirodnoga stava, *epochéa* i noematske strukture pokazala kako redukcija ne predstavlja gubitak svijeta, nego promjenu predznaka kojom svijet postaje dostupan kao korelat konstitutivnih učina, dok je obrada ontološkoga puta u poglavlju „Genetička faza transcendentalne redukcije i ontološki put“ donijela uvid koji se za cijeli rad pokazao metodologijski presudnim, naime uvid da *metabasis eis allo genos* u Kernovu strogu smislu jest pogreška, ali da se ona ne događa u svakom uključivanju objektivistički orijentiranih znanosti, jer te znanosti akcidentalno dolaze i do zakonitosti koje su sukladne intencionalnoj tematizaciji u redukciji.¹⁸⁷ Upravo je taj uvid otvorio metodologijski prostor u kojem se Gehlenova filozofska antropologija i Cassirerova filozofija simboličkih formi kasnije mogu uključiti u transcendentalnu analizu bez narušavanja njezine unutarnje logike. Razrada metode razgradnje (*Abbau*) i povratnoga propitivanja (*Rückfrage*) pokazala je zatim kako kasna Husserlova fenomenologija raspolaže dvama komplementarnim postupcima kojima dolazi do svijeta života kao izvornoga konstitutivnog tla, pri čemu razgradnja djeluje kao strukturalno-logičko ljuštenje viših slojeva idealizacija, a povratno propitivanje kao povijesno-teleološki putokaz koji propituje zaborav njihovih izvora, dok je analiza aprezentacije, empatije i triju razina transcendentalne intersubjektivnosti učinila vidljivim kako objektivnost svijeta počiva na intersubjektivnoj konstituciji, čime je pripremljena ona intersubjektivna dimenzija bez koje se kulturna konstitucija ne može tematizirati.

¹⁸⁷ Mogućnost ovoga proširenja izvedena je u dijalogu s Lohmarovom analizom Husserlove *Wesensschau* (Lohmar 2005), u kojoj se napetost između formalno-eidetske analize i složenosti kulturnih predmeta pokazala kao produktivni moment koji opravdava proširenje transcendentalno-fenomenologijske analize na područje akcidentalnih zakonitosti. Bez toga uvida uključivanje Gehlenove filozofske antropologije i Cassirerove filozofije simboličkih formi u transcendentalno-fenomenologijski okvir ne bi bilo metodologijski legitimno.

Peto je poglavlje tu pripremu prevelo u izravnu fenomenologijsku analizu kulture. Obrada personalističkoga stava iz *Ideja II* pokazala je kako se kultura otvara kao samostalna predmetna sfera tek unutar stava u kojem se osobe pojavljuju kao subjekti svojih okolnih svjetova, a kulturni predmeti kao nositelji irealnih predikata, dok je poglavlje „Kulturni objekti kao funkcionalna jedinstva smisla“ razvilo središnju ontologijsku tezu rada, naime tezu da se kulturni predmet ne može svesti ni na fizički supstrat ni na ideelno značenje, već se konstituira kao funkcionalno jedinstvo koje obuhvaća materijalni supstrat, mrežu funkcionalnih odnosa, povijesnu sedimentaciju i otvorenost prema budućim aktualizacijama, dakle četverodimenzionalnu strukturu koja se u završnom poglavlju pokazala nosivom za razlikovanje različitih tipova kulturnih bića. Analiza generativne fenomenologije, izvedena kroz Steinbockov pojam nasljedstva smisla (*Sinnerbschaft*), utvrdila je kako se sedimentacija ne odvija u izoliranoj svijesti pojedinca, nego u intersubjektivnom horizontu zajedničkoga okolnog svijeta koji se proteže kroz pokoljenja, pri čemu se kategorije zavičajnoga (*Heimwelt*) i tuđega svijeta (*Fremdwelt*) konstituiraju kao transcendentalne strukture koje omogućuju kulturnu pluralnost bez pada u relativizam.

Poglavlje „Telos, kriza i normativna dimenzija fenomenologije kulture“ pokazalo je kako se kriza kulturne tradicije ne odvija kao greška u rasuđivanju koja bi se mogla ispraviti preciznijim teorijskim radom, već kao strukturalni proces sedimentacije u kojem se sediment, kroz Husserlov pojam idejnoga ruha (*Ideenkleid*), postavlja na mjesto izvornoga osmišljavajućeg učina, čime se zajednica postupno otuđuje od konstitutivnih operacija iz kojih je njezino kulturno postojanje proizašlo.¹⁸⁸ Obrada Schutzove mundane fenomenologije zaokružila je drugu cjelinu tematizacijom onoga modusa fenomenologijske analize koji se odvija unutar same prirodne svijesti, pri čemu su Schutzov *epoché* prirodnoga stava, tipifikacijski sklopovi, motivacijske strukture, stratifikacija socijalnoga svijeta na *Umwelt*, *Mitwelt*, *Vorwelt* i *Folgewelt*, te konačne provincije smisla otvorili konkretnu analizu svakodnevnog kulturnog konstitucije i dvostruku tematizaciju svijeta života, kao mundano svakodnevnoga svijeta s njegovim pragmatičnim relevancijama i kao transcendentalno-konstitutivnoga područja na kojem se kulturna bića izvorno daju, a istodobno i napetost između mundanoga bogatstva Schutzovih opisa i transcendentalne dubine Husserlovih konstitutivnih analiza, napetost koja je

¹⁸⁸ Povezanost krize i rezonancije može se odrediti prepoznavanjem da je upravo izostanak rezonantne strukture u konstitutivnoj dinamici ono što kulturnu tradiciju vodi u krizu, pri čemu se Husserlov pojam idejnoga ruha (*Ideenkleid*) može razumjeti kao izraz onoga modusa u kojem se sediment postavlja na mjesto izvornoga osmišljavajućeg učina, čime se prekida rezonantna struktura koja bi sediment trebala neprestano modificirati kroz susrete s funkcionalnom strukturom samoga predmeta.

u završnom poglavlju razriješena prepoznavanjem strukturalne komplementarnosti dvaju projekata.

Treća je radna cjelina, također, razvila dijalog s dvjema filozofskim linijama koje su se za fenomenologijsku ontologiju kulture pokazale nezaobilaznim dijaloškim partnerima. Analiza Gehlenove filozofske antropologije, provedena kroz razmatranje dviju faza njegova razvoja, kategorijalne analize ontoloških struktura i njegove upotrebe sintagme stavljanja u zagrade, dovela je do uvida da Gehlenov projekt u svojoj strukturalnoj jezgri izvodi upravo one operacije koje Husserlova transcendentalna fenomenologija izričito tematizira, te se stoga može rekonstruirati kao implicitno fenomenologijski projekt. U poglavlju „Gehlenova teorija djelovanja kao proširena forma intencionalnosti: o fenomenu rezonancije“ izdvojili smo Gehlenov pojam fenomena rezonancije kao strukturalnu karakteristiku korelacije organizma i polja djelovanja, naime karakteristiku da subjekt djelovanja konstitutivno upućuje na ono što je drugo od njega samoga kao na referentnu točku vlastita samoodređenja. Obrada Cassirerove funkcionalne biti pokazala je, s druge strane, kako Cassirerov prijelaz od pojma supstancije prema pojmu funkcije strukturalno izvodi postupak eidetskoga uviđaja, premda se njegov projekt u vlastitom samorazumijevanju smješta u hegelijansku tradiciju, dok se pojam simboličke pregnancije (*symbolische Prägnanz*) pokazao kao izraz iste razine konstitucije smisla koju Husserl razrađuje kao predpredikativnu evidenciju i kao temeljnu strukturu svijeta života.

Konvergenција koja se kroz ta poglavlja postupno ocrtavala nije ostala na razini usporedbe triju nezavisnih projekata. Husserlova pasivna sinteza, Gehlenov krug djelovanja (*Handlungskreis*) i Cassirerova simbolička prožetost smislom pokazali su se kao tri imenovanja iste strukturalne zbiljnosti, naime predtematskoga otvaranja subjekta prema predmetu kao referentnoj točki vlastite aktualizacije, čime je potvrđena metodologijska struktura u kojoj svaka od triju tradicija pridonosi vlastiti pojmovni doprinos koji u sintezi otkriva svoju komplementarnost s drugima, a istodobno je potvrđena i legitimnost njihova povezivanja koja je u obradi ontološkoga puta bila tek načelno izborena.

Završno sintetičko poglavlje „Ontologija životnoga svijeta kao transcendentalno-fenomenologijski okvir fenomenologijske ontologije kulture“ izvelo je na toj osnovi sintezu, a njegov se pojmovni doprinos može sažeti u tri koraka. Prvi je korak razrada dvodimenzionalnosti eidetskih značajki kulturnoga bića, prema kojoj svako kulturno biće

obuhvaća regionalno-eidetsku dimenziju, kroz koju se prepoznaje kao pripadnik svoje regionalne kategorije, i konstitutivno-povijesnu dimenziju, koja obuhvaća sedimentirane procese kroz koje ono dolazi do svoje aktualne danosti, pri čemu te dvije dimenzije ne stoje u hijerarhijskom odnosu, već u korelativnoj međuovisnosti. Drugi je korak određenje rezonancije kao operativnoga pojma fenomenologijske ontologije kulture, definirane kao onaj modus intencionalne aktualizacije smisla u kojem konstituiranje ne-A u svijesti A modificira sedimentirani noematski horizont same konstitutivne svijesti, dok se izmijenjeni sediment povratno otvara prema dubljem uvidu u funkcionalnu strukturu samoga ne-A. Treći je korak razlikovanje slobodnih i vezanih idealnosti, kojim je pokazano kako rezonantna struktura igra različitu ulogu u konstituciji matematičkih predmeta i kulturnih objekata u užem smislu, jer kod slobodnih idealnosti, poput geometrijskih tvorbi, dominantnu ulogu igra mreža funkcionalnih odnosa na eidetskoj razini, dok kod vezanih idealnosti, kojima pripadaju umjetnička djela, pravne tradicije i politički sustavi, sve četiri dimenzije funkcionalnoga jedinstva smisla ostaju aktivne u konstitutivnoj dinamici. Tim je koracima pridružena integracija Pažaninove razrade arhontske funkcije filozofije, kojom se cijeli projekt smjestio unutar hrvatske recepcije Husserlove kasne fenomenologije kao praktične filozofije. Analiza svjedočanstva Omara Yaghija, nobelovca za kemiju iz 2025. godine, potvrdila je naposljetku kako razvijeni pojmovni instrumentarij nije apstraktna konstrukcija, jer se rezonantna dinamika, dvodimenzionalnost eidetskih značajki i telosna struktura tradicije u njegovu svjedočanstvu konkretno aktualiziraju u suvremenom kulturnom životu.

Na toj se osnovi mogu provjeriti tri hipoteze koje su u uvodu postavljene kao okosnica istraživanja. Prva hipoteza, prema kojoj je područje kulture sadržano u pojmu svijeta života, potvrđena je obradom svijeta života kao izvornoga konstitutivnog tla do kojega vode razgradnja i povratno propitivanje, a osobito Husserlovom programatskom tezom o ontologiji svijeta života, koja je u završnom poglavlju protumačena kao okvir čija je regionalna specifikacija upravo fenomenologijska ontologija kulture. (Husserl 1990, 163–164) Druga hipoteza, prema kojoj područje kulture posjeduje univerzalije s objektivnom funkcionalnom strukturom, potvrđena je analizom kulturnih objekata kao funkcionalnih jedinstava smisla te Cassirerovom razradom funkcionalne biti, čime je izbjegnuto i nominalistički atomizam kulturnih pojava i njihova metafizička supstancijalizacija. Treća hipoteza, prema kojoj je transcendentna fenomenologija primjenjiva na područje kulture u modusu stvaranja eidetskih uvida posredstvom eidetskoga zora, potvrđena je razradom dvodimenzionalnosti eidetskih značajki,

kojom je pokazano kako se eidetski zor može proširiti na složene kulturne predmete a da pritom ne dolazi do nedopuštenoga prijelaza u drugi rod.

Time su ispunjena i četiri cilja istraživanja. Mogućnosti i manjkavosti transcendentalne fenomenologije prikazane su iznutra, kao samoosvještenje projekta, a ne kao izvanjska kritička ocjena, metodologijski korektivi razvijeni su upravo ondje gdje Husserlov pojmovni aparat ne dostaje za složenost kulturne predmetnosti, naime u pojmovima rezonancije i dvodimenzionalnosti eidetskih značajki, kritički je pristup zadržan u duhu same teorije kroz razvojnu poziciju koja se čuva i od imperativa filološkoga konzervativizma i od epistemičkoga revizionizma, a sfera korištenja fenomenologijske redukcije u kulturi kao sferi svijeta života izložena je do točke na kojoj se fenomenologijska ontologija kulture konstituirala kao zasebna regionalna disciplina. Glavni se doprinos doktorskog rada stoga može odrediti kao terminologijsko-pojmovno postavljanje temeljnoga okvira te discipline, pri čemu pojam rezonancije pruža instrumentarij kojim se konstitutivna dinamika kulturnoga područja može analizirati u njegovoj vlastitoj predmetnoj zbiljnosti, dakle bez svođenja kulturnih bića na izvankulturni temelj i bez pripisivanja samostalne zbiljnosti neovisne o konstitutivnim procesima, čime je ispunjen dvostruki zahtjev koji je u uvodu postavljen uz glavnu programatsku tezu rada.

Taj doprinos ima i svoju istraživačku povijest, jer se rad nadovezuje na knjigu *Narav države*, u kojoj smo s Tomislavom Dretarom analizirali državu kao složeno biće, ali smo pritom morali izričito priznati „odmak od Husserlove metode“ kao uvjet analize složenih fenomena. (Dretar i Erdeljac 2022, 22) Upravo je taj priznati, ali nerazrađeni odmak u uvodu ovoga rada postavljen kao motivacijska polazna točka, te na kraju rada možemo utvrditi kako je ovdje razrađen onaj temeljni okvir čiji je izostanak ranija analiza mogla samo konstatirati, čime se zatvara jedan krug vlastite istraživačke linije i istodobno otvara novi, usmjeren prema pojedinačnim regionalnim ontologijama kulturne konstitucije.

Iz toga proizlaze smjerovi daljnjega istraživanja koji izlaze izvan okvira rada, ali se na njegove rezultate neposredno nadovezuju. Prvi se smjer tiče razrade pojedinačnih regionalnih ontologija unutar fenomenologijske ontologije kulture, naime znanstvene, umjetničke, religijske, političke i pravne ontologije, u modusima rezonantne dinamike koji ih razlikuju, jer svaki tip složenoga kulturnog objekta nosi sebi svojstvenu strukturu konstitutivne dinamike koja zaslužuje zasebnu obradu, čime se otvara i mogućnost komparativnoga istraživanja različitih tipova kulturnih

objekata s obzirom na način na koji se njihova konstitucija izvršava. Takva bi obrada pojedinačnih regija ujedno bila provjera valjanosti ovdje razvijenoga okvira, jer se vrijednost regionalne discipline u konačnici mjeri njezinom sposobnošću da zahvati konkretne predmete u njihovoj punoj predmetnosti.

Drugi smjer čini neposredni nastavak rada započetoga u *Naravi države*, naime razrada političke i pravne ontologije kao posebnih manifestacija kulturne konstitucije, za koju ovaj rad sada nudi metodologijski instrumentarij koji je ranijoj analizi nedostajao, pri čemu se politička i pravna bića mogu tematizirati kao vezane idealnosti čija konstitucija obuhvaća sve četiri dimenzije funkcionalnoga jedinstva smisla, od materijalnoga supstrata do otvorenosti prema budućim aktualizacijama unutar živuće zajednice.

Treći smjer otvara analiza Yaghijeva svjedočanstva, naime razrada transcendentno-fenomenologijske epistemologije znanstvene djelatnosti u svjetlu sedimentirane kulturne tradicije. Ta je analiza pokazala kako znanstveni uvid nije samo rezultat izvanjske registracije empirijskih podataka, već konstitutivni susret u kojem sedimentirano životnosvjetovno iskustvo igra konstitutivnu, a ne tek psihologijsko-empirijsku ulogu u oblikovanju samoga uvida, čime se otvara mogućnost epistemologije znanstvene djelatnosti koja nadilazi pozitivističku sliku znanosti kao neutralnoga registriranja podataka, te se znanstvena djelatnost može razumjeti kao posebna manifestacija kulturne konstitucije, a ne kao izvanjski neutralan proces koji bi stajao izvan kulturne dinamike.

Četvrti se smjer tiče odnosa fenomenologijske ontologije kulture prema suvremenim raspravama o ulozi znanosti i tehnologije u globalnom kulturnom kontekstu, smjer za koji polazište pruža Yaghijeva vizija budućnosti u kojoj nijedno dijete ne bi bilo suočeno s ograničenjima kakva je on sam iskusio, jer ta vizija pokazuje kako se telosno-normativna struktura kulturne tradicije očituje u suvremenim oblicima znanstveno-tehničke djelatnosti.

Fenomenologijska ontologija kulture, kako je u radu razvijena, nije, međutim, samo deskriptivno-teorijski projekt koji bi se iscrpio u kategorijalnoj razradi, već se nadovezuje na Husserlovo razumijevanje filozofije kao djelatnosti odgovorne za sudbinu europskoga ljudstva i na Pažaninovu interpretaciju kasne fenomenologije kao praktične filozofije. Kriza kulturne tradicije, kako je pokazano u analizi telosa i krize te produbljeno u završnom poglavlju, ne razumije se pritom kao izvanjski poremećaj koji bi se mogao otkloniti boljim tehničkim

rješenjima, već kao strukturalni prekid u rezonantnoj dinamici konstitutivnoga procesa, naime kao zaborav izvorno osmišljavajućega učina iz kojega su moderne kulturne tvorbe proizašle, što je u radu razloženo na Husserlovoj analizi Galilejeve znanosti, koja u svojoj zreloj formi gubi vezu sa svojim životnosvjetovnim tlom upravo zato što je u njezinoj konstitutivnoj dinamici izostala rezonantna struktura, čime razvijeni instrumentarij dobiva neposrednu primjenjivost na suvremenu kulturnu situaciju. Filozofski se značaj discipline može odrediti trojako, naime kao okvir koji omogućuje analizu kulturnih manifestacija bez redukcionizma koji bi ih svodio na izvanjske kategorije fizičke ili psihologijske obrade, kao operativni instrumentarij primjenjiv na krize tradicije, depersonalizaciju i razdvajanje teoretskoga i praktičnoga interesa. Programatska je teza s početka rada time izvedena do kraja, jer ono što je Husserl u *Kartezijanskim meditacijama I* najavio kao potrebnu konstitutivnu teoriju kulture sada stoji kao razrađen okvir regionalne discipline, s razrađenim pojmovnim instrumentarijem i s vlastitim mjestom unutar žive filozofske tradicije. Taj kraj, međutim, nije zatvaranje filozofskoga projekta, nego njegovo otvaranje, jer disciplina čiji je operativni pojam rezonancija u sebi nosi telosnu otvorenost prema horizontu zadataka, naime prema obradi pojedinačnih regija kulturne konstitucije unutar okvira koji je ovdje postavljen. U tom kontekstu naš se zaključak otkriva istodobno kao dovršenje jednoga argumenta i kao polazna točka filozofskoga rada koji iz njega slijedi.

Literatura

Aristotel. 1957. *On the Soul. Parva Naturalia. On Breath*. Preveo W. S. Hett. Loeb Classical Library 288. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Aristotel. 1996. *O duši u: O duši i Nagovor na filozofiju*. Preveli Milivoj Sironić i Darko Novaković. Uredio Branko Bošnjak. 2. izd. Zagreb: Naprijed.

Aristotel. 2001. *Metafizika*. Preveo Tomislav Ladan. Biblioteka Signum. Zagreb: Medicinska naklada.

Aristotel. 2008. *Analitika I–II, Kategorije, O izrazu*. Preveo i priredio Slobodan U. Blagojević. Beograd: Paideia.

Balaban, Oded. 2002. „Epoché: Meaning, Object, and Existence in Husserl’s Phenomenology.“ U *Phenomenology World-Wide*, uredila A. T. Tymieniecka. Analecta Husserliana, sv. 80. Dordrecht: Springer.

Barber, Michael D. 2004. *The Participating Citizen: A Biography of Alfred Schutz*. Albany, NY: State University of New York Press.

Bernet, Rudolf. 2005. „Husserl’s Concept of the World.“ U *Edmund Husserl: Critical Assessments of Leading Philosophers*, uredili Rudolf Bernet, Donn Welton i Gina Zavota, sv. V, *Horizons: Life-World, Ethics, History, and Metaphysics*. Abingdon: Routledge.

Biceaga, Victor. 2010. *The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology*. Contributions to Phenomenology, sv. 60. Dordrecht: Springer.

Brandl, Johannes L. i Mark Textor. 2022. „Brentano's Theory of Judgement.“ U *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2022 Edition), uredili Edward N. Zalta i Uri Nodelman. <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/brentano-judgement/>. Pristupljeno 14. srpnja 2025.

Brentano, Franz. 1902. *The Origin of the Knowledge of Right and Wrong*. Preveo Cecil Hague. Westminster: Archibald Constable. <https://archive.org/details/originknowledge01goog/page/n22/mode/2up>. Pristupljeno 14. srpnja 2025.

Brentano, Franz. 1959. *Grundzüge der Ästhetik*. Uredila Franziska Mayer-Hillebrand. Bern: Francke.

Brentano, Franz. 2002. *Descriptive Psychology*. Preveo i uredio Benito Müller. London: Routledge. (Orig. engl. prijevod 1995). Taylor & Francis e-Library izdanje.

Brentano, Franz. 2009. *Psychology from an Empirical Standpoint*. Uredila Linda L. McAlister. Preveli Antos C. Rancurello, D. B. Terrell i Linda L. McAlister. S novim uvodom Petera Simonsa. London: Routledge. Taylor & Francis e-Library izdanje.

Burger, Hotimir. 1993. *Filozofska antropologija*. Zagreb: Naprijed.

Busche, Hubertus. 2000. „Was ist Kultur? Erster Teil: Die vier historischen Grundbedeutungen.“ *Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie* 2000 (1): 69–90.

Cairns, Dorion. 1976. *Conversations with Husserl and Fink*. Uredio Husserl-Archives u Leuvenu. The Hague: Martinus Nijhoff.

Carnap, Rudolf. 1950. *Logical Foundations of Probability*. London: Routledge & Kegan Paul.

Carr, David. 2005. „The Lifeworld Revisited: Husserl and Some Recent Interpreters.“ U *Edmund Husserl: Critical Assessments of Leading Philosophers*, sv. V, *Horizons: Life-World, Ethics, History, and Metaphysics*, uredili Rudolf Bernet, Donn Welton i Gina Zavota, 3–18. London: Routledge.

Cassirer, Ernst. 1923. *Substance and Function, and Einstein's Theory of Relativity*. Preveli William Curtis Swabey i Marie Collins Swabey. Chicago i London: The Open Court Publishing Company. (Izvornik: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Berlin: Bruno Cassirer, 1910.)

Cassirer, Ernst. 1978. *Ogled o čovjeku*. Preveli Omer Lakomica i Zvonimir Sušić. Predgovor napisao Gajo Petrović. Zagreb: Naprijed.

Cassirer, Ernst. 2021a. *The Philosophy of Symbolic Forms, Volume 1: Language*. Preveo Steve G. Lofts. Predgovor napisao Peter E. Gordon. London i New York: Routledge.

Cassirer, Ernst. 2021b. *The Philosophy of Symbolic Forms, Volume 2: Mythical Thinking*. Preveo Steve G. Lofts. Predgovor napisao Peter E. Gordon. London i New York: Routledge.

Cassirer, Ernst. 2021c. *The Philosophy of Symbolic Forms, Volume 3: Phenomenology of Cognition*. Preveo Steve G. Lofts. Predgovor napisao Peter E. Gordon. London i New York: Routledge.

Chisholm, Roderick M. 1986. *Brentano and Intrinsic Value*. Cambridge: Cambridge University Press.

d'Ippolito, Bianca Maria. 2002. „The Concept of *Lebenswelt* from Husserl's *Philosophy of Arithmetic* to His *Crisis*.“ U *Phenomenology World-Wide*, uredila A. T. Tymieniecka. *Analecta Husserliana*, sv. 80. Dordrecht: Springer.

Daniels, Norman. 1996. *Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice*. Cambridge Studies in Philosophy and Public Policy. Cambridge: Cambridge University Press.

De Santis, Daniele. 2021. *Husserl and the A Priori: Phenomenology and Rationality*. Contributions to Phenomenology 114. Cham: Springer.

Derrida, Jacques. 1978. *Edmund Husserl's „Origin of Geometry“: An Introduction*. Preveo John P. Leavey Jr. Stony Brook, NY: Nicolas Hays.

Descartes, René. 1975. „Meditacije o prvoj filozofiji, u kojima se dokazuje Božja egzistencija i razlika između ljudske duše i tijela.“ U *Kartezijanske meditacije I*, autor Edmund Husserl, 185–241. Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost Saveza socijalističke omladine.

Descartes, René. 1996. *Meditations on First Philosophy: With Selections from the Objections and Replies*. Preveo i uredio John Cottingham. Cambridge: Cambridge University Press.

Dodd, James. 2005. *Crisis and Reflection: An Essay on Husserl's Crisis of the European Sciences*. Phaenomenologica 174. Dordrecht: Springer.

Dretar, Tomislav, i Jakov Erdeljac. 2022. *Narav države*. Varaždinske Toplice: Ogranak Matice hrvatske Varaždin / Ogranak Matice hrvatske Ozalj / Nakladnička kuća Tonimir.

Drummond, John J. 2005a. „The Structure of Intentionality.“ U *Edmund Husserl: Critical Assessments of Leading Philosophers*, sv. III, *The Nexus of Phenomena: Intentionality, Perception and Temporality*, uredili Rudolf Bernet, Donn Welton i Gina Zavota, 31–49. London: Routledge.

Drummond, John J. 2005b. „Moral Objectivity: Husserl's Sentiments of the Understanding.“ U *Edmund Husserl: Critical Assessments of Leading Philosophers*, sv. V: *Horizons, Life-World, Ethics, History, and Metaphysics*, uredili Rudolf Bernet, Donn Welton i Gina Zavota, 80–99. London: Routledge.

Dummett, Michael. 1978. *Truth and Other Enigmas*. London: Duckworth.

Džinić, Ivo. 2022. *Dinamika razvoja kulture: tragedija — drama — ironija*. Zagreb: Fakultet hrvatskih studija Sveučilišta u Zagrebu.

Erdeljac, Jakov. 2020. „Fenomenologijska metoda i mogućnost njezine praktičke primjene: prikaz na primjeru Rawlsova koncepta 'vela neznanja'“.“ Diplomski rad, Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet.

Fischer, Joachim. 2008. *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*. München i Freiburg: Karl Alber.

Fischer, Joachim. 2009. „Exploring the Core Identity of Philosophical Anthropology through the Works of Max Scheler, Helmuth Plessner, and Arnold Gehlen.“ *Iris* 1 (1): 153–170.

Føllesdal, Dagfinn. 1982. „Response by Dagfinn Føllesdal.“ U *Husserl, Intentionality, and Cognitive Science*, uredili Hubert L. Dreyfus i Harrison Hall, 52–56. Cambridge, MA: The MIT Press.

Føllesdal, Dagfinn. 1988. „Husserl on Evidence and Justification.“ U *Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition: Essays in Phenomenology*, uredio Robert Sokolowski, 107–131. *Studies in Philosophy and the History of Philosophy* 18. Washington, DC: The Catholic University of America Press.

Føllesdal, Dagfinn. 2006. „Husserl's Reductions and the Role They Play in His Phenomenology.“ U *A Companion to Phenomenology and Existentialism*, uredili Hubert L. Dreyfus i Mark A. Wrathall. Oxford: Blackwell Publishing.

Frege, Gottlob. 1972. „Review of Dr. E. Husserl's Philosophy of Arithmetic.“ Preveo E. W. Kluge. *Mind* 81 (323): 321–337.

Friedman, Michael. 2000. *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*. Chicago i La Salle: Open Court.

Gehlen, Arnold. 1931. *Wirklicher und unwirklicher Geist. Eine philosophische Untersuchung in der Methode absoluter Phänomenologie*. Leipzig: Noske.

Gehlen, Arnold. 1980. *Man in the Age of Technology*. Prevela Patricia Lipscomb. New York: Columbia University Press.

Gehlen, Arnold. 1994. *Čovjek i institucije*. Preveo Kiril Miladinov. Zagreb: Globus i Filozofski fakultet u Zagrebu, Zavod za filozofiju.

Halák, Jan, i Jiří Klouda. 2018. „The Institution of Life in Gehlen and Merleau-Ponty: Searching for the Common Ground for the Anthropological Difference.“ *Human Studies* 41 (3): 371–394.

Hart, James G. 1992. *The Person and the Common Life: Studies in a Husserlian Social Ethics*. Phaenomenologica 126. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Heidegger, Martin. 1985. *Bitak i vrijeme*. Preveo Hrvoje Šarinić. Zagreb: Naprijed.

Heidegger, Martin. 2000. *Prolegomena za povijest pojma vremena*. Zagreb: Demetra.

Held, Klaus. 2005. „Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt.“ U *Edmund Husserl: Critical Assessments of Leading Philosophers*, sv. V, *Horizons: Life-World, Ethics, History, and Metaphysics*, uredili Rudolf Bernet, Donn Welton i Gina Zavota, 39–58. London: Routledge.

Hemmendinger, David. 1975. „Husserl’s Concepts of Evidence and Science.“ *The Monist* 59 (1): 81–97.

Hintikka, Jaakko. 2003. „The Notion of Intuition in Husserl.“ *Revue Internationale de Philosophie* 57 (224): 169–191.

Holenstein, Elmar. 2005. „Uvod izdavača.“ U *Logička istraživanja, svezak I: Prolegomene za čistu logiku*, od Edmunda Husserla, preveo Željko Pavić, XI–LI. Zagreb: Naklada Breza.

Hopkins, Burt C. 2002. „Authentic and Symbolic Numbers in Husserl’s Philosophy of Arithmetic.“ *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* 2: 39–71.

Hopkins, Burt C. 2014. *The Philosophy of Husserl*. Abingdon: Routledge.

Huemer, Wolfgang. 2004. „Husserl’s Critique of Psychologism and his Relation to the Brentano School.“ U *Phenomenology and Analysis: Essays on Central European Philosophy*, uredili Arkadiusz Chrudzimski i Wolfgang Huemer, 199–214. Frankfurt: Ontos Verlag.

Huemer, Wolfgang. 2019. „Franz Brentano.“ U *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), uredio Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/brentano/>. Pristupljeno 7. srpnja 2025.

Husserl, Edmund. (1929) 1969. *Formal and Transcendental Logic*. Preveo Dorion Cairns. Husserliana XVII. The Hague: Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund. 1973a. *Experience and Judgment: Investigations in a Genealogy of Logic*. Revidirao i uredio Ludwig Landgrebe. Preveli James S. Churchill i Karl Ameriks. London: Routledge & Kegan Paul.

Husserl, Edmund. 1973b. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905–1920*. Uredio Iso Kern. Husserliana XIII. The Hague: Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund. (1929) 1975. *Kartezijanske meditacije I*. Preveo Franjo Zenko. Husserliana I. Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost Saveza socijalističke omladine.

Husserl, Edmund. 1976. *Kartezijanske meditacije II: Prilog fenomenologiji intersubjektivnosti*. Preveo Franjo Zenko. Husserliana XV. Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost Saveza socijalističke omladine.

Husserl, Edmund. 1977. *Phenomenological Psychology: Lectures, Summer Semester, 1925*. Preveo John Scanlon. Husserliana IX. The Hague: Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund. (1939) 1978. „The Origin of Geometry“. Dodatak u Jacques Derrida, *Edmund Husserl's „Origin of Geometry“: An Introduction*, 155–180. Preveo John P. Leavey Jr. Stony Brook, NY: Nicolas Hays.

Husserl, Edmund. 1980. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Third Book: Phenomenology and the Foundations of the Sciences*. Preveli Ted E. Klein i William E. Pohl. Husserliana V. The Hague: Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund. 1989a. *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*. Uredili Thomas Nenon i Hans Rainer Sepp. Husserliana XXVII. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Husserl, Edmund. 1989b. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*. Preveli Richard Rojcewicz i André Schuwer. Husserliana IV. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Husserl, Edmund. (1934–1937) 1990. *Kriza europskih znanosti i transcendentalna fenomenologija: uvod u fenomenološku filozofiju*. Preveo i pogovor napisao Ante Pažanin. Husserliana VI. Zagreb: Globus.

Husserl, Edmund. (1907) 1999. *The Idea of Phenomenology*. Preveo i uvod napisao Lee Hardy. Husserliana II. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Husserl, Edmund. 2001a. *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*. Uredili Rudolf Bernet i Dieter Lohmar. Husserliana XXXIII. Dordrecht: Springer.

Husserl, Edmund. (1918–1926) 2001b. *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic*. Preveo Anthony J. Steinbock. Husserliana XI. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Husserl, Edmund. (1911) 2003a. *Filozofija kao stroga znanost i druge rasprave*. Preveo i pogovor napisao Ante Pažanin. Husserliana XXV. Zagreb: Naklada Ljevak.

Husserl, Edmund. (1891) 2003b. *Philosophy of Arithmetic*. Preveo Dallas Willard. Husserliana XII. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Husserl, Edmund. (1900) 2005a. *Logička istraživanja. Prolegomena za čistu logiku, svezak prvi*. Preveo Željko Pavić. Husserliana XVIII. Zagreb: Naklada Breza.

Husserl, Edmund. (1901) 2005b. *Logička istraživanja. Istraživanja o fenomenologiji i teoriji spoznaje, svezak drugi, prvi dio*. Preveo Željko Pavić. Husserliana XIX/1. Zagreb: Naklada Breza.

Husserl, Edmund. (1901) 2005c. *Logička istraživanja. Istraživanja o fenomenologiji i teoriji spoznaje, svezak drugi, drugi dio*. Preveo Željko Pavić. Husserliana XIX/2. Zagreb: Naklada Breza.

Husserl, Edmund. (1913) 2007. *Ideje za čistu fenomenologiju i fenomenologijsku filozofiju*. Preveo Željko Pavić. Husserliana III/1. Zagreb: Naklada Breza.

Husserl, Edmund. 2019. *First Philosophy: Lectures 1923/24 and Related Texts from the Manuscripts (1920–1925)*. Preveli Sebastian Luft i Thane M. Naberhaus. Husserliana VII i VIII. Dordrecht: Springer Nature B.V.

Husserl, Edmund. [oko 1930–1932]. „Ms. A VII 20.“ Neobjavljeni rukopis. Husserl-Archives, Leuven.

Ierna, Carlo. 2012. „Husserl’s Psychology of Arithmetic.“ *Bulletin d’Analyse Phénoménologique* 8 (1): 97–120.

Kant, Immanuel. 1984. *Kritika čistoga uma*. Preveo Viktor D. Sonnenfeld. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske.

Kassab, Elizabeth Suzanne. 2002. „Phenomenologies of Culture and Ethics: Ernst Cassirer, Alfred Schutz and the Tasks of a Philosophy of Culture.“ *Human Studies* 25 (1): 55–88.

Kern, Iso. 2005. „The Three Ways to the Transcendental Phenomenological Reduction in the Philosophy of Edmund Husserl.“ U *Edmund Husserl: Critical Assessments of Leading Philosophers*, sv. II, *The Cutting Edge: Phenomenological Method, Philosophical Logic, Ontology and Philosophy of Science*, uredili Rudolf Bernet, Donn Welton i Gina Zavota. Abingdon: Routledge.

Kidd, Chad. 2014. „Husserl’s Phenomenological Theory of Intuition.“ U *Rational Intuition: Philosophical Roots, Scientific Investigations*, uredile Lisa M. Osbeck i Barbara S. Held, 131–151. New York: Cambridge University Press.

Knight, Carl. 2025. „Reflective Equilibrium.“ U *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2025 Edition), uredili Edward N. Zalta i Uri Nodelman. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2025/entries/reflective-equilibrium/>. Pristupljeno 10. listopada 2025.

Kusch, Martin. 1995. *Psychologism: A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*. London: Routledge.

Kusch, Martin. 2024. „Psychologism.“ U *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2024 Edition), uredili Edward N. Zalta i Uri Nodelman. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/psychologism/>. Pristupljeno 4. travnja 2025.

Lakatos, Imre. 1978. *Philosophical Papers. Vol. 1: The Methodology of Scientific Research Programmes*. Cambridge: Cambridge University Press.

Landgrebe, Ludwig. 2019. „Husserl’s Phenomenology and the Motives Leading to Its Transformation.“ U *Husserl: German Perspectives*, uredili John J. Drummond i Otfried Höffe, 49–84. New York: Fordham University Press.

Leichtle, Sean. 2002. „The Idea of Phenomenology: Husserl’s Program.“ U *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy, Svezak II*, uredili Steven Galt Crowell i Burt C. Hopkins, 375–395. New York: Routledge.

Lofts, Steve G. 2021a. „Translator’s Introduction.“ U *The Philosophy of Symbolic Forms, Volume 1: Language*, autor Ernst Cassirer, xi–lxxvi. London i New York: Routledge.

Lofts, Steve G. 2021b. „Translator’s Introduction.“ U *The Philosophy of Symbolic Forms, Volume 3: Phenomenology of Cognition*, autor Ernst Cassirer, xix–xxix. London i New York: Routledge.

Lohmar, Dieter. 2005. „Husserl’s Concept of Categorical Intuition.“ U *Edmund Husserl: Critical Assessments of Leading Philosophers. Vol. III, The Nexus of Phenomena: Intentionality, Perception and Temporality*, uredili Rudolf Bernet, Donn Welton i Gina Zavota, 61–83. London: Routledge.

Luft, Sebastian. 2002. „Husserl’s Notion of the Natural Attitude and the Shift to Transcendental Phenomenology.“ U *Phenomenology World-Wide*, uredila A. T. Tymieniecka. *Analecta Husserliana*, sv. 80. Dordrecht: Springer.

McIntyre, Ronald i David Woodruff Smith. 1989. „Theory of Intentionality.“ U *Husserl’s Phenomenology: A Textbook*, uredili J. N. Mohanty i William R. McKenna, 147–179. Washington, DC: Center for Advanced Research in Phenomenology / University Press of America.

Mensch, James Richard. 2023. *Husserl’s Phenomenology: From Pure Logic to Embodiment*. *Phaenomenologica* 238. Dordrecht: Springer.

Merleau-Ponty, Maurice. 1962. *Phenomenology of Perception*. Preveo Colin Smith. London: Routledge & Kegan Paul.

Mill, John Stuart. 1881. *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive: Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*. 8. izd. New York: Harper & Brothers.
<https://ia601300.us.archive.org/20/items/systemoflogicrat00milluoft/systemoflogicrat00milluoft.pdf>. Pristupljeno 9. srpnja 2025.

Miller, J. Philip. 1982. *Numbers in Presence and Absence: A Study of Husserl's Philosophy of Mathematics*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Mohanty, Jitendra Nath. 1972. *The Concept of Intentionality*. St. Louis, MO: Warren H. Green.

Mohanty, Jitendra Nath. 1976. *Edmund Husserl's Theory of Meaning*. 3. izd. Phaenomenologica, sv. 14. The Hague: Martinus Nijhoff.

Mohanty, Jitendra Nath. 1982. „Husserl and Frege: A New Look at Their Relationship.“ U *Husserl, Intentionality, and Cognitive Science*, uredili Hubert L. Dreyfus i Harrison Hall, 43–52. Cambridge, MA: The MIT Press.

Mohanty, Jitendra Nath. 1985. „‘Life-World’ and ‘A Priori’ in Husserl's Thought.“ U *The Possibility of Transcendental Philosophy*, 101–121. Dordrecht: Martinus Nijhoff.

Mohanty, Jitendra Nath. 1995. „The Development of Husserl's Thought.“ U *The Cambridge Companion to Husserl*, uredili Barry Smith i David Woodruff Smith, 45–78. Cambridge: Cambridge University Press.

Mohanty, Jitendra Nath. 2005. „Husserl's Concept of Intentionality.“ U *Edmund Husserl: Critical Assessments of Leading Philosophers*, sv. III, *The Nexus of Phenomena: Intentionality, Perception and Temporality*, uredili Rudolf Bernet, Donn Welton i Gina Zavota, 3–31. London: Routledge.

Mohanty, Jitendra Nath. 2008. *The Philosophy of Edmund Husserl: A Historical Development*. New Haven, CT: Yale University Press.

Moran, Dermot. 2000. *Introduction to Phenomenology*. London: Routledge.

Moran, Dermot i Joseph Cohen. 2012. *The Husserl Dictionary*. London: Bloomsbury Academic.

Morrison, James C. 1970. „Husserl and Brentano on Intentionality.“ *Philosophy and Phenomenological Research* 31 (1): 27–46.

Motroshilova, N. V. 1989. „Delineation and Analysis of Objectivities in Edmund Husserl's Phenomenology.“ U *Man within His Life-World: Contributions to Phenomenology by Scholars from East-Central Europe*, uredila Anna-Teresa Tymieniecka, 91–145. *Analecta Husserliana*, sv. 27. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Orth, Ernst Wolfgang. 2019. „Philosophy of Culture and Cultural Anthropology as Transcendental Phenomenology.“ Preveli Hayden Kee, Patrick Eldridge i Robin Litscher Wilkins. U *Husserl: German Perspectives*, uredili John J. Drummond i Otfried Höffe, 307–343. New York: Fordham University Press.

Pavić, Željko. 2007. Prevoditeljeva napomena uz *Ideje za čistu fenomenologiju i fenomenologijsku filozofiju* Edmunda Husserla, 202. Zagreb: Naklada Breza.

Pažanin, Ante. 1968. *Znanstvenost i povijesnost u filozofiji Edmunda Husserla*. Zagreb: Naprijed.

Pažanin, Ante. 2000. „Husserlova fenomenologija svijeta života i Hegelova Fenomenologija duha kao dva najznačajnija filozofska puta moderne.“ *Politička misao* 37 (4): 41–49.

Pažanin, Ante. 2003. „Pogovor hrvatskom izdanju.“ U *Filozofija kao stroga znanost i druge rasprave*, od Edmunda Husserla, 275–303. Zagreb: Naklada Jurčić.

Pažanin, Ante. 2010. „Fenomenologija kasnog Husserla kao praktična filozofija.“ *Politička misao* 47 (3): 11–29.

Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.

Rawls, John. 1974. „The Independence of Moral Theory.“ *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 48: 5–22.

Ricoeur, Paul. 1967. *Husserl: An Analysis of His Phenomenology*. Preveli Edward G. Ballard i Lester E. Embree. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Sartre, Jean-Paul. 1992. *Being and Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology*. Prevela i napisala uvod H. E. Barnes. New York: Washington Square Press.

Scanlon, John. 1988. „Husserl’s Ideas and the Natural Concept of the World.“ U *Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition*, uredio Robert Sokolowski, 217–234. Washington, DC: Catholic University of America Press.

Schuhmann, Karl. 2019. „Intentionality and the Intentional Object in the Early Husserl.“ Preveli Hayden Kee, Patrick Eldridge i Robin Litscher Wilkins. U *Husserl: German Perspectives*, uredili John J. Drummond i Otfried Höffe, 141–163. New York: Fordham University Press.

Schutz, Alfred. 1962a. „Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action.“ U *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*, uredio i napisao uvod Maurice Natanson, 3–47. The Hague: Martinus Nijhoff.

Schutz, Alfred. 1962b. „On Multiple Realities.“ U *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*, uredio i napisao uvod Maurice Natanson, 207–259. The Hague: Martinus Nijhoff.

Schutz, Alfred. 1962c. „Sartre’s Theory of the Alter Ego.“ U *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*, uredio i napisao uvod Maurice Natanson, 180–203. The Hague: Martinus Nijhoff.

Schutz, Alfred. 1967. *The Phenomenology of the Social World*. Preveli George Walsh i Frederick Lehnert, s uvodom Georgea Walsha. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Schutz, Alfred i Thomas Luckmann. 1974. *The Structures of the Life-World*, sv. 1. Preveli Richard M. Zaner i H. Tristram Engelhardt Jr. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Shmueli, Efraim. 1976. „Consciousness and Action: Husserl and Marx on Theory and Praxis.“ U *The Crisis of Culture: Steps to Reopen the Phenomenological Investigation of Man*, uredila Anna-Teresa Tymieniecka, 343–383. *Analecta Husserliana: The Yearbook of Phenomenological Research*, sv. V. Dordrecht: D. Reidel.

Siewert, Charles. 2025. „Consciousness and Intentionality.“ U *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2025 Edition), uredili Edward N. Zalta i Uri Nodelman. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2025/entries/consciousness-intentionality/>. Pristupljeno 8. srpnja 2025.

Simons, Peter. 1995. „Meaning and Language.“ U *The Cambridge Companion to Husserl*, uredili Barry Smith i David Woodruff Smith, 106–137. Cambridge: Cambridge University Press.

Simons, Peter. 2009. „Introduction to the second edition.“ U *Psychology from an Empirical Standpoint*, napisao Franz Brentano, uredila Linda L. McAlister, preveli Antos C. Rancurello, D. B. Terrell i Linda L. McAlister. London i New York: Routledge.

Smith, Barry i David Woodruff Smith. 1995. „Introduction.“ U *The Cambridge Companion to Husserl*, 1–27. Cambridge: Cambridge University Press.

Smith, Barry. 2005. „Logic and Formal Ontology.“ U *Edmund Husserl: Critical Assessments of Leading Philosophers*, sv. II, *The Cutting Edge: Phenomenological Method, Philosophical Logic, Ontology and Philosophy of Science*, uredili Rudolf Bernet, Donn Welton i Gina Zavota, 289–320. London: Routledge.

Smith, David Woodruff. 2004. „Return to Consciousness.“ U *Mind World: Essays in Phenomenology and Ontology*, 76–122. New York: Cambridge University Press.

Smith, David Woodruff i Ronald McIntyre. 2005. „Intentionality via Intensions.“ U *Edmund Husserl: Critical Assessments of Leading Philosophers, Volume IV: The Web of Meaning*:

Language, Noema and Subjectivity and Intersubjectivity, uredili Rudolf Bernet, Donn Welton i Gina Zavota, 169–188. Abingdon, Oxon: Routledge.

Smith, David Woodruff. 2018. „Phenomenology.“ U *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), uredio Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/phenomenology/>. Pristupljeno 21. rujna 2025.

Sokolowski, Robert. 1970. *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*. Phaenomenologica 18. The Hague: Martinus Nijhoff.

Sokolowski, Robert. 2005. „How to Intuit an Essence.“ U *Edmund Husserl: Critical Assessments of Leading Philosophers*, uredili Rudolf Bernet, Donn Welton i Gina Zavota, sv. III, 84–108. London: Routledge.

Spano, Nicola. 2024. „Categorial Representation Anew: What are the Categorial Representative Contents that Make Knowledge Possible?“ *Husserl Studies* 40 (2): 147–169.

Spiegelberg, Herbert. 1975. *Doing Phenomenology: Essays on and in Phenomenology*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Stein, Edith. 1989. *On the Problem of Empathy*. Prevela Waltraut Stein. 3. prerađeno izd. The Collected Works of Edith Stein, sv. 3. Washington, DC: ICS Publications.

Steinbock, Anthony J. 1995. *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl*. SPEP Studies in Historical Philosophy. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Steinbock, Anthony J. 2001. „Translator’s Introduction.“ U *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic*, od Edmunda Husserla, xv–lxvii. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Ströker, Elisabeth. 1997. *The Husserlian Foundations of Science*. Contributions to Phenomenology 30. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Ströker, Elisabeth. 2019. „Husserl’s Phenomenology: Philosophia Perennis in the Crisis of European Culture.“ U *Husserl: German Perspectives*, uredili John J. Drummond i Otfried Höffe, preveli Hayden Kee, Patrick Eldridge i Robin Litscher Wilkins, 288–307. New York: Fordham University Press.

Špoljarić, Bernard. 2025. „Beskonačnost supstancije i bit čovjeka u Spinozinoj Etici.“ Doktorska disertacija, Sveučilište u Zagrebu.

Uzgalis, William. 2024. „John Locke.“ U *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2024 Edition), uredili Edward N. Zalta i Uri Nodelman. <https://plato.stanford.edu/archives/win2024/entries/locke/>. Pristupljeno 12. veljače 2026.

Veljak, Lino. 2019. *Uvod u ontologiju*. Zagreb: Naklada Breza.

Welton, Donn. 2000. *The Other Husserl: The Horizons of Transcendental Phenomenology*. Studies in Continental Thought. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Welton, Donn. 2005. „The Systematicity of Husserl’s Transcendental Philosophy: From Static to Genetic Method.“ U *Edmund Husserl: Critical Assessments of Leading Philosophers*, sv. II, *The Cutting Edge: Phenomenological Method, Philosophical Logic, Ontology and Philosophy of Science*, uredili Rudolf Bernet, Donn Welton i Gina Zavota, 140–177. London: Routledge.

Wolin, Richard, Armand Maurer, Henri Chambre, David T. McLellan, Kurt von Fritz, Avrum Stroll i Albert William Levi. 2025. „Western philosophy.“ *Encyclopedia Britannica*. Zadnja izmjena 1. srpnja 2025. <https://www.britannica.com/topic/Western-philosophy>. Pristupljeno 10. srpnja 2025.

Yaghi, Omar M. 2025. „Banquet Speech.“ Govor na svečanosti dodjele Nobelove nagrade za kemiju, Stockholm, 10. prosinca 2025. Nobel Prize Outreach. Pristupljeno 7. svibnja 2026. <https://www.nobelprize.org/prizes/chemistry/2025/yaghi/speech/>.

Zahavi, Dan. 2003. *Husserl’s Phenomenology*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Zahavi, Dan. 2010. „Empathy, Embodiment and Interpersonal Understanding: From Lipps to Schutz.“ *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 53 (3): 285–306.

Životopis autora s popisom objavljenih djela

Jakov Erdeljac rođen je 10. listopada 1994. u Zagrebu, a podrijetlom iz Ozlja. Godine 2015. upisao je Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu. Od 2017. četiri je semestra obnašao dužnost demonstratora na Katedri za logiku. Godine 2018. dobio je Rektorovu nagradu za rad „Narav države: Država kao umjetničko djelo“, izrađen s Tomislavom Dretarom. Prediplomski studij završio je 2019. težinskim prosjekom 4,91 i Nagradom za izvrsnost Filozofskog fakulteta. Iste godine upisuje diplomski studij filozofije te organizira privatni seminar posvećen detaljnoj raščlambi Heideggerova *Bitka i vremena*. Diplomski rad „Fenomenologijska metoda i mogućnost njezine praktičke primjene: prikaz na primjeru Rawlsova koncepta 'vela neznanja'“ obranio je 7. rujna 2020. pod mentorstvom doc. dr. sc. Gorana Sunajka, završivši studij prosjekom 5,0 i ponovnom Nagradom za izvrsnost. Bio je član Udruženja studenata filozofije te njegova predsjedništva od 2018. do kraja studija, surađujući u časopisu *Čemu*, za što je primio Nagradu „Franjo Marković“. Od 2021. zaposlen je kao asistent na Fakultetu hrvatskih studija, gdje pohađa i doktorski studij filozofije. Tijekom studija primao je Stipendiju za izvrsnost Sveučilišta u Zagrebu. Godine 2023. s Tomislavom Dretarom objavljuje znanstvenu monografiju *Narav države*, za koju je 2024. dobio Srebrnu povelju Matice hrvatske. Tijekom svojeg znanstvenog razvitka sudjelovao je na brojnim znanstvenim konferencijama i ljetnim školama. Od zaposlenja do danas predavao je kolegije: Akademska pismenost, Antička filozofija, Etika, Filozofija kulture, Filozofska i kulturna antropologija, Racionalizam i empirizam te Uvod u kulturologiju.

Popis objavljenih djela

Knjiga:

Dretar, Tomislav, i Jakov Erdeljac. 2022. *Narav države*. Varaždinske Toplice: Ogranak Matice hrvatske Varaždin / Ogranak Matice hrvatske Ozalj / Nakladnička kuća Tonimir.

Članak u časopisu:

Erdeljac, Jakov. 2019. „Analiza prostornosti X: o odnosu tehnologije i egzistencije.“ *Čemu* 15 (26): 168–183.

Recenzije i prikazi:

Erdeljac, Jakov. 2019. „Lino Veljak: *Uvod u ontologiju*.“ *Čemu* 15 (26): 400–405.

Erdeljac, Jakov. 2020. „Marija Selak: *Zlo i naopako: Suvremene manifestacije zla i pokušaji njihovih opravdanja*.“ *Čemu* 16 (27): 256–261.

Erdeljac, Jakov. 2023. „Lars Fredrik Händler Svendsen: *Filozofija laži*.“ *Filozofska istraživanja* 43 (1): 192.

Erdeljac, Jakov. 2023. „Ivo Džinić: *Dinamika razvoja kulture: Tragedija – drama – ironija*.“ *Filozofska istraživanja* 43 (3): 673–679.

Popularno-stručni radovi:

Erdeljac, Jakov. 2022. „Nalazimo se u epohi 'post-istine'.“ Razgovarao Darko Jerković. *Glas Slavonije*, 28. svibnja 2022. <https://glas-slavonije.hr/magazin/2022/05/28/jakov-erdeljac-nalazimo-se-u-epohi-post-istine-486839/>.

Erdeljac, Jakov. 2024. „Nove razine populizma.“ *Glas Slavonije*, 2. ožujka 2024. <https://glas-slavonije.hr/magazin/2024/03/02/jakov-erdeljac-nove-razine-populizma-440232/>.

Izvještaji:

Erdeljac, Jakov. 2019. „27. Dani Frane Petrića.“ *Filozofska istraživanja* 39 (2).

Erdeljac, Jakov. 2019. „2. Osječki dani bioetike.“ *Filozofska istraživanja* 39 (2).

Erdeljac, Jakov. 2019. „18. Lošinjski dani bioetike.“ *Filozofska istraživanja* 39 (4).

Erdeljac, Jakov. 2019. „15. Studentska bioetička radionica.“ *Filozofska istraživanja* 39 (4).

Erdeljac, Jakov. 2020. „Godišnji simpozij Hrvatskog filozofskog društva 'Filozofija, obrazovanje i škola'.“ *Filozofska istraživanja* 40 (4).

Erdeljac, Jakov. 2022. „Bioetika u kontekstu IX: Bioetika – Biopravo – Političke posljedice u svijetu nakon pandemije.“ *Filozofska istraživanja* 42 (4).