

МАРИЈА БРИДА, Задар

ФЕНОМЕНОЛОШКИ ПРИСТУПИ ПРОБЛЕМАТИЦИ СВИЈЕТА

Три у данашњој философији присутна феноменолошка тумачења свијета — развојно-дијалектичко, трансцендентално-феноменолошко и егзистенцијално-феноменолошко — имају, уз радикалне разлике, заједничко то да „свијет“ поимају као феноменалну цјелину чији се смисао конституира у хоминистичкој димензији, а не као објективитет који напросто постоји о себи без нужне увјетованости опстанком човјека. Два посљедња од тих тумачења методолошки се темеље на Husserlovoj феноменологији, те у том погледу имају више сродности. Као посљедица критичке и обухватне разраде коју је у самог Husserla, па и у његових настављача, доживио тај методолошки смјер, уобичајено је данас називати феноменолошким првенствено тако утемељене ставове. Но, нема правог разлога да се тим термином не означи и Hegelov спекулативни приступ настајању знања у смислу развојно захваћеног искуства свијести, што у Hegela нужно резултира знанственим системом предоченим у временској екстензији, док свијест проматра дух у његовом развоју, но ослобођеним временитости у своме крајњем досегу апсолутног знања. Назвати феноменолошким овај дијалектички приказ појављивања духа свијести тим више је оправдано што је у *Феноменологији духа* тим термином Hegel први означио једно фундаментално истраживање које кроз проблематику развоја знања сеже у темеље људске повијести. Такву Hegelovu баштину Marx је критички укључио у своја истраживања. Стога ово разматрање почињемо Hegelovim приступом проблематици свијета.

Непосредно знање као такво не претпоставља још присутност свијета; оно је и не може претпоставити јер у пуноћи богатства и сиромаштва своје неодређености (као најбогатија спо-

знаја битка и уједно најапстрактнија те најсиромашнија истина) још није узнемирено слутњом хоризонта унутар којег би могла почети конституција свијета као неке тоталитарно усмјерене срећености. Но, кад свијест спрам властитога непосредно извјесног знања заузме проматралачки став, она у њему налази разлике: себе као свијесно ја или субјект и предмет или објект. У томе диференцирању исконске непосредности у ја и предмет већ се наслућује присутност хоризонта који га као напуштање безграничности увјетује, док се уједно у поларности тих моментата назријева специфичност свијета у којему се поставља њихов поларитет (будући да субјект и објект нису међусобно протурјечни, него супротни моменти, екстреми, може се њихово супротстављање на бескрајно много начина озбиљавати). Hegel је у *Феноменологији духа* као непосредно знање узео осјетилну извјесност, те из прве рефлексije којом субјект и објект ступају у посредовање произлази пар разлика „сада“ и „овдје“. Предмет обиљежен тим аристотеловским принципом индивидуације у Хегеловој ће процесуалности знања, међутим, даљњим посредовањем открити свој негативитет указујући на друго сада и овдје, те на временски слијед многих „сада“, односно, на просторну протегу многих „овдје“, одакле произлази да „*оно што је отђе јест заиста истинитост осјетилне извјесности*“.¹ Постаје, дакле, јасно да „*дијалектика осјетилне извјесности није ништа друго него једноставна повијест њезиног кретања или њезиног искуства, а сама осјетилна повијесност ништа друго него та повијест*“.² Субјективни екстрем тог кретања, тј. показивање многих „сада“ и „овдје“ и њихово разлучивање које пролази кроз негацију, дакле показивање осјетилне разноликости, јест опажање; његов објективни екстрем јест ствар са многим својствима (>das Ding von vielen Eigenschaften<, 93) као постулирана подлога којој би својства имала припадати. Кроз медијум стварства показује осјетилни свијет своју разноликост и богатство. Но, апстрактност тог медијума, који је хоризонт осјетилног свијета као првога тотализирајућег набачаја у конституирању свијета, носи у себи клицу свог растварања: ствар која је јединство различитих својстава односи се на себе те се рефлексijом у себе одређује у својој различитости од свега другога; но, рефлексija у себе је уједно посредовање које открива негацију ствари; бит ствари очитује се, наиме, у њезиној одређености као негативна, јер управо у тој одређености овиси од другога у разлици од којег се одређује.³ Субјективни екстрем, опажање, разоткрива себе као обма-

¹ Хегел, *Phänomenologie des Geistes*, Stuttgart—Bad Cannstatt 1964 (4. Aufl. der Jubiläumausg.); S. 84. (Унапријед ово издање означајем: *Phän.*; бројеви који понегдје у тексту стоје у заградама односе се на то издање).

² *Phän.*, S. 89.

³ Hegel на више мјеста у својим дјелима истиче дијалектичку вриједност Спинозиног става: *Omnis determinatio est negatio* (у Спинозе се та формулација налази у писму de Vriesu, од 2. VI 1674), на пр. у *Wiss. der*

ну и дијалектика његовог кретања налази своју истину и надосјетилности разума.

Разум укида обману осјетилно опаженога показујући унутрашњост привидно стабилне ствари као игру сила, тј. као објективно кретање у којему пропада оно што је стабилно. Разум који „*кроз средиште игре сила гледа у праву позадину ствари*“⁴ захваћа то средиште у његовом ишчезавању те га одређује као појаву. Појава је средина између битка ствари и њезиног привида; као битак ствари захваћен у моменту ишчезавања она је цјелина дијалектике ствари. Негирајући апстрактну бит ствари, појава посредује између њезине осјетилне ванштине и надосјетилне унутрашњости, јер је разрјешењем ове посљедње у игру сила нађена њезина веза са осјетилном мијеном, што омогућује да се надосјетилно појави у осјетилном. У апсолутној промјенљивости појаве остаје сачувана промјенљивост осјетилног свијета, док његов стабилан битак ишчезава у привиду. Стабилност ће се, међутим, као моменат који ће увијек наново бити негиран, појављивати и на свим вишим ступњевима дијалектичког процеса; дијалектичко негирање не значи, наиме, механичко поништење или уклањање из развојног процеса, него посредовањем рефлексије отвара пут према дубљим и обухватнијим подручјима знања. Нагласивши да је, према томе, „*од сада наш предмет онај закључак који за своје екстреме има унутрашњост ствари и разум, а за своју средину има појаву*“⁵ обилежава Hegel дијалектичношћу појаве — као онога што јест у моменту ишчезавања — све даљње ликове (осим апсолутног знања) у којима се у свијести појављује знање као развијање духа.

У промјенљивости појаве, која се је показала као истина осјетилног свијета, разум проналази оно опћенито, тј. проналази законитост која опћенито поставља бит појавне мијене кроз разлику (односно, кроз негацију-одређеност мијене) изражену у „*закону као сталној слици несталне појаве*“⁶. Тако настаје мирно царство закона или први надосјетилни свијет, који је непосредна мирна (дакле, негативна) слика промјенљивог осјетилног свијета. Рефлексијом у себе ове разумске надосјетилности, тј. рефлексијом која посредује развијајући унутарњу негацију, у постављеној ће се стабилности овога првог надосјетилног свијета поново открити мијена — сада ослобођена коначности и појединачности увјетованих осјетилношћу — те ће се преокренути лик првога разумски одређеног свијета: „*Наиме, први надосјетилни свијет био је само непосредно уздигнуће опаженога у опћи елеменат; он је имао своју нужну про-*

Logik, I, 2. Kap., A, b), Anmerk., затим у чланку о Spinozi у *Historiji filosofije*, III. — Hegel је, наиме, увиђао да Spinozina мисао о негативно-сти сваког одређења спада у саме темеље његове дијалектике.

⁴ *Phän.*, S. 117.

⁵ *Phän.*, S. 118.

⁶ *Phän.*, S. 122.

туслику у овоме опаженоме свијету који је још за себе задржао принцип мијене и промјене; првоме царству закона недостајао је тај принцип, али га добива као изокренути свијет.⁷ Изокретањем је, наиме, у опћенитост мирне разумске законитости постављена разлика, те се конкретност и промјена, негиране у осјетилној непосредности која их је затварала у коначност, издижу сада у посредовану феноменалност изокренутог надосјетилног свијета. Изокретање развијањем унутарње негације, која као негација негације јест синтеза и даље ће карактеризирати дијалектички процес. Тек изокретањем разумске надосјетилности, негативне у њезиној опћенитој одређености, „оно унутрашње је завршено као појава“⁸, тј. појава је схваћена у својој властитој појавности. Бесконачност, која је већ у разумској надосјетилности постављена, постаје сада апсолутна мијена, негативна спрам вањске увјетованости, те се њезина самопокретачка суштина очитује као свеprisутна „душа свијета“ коју не омета никаква разлика јер су у њој све разлике садржане и укинуте (134). Када тај „апсолутни немир чистог самокретања“ (135) постане предмет за свијест, она у бивству његове мобилне бесконачности препознаје властито дјеловање те као самосвијест озбиљује јединство својих екстрема, себе и свога предмета.

У медијуму субјективности која таквом себе спознаје пролази самосвијест кроз поларна обликовања у динамици и супротстављању којим досиже Hegelova спекулација један од својих врхунаца. Остајући у самосвјесној субјективности знање се, међутим, не пројектира у нова тотализирајућа обликовања свијета. Хоризонт изокренутога надосјетилног свијета довољно је простран да прими у себе драматичне сукобе самосвјесног живота, антагонизме његовог јединства и раздвојеност проматране на вањском и унутарњем плану; самопокретачка суштина тог свијета, коју је разум оставио садржајно празном, добива тиме садржајно осмишљење непредвидиво самим разумским пројектом. Тај хоризонт може обухватити и ликове који настају категоријалним поимањем ума у његовој проматралачкој конституцији природе, у дјеловно-умском животу опћенито усмјерене ћудоредне свијести, те у њиховој синтези, реалном и самосвојном индивидуалитету „који наступа као изворна и одређена природа“ (304) и кроз којег ће ум у постављеној природи и ћудоредној свијести спознати своје властито законодавство. Истражујући то законодавство ум ће у њему наћи себе, схватити ће да „ток свијета“, који је дотле био предочен као објективни екстрем, јест ум у његовом проматралачком и дјеловном испољењу, те ће као апсолутни субјект довести до озбиљења ово спознато јединство својих екстрема. У томе озбиљењу ум јесте дух „*тима што је извјесност да је он сав ре-*

⁷ Phän., S. 129/130.

⁸ Phän., S. 129.

литет уздигнут до истине и тиме што је ум свјестан сама себе као свога свијета и свијета као сама себе.“⁹

У Hegelovom дијалектичком систему добива, према томе, истина свијета своју потпуност тек на развојном ступњу духа. Самосвијесни ум и свијет имају, као екстреми, своје јединство у духу који као „апсолутно реално биће које само себе носи“¹⁰ у своме стваралаштву којим се креће према апсолутноме знању озбиљава свјетове као своје феноменалне ликове, као развојне моменате који настају и саморефлексијом, развијајући унутарњу негативност се укидају, да би посредовањем дали постанак новима који ће у продубљеном хоризонту означити нове културно-повијесне етапе (које су у Hegela мишљене онтогенетски и филогенетски). Јасно је, према томе, да „свијет“ у Hegela не значи неки по себи независан објективитет као, рецимо, реалистички схваћена природа, по природознанственом обрасцу тумачено друштво, или слично. Ово могу бити само компоненте свјетова који се смјењују у настајању духа. У томе настајању духа умска се истина најприје озбиљава у *обичајном свијету* (die sittliche Welt, 340 и д.) неподвојене стопљености народа и појединца у „лијепом обичајном животу“ заједнице, у хармоничној законитости индивидуалног и заједничког, људског и божанског. Развијајући се у таквоме испрва у себи јединственом свијету, сваки од његових момената, међутим, тежи властитој одређености која се показује негативном спрам других, те се моменти међусобно супротстављају (могуће су комбинације индивидуално-божанско спрам заједнички-људског, или пак заједнички-божанско спрам индивидуално-људског). Одређеност момената у њиховим комбинацијама постизава се образовањем (Bildung), тако да о б р а з о в а њ е уноси раздвојеност у обичајни свијет, те дух образовања изграђује себи удвостручен супротстављен свијет: „Стоа је цјелина, као и сваки поједини моменат, један себи отуђени реалитет; она се распада на једно царство у којему је самосвијест збиљска, као што је збиљски и њезин предмет, и на једно друго, на царство ч и с т е самосвијести, које, онострано првome, нема збиљске присутности, него јест у вјеровању.“¹¹ Дух, дакле, не озбиљава своју цјеловитост ни у једноме од два свијета у која је образовање разбило обичајни свијет, нити је озбиљава у њиховој антитетичкој вези, јер у антитези још није нађено оно заједничко. Hegel наглашава (376) да се један од тих супротстављених свјетова, наиме свијет чисте самосвијести који има своју бит у вјеровању (Glauben), не смије замијенити са свијетом религије, јер ова као (у човјеку збиљска) самосвијест апсолутнога бића јест управо цјелина духа, иако предочена као временско збивање, дакле, као посљедњи и најобухватнији лик отуђења, који непосредно претходи апсолутном знању. Свијет

⁹ Phän., S. 335.

¹⁰ Phän., S. 337.

¹¹ Phän., S. 374/375.

вјеровања или чисте самосвијести као један члан горње антитезе није, дакле, свијет религије, него се може назвати свијетом идеологије,¹² тј. изокренутога статички захваћеног зрцалења збиљскога свијета; то се односи и на све моменте обају ових отуђених свјетова уколико „тврде о себи фиксирану зазбиљност и недуховно опстојање“ (375). — Међутим, док је раздвајање обичајног свијета на божански закон и људски закон нашло своје јединство у непосредности појединачног сопства, особности као појединца¹³, ова радикалнија, пуним развитком образовања продубљена раздвојеност свјетова отуђеног духа, налази јединство и разрјешење своје отуђености у чистој е у виду који се озбиљава у свијести која схваћа појам, тј. у опћем сопству. Овим сопством које само себе схваћа као заједништво појединачних воља у јединственој опћој вољи образовање се завршава у просвјешћености (Aufklärung). Како, међутим, чисти увид својим негативитетом спрам отуђености сваки битак о себи претвара у битак за себе, те своје предметно подручје реализира уједно као непознатљиво апсолутно биће и као оно корисно, настаје као један лик просвјешћености *свијет утилитаризма*, у којему непознатљивост онострано апсолутног јест корелат апсолутне моћи сопства које у предметноме подручју проводи своју економију (Haushaltung) преображавајући то подручје у своје власништво. Збиљска супстанцијалност тиме се губи те је „оборено како царство вјеровања тако и царство реалног свијета, а та револуција производи апсолутну слободу, чиме се прије тога отуђени дух потпуно вратио у себе, напушта ову земљу образовања и прелази у једну другу земљу, у земљу моралне свијести“.¹⁴ Hegel овдје карактеризира, како произлази и из његових других дјела, особито из *Филозофије повијести*, духовно-феноменолошки склоп француске буржоаске револуције, као радикално савладавање отуђености духа у фази раздвајања у „недуховне“ антагонистичне свјетове, дакле, као нужан предувјет моралне аутономије сопства. Несумњив је висок ступањ истинитости и значај домашаја овог тумачења које дијалектички актуализира Rousseauove и Kantove позиције. Но, Хегел не оставља скривенима антагонизме кроз које ће дух — на путу појмљене историје који је његова Голгота — пролазити у ходу према моралној аутономији човјечанства, још и данас

¹² У смислу у којем је термин „идеологија“ употребљен у Marx—Engels: *Njemačka ideologija* (Rani radovi, Naprijed, 1967, str. 370/371).

¹³ Hegel сматра, што је видљиво особито из његове *Filosofije povijesti*, да је први стадиј овог процеса карактеристично изражен у античкој Грчкој, гдје анализу и растварање обичајног свијета врше софисти, а негацију ове негације изражену у јединству особности појединца остварује Сократ; но, како овом синтезом пропада „лијепи обичајни свијет“, она је за демос неприхватљива — одатле историјска нужност Сократове смртне осуде. — Просвјетитељство, пак, иако се већ у античкој грчкој цивилизацији појављује, у потпуности је изражено и до револуције продубљено у грађанском друштву XVIII стољећа.

¹⁴ *Phän.*, S. 375/376.

неоствареној. — Као наличје свијета апсолутне слободе појавит ће се ужас (Schrecken). У својој апстрактној опћенитости долази на име слобода, на таквој развојном ступњу, у протурјечје са збиљском самосвијешћу појединца, тако да та два лика слободе у међусобној негацији „не могу послати у средину никакав дио преко којег би се повезали“, те ће негација бити чиста и сасвим непосредована „и то негација појединачнога као бивствујућег у опћенитоме. Једино дјело и чин опће слободе јест стога смрт, и то смрт која нема никаквог унутрашњег обима и испуњења, јер оно што се негира јест неиспуњена точка апсолутно слободног сопства; то је, дакле, најхладнија, најплића смрт, која нема више значаја од пресијецања неке главице купуса или од једног гутљаја воде.“¹⁵ Но, ова смрт у плиткости, коју сије „мудрост владе“ или „разум опће воље“ у тежњи да себе оствари, погађа у првом реду саму владу као „индивидуалитет опће воље“ (454), јер тиме што својим дјелом искључује друге индивидууме, влада постаје опречна опћој вољи те се може одредити само као странка која побеђује, дакле, као негација опће воље и слободе која би требала бити једнака за све.

Постајући извором страха за индивидууме које искључује, таквим својим негативитетом влада то постаје и за себе јер иницира настајање себи супротстављених странака које формирају искључени индивидууми. Из тог би метежа произашло враћање духа на обичајни свијет, у себи сапет судбинским страхом, но уједно разриван унутрашњим антагонизмима. Али, такав „кружни ток нужности“ (456) разбија самосвијест уколико апсолутну слободу и опћу вољу чини предметом своје спознаје. Она, на име, чистим увидом у њима открива властиту апстракцију која је у медијуму опћенитости постала негативна, супротстављена збиљској индивидуалној самосвијести. Чисти увид разрјешава тако круг у који је самосвијест била заробљена те отвара простор законској дијалектици духа.¹⁶

Самосвијест једнога слободног сопства, било појединачнога било опћег,¹⁷ не може, на име, бити захваћена смрћу која је чин „опће воље“, јер је у борби за своју слободну властитост („господство“) као призната слободна самосвијест примила на себе ризик физичке смрти и савладала апсолутни страх. Као што је своје отуђење у предметном подручју („ропство“) превладала обликујући то подручје радом који иде све до опће негације суп-

¹⁵ Phän., S. 454.

¹⁶ Видљиво је, између осталог, и одатле да Хегел дијалектички развитак духа није замислио као процес једнообразне нужности; на име, „нужност“ би га ту управо затворила у круг, док „увид“ отвара развој. — Има у томе извјесне аналогије са Bergsonovom концепцијом отвореног и затвореног друштва, односно, отворене и затворене духовности.

¹⁷ „Опће сопство“ не значи ту, дакако, апстрактну опћу вољу, или владу као „индивидуалитет опће воље“, него заједницу људи која има једнаке друштвене циљеве и интересе, као што је (у том смислу мишљен) народ, или, у Маркса, класа у извођењу револуционарног преображаја друштва.

станцијалности свега што је предметно (дакле, и власништва у активном и пасивном смислу), тако и сада самосвјесним увидом поништава предметну отуђеност опће воље која апстрактношћу свог дјела уноси страх у свијет апсолутне слободе, откривајући у замјену за прави лик његово наличје.

Дјеловањем чистога увида слободног сопства које у изокренутој апстракцији опће воље спознаје властиту отуђеност „*апсолутна слобода изједначила је, дакле, опреку опће и појединачне воље*“ (459); но, то је изједначење настало на самој мисаоној подручју те његова истина важи у нестварносној медијуму тог подручја. Тај нови лик у којему дух на подручју мисли постижава самоизвјесност властите слободе, те укида опреке себе и предмета као и појединачног и опћег, али истину своје извјесности још не обликује тоталитарно, јест лик моралнога духа. Он изграђује свијет моралитета у којему дух, савладавши отуђење на подручју мисли, још увијек пролази кроз антиномије. Тако је у „моралном назору о свијету“ изражена свијест о битности дужности и постављања моралних сврха; но, како природа у којој се врше радње озбиљавања моралних циљева има властиту законитост индиферентну у односу на моралитет, помишља се захтјев ума¹⁸ само као апсолутни задатак унутар интелигибилног свијета, док довршење збиљске радње остаје изван досега моралитета. У антитези („претварање“) се ово ограничење моралне свијести на незбиљско мисаоно подручје и налажење смирења у томе ограничењу разоткрива као лице-мјерје којим морална свијест негира саму себе. — Антиномија се разрјешава ставом да духовно сопство има у моралном знању апсолутну сигурност у знању о себи и својим дужностима; с а в ј е с т чини извјесном ту сигурност. Савјест је, према томе, средиште свијета моралитета, трећег од свјетова у којима се збива дијалектички развитак духа (прва два антитетички супротстављена свијета су обичајни свијет и свијет образовања, а овај посљедњи се унутар себе распада у више свјетова), те који као негирана негација синтетизира битне моменте првих двају свјетова. Дух има у савјести чист увид у властиту моралну законитост (аутономију), и то увид који није специјализиран за никакав садржај, те се може на сваки садржај односити омогућујући сигурно знање у свакој морално одлучној ситуацији: „*Дакле, савјест у величанствениости своје узвишености над одређени закон и сваки садржај дужности ставља ма који садржај у своје знање и стижење; савјест је морална генијалност која унутрашњи глас свога непосредног знања зна као божански глас, и пошто она томе знању исто тако непосредно зна опстојање, она је божанска стваралачка снага која у своме појму има живот.*“¹⁹ Доминирајући својом мисаоном снагом у екстремима и посредовањима унутар

¹⁸ Значење термина „ум“ одговара овдје Kantовој концепцији чистог практичког ума.

¹⁹ *Phän.*, S. 501.

свијета моралитета — у разликама добра и зла, опросту и измирењу — савјест омогућује животну кохерентност тог свијета; но, будући да су неке релације тих момената такве да немају разрешења у границама свијета, тематика коју савјест проматра трансцендира својим смислом те границе. То се назријева и у феномену да свијест унутрашњи глас савјести спознаје као божански глас (или као оно демонско које је веза божанског и људског); разлика божанског и људског овдје се, наиме, осмишљава у томе што божанско није ограничено хоризонтом свијета, већ сваки одређени хоризонт савладава властитом апсолутношћу. У том се смислу из средишта свијета моралитета отвара перспектива тоталитарно мишљене религије.

У неким досадашњим феноменалним облицима — као што је несретна свијест, свијест о апсолутном бићу и раздвојеност свијета образовања — наслућивао се је дјеломичан траг религије; али, њезин потпун смисао постаје збиљским тек кад се с а м о с в и ј е с т духа, тј. дух који је остварио јединство са својим свијетом, уздигне до истине „апсолутног бића о себи и за себе“ (517). Супротно томе да би био обиљежен унутрашњом раздвојеношћу, дух религије јест ц и ј е л и д у х; он је тоталитет свих ликова духа који се узастопце смјењују у развојном процесу и као такви нису у потпуности збиљски, већ је потпуно збиљска само цјелина духа; ова цјелина духа (цијели дух, или дух религије, 512) јест у в р е м е н у док поједини ликови духа могу бити помишљени као ванвременски пресеци кроз унутрашњу процесуалност ове цјелине. Вријеме се при томе изражава као ф о р м а чисте слободе, коју цјелина духа има напрама другоме. — У апсолутноме знању вријеме је појмљено као „п о ј а м који је т у“ (612); тиме је укинута предметна форма протезности у којој се вријеме представља свијести, но задржава се слобода времените цјеловитости духа,²⁰ односно, слобода онога што је у потпуности збиљско. У односу на ову слободу збиљске цјеловитости духа поједини моменти његовог развитка, тј. моменти духа који у себи није довршен, те њихово вријеме јест само апстракција збиљског времена, појављују се свијести у ликовима „судбине и нужности духа“ (613), толико више колико су апстрактнији. — Свијет религије био би, дакле, тоталитарно опредмећење духа у времену, цјелина отуђења као временски представљена Голгота и измирење у апсолуту. Кад ова временски представљена повијест постане предметом за самосвијесни дух, она прелази у појмљену повијест; дух је савладао отуђеност свога најобу-

²⁰ Иако је вријеме, у поглављу о апсолутном знању, Hegel означио као „само предочени појам“ који је вањски духу, те се свијести представља као „празан зор“ у који дух пада у његовоме развитку, а поништава га у озбиљењу апсолутног знања, тоталитет развоја духа ипак је увјетован в р е м е н и т о ш ћ у и обухваћен тоталитарним значајем времена; наиме, друге представе, као што је екстензија простора и у њој садржане величине, временитошћу дијалектичког процеса којему припадају прелазе у в р и ј е м е.

хватнијег предметног лика — повијести представљене у тоталитету времена, дакле, религијски мишљене повијести — те спознајући властиту цјеловитост у њему преображава га у развијени појам који је јединство свих ликова у којима се је дух у своме развоју појављивао свијести и свих опречних момената кроз које се је дијалектички кретао.

Хоризонт свијета религије био би, према томе, најобухватнији хоризонт који као своје дијалектички превладане моменте садржи свјетове који нису свјетови цијелог духа, него његова недовршена остварења; ипак, и тај хоризонт, као један отуђен облик предметног знања, негиран је у апсолутном знању. У апсолутноме се знању дух враћа властитој непосредности — сада развијеној у тоталитету његова богатства — и у тој непосредности он знаде као своје негиране моменте ликове свјетова у којима се је дијалектиком развојног процеса појављивао свијести. Довршењем тог процеса дух као развијено сопство у чистоме идентитету са самим собом враћа се властитој непосредности, сада објављеној у садржајном богатству његове истине која је прошла кроз своје разлике и негативна одређења што сачињавају хоризонте његових свјетова (идентитет духа у сопству опречан је, према томе, празноме формално-логичком идентитету). Превладавши сва ограничења и разлике апсолутно знање нема никаквог ограничења, те у непосредности своје истине не припада свијету.

Први и посљедњи члан дијалектичког процеса, почетак и крај, у Hegela су, дакле, замишљени као вансвјетски, јер су карактеризирани апсолутним идентитетом духа са самим собом. Мархов приступ дијалектици радикално се разликује од Hegelovог управо у ова два члана. Сугласно са својом различитом животном и филозофском усмјереношћу, Marx не поставља себи за циљ умску спекулацију као такву, него и умско и емпиричко истраживање подређује своме главном циљу: проналажењу увјета за друштвени преображај који би омогућио што потпуније озбиљење човјека у тоталности његова хуманитета. Како процес друштвеног развоја, према Марху, произлази из свјесне производне дјелатности људи, из друштвене праксе, захтијевала је теоретска страна реализације тог циља да се истражи човјек у обухватној и комплексној конкретности свога дјеловања, укратко, да се истражи људски рад. У савладавању тог задатка Marx проводи, с једне стране, емпиричко-аналитичка истраживања друштвених прилика у којима се врши рад, особито истраживања њему савремене фазе капиталистичког друштва, а, с друге стране, при улажењу у ту проблематику и извођењу конвенција користи Hegelову дијалектичку методу, што радикализира и проширује домет његове мисли. При томе, дакако, Hegelова дијалектика доживљава трансформације, јер њезиној спекулативности Marx даје конкретно-аналитичко усмјерење, што дијалектичке појмове чини прикладнијима за тумачење човјека

као друштвено дјеловног бића. Особито се то односи на појам отуђења који се у Hegelovom идеализму подудару с опредмећењем, док Marx те појмове диференцира у смислу да је отуђење специјалан облик процеса опредмећивања који, произлазећи из дјеловања субјекта (друштвене групе и појединаца који ту групу сачињавају), резултира пребацавањем субјеката дјеловања у предметну сферу стварства, чиме се свјесна стваралачка иницијатива интересубјектних веза деградира у механичност постварених релација. Уз то је у Marxа истакнуто становиште о оригиналности природе, која, додуше, у процесу рада има значај објектног подручја, али је иначе о себи независна од самога тог процеса, те као онтичко извориште претходи расцјепу на субјектну и објектну сферу.

Тај расцјеп, у његовом правом онтолошком значају, има поријекло у човјековој пракси. Међутим, пракса се увијек збива у свијету: субјект и његови објекти обликују се и међусобно дјелују у хоризонту свијета. Тај феноменални склоп: човјек у збиљској конкретности његова дјеловања, јест средиште Marxова философског интереса и у методском погледу исходиште његове дијалектике. Marxов дијалектички захват, већ у свом почетку, усмјерава се, дакле, (не на апстрактно „бити“, него) на конкретну проблематику презентирану емпиричким истраживањем и анализом тога феноменалног склопа проналази иманентне му супротности — субјекта и објекта, слободе и неслободе, производње и експлоатације, рада и капитала, човјекова самопотврђивања и отуђења — из суштинског разоткривања и савладавања из којих изводи спекулативне консеквенције. Као што први објект Marxова дијалектичког захвата није (хегеловски) апстрактан битак, тако ни први субјект који се појављује у томе захвату није апстрактан појединац („чисто ја“), него су то у дјеловању повезани појединци; дакле, већ се у самој почетку дијалектичког процеса појављује интересубјектност (иначе се не би ни појавила), „ми“ које, међутим, не поништава многе појединачне „ја“, него је њихова дјеловна веза.

Комплексна динамичка структура која чини први члан Marxова дијалектичког захваћања збива се, дакле, у свијету, те је у интеракцији са хоризонтом тог свијета. То се односи и на смишаону цјеловитост дијалектичког процеса; према томе, хегеловски мишљен први и посљедњи његов (вансвјетски) члан — чиста непосредност знања у још неразвијеној апстрактној самоизвјесности и развијена непосредност у апсолутном тоталитету — не постоје у Marxу, него свеукупно дијалектичким путем добивено знање припада феноменалности свијета.

Свијет је међутим, као и у Hegela, моменат дијалектичког процеса, један његов развојно-онтолошки ступањ. У отвореном тотализирајућем покрету друштвеног развоја свјетови се антитетички смјењују творећи могућности за нове радикалније синтезе, али и за деструкције. Становите аналогije Hegelovoj зами-

сли свијета који би представљао „цијели дух“ нису у Марха мишљене као последњи члан прије краја, те припрема завршетка процеса, него у плуралитету свјетова такве обухватне творевине (уколико се саморазорно не усмјере) отварају нове велике развојне етапе. Тако би, особито, свијет, обликован стваралачким успоном пролетаријата, посредовањем дијалектичке синтезе духовних достигнућа класног друштва, отварао перспективе једне нове развојне етапе, тј. био би почетак „праве историје“ човјечанства. Нема довољног разлога за супозицију да и тај свијет не би био ограничен хоризонтом негативним у односу на друкчије одређене свјетове, дакле, да не би припадао процесу дијалектичког смјењивања свјетова који је карактеристичан за свеукупни развој човјечанства, него да би, тај или неки други свијет, попут хегеловски zamiшљеног апсолутног знања, стајао изван тог процеса и значио његов завршетак. Замисао таквог свијета очито је статичко, те јој је, према опћеним Марховим назорима, мјесто у идеологији, а не у настојању да се знанственим и знанствено-философским истраживањем спозна истина о динамичком и развојном опстанку човјечанства. Марх, наиме, сматра да се не може из статичког извести динамичко, да не може процес произаћи из нечега што већ у себи не садржи кретање;²¹ да се добије истинито тумачење стварности, треба, дакле, поћи од самога збиљског процеса: „Ми полазимо од стварно дјелатних људи, а из стварног процеса њихова живота приказујемо и развој идеолошких рефлекса и одјеке тога животног процеса. И магловите слике у мозгу људи нужни су сублимати материјалног процеса њихова живота, везаног за материјалне претпоставке, који се даде установити помоћу искуства.“²²

Марх, према томе, разликује знање које се стјече знанственим поступком и утемељено је у искуству, а може доћи до спознаје збиљског развојног процеса од идеолошких облика знања који одражавају поједине стадије развојног процеса и, уколико се самокритички не усмјере, не могу досећи битност збиљске динамике. То се, дакако, односи на тумачење друштва као и на тумачење природе, јер је „природа“, уколико припада подручјима знања, увијек дјеломично пројектирана природа која садржи компоненте субјективне увјетованости људског знања.

Према Марховој би се концепцији, дакле, знанствени поступак стјецанја знања састојао у почетном емпиричком истраживању резултата који би, након што су формално-логички разврстанни и сређени, били уврштени у дијалектичке законитости, чиме

²¹ Мархово тумачење кретања у овом је смислу радикалније од Hegelovog, будући да Hegel у *Znanosti logike* започиње дијалектички процес са асптракцијама битак-ништа (*Znanost logike*, међутим, ни тиме ни другим ставовима, не протурјечи *Fenomenologiji duha*; разлика је једино у аспекту онога што се излаже: у *Logici* се развој знања експлицира у себи, а у *Fenomenologiji* у његовом појављивању спознајној свијести).

²² Rani radovi, Naprijed, Zagreb, 1967, str. 371.

би се, као синтеза првих двају стадија истраживања (емпиричког и апстрактно-теоретског), добили резултати који могу сегнути до бити збиљскога развојног процеса, иако га у његовоме тоталитету не могу захватити јер се у њему могу појављивати нови, тј. непредвидиви, догађаји. Ако се термином „свијет“ означи тај онтички ток, онда је, према Марху, знанствено тумачење²³ свијета могуће и састоји се, уопћено узевши, у горњему поступку; онтолошка истинитост (знање о тако схваћеном свијету) приближава се асимптотски онтичком процесу, али га не досиже у апсолутном идентитету.

Ако се, пак, термином „свијет“ означе помишљени пресејци кроз тај процес, погледи на поједине развојне етапе или моменти добивени рефлексijом (како их назива Hegel), онда ће, према Марховој терминологији, „погледом на свијет“ бити идеолошке природе ако апсолутизира „рефлексе и одјеке“ једне етапе животног процеса, те суди на темељу онога што „*људи кажу, уображавају, предочују*“ дајући таквим судовима онтолошку вриједност; односно, он ће се од идеолошког кретати према знанственоме тумачењу свијета ако себе схвати као историјски увјетован поглед на једну од многих развојних етапа, те се знанственим путем настоји пробити према дохваћању бити онтичког процеса. Према томе би неизбјежан плурализам идеолошких погледа на свијет имао дијалектичку протутежу у критички усмјереном тумачењу збиљског процеса, које тендира према јединству, иако то јединство не може никада бити изражено као апсолутна формација знања.

У том смислу би Hegelova теза о апсолутном знању била идеолошке природе, те је разумљиво да Марх о философијским творевинама (специјално у Њемачкој након Hegela), које ту или сродне Hegelove тезе некритички преузимају, говори као о идеологији. У Марховом критичком одношењу спрам Hegela присутни су Kantovi мотиви одбацивања метафизике и апсолутног знања које би се могло обликовати у систем; с друге, пак, стране отвара се тиме перспектива у којој постаје јасном потреба непосредног истраживања опстанка људи у конкретности њихова индивидуалног и друштвеног живота и дјеловања.

* *
*

Остварујући свој централни философски интерес — да разради методу којом би био могућ знанствени приступ не само објективним феноменима природе него такођер, и особито, феномену човјека у његовој духовној дјеловности, нарочито у њего-

²³ Ако се има у виду разлика знанствености и идеолошког приступа проблематици, адекватнија је ознака „тумачења свијета“ него „поглед на свијет“, будући да овај израз садржи предочбену ниансираност.

вом знанственом стваралаштву — Husserl се сусреће и са проб-лемом „свијета“. Тај термин долази у њега у три различита зна-чења.

1) „Свијет живота“ — *Lebenswelt* — јест напросто збиљска свеукупност живљенога, или можда адекватније речено, дожив-љавањенога,²⁴ у којој је онтички утемељен и сав интенционални свјесни живот, дакле, и свако постављање ноетско-ноематских аката. Исто то Husserl изричито не напомиње, произлази из сми-сла његових истраживања да *Lebenswelt* као такав није транс-ценденталан, него да је напросто непосредна онтичка датост са-моразумљива и предпознајна, дакле, и предтетичка. У том би смислу „свијет живота“ феноменално претходи актуализирању субјект-објект релације, дакле, и разлучености тих момената. Стога, мислим, произлазе нејасноће одатле што Husserl то фе-номенално подручје сматра субјективним;²⁵ но, оправдано је кад, у вези с тиме, поставља приговор да до сада „*никаква објективна знаност, никаква психологија која је, ипак, хтјела бити универ-зална знаност о субјективном, никаква философија није то по-дручје тематизирала и тиме га збиљски открила. Па ниш Kantova философија која је, ипак, хтјела навратити истраживање на суб-јективне увјете објективно искуственог и спознатљивог свијета*“.²⁶ Тим тематизирањем би се, наиме, разјаснио значај тог подручја; дакако да би, у самоме поступку тематизирања, оно било трети-рано као трансцендентално, но то не погађа исход истраживања о његовом оригиналном значају. Одређујући то подручје као суб-јективно Husserl, међутим, није мишљења да оно припада неко-ме одређеном субјекту, рецимо „чистоме ја“ као извору транс-ценденталне конституције, него држи да припада анонимној суб-јективности која, у остало, сачињава заједнички хумус из ко-јега ничу све знаности па и философија. Нема, дакле, сумње да из тога хумуса ниче и трансцендентална егологија у којој Husserl, у крајњој линији, види утемељење своје феноменологије, те би истраживање значаја *Lebenswelta* придонијело уклањању приви-дне апстрактности неких Husserlovih концепција, наиме, прибли-жило их ономе смислу који им је он хтио дати (а који је понекад прикривен управо трансцендентално-еголошким постављањем).

²⁴ Husserl, наиме, не мисли живот у његовој природној процесуал-ности, него у непосредној доживљајној збиљности човјекове душевности и духовности. — Концепција адекватна његовом »*Lebensweltu*«, про-блемски чак чишће изражена, јест „прастав знања“ у *Spoznaji i spro-znajnoj teoriji* Pavla Vuk-Pavlovića (Zagreb, 1926).

²⁵ „То су посве чисто субјективни феномени, али не можда само чи-њеничности психолошких токова осјетилних датости, него духовни токови који у бивственој нужности врше функцију конституирања смисаоних облика“ — каже се, међу осталим, у тумачењу *Lebenswelta* у *Krisis...*, стр. 114 (и д.).

²⁶ Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzen- dentale Phänomenologie*, Haag, 1962, стр. 114.

Husserl, дакако, *Lebenswelt* сматра априорним, а његова предлогички-априорна структура омогућава диференцијацију у априоритет објективирајућег знања (који је спознао и теоретски разрадио Kant) и у радикалнији феноменолошки априоритет теоретску разраду које, као методски темељ знаности о човјековој субјективности, Husserl себи ставља у задатак.

2) На једноме свом развојном ступњу објективирајуће знање пројектира свијет „*more geometrico*“, тј. рационалан свијет утемељен на математичкој законитости. Та пројекција има своје образложење у Descartesовој идеји методолошки јединствене *mathesis universalis*, а даје теоретску подлогу развијању Galilejeve физике, као и уопће развијању физикалних теорија све до нашег стољећа. Успјеси на том подручју потакли су и друге природне знаности, особито кимију и биологију, да примијене математичко-егзактне методе, а успјеси су били једнако запањујући. Примјена аналогних методолошких поступака на подручју психологије показала се је, међутим, погодном само за тумачење периферије душевног живота, но проблеми дубљих слојева човјекове субјектности, мотиви његова дјеловања и смисао његова хуманитета, остали су тим поступцима потпуно незахвативи. Слично се је показало у социологији и уопће на оним подручјима гдје човјекова хуманост као таква долази до одлучног изражаја. Постало је, дакле, јасно да пројект *природнознанствено-математички утемељеног свијета* има своја ограничења и недостатке. Но, позитивистички правац у знаностима и философији и даље је инсистирао на примјени рационално-егзактних методских образаца на свим подручјима знања. То је довело, у нашем стољећу, до кризе хуманистичких знаности, чије коријене Husserl исправно види у кризи сувременог човјека.

3) Потребно је стога било формирати методолошке темеље за другачији пројект свијета, који ће омогућити не само теорије природних и техничких процеса, него и пружити могућности за теоретско улажење у активни смисао човјекова хуманитета. Иако су у философији већ раније истицани недостаци природнознанствено-математичког пројекта свијета, његову ограниченост на подручје трансцендентално пројектиране природе први је систематски разрадио Kant. Но, он је уједно (по доиста чудној логици) на то подручје ограничио примјену теорије. Тако су подручја морала и умјетности остала изван могућности теоретског захваћања припадајући *п р а к с и*. У Kantовом систему то нипошто није значило деградацију, јер је из његових анализа произлазило да (морална) пракса има примат пред теоријом, а практички појам слободне проглашен је за једини безувјетни (према томе слободан и од сваког трансценденталног увјетовања) камен темељац на којему почива не само моралитет, него и читава теоретска архитектоника ума.

Husserl, међутим, у том ограничењу теоретске функције види извјесну дефицитарност идеирања, тј. битно-људске духовне ус-

мјерености да прозире бит (eidos) хуманих вредноста и аката; дакле, и дефицитарност универзално-људске кохеренције (што он особито наглашава у *Krisis*, у годинама пред други свјетски рат!) која у таквој изворној усмјерености теорије има једну од својих одлучних ознака. Он стога развија теорију феноменолошке модификације теоретских аката²⁷ према којој сваки интенционални акт може имати значај теоретског акта, ако се у интенционалној активности спознавајућег субјекта изврши промјена натуралистичког става (природнознанствено заснованог) у феноменолошки став (овај посљедњи, за разлику од првог, Husserl назива и персоналистички став). Према томе, свеукупна интенционална активност свијести може бити обухваћена изворно схваћеном теоријом, без обзира да ли се ради о чисто рационалним, естетичким, вољно-емоционалним или аксиолошким ноетско-ноематским релацијама (на овоме посљедњем моменту је Scheler засновао своју „материјалну етику вредноста“).

Интенционални живот свијести као такав према Husserlu је априорне нарави, а знанствено истраживање тог живота се врши у радикално концепираној трансценденталној димензији. Husserl високо цијени Kantov увиђај у трансценденталну увјетованост знанственог истраживања, но сматра недостатком што се је Kant зауставио код природнознанствено-објективирајућег знања. У методском провођењу властитог задатка, наиме, у истраживању темељних увјета знаности уопће, а првенствено „праизворне знаности“ која би омогућила спознају изворно дјелујућег субјекта, Husserl долази до закључка да „сва оправдања имају свој извор и своје јединство у јединству спознавајућег субјективитета који треба захватити у трансценденталној чистоћи“.²⁸ Такво поимање трансценденталнога, радикализирано до опћих увјета за могућност спознаје изворно дјелујућег субјекта, постизава се степенованим поступком феноменолошке редуције, којом натуралистички схваћен „свијет“, дакако, није укинут, али је „стављен у заграде“ да би се у његовој битности могао сагледати дубљи профил свијета у којему постаје могућ теоретски и знанствени приступ битно хуманим интересима, активностима и вредностама.

Ово феноменолошко продубљење свјетског хоризонта изводи се у увјетима трансценденталне егологије: интенционална активност чистог ја — усмјеравана и одржавана у сигурности њезиних априорних увида аподиктичном евиденцијом као задњим критеријем истинитости ноетско-ноематских релација — конституира не само интрасубјектно подручје, него и релације с другим изворима свјесне активности, интерсубјектност, временске екстазе и свијет као трансцендентално подручје у којему активност изворно дјелујућег субјекта може доћи до осмишљења, не тако да се „објасни“ свођењем на нешто друго, него тако да буде

²⁷ Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Haag, 1952, str. 4 и д.

²⁸ Husserl, *Erste Philosophie*, II, Haag, 1959, str. 4.

захваћена у феноменалној истинитости која њезину бит доводи до евиденције.

Три значења термина „свијет“ у Husserlovoj феноменологији међусобно су тако повезана да „свијет живота“ фундаира у онтички предспознајном смислу друга два; натуралистички пројект свијета има, додуше, позитиван значај за развитак природнознаствено-егзактног знања, но такво рационализирањем сужено схваћање свијета води искривљавању ако се унутар њега разматра хоминистичка проблематика; натуралистички свијет бива стога стављен у заграде у методском поступку феноменолошке редукције која претходи еголошкој конституцији свијета и омогућава њезину трансценденталну чистоћу. У феноменолошки конституираном свијету синтетизирана су, дакле, у одређеном смислу, прва два значења, и то прво у смислу предспознајне саморазумљиве претпоставке, а друго у смислу специјалног случаја који је карактеристичан за један стадиј у развоју спознајног процеса. Феноменолошки конституиран свијет требао би продубљењем свог хоризонта омогућити прозирање истините бити човјекове свјесне дјелатности, у њезином интрасубјектном и интерсубјектном испољавању. Husserlovo наглашавање трансценденталности те концепције не означаје, дакле, њезину апстрактност, него има свој смисао и оправдање унутар хоминистичких знанствених истраживања као самокритичка дистанца од онтологизирања тих истраживања (како методских поступака тако и добивених резултата).

Ипак, на своје најзначајније непосредне настављаче (Scheler и Heidegger) Husserl није толико утјецао својом тезом о трансценденталности, колико идејом о проширењу априорних интенционалних аката на вољно-емоционално и аксиолошко подручје и теоријом о феноменолошкој модификацији теоретских аката. Овом посљедњом, продубљујући значај теорије до њезина изворног смисла еидетске спознаје, Husserl превладава подвојеност философије на теоретску и практичку, што се, већ од Kanta наовамо, показује као једна од значајних потреба философске мисли. Ово јединство теоретског и практичног, изражено у априорној интенционалности свијести која се не зауставља више на феноменима властитог знанственог стваралаштва, него се продубљује према питању о егзистенцијалним темељима истога тог стваралаштва, па и према настојању да властиту егзистенцију сагледа из смисла исконскога бити — на нарочит је начин актуализирано у философској мисли Heideggera.

* *
*

У ријечима које претходе дјелу *Битак и вријеме* истиче Heidegger да тешкоће око питања о битку не само да нису, од Platona наовамо, ријешене него чак као да само питање пада у за-

борав „Стога треба, дакле, обновити питање о смислу битка“ — сматра он и предузима да кроз два дијела тог дјела изнесе разлагање и одговор путем деструкције дотадашње онтологије и конципирања новог тумачења битка, утемељеног у темпоралности и повијесности. Вријеме би, наиме, имало бити могући хоризонт сваког разумијевања битка; хоризонт се показује трансценденталним, јер је то хоризонт човјека — јединог бића које је онтолошко, тј. које може разумјети властиту бит која је битак. Други дио *Битка и времена*, који је имао садржавати проблематику темпоралности битка, није никада написан као такав, него је замијењен другом фазом Heideggerova философског развитка; наиме, његова деструкција онтологије дјеломично је захватила и његову властиту, и то у методолошком погледу: веза феноменолошке методе и херменеутике, веома успјешна у егзистенцијалној аналитици,²⁹ показала се је непримјереном за иманентну интерпретацију смисла битка; требало је прећи у квалитативно нову мисаоност, у непосредно „мишљење битка“; то, међутим, није било предвиђено првобитним нацртом дјела, па су стога умјесто његовог другог дијела слиједили битно нови цетови. — Међутим, одлучан утјецај на сувремену философску мисао Heidegger је извршио својом егзистенцијалном аналитиком, која садржи и његов приступ проблематици свијета.

Анализирајући априорно-интенционалним актима себе, тубитак — човјек у просјеку његових егзистенцијалних особина — своју властиту темељну структуру прозире као бити — у свијету. Само из цјеловитости те структуре могуће је разумијевање бити свог бића, која је битак, тј. трансценденс напросто, те омогућује да разумијевањем властитог битка тубитак трансцендира сва бића и да расвијетли сам битак; у том смислу свијет је расвјета битка.³⁰ Екстатичношћу екзистенције, или расвјетљивања битка у тубитку, човјекова „баченост“ у свијет показује се као отвореност битка. Човјек у свијету преузима бригу за ову отвореност, те се брига очитује као битак тубитка, јер је то забринутост за властиту могућност битка. Унутарсвјетско налажење пред неограниченошћу таквих могућ-

²⁹ У методском погледу је у Heideggera изражена примјена феноменологије из раније фазе Husserlovog развитка, аналитички-еидетско усмјерене; примјеном априорно-еидетских аката на садржајност повијесно-доживљајне временитости Heidegger је из херменеутике одстранио остатке позитивистичког прелажења у процес, (као и остатке психологизама), који су још присутни у Diltheya. Осебујна Heideggerova терминологија, која одговара духу њемачког језика, у ствари је непреводива; узимам стога овдје у нас углавном уобичајено превођење, рецимо »Dasein« са „тубитак“ и слично. За »Angst« сам узела израз „стрепња“, стога што од „тјескоба“ није могућ глаголски облик.

³⁰ Израз »Lichtung des Seins« налази се у Heideggerovom писму J. Beaufretu из 1946. год., тисканом под насловом *Über den Humanismus*, Frankfurt 1947 (стр. 35). Но, у садржајном погледу Heideggerovi ставови одговарају ту онима из *Битка и времена*, што он на неким мјестима и истиче.

ности, што значи „бити слободан за слободу бирања самог себе и захваћања самог себе“,³¹ човјеку се очитује у стрепњи кроз коју тубитак прозире одговорност пред преузимањем властите могућности битка, дакле, одговорност пред објавом битка у себи. Фактичност бачености, ако је препуштена сама себи, не води на име отворености битка, него извјесном апсорбирању опстанка у вањске релације бића — смиривању у угодности техничког саобраћања с оним што је при руци — те забораву битка у бићу. Но, стрепња ремети то смиривање, јер и у забораву тубитак нејасно стрепи пред — ничим, или, пред цјелином фактицитета свијета, који му се показује као „ништа и нигдје“ кад у њему тражи неко „што“ и „гдје“ као могућност „за слободу бирања самог себе и захваћања самог себе“. То ништа у фактичком профилу свијета, под видом којег се тубитку показује неограниченост његових могућности за слободу и пред чиме као пред неодређеношћу себе и свијета тубитак стрепи, у поларном је односу спрам екстатичношћу добивене расвјете битка ради које тубитак стрепи.

Поларна усмјерења прожимају свеукупну Heideggerovu филозофију, те су, дакако, присутна и у динамизму његовог профилирања свијета. Овдје није могуће поближе улазити у Heideggerovo прегнантно и радикално разлагање те проблематике (које је, уосталом, познато, а свој најопћенитији вид добива у разлици егзистенцијала и категорија, односно, екстатичности егзистенције и ништавилу бића). Могуће је само освијетлити темељне моменте његовог приступа свијету.

Времениност је својствена егзистенцији као таквој, док је изворно вријеме својствено битку а није „празна форма“ у коју дух пада да би је се ослободио (као што је то било у Hegela) у апсолутности свог идентитета; Heidegger узима да егзистентно вријеме „пада“ из исконске временитости битка: „*’Дух’ не пада у вријеме, него: фактичка егзистенција ’пада’ као пропадајућа из изворне, исконске временитости. Али ово ’падање’ има дапаче своју егзистенцијалну могућност у једноме временитости припадајућем модусу њезиног овременјивања*“.³² — Вријеме свијета, дакле, „пада“ из исконске временитости из које „пада“ и временитост тубитка, што се њему самоме показује у феномену бачености. Ако остаје у самоме фактицитету бачености, тубитак запада у затвореност бића. Но, екстатичност његове егзистенцијалне могућности отвара га модусу овременјивања исконске временитости, тј. отвара га могућности да његов свијет буде расвјета битка. (Исконско вријеме, тј. временитост самог битка, имала је бити главна тема II дијела *Битка и времена*).

Времениност тубитка падајући из исконске временитости очитује се у крајњој линији као битак за смрт. Овај, пак, може

³¹ Heidegger, *Sein und Zeit*, str. 188. — На Heideggerovu концепцију односа стрепње и слободе, као и стрепње и свијета, очиг је утјецај Kierkegaarda.

³² *Sein und Zeit*, S. 436.

пропасти у безимености вањских релација бића, или може из отворености према исконској временитости (битку) бирати одлучност преузимања своје крајње егзистенцијалне могућности, која се очитује као одлучност за смрт — у расвјети битка. Бирајући ову одлучност (тј. бирајући себе у смислу властитости свог бити) тубитак доноси одлуку за властиту повијесност. — На ову крајњу одлуку зове га савјест. Глас савјести јест један модус говора (die Rede) једне од егзистенцијалних ознака тубитка. У томе свом модусу говор се може очитовати и као шутња, која означаје ништа запалости у релације бића; савјест, пак, зове човјека на одговорност пред властитим битком произлазећи из самога тог битка: „Савјест се очитује као зов бриге: онај који зове јест тубитак који у бачености (већ-бити-у . . .) стрепи за своје моћи-бити. Онај који је зван јест баш тај тубитак, дозиван за своје највластитије моћи-бити.“³³ — Иако у томе зову човјек битак позива самог себе да буде, савјест ипак није субјективна (то би значило да долази од човјека као бића међу другим бићима која су субјекти и објекти), него надилази субјектност као такву: „То зове, против очекивања и чак против воље . . . Зов долази из мене а ипак изнад мене.“³⁴ — У одлучности за одговор позиву савјести долази тако до своје цјеловитости она динамичка линија у којој временитост свијета јест његова повијесност, јер се напаја из једног модуса овременјевања исконске временитости битка.

Може се рећи да је повијесна заслуга Heideggera особито у томе што је одлучио да истражи егзистенцијалне темеље од Husserla конципиране „чисте свијести“, која у трансценденталној чистоћи постаје извором интенционалне активности, утемељујући знанствено стваралаштво као такво. Из Heideggerove егзистенцијалне аналитике произлази, међутим, да Husserlov „трансцендентални его“ означаје једну од многих могућности којима човјек (тубитак) бира себе и захваћа себе; то му, дакако, не одриче вриједност, но доводи у питање његову проблемску првобитност. Истражујући феноменални склоп философије и знаности Heidegger развија свој поглед на повијесни значај отуђености човјека,³⁵ те крећући се даље Nietzscheovim траговима урања у генеологију нихилизма, коју употпуњава нарочито својим оригиналним назором — на разрешење нихилистичке кризе. — Иако су у Heideggera у садржајном погледу изражени особито Kierkegaardovi и Nietzscheovi утјецаји, а у методском погледу Husserlovi и Diltheyevi, његова је философска мисао дубоко оригинална, те је на једноме широком плану одлучно придонијела духовном богатству савременог човјека.

³³ *Sein und Zeit*, S. 277.

³⁴ *Sein und Zeit*, S. 275.

³⁵ Како се то изражава особито у *Über den Humanismus*, str. 27.

* *
*

Овдје разматрана феноменолошка тумачења свијета имају многобројне варијанте у аутора, међу којима неки полазе од једнога одређеног феноменолошког правца, развијајући у неким случајевима своје назоре до оригиналног система; други су, пак, више синтетички усмјерени. У методском погледу се показала особито прикладном веза феноменологије и херменеутике. Трансценденталност „чисте свијести“ није при томе у првоме плану; чак је неки аутори напуштају јер сматрају да не увјетује аподиктичну евиденцију феноменолошког увида.

Један такав случај феноменолошког приступа проблематици свијета, који се полазећи од ране фазе Husserlovih концепција развија даље властитим путовима, налазимо у философији Павла Вук-Павловића. Узевши доживљај као онтолошки моменат збиљске струје живота, у којему она самоосвјештењем саму себе захваћа посредством различитих начина упредмеђивања, анализира Вук-Павловић доживљајну цјеловитост у три феноменална слоја: пр а с т а в и м е ђ у с т а в знања, те спознајом осмишљено б и с т в о.³⁶ Предспознајни слој прастава означаје онтичку непосредност доживљенога *esse*, те претходи диференцијацији субјекта и објекта. Ова диференцијација збива се у међуставу знања, кад се одређивањем логичког мјеста фактично доживљенога негира његов идентитет са наразлученом цјеловитошћу доживљаја, те се функција која врши ово негирање и одређивање испољава као свијесност, односно као субјект, насупрот предмету или објекту који се тиме поставља логички и феноменално одређен, али још увијек негативан. Његов позитиван смисао утврђује се прозирањем биства које се означаје као „онај конститутивни фактор који члњеницу у њену нагоме постојању веже уз зазбиљни смисао“.³⁷ Спознаја, схваћена као акт феноменолошког идеирања, погађајући еидос остварује синтезу недиференциране позиције прастава са логичком негацијом међустава. Може се рећи да тако схваћен спознајни акт пролази на степену међустава знања кроз трансценденталну димензију (иако Вук-Павловић не употребљава тај термин), но нити је у њој укоријењен, нити у њој завршава, него, онтички фундиран праставом, резултира онтолошком смисаоношћу биства. Функција којом се врши спознаја биства такођер нема значај трасцен-

³⁶ Своје тумачење структуре доживљаја Вук-Павловић је развио у *Spoznaji i spoznajnoj teoriji*, Zagreb 1926. На томе излагању (стр. 19—44) темеље се не само његова даљња извођења у томе дјелу, него и опћенито његова философија.

³⁷ *Spoznaja i spoznajna teorija*, стр. 26. — Потребно је напоменути да Вук-Павловић на посебан начин употребљава термине „зазбиљност“ и „збиља“; најкраће речено, „зазбиљност“ означаје цјелокупност свега што се може доживјети и што се актуално доживљава, а „збиља“ подручје које зазбиљност осмишљава у његовом просторно-временском (или само временском) актуализирању.

денталне свјесности него се, супротно томе, њезина укоријењеност у доживљајном праставу у конституцији биства рефлектира као „зазбиљносни карактер предмета“, те игра толико већу улогу колико је опредмећивање доживљаја хоминистички диферентније, дакле, изражава се нарочито у умјетности и философским облицима спознаје („метемпирика“).

Доживљавање некога конкретног индивидуума не може никада обухватити зазбиљност у пунини њезине безграничности. Већ индивидуално конкретизиран прастав јест један исјечак из свеобухваћајуће зазбиљности, а из овога се опет логичким одредбама међустава диференцира оно што ће сачињавати садржајност доиста спознатог. Међуставом знања зацртана категоријална подручја стоје у релацијама дјеломичне сродности или, пак, више или мање, радикалне различитости, па и протурјечности. Прозријевањем таквих односа категоријалних подручја конституирају се подручне категорије, које као најшире смисаоне везе пружају формалан оквир уједињавању збиљски доживљених садржаја у цјеловитост својеврснога „свијета“. Будући да је увјетован индивидуалним доживљавањем, не може никакав људски свијет обухватити сву зазбиљност, него се једна и јединствена зазбиљност конкретизира у мноштву свјетова, као индивидуално увјетованих али отворених творевина међу којима постоје везе и дјеломичне подударности, нарочито ако је ријеч о свјетовима припадника кохерентних друштвених група унутар неке повијесне епохе; може се рећи да они тендирају према истоме свијету, толико више колико је група кохерентнија (стога се, надајући се у повратну реакцију, таква истост често настоји исфорсирати, кад кохерентност опада). Будући да човјеково доживљавање није затворена цјелина, него отворен процес, није ни доживљајно увјетован свијет никада сасвим готов, завршен, него је динамичка творевина, отворена покрету и интеракцији с још незахваћеним чиниоцима.

Према Вук-Павловићу свијет је, дакле, „конкретна збиља која се, пластична, и живи и иживљава и доживљава и проживљава“, те у којој човјек „живи својствени му живот свој и ничији други, ничији туђи“, ³⁸ судјелујући тако у самоостварењу себе као човјека, које се изван властитога, слободним доживљавањем увјетованог свијета, не да реализирати. Будући да је свако изворно стваралаштво засновано у самоостваривању човјека, јасно је да се спутавањем слободне творбе свијета кочи и за човјека битан животни процес, било да се ради о индивидуалном или друштвеном људском животу. Стога смо, кад је ријеч о духовно живим људима, често свједоци одлучне борбе — индивидуалне или колективне — за слободу властитога свијета.

Процес човјековог самоостваривања, реализирајући се у процесу стварања властитога свијета, диференцира се у компоненте умјетничког, философског, религиозног, знанственог и економ-

³⁸ Pavao Vuk-Pavlović: *O smislu filosofije*, Zagreb, 1969, str. 15.

ског стваралаштва. Спутаванем доживљајне спонтаности која увјетује генезу свијета кочи се, дакле, и стваралачки развитак свих ових за човјека битних грана његовог опстанка. — Философија, према овом схваћању, јест саставни дио човјековог самоостваривања, односно настајања људског свијета. У том смислу она је битно везана у људски животни процес, те спада у димензију онога што човјек стварно настајући јест; уколико се, пак, посредовањем дијалектичке негације експлицира у „поглед на свијет“, она постаје идеологијом. Критичким истраживањем могу такви идеолошки облици релативизирати властиту статичност и искључивост видећи своје темеље у динамици индивидуалних и друштвених збивања.

Мноштву доживљајно увјетованих свјетова одговара, дакле, и мноштво дијахронички и синхронички даних философија. И као што се везе између различитих свјетова не остварују преко идеолошких облика, него преко збиљске динамике из које сви ти облици произлазе, тако се и везе између различитих философија не успостављају толико преко њихових често неспојивих категоријалних система, него разумијевањем њихових доживљајних темеља. Битне увјете међуљудске комуникације, која суштински узевши јест комуникација људских свјетова, треба, дакле, тражити не толико у идеолошким облицима и рационализираним творевинама, колико у слободи истраживачког приступа збиљским темељима таквих облика и у стваралачкој експликацији тако стечених увида.

Феноменолошки приступ проблематици свијета јест један од многих који су могући и који данас постоје; но, на подручју хоминистичких истраживања такви су приступи данас међу најактуелнијима, нарочито у методолошком погледу.

Marija BRIDA .

PHÄNOMENOLOGISCHE DEUTUNGEN DER PROBLEMATIK DER WELT

Zusammenfassung

Hegels prozessual konzipierte Phänomenologie fasst die Welt als die Ganzheit einer bestimmten Etappe der Geistesentwicklung auf. Die Bestimmtheit des Welthorizontes ist die Negativität aus der die Verkehrung der Welt hervorgeht. Vor dem den Prozess des selbstschöpferischen Geistes betrachtenden Bewusstsein erscheinen, also, die Welten in ihrem Entstehen, Dauern und Untergehen, angefangen von den abstrakten bis zu den immer tieferen Verwirklichungen des Geistesreichtums. Der erste und der letzte Moment diesser dialektischen Geistesentwicklung sind ausserweltlich. —

Marx aber konzipiert die Dialektik der innenweltlichen Wirklichkeit, deren Mittelpunkt, wie auch deren Anfang und Ziel, der Mensch in seiner konkreten geschichtlichen Praxis ist. Die Dynamik dieser Wirksamkeit, die verschiedene Formen der menschlichen Wechselbeziehungen erzeugt, ereignet sich in der Welt und ist mit dem Welthorizont in Interaktion. Die Zerstörung des Welthorizontes und die Verkehrung der Welt geht, also, aus dieser innenweltlichen Dynamik hervor.

Intendierend auf das reine Wesen des Phänomens, stellt Husserls transzendente Phänomenologie in »Einklammerung« die naturalistisch aufgefasste Prozessualität, so dass sich die Welt unter den Bedingungen der transzendentalen Egologie methodologisch konstituiert. Da die Einschränkung der theoretischen Funktion auf das Gebiet der mathematischen Exaktheit die personale Vollständigkeit des Menschen und demnach auch die Einheit der universalen Menschheit bedroht, sieht Husserl seine Aufgabe in der phänomenologischen Vertiefung der Theorie bis zu ihrer Ursprünglichkeit, wodurch es möglich wäre das Wesen des Menschen phänomenologisch rein zu erschauen: der Horizont der Welt, in der eine eidetische Wissenschaft möglich wäre, konstituiert sich auf Grund der phänomenologischen Einstellung. — Die phänomenologische Methode wendet auch Heidegger in seiner Fundamentalanalyse des Daseins an. In seinem In-der-Welt-sein vollzieht das Dasein die ontologisch fundierte Transzendenz, welche die Frage nach dem Sinn von Sein vorbereiten möchte.