

Prijelaz od znanstvenog objektivizma ka transcendentalnom subjektivizmu u suvremenoj filozofskoj analizi znanstvene spoznaje

Dilas, Mirjana

Master's thesis / Diplomski rad

2024

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:131:722500>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom](#).

Download date / Datum preuzimanja: **2024-07-24**



Sveučilište u Zagrebu
Filozofski fakultet
University of Zagreb
Faculty of Humanities
and Social Sciences

Repository / Repozitorij:

[ODRAZ - open repository of the University of Zagreb
Faculty of Humanities and Social Sciences](#)



SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
FILOZOFSKI FAKULTET
ODSJEK ZA FILOZOFIJU

Mirjana Đilas

**PRIJELAZ OD ZNANSTVENOG OBJEKTIVIZMA KA
TRANSCENDENTALNOM SUBJEKTIVIZMU U SUVREMENOJ
FILOZOFSKOJ ANALIZI ZNANSTVENE SPOZNAJE**

Diplomski rad

Mentor: doc. dr.sc. Goran Sunajko

Zagreb, siječanj 2024

Sadržaj

Uvod.....	1
1.Povjesni pregled čovjekovog odnosa prema znanosti.....	4
1.1. Antika.....	7
1.2. Srednji vijek	8
1.3. Renesansa.....	9
1.4. Novi vijek.....	11
1.5 Kantova transcendentalna metoda.....	17
2. Moderne znanosti i preobraćanje prvobitnog životnog smisla.....	20
2.1. Empirijska psihologija.....	23
2.2. Idealizacija i matematizacija prirode.....	28
3. Fenomenološka analiza transcendentalne svijesti.....	29
3.1. Fenomenološko epohē.....	33
4. Ontologija “svijeta života”	36
Zaključak.....	39
Popis literature.....	41

Prijelaz od znanstvenog objektivizma ka transcendentalnom subjektivizmu u suvremenoj filozofskoj analizi znanstvene spoznaje

Sažetak

Ova teza ima za cilj ispitati razumijevanja znanosti, filozofije i spoznaje, kao i interpretacije svijeta i čovjeka u njemu iz unaprijed danog "svijeta života" (*Lebenswelt*). Uvodni dio i prva polovica rada pružit će nam povijesni pregled spomenutih tema ispitivanja i njihovog razvojnog procesa, dok ćemo se naime, u drugoj polovici rada konkretno opredijeliti za ontološku analizu Husserlovog tumačenja odnosa filozofije i "svijeta života" preko analize znanosti, kao radikalnog izraza krize života europskog čovjeka. Za nas analiza *Krize* neće predstavljati pokušaj verificiranja ili osporavanja njezinih teorijskih i praktičnih uspjeha ili rezultata, već problematiku zahvaćenu unutar konteksta same filozofije i njezinog novovjekovnoga grananja. Taj stav je nadahnut željom ne samo da se filozofija shvati u svojoj univerzalnosti, već da se poima cjelokupna situacija vremena u kojemu se očituje kriza, kao kriza europskog ljudstva u cjelokupnoj smislenosti kulturnog života suvremenog doba. Pored značaja znanosti za ljudsku egzistenciju, pokušat ćemo ustrajati u naporu da se sagledaju povijesne linije razvoja znanosti i filozofije i njihova gnoseološka nerazumijevanja. Ističući povijesnu genezu bit će potrebno shvatiti i društvene izvore ako se nisu neposredno i otvoreno manifestirali tijekom cjelokupne povijesti.

Ključne riječi: povijest, svijet, spoznaja, subjekt, fenomenologija, znanost, filozofija, redukcija, metoda, transcendentalno.

Transition from scientific objectivism to transcendental subjectivism in contemporary philosophical analysis of scientific knowledge

Abstract

This thesis aims to examine understandings of science, philosophy and knowledge, as well as interpretations of the world and man in it from the given "world of life" (*Lebenswelt*). The introductory part and the first half of the paper will provide us with a historical overview of the mentioned research topics and their development process, while in the second half of the paper we will specifically focus on the ontological analysis of Husserl's interpretation of the relationship between philosophy and the "world of life" through the analysis of science, as a radical expression of the crisis of the life of a European man. For us, the analysis of the "crisis" will not represent an attempt to verify or dispute its theoretical and practical successes or results, but rather a problem within the context of philosophy itself and its new-age ramifications. This attitude is inspired by the desire not only to understand philosophy in its universality, but also to understand the entire situation of the time in which a crisis is manifested, as a crisis of European humanity in the overall meaningfulness of the cultural life of the contemporary era. In addition to the importance of science for human existence, we will try to persevere in the effort to look at the historical lines of the development of science and philosophy and their epistemological misunderstandings. Emphasizing the historical genesis, it will be necessary to understand the social sources as well, if they were not directly and openly manifested during the entire history.

Key words: history, world, cognition, subject, phenomenology, science, philosophy, reduction, method, transcendence.

Uvod

Tema je rada europska filozofija od ranog antičkog perioda do duboko u 20. stoljeće, tj. Sama ideja rada donosi sa sobom obimno povijesno i filozofsko nasljeđe, koje ovaj rad neće moći zadovoljiti formalnim kapacitetom kojim je obuhvaćen, ali će uložiti trud da prenese unutarnju sadržinu misli. Stoga, on zadobiva posve povijesno-filozofsku poziciju kada je u pitanju ocrtavanje i kartiranje ključnih povijesnih i filozofskih pojmova istraživanja. Na osnovu različitih povijesnih epoha, koje treba da predstavljaju elementarne filozofske i znanstvene stavove, nećemo vršiti subordinaciju pojedinih stavova, već ćemo genezom mišljenja od antike do suvremene Husserlove filozofije težiti ka kritici znanstvene spoznaje, držeći se filozofskog stajališta.

Prvo poglavlje, naime, posvećeno je povijesnom pregledu čovjekovog odnosa prema znanosti, u čijoj misli je već najavljen naglasak na različitom pristupanju i odnošenju prema znanosti i to sukcesivno, prateći povijesni razvoj kao nužnu povezanost uzroka i posljedice. Antika, srednji vijek, renesansa, novi vijek i klasični njemački idealizam pružit će nam osnovu za razumijevanje znanosti i smislenosti Husserlove filozofije do koje ćemo doći nešto kasnije. Svaka od tih perspektiva može obogatiti naše razumijevanje. Ozbiljna iskrivljenja razumijevanja mogu nastati ukoliko se usredotočimo na pojedinačne perspektive, a isključimo ostale. Iz tog razloga, neophodno je na samom početku izložiti povijesni pregled, te u njegovoj sveukupnosti pokušati razumjeti koherentan i u sebi unificiran filozofski pogled na fenomenologiju. Isto tako, ovaj rad treba pružiti “edukativni” put razumijevanja filozofije, na način da se ono najteže u njoj dostigne i razumije na samom kraju puta, tj. rada, jer se ono ključno - njezino ontološko može razumjeti tek na samom kraju. Stoga se i osnovno tematsko pitanje genetički spoznaje posljednje, prema vremenskom slijedu najkasnije.

Drugo poglavlje, problemski će pristupiti razumijevanju znanosti i bit će otvoreno Husserlovom kritičkom filozofijom znanosti. Proces će nas unutrašnjom nužnošću voditi zahtjevu za propitivanjem odnosa filozofije i modernih znanosti. Uvidjeti ćemo da je od odlučujućeg značaja za cijeli proces novovjekovne filozofije bila Kantova transcendentalna analiza svijesti, ali i Descartesov i antički stav prema zbiljnosti. Prema tome, povijesni pregled ne treba biti samo mehanički zbir različitih filozofskih koncepcija, učenja i mišljenja, već se mora shvatiti kao postupno smisleno napredovanje mišljenja.

Koncept jedinstva u ovom radu, dakako, krije i *samostalne sisteme*, utoliko jer se drže jedne problemske misaone niti, odnosno što takvim podjelama ipak pojedinačno i individualno žive životom cjeline.

Treće i četvrto poglavlje, nasuprot povijesnom pregledu, pokazat će nam da neki fundamentalni transcendentni problemi postaju očitiji, a njihove posljedice jasno neprihvatljive, što predstavlja snažnu egzistencijalnu upitnost o smislu za individualne spoznajno teorijske znanosti u suvremenom dobu. To znači, nadalje, da smo prošli put filozofske zrelosti i vratili se na njen početak. Stoga, završna poglavlja ovog rada, treba još jednom istaknuti, neće biti negacija svega prije toga rečenoga ili mijenjanje tradicionalnog pristupa spoznajnoj teoriji već njegovo izvorno praosnivanje. Mogućnost ponovnoga promišljanja fundamentalnih mogućnosti spoznaje nalazimo poglavito u Husserlovim djelima *Kriza evropskih znanosti i fundamentalna fenomenologija* i *Ideja fenomenologije*. Oslanjajući se na njih, nastojat ćemo ukazati na metodu i izvorne spoznajne teorije fenomenologije.

Stoga, prije svakog suvremenog mišljenja važno je istaći perspektivu istraživanja spoznajnog, kao filozofskog i znanstvenog predmeta, ali skrenuti pažnju i na prirodu, koja je promijenila razumijevanje svijeta i načina na koji možemo doći do znanja o njemu. Naime, pored razvoja prirodnih znanosti istaći ćemo i utjecaj duševnih znanosti i disciplina na razumijevanje spoznaje i prirode, posebice psihologije i logike. Tako ćemo doći do čuvenog “spora o psihologizmu” koji je utro put Husserlovom fenomenološkom načinu razumijevanja stvarnosti. U njemu je korjenita i kvalitativna razlika u odnosu prema ranijim filozofijama. Fenomenologija nije ništa drugo nego primjena postavki transcendentne analize svijesti na istraživanje pojavnoga. Stoga, ovaj rad može argumentirati u prilog tome da postoji podležeće razumijevanje svih prirodnih pojava i spoznaja, koje je naime dublje od pukog svakodnevnog razumijevanja.

Međutim, naš pristup prijelazu sa znanstvenog objektivizma na transcendentni subjektivizam mora biti sagledan kao pragmatičan, odnosno, kao ontološki i antropocentričan, jer se zasniva na ljudskom opažaju pojava, ali govori istovremeno i o njezinoj istinskoj prirodi. U tom smislu će se kretanje kroz tekst pokazati kao razvojni proces iz proste prirodnosti prema sve temeljnijem uljuđivanju subjektivnosti. Tako će nas povijesni razvitak filozofske spoznaje dovesti do ontologije “svijeta života”, koja i jest teorija o praosnivanju svega povijesnog, kao univerzalnog filozofskog problema. Husserlovim riječima: „Ljudstvo je uopće bitno biti čovjek u čovječanstvima

koja su povezana generativno i socijalno, te ako je čovjek umno biće (*animal rationale*), onda je on to samo utoliko ukoliko je čitavo njegovo čovječanstvo umno čovječanstvo – latentno usmjereno na um ili otvoreno usmjereno na entelehiju koja je došla do sebe same, koja je postala očita ta samu sebe, štoviše, u bitnoj nužnosti svjesno vodi čovječansko postojanje. Filozofija, znanost bi prema tome bila historijsko kretanje očitovanja univerzalnog, ljudstvu kao takvome „urođenog“ uma.“¹

U završnom poglavlju o Ontologiji svijeta života istaknut ćemo dvije različite forme ili strukture svijeta života, s posebnim naglaskom o smislu čovjeka i prirodi svijesti. Time bi u ovom poglavlju postigli zaokruživanje cjelokupnog rada i iznova postavljanje osnovnog pitanja ontologije svijeta života. Na taj način ostvarujemo glavni cilj rada, odražavajući traženo razumijevanje kroz sva prethodna poglavlja. Vidjet ćemo na koji način se Husserlova filozofija ističe svojom radikalnošću, kojom metodom nadilazi transcendentalne granice između subjekta i objekta, postavljajući temelje za potpuno novo razumijevanje stvarnosti. Ta spoznaja ontološkog pitanja proizlazi iz Husserlove težnje da postavi temeljna pitanja o biti, subjektivnosti i stvarnosti, potičući na ponovno razmatranje filozofskih osnova. Naime, stvarajući novu perspektivu koja zaobilazi klasične filozofske i znanstvene paradigme Husserl radikalno otvara novi horizont filozofije, pokazujući nam jedan potpuno novi horizont u shvaćanju svijesti i stvarnosti.

¹ Edmund Husserl, *Kriza evropskih znanosti i transcendentalna fenomenologija*, Globus, Zagreb, 1990 str. 22.

1. Povijesni pregled čovjekova odnosa prema znanosti

Izlaganje čovjekova povijesnog odnosa prema znanosti u europskim zemljama čini se da svojom raznolikošću i ishodima potvrđuje Hegelovu ideju prema kojoj hod povijesti koliko god da nije lišen lutanja i protuslovlja, uvijek smjera slobodi.² Stoga, već na samom početku moramo ukazati na ambivalenciju ovakvog filozofskog stava, obzirom da su misaone koncepcije povijesno uvjetovane, te da ih kao takve trebamo shvatiti deterministički, jer je ipak riječ o misaonim idejama određenih epoha. Naime, razumijevanje “povijesnog” mora prije svega raspravljati o mislima konkretnog predmeta spoznaje. Sinteza povijesnog razumijevanja uvažava i promjene i konstantnost misli i događaja, jer je razvoj kao takav ujedno i prevladavanje postojećeg. Međutim, perspektiva povijesnog pristupa problemu znanosti i fenomenologije - koji je krajnji cilj ovoga rada, mora smisao nalaziti unutar sama sebe, a ne samo u izvanjskim razlozima povijesnog pregleda. Stoga, misao o predmetu filozofije je stara onoliko koliko i sama filozofija.

“Mi pokušavamo potpuno razumjeti jedinstvo koje vlada u svim historijskim postavljanima cilja, u suprotstavljanju i prožimanju njihovog preobražaja, a u stalnoj kritici, koja u vidu ima neprestano samo cjelovitu historijsku vezu kao osobnu, da konačno sagledamo zadaću koju možemo priznati kao jedinu nama osobno svojstvenu.”³

Izvanjski razlozi pridaju značaj za razumijevanje određenog doba i na taj način potpomažu da se sama bit u nekom epohalnom periodu bolje rasvijetli. Drugim riječima, povijesni pristup za nas je “ključ” za iščitavanje i razumijevanje određenog epohalnog doba. U tome počiva teleološki početak. „To znači učiniti sedimentiranu pojmovnost, koja je kao samorazumljivost tlo njegova privatnog i nehistorijskog rada, ponovo živom u njegovu skrivenom povijesnom smislu.“⁴

Dok, naime, govorimo o predmetu spoznaje filozofije i nekih drugih znanosti, već u početnoj predstavi nailazimo na njihove razlike. Nije svaka misao filozofska. Samim tim i spoznaja. Uzimajući za primjer predmet znanstvene spoznaje fizike, matematike ili biologije, znamo da su njihove početne predstave sasvim različite i da se suprotstavljaju predmetima interesa filozofije. Prirodna spoznaja sebi u sve širem opsegu podčinjava zbiljnost za koju se unaprijed kao nešto po

² G. W. F. Hegel, *Filozofija povijesti*, Zagreb: Jesenski i Turk 2017., str. 23.

³ Edmund Husserl., *Kriza evropskih znanosti i transcendentna fenomenologija*, Globus, Zagreb, 1990 str. 72.

⁴ Isto, str. 73.

sebi razumljivo prihvaća. Prirodna spoznaja dana je i treba je pobliže istražiti, po elementima, odnosima i zakonima. Već taj pokušaj nekog znanstvenog zauzimanja stava prema problemima može se nazvati teorijom spoznaje. Stoga bi preliminarno valjalo istaknuti distinkciju filozofske i znanstvene misli, kao i njihove predmete spoznaje i istraživanja, kako bismo kasnije bolje razumjeli zašto je bitno za egzistenciju čovjeka. Kada fizičar ili matematičar započinje svoje djelatnosti, obično već ima predstavljeno znanje o elementima koje mu omogućava mjerljivosti, poput dimenzije, težine, brzine kretanja, ili neke druge ključne karakteristike za spoznavanje. Priznajući postojanje objektivne realnosti i njenih objekata kao predmeta istraživanja, moderni znanstvenik neminovno mora priznati i objektivnu realnost prostora i vremena - za razliku od Kanta, koji po tom pitanju zauzima stajalište idealizma i razumijeva prostor i vrijeme ne objektivnom realnošću već naime, formama ljudskog spoznavanja i istraživanja. Prema tome, u odnosu na znanost, s filozofijom je situacija znatno drugačija. Tako prostor i vrijeme nisu proste forme pojava, nego objektivno-realne forme bića. Husserlovim riječima: "Tamni nedostatak u dosadašnjem načinu utemeljenja cjelokupne znanosti prazni se u novim postavljanjima problema i teorijama koje sa sobom dovode stanovitu evidenciju njena uspješnog rješenja, usprkos nekim ponajprije neprimjetnim ili takoreći prenatlaženim teškoćama."⁵

Ali za nas je ovo samo jedna prividna teškoća. O spoznaji će Husserl reći da se ne osporava i ne ispostavlja u svakom smislu kao nešto sumnjivo, time što se dovodi u pitanje. To pitanje upućuje se izvjesnim postignućima koja se od njega očekuju, pri čemu čak još uvijek ostaje otvoreno da li se te teškoće odnose na sve tipove spoznaje.⁶ Filozofija za svoj zadatak uzima pitanja o mogućnosti spoznaje predmeta istraživanja, o dobru i zlu, o lijepom, o slobodi, o istini, o bogu. No, čovjek naime nije bez ikakvoga znanja o tim pitanjima. Ali, razina svijesti i misli o njima nije ista. Ne možemo reći da je čovjek bez ikakvoga poznavanja o predmetima filozofskog mišljenja. Već, naime, možemo reći da oni prethode filozofskom interesu takvih pitanja i da omogućavaju sami taj interes. Stoga, filozofija ne uzima za svoje izvorište pretpostavku, kao poznato, tj. ne zahvata predmet istraživanja realno i empirijski. Ona ne polazi od osjetilne hipoteze i izgrađuje vlastite posebne znanstvene predmete i metode. Ona nema karakter predmetnosti. Za razliku od znanosti, koja u vlastitoj svijesti pronalaze misli o predmetnom svijetu. „Treba li odvajati um i

⁵ Edmund Husserl., *Kriza evropskih znanosti i transcendentalna fenomenologija*, Globus, Zagreb, 1990. str. 185.

⁶ Edmund Husserl, *Ideja fenomenologije*, BIGZ, Beograd, 1975, str. 37.

biće tamo gdje spoznajni um određuje što je biće? Pitanje je dovoljno da se unaprijed učini razumljivom naznaka da cjelokupni povijesni proces ima vrlo neobičan lik koji dopijeva u vidik tek izlaganjem skrivene najunutrašnjije motivacije: ne lik nekog ravnog razvitka, ne lik nekog kontinuiranog rasta trajnih duhovnih tekovina ili nekog preobražaja duhovnih likova, pojmova, teorija, sistema koji preobražaj valja objasniti iz slučajnih historijskih situacija.“⁷

U tom kontekstu je već jasno da se ne radi o osnovama fizikalizma, već o apstraktnim i mnogo širim i dubljim filozofskim pojmovima. Upravo rješavanjem ovih zadataka osposobljuje se teorija spoznaje za kritiku Husserlove znanstvene spoznaje, točnije – za teoriju o tome kako ego u intencionalnosti svoga uma (pomoću akta uma) proizvodi objektivnu spoznaju. Ona nas stavlja u položaj da na pravilan i konačan način interpretiramo znanosti s obzirom na bivstvujuće. Ujedno nam određuje smisao govora o svijetu i otvara novi horizont. Husserl stoga zapisuje: „Pritom nije riječ o stvarima nekog specijalnog kulturnog oblika, znanosti, odnosno filozofije, kao jednog oblika među ostalim oblicima u evropskom čovječanstvu. Jer prema ranije izloženom praosnivanju nove filozofije jest praosnivanje novovjekovnog evropskog ljudstva, i to sve kao ljudstvo koje nasuprot dosadašnjem srednjovjekovnom, antičkom ljudstvu, hoće da se radikalno obnovi pomoću nove filozofije i samo pomoću nje.“⁸

1.1 Antika

Period antičke filozofije (helenske, helenističke i rimske filozofije) započinje od kraja 7. stoljeća prije naše ere do početka 6. stoljeća naše ere.⁹ Znatna su neslaganja u shvaćanjima odnosa između predsokratskog razdoblja, klasičnog razdoblja i helenističko-rimskog razdoblja. Jedna od osnovnih karakteristika koju su antičkoj filozofiji postavili antički mislioci bio je zadatak pojmovnog znanja o bitku. O razlici filozofskog i znanstvenog znanja smo već nešto rekli u uvodnom dijelu, ali o ovom osnovnom filozofskom pitanju moramo sada reći nešto više.

Predsokratska filozofija započela je od apstraktnih misli onoga što jest. Najprije su oslanjajući se na ideju općosti antički mislioci došli putem razumijevanja općosti prirode. Općost je kod predsokratovaca nosila formu sveukupne prirode, takoreći osjetilnu općost apsoluta, sveukupno poimanje bitka. U tom smislu je apsolutno shvaćeno kao nešto prirodno, ali i osjetilno.

⁷ Edmund Husserl., *Križa evropskih znanosti i transcendentalna fenomenologija*, Globus, Zagreb, 1990, str. 18.

⁸ Isto, str. 19.

⁹ Milenko Perović, *Istorija filozofije*, Grafomedia, Novi Sad, 2003/04, str. 53.

Međutim, poslije otkrića principa općosti prirode i nemogućnosti poimanja ovako shvaćenog totaliteta, Anaksagora je razvio misao apsoluta kao, odnosno misao samu. Udubljujući se u ovaj prijelaz s prirodnog na misaono, Sokrat i sokratovci postavili su novu teoriju prema kojoj misao kao takva, apsolutna, određuje i samu sebe. Na pitanje zašto se više ne govori samo o osjetilnome, nalazimo odgovor jer je misao prisutna u onome koji misli. U tom kontekstu je shvaćamo kao subjektivnu misao, samorefleksivnu, a ne samo kao misao o objektivitetu. Obuhvaćeno u cjelini subjektivno i objektivno, uviđamo da u takvu misao spada i subjektivnost onoga koji misli o objektivnom. Tim misaonim intersubjektivnim postupkom potvrđujemo da se slobodna misao može pojaviti samo u čovjeku koji je slobodan i koji zna za sebe kao slobodno biće. Spoznaja o slobodi mišljenja dovelo je do samooslobođenosti u političkom i duhovnom smislu i u izvjesnom odnosu prema prirodi. Međutim, taj se preokret u promatranju prirode mogao vršiti samo u odnosu prema oblicima vlastite djelatnosti. Radilo se o tome da čovjek, s jedne strane, može i smije uzimati ono prirodno i pojedinačno kao vlastiti misaoni predmet, dok, s druge strane, u njima može tražiti općost tj. istinu i objektivnost onoga što je jest. Opće odredbe Heleni su razumjeli kao djelatnost vlastitog mišljenja, a ne kao nešto tuđe, što nad njima gospodari.¹⁰ Antička filozofija u tom smislu shvaća zanosnu ideju univerzalne spoznaje, koja se odnosi na cjelinu bića i postavlja sebe kao njezinu zadaću.

Pored ovih fundamentalnih promjena u načinu razumijevanja vlastite biti i prirode, razdoblje helenističko-rimske antičke filozofije obilježila je i filozofija zvana “neoplatonizam” s rodonačelnikom Plotinom, koja je dovršila izvorne tendencije antičke slobodne misli. Ali koja, kao takva vrši jedan prijelaz u novo misaono dosezanje bitka koje je usko vezano sa kršćanskim principom.

1.2 Srednji vijek

Srednji vijek je razdoblje koje je trajalo od 5. do 15. stoljeća. Prvo pitanje koje nam se nameće kada se radi o filozofskoj osnovi srednjovjekovne filozofije jest može li se ta koncepcija srednjovjekovne filozofije može nazvati slobodnom i napredujućom? To je pitanje utoliko važnije, jer je srednjovjekovna filozofija kao filozofija dovedena u pitanje, posebice njezin odnos s religijom, preko položaja čovjeka i njegovog razumijevanje apsoluta, kao i na udvojenosti i

¹⁰ Isto, str. 49.

suprotstavljanju ovostranog i onostranog svijeta. Antička filozofija je napravila razliku između mišljenja i bitka, ali ta razlika je ostala još uvijek na idejnom polju, jer je subjektivna svijest nužni proces naših misli, dotle je objektivna stvarnost opet dio svijesti uzet iz cjeline, kao mišljenje koje je sam idejni apsolut. Sljedeći Aristotela, neoplatonistička tradicija mišljenja, počevši sa Plotinovom filozofijom, apsolutno biće shvaća kao samosvijest, koja se nalazi i u pojedinačnoj ljudskoj svijesti. Drugim riječima, bog nije transcendens tj. duh koji egzistira izvan svijeta i ljudske svijesti, njegova egzistencija je u realnoj samosvijesti, u duhu koji je svjestan sebe u pojedinačnoj svijesti.¹¹ Tako se bog kao apsolut realizira u svijetu ali i u čovjeku pojedincu, koji u sebi izvodi poimanje izvanjskog i unutrašnjeg. U tom pokušaju pomirenja i sve obuhvaćanja postavljen je temelj rane kršćanske filozofije.

Skolastička filozofija je nešto kasnije donijela novine krajem 8. stoljeća u samom obliku filozofije. Ograničavajući filozofiju na skolastičku filozofiju, samim time se u bitnom izmijenio i predmet izučavanja filozofije. U skolastičkom periodu je ona predstavljala filozofiju samo u uvjetovanom smislu, inkorporirajući mišljenje i istinu u teološki oblik, jer svoj poziv nije postavila u slobodnom istraživanju istine. Dok je patristička filozofija poslužila kao element u izgradnji sistematske kršćanske dogmatike na temelju kršćanskih svetih spisa, dotle je skolastička filozofija svoj izvorni zadatak našla u uređivanju te dogmatske konstrukcije, sintetiziranjem antičkog logicizma i kršćanskog učenja.¹² Dijalektika i logika bile su metode sintetičkog mišljenja da bi se dokazivala spekulativna sadržina kršćanske vjere. Za razliku od realiteta, koje se također služi tom metodom ali kao jedno razumsko filozofiranje. U silogističkom zaključivanju eliminirana je empirijska zbilja, tj. sama priroda predmeta mišljenja. Period 11. i 12. stoljeća predstavlja period razvoja feudalizma u zapadnoj Europi, obilježava ga različitost društvene strukture, vezane uz snaženja raznih umijeća, trgovine i građanskog života.

1.3 Renesansa

Period *renesanse* (preporod, obnova) trajao je tijekom 15. i 16. stoljeća, premda se prvi put upotrebljava pojam *rinascita* kao kulturno-povijesni pojam kojim se označava razdoblje razvitka talijanske kulture, umjetnosti i nauke, koja se proteže od sredine 14. do početka 16. stoljeća.¹³

¹¹ Isto, str. 133.

¹² Isto, str. 144.

¹³ Isto, str. 150.

Historiografija 19. stoljeća proširuje ovaj pojam na opći duhovni sklop vremena u kome se lomi srednjovjekovlje i postavljaju političke, ekonomske, kulturne i duhovno-filozofske osnove građanskog Novog vijeka. U pojmu renesanse izražene su višestruke duhovne karakteristike. Ona počiva na nastojanju da obnovi antičku slobodnu misao u korist vlastitih imanentnih potreba. Antička filozofija istakla je ideal individualne ljudske slobode. Protiv kršćanskog odbijanja prirodnog, ona je “spustila čovjekov pogled s neba na zemlju” te tako okrenula interes prema prirodnom svijetu i prirodi samog čovjeka.¹⁴

Prema starom klasičnom uzoru, koji se iznova probija u pojedinačnim i malim krugovima, obično vezujući se uz viši stalež društva, treba se iznova uzdići teorijska filozofija koju ne smijemo prihvatiti tradicionalistički, već naime stvoriti kritičkim ispitivanjem i istraživanjem. Ovdje treba napomenuti da je od antike preuzeta ona nama poznata “školska disciplina”, koja se odnosi samo na određene grupe znanja. Međutim, filozofija se znatno mijenja odmah nakon preuzimanja, ali formalno zadržava cjelokupno sveobuhvatne znanosti kao znanosti o totalitetu postojećeg. Pozitivistički stav u periodu rađanja znanosti je prema tome, s povijesnog stanovišta, ipak samo ostatak jednog pojma filozofije. Moderne znanosti odbacuju sva ona pitanja koja su bila obuhvaćena u poimanju metafizike, među njima i sva “najviša i najdublja” kao i posljednja pitanja filozofije. Odnosno, neodvojiva paradoksijska metafizičkih pitanja kao ovih odbačenih, sastoji se u tome što ta pitanja sadrže probleme uma, u svim njegovim različitim razinama, bilo da je posredno ili neposredno postavljen problem. Um je predmet spoznajno teorijskih disciplina. Ako subjekt sebe promatra metafizički, za sebe specifično metafizički problem onda se on shvaća kao umno biće, a ako je u pitanju njegova povijest, onda je riječ o dubljem smislu egzistencije, o umu, o povijesti, kao i dostojanstvu takvog čovjeka.¹⁵ Sva metafizička pitanja koja su iznova postavljena u periodu renesanse, široko obuhvaćena, specifično filozofska pitanja, nadilaze svijet kao univerzum pukih činjenica. Ona ga nadilaze upravo kao pitanja koja sadrže pitanja uma. Ona kao takva, zahtijevaju dublje značenje u pogledu pukih pitanja činjenica. S tog aspekta, sasvim je razumljiv polet kojom su nadahnuti renesansni znanstveni podvizi ali i puki istraživački eksperimenti nižeg ranga, koji su obilježili 18. stoljeće. Iz tog duha proizlazi neodoljiva čežnja za spoznajom i obrazovanjem, težnja za filozofskom reformom.

¹⁴ Isto, str. 150.

¹⁵ Edmund Husserl, *Kriza evropskih znanosti i transcendentalna fenomenologija*, Globus, Zagreb, 1990, str. 16.

Međutim, ipak je nužna posljedica bio čudan preokret čitavog filozofskog sveobuhvatnog mišljenja. Vjera u jednu sveukupnu filozofiju kao ideal i u njenu metodu očitovali su počeci koji su prividno obećali uspjeh. Naime, nova strujanja o znanstvenoj metodi počela su kolebati filozofski smisao. To je utjecalo na učenjake koji su zbog usko specijaliziranog djelovanja pozitivnih znanosti sve više postajali ne filozofsko produhovljeni. Istovremeno kod istraživača koji su bili posve prožeti filozofskim duhom te koji su se bavili isključivo filozofskim metafizičkim pitanjima pojavio se sve jači osjećaj neuspjeha. Problem mogućnosti metafizike obuhvatio je *eo ipso* i problem mogućnosti znanosti o činjenicama koje su u sveukupnom jedinstvu imale smislenu povezanost, svoj vlastiti smisao kao istinu pukih pojedinačnih aspekata znanja.

1.4 Novi vijek

Epoha novog vijeka je od kapitalnog značaja za naše razumijevanje empirističke psihologije i Husserlovog pojma intencionalnosti. Filozofija novog vijeka može se učiniti suviše ambicioznom u određivanju sadržaja ovog rada, posebice s obzirom na vrlo zahtjevne stupnjeve izvjesnosti ljudske spoznaje. Naš cilj, međutim, nije precizno određivanje cjelokupne epohe, već propitivanje njenog epistemskog statusa. Za svrhu našeg rada, također, nije potrebno afirmativno ili kritički odrediti sve njene predstavnike. Dovoljno je istaknuti neke od njih kao i da teza dualizma mišljenja i bitka nailazi na nove ambivalencije, ali i *mutatis mutandis* stanovitu zdravorazumsku podršku.

Naime, za period novog vijeka karakteristično je stanovište stvarne slobodne samosvijesti za filozofiju. To naime znači premještanje težišta filozofskog istraživanja s nekritičke spoznajne usmjerenosti prema misaonim predmetima na ispitivanje *samog mišljenja*. Novovjekovna filozofija polazi od samog *pitanja o mišljenju* (o spoznaji svijesti), od pitanja o poimanju predmeta. Filozofsko istraživanje mogućnosti ljudske spoznaje predmeta mora započeti spoznajom same te spoznaje. Najprije ona mora moći *postaviti sebi pitanje* o djelatnosti ljudske svijesti, kojom ta svijest dokučuje pretpostavljeni predmet (objekt). Mišljenje najprije mora moći reflektirati sebe i mogućnost svoga kretanja prema predmetu.¹⁶ Prema tome, mišljenje sebe najprije zna kao subjektivno mišljenje. Spomenuli smo da je antička filozofija započinjala filozofsku misao iz slobodne refleksije mišljenja i bitka (svijesti i svijeta), stoga se u toj razlici ukida stav o njihovom identitetu. Identitet je polazna točka filozofske pretpostavke.

¹⁶ Isto, str. 158.

Naime, obična svakodnevna svijest svojim spoznajnim moćima dokučuje zbiljnost na način da sjedinjava svijet s bitkom, ali ona kao takva ne pita kako je moguće to sjedinjavanje. Novovjekovna filozofska svijest postavlja to pitanje i stavlja zadatak pred sebe. Novovjekovna filozofija ispituje mogućnost o razdvojenosti i suprotnosti mišljenja i bitka samo ako produbi svijest o svijesti. Kao takva, ona apsolutizira stanovište predmetne svijesti kao subjekta. S već postignutog stanovišta samosvijesti ona se vraća na razinu svijesti kojom pokušava da prevlada sjedinjavanje mišljenja i bitka, kao svojim osnovnim tematskim pitanjem. Tijekom cijelog perioda sukobljavaju se dva nezavisna apstraktuma, kao dva nezavisna korelata - racionalizam i empirizam.

Empirizam polazi od stava da je objektivnost sadržine mišljenja logički utemeljena u opažaju tj. iskustvu, dok racionalistička filozofija naime polazi od stava o samostalnosti samog mišljenja kao logičkoj osnovi svake ljudske spoznaje.¹⁷

Pokušajmo rezimirati glavne predstavnike novog vijeka. Nastojat ćemo pokazati da unatoč značajnoj inovaciji u metodi mišljenja, s Baconovom i Descartesovom filozofijom metodologija ne mora nužno biti skolastička. Skeptički empirizam otpočeo je sa Hobbesom, uz njega je Lockeova kritika razuma i njena najbliža nastavljanja su kod Berkeleyja i Humea.

Naime, unatoč povijesne geneze, ova linija razvitka je naročito značajna zbog toga jer se bitni dio historijskog puta na kojemu Descartesov psihološki iskrivljeni transcendentalizam (ako već sada smijemo tako nazvati njegov originalni obrat u ego) pomoću razvijanja svojih konzekvenca traži da se razradi u svijest svoje neodrživosti i odatle u svoj istinski smisao svjesniji i pravi transcendentalizam.¹⁸ Tako je ono prvo i najvažnije otkriveno upravo empirističkom psihologijom, u senzualno naturalističkom smjeru. No, postavlja se pitanje što je tu neposredno polazište ili princip njihove filozofije osim empirije? U tom se pogledu svakako opet moramo osloniti na antičku filozofiju.

Naime, dualizam mišljenja i bitka, odnosno svijesti i prirode, sada dobiva modificirano značenje. Za Bacona priroda nije samo fizička i ljudska priroda, već u onome čulnom on traga za općim i zakonitim, jednostavnim riječima hoće da je uzdigne na višu razinu, odnosno da je dovede do pojma. Svaka filozofija mora preći put apstrakcije i negacije, koja dovodi od pojedinačnog do

¹⁷ Isto, str. 159.

¹⁸ Edmund Husserl, *Kriza evropskih znanosti i fundamentalna ontologija*, Globus, Zagreb, 1990, str. 84.

općeg. To opće je uzeto kao razumska određenost, na isti način kao i u egzaktnoj novovjekovnoj znanosti: “Istinski znati znači znati na osnovi uzroka.”¹⁹

Postupkom generalizacije u znanostima se empirijski realitet dovodi do pojma. Iako pretpostavka o nečemu općem nije nova, nalazimo je i u antičkom (prvo počelo svega) tako i srednjovjekovnom (jedno kao apsolut). Bacon je ipak nedvojbeno rodonačelnik empirijske metode koji najotvorenije ne zastupa *anticipationes natura* (anticipacijama prirode) metodu koja je bila skolastička metoda deduktivnim zaključivanjem. Baconovo materijalističko-empirističko učenje o metodi usprkos svih svojih metafizičkih jednostranosti i ograničenosti ostaje značajan dokument buđenja misli iz srednjovjekovnog sna.²⁰ Zato ćemo se ukratko usredotočiti na njegovo stajalište kako u vezi sa samom idejom, tako i u pitanjima njegova opravdanja. Drugim riječima, Baconova ideja nove metode pronalazi osnove upravo u suprotnostima skolastičke silogistike.

Pod utjecajima istraživanja i promatranja prirode i iskustva ali i antičke, posebice Aristotelove filozofije, U Novom organonu²¹ Bacon se zalaže da iz mnoštva pojedinačnog zaključuje opće. Obična logika iscrpljivala se u silogizmu, zato valja odbaciti silogizam jer „ispušta prirodu iz ruku“.²² Ne treba zaboraviti da se Bacon od imaginarnog skolastičkog svijeta okreće samosvijesti i samom svijetu. U izvjesnom smislu zbog unutar psihološke analize i čisto na osnovi iskustva Bacon počiva donekle na kompromisima sa skolastičkom tradicijom, koja seže duboko u psihološko i ono najunutrašnjije. Ipak, svoj cilj znanosti jasno određuje kroz nekoliko načela “Služiti ljudskoj blagodati”, “Služiti tome da se uklone tegobe ljudskog života”, “Neprestano obogaćivati ljudski rod novim djelima i snagama” itd.²³

Hobbes, naime, pod utjecajem Baconove filozofije, težište spoznaje ipak pridaje razumu. Sudeći prema njegovoj filozofskoj literaturi, nije sporno da postoje mnoga mjesta u središtu njegovog razmatranja o prirodi koja su u duhu principa novog građanskog svijeta. Krucijalno pitanje koje se sada nameće jest sljedeće: kako se u novom vijeku razumijeva priroda i da li se priroda razumijeva teleološki? Da bismo odgovorili na pitanje o racionalnoj spoznaji, razmotrit ćemo dva pitanja: prvo je pitanje kako je za Hobbesa razumljena priroda, a drugo možemo li

¹⁹ Francis Bacon, *Novi organon*, Filozofska biblioteka, Zagreb, 1986, str. 122

²⁰ Gajo Petrović, *Engleska empiristička filozofija*, Nakladni zavod Matice Hrvatske, Zagreb, 1983, str. 32.

²¹ Francis Bacon *Novi organon*, Naprijed, Zagreb, 1986.

²² Mirko Aćimović, *Filozofija mišljenja*, Futura Publikacije, Novi Sad, 2007, str. 70.

²³ *Prema*: Milenko Perović, *Istorija filozofije*, Grafomedia 2003/4 Novi Sad, str. 162.

smatrati da iza takvog shvaćanja postoji realno legitimirajući interes? U vezi s pitanjem razumijevanja prirode Hobbes je radikalno usmjeren na prirodu čovjeka koji je slobodni pojedinac “jer svi su ljudi *po prirodi* isti”.²⁴ Razum je osnovni izvor spoznaje. Stoga njen predmet više ne može biti bog, a ni prošlost. U određenom povijesnom trenutku, tako, mehanicistička koncepcija prirodne znanosti više ne sadrži apstrakcije, opažajna i moralna vjerovanja već novo mišljenje na temelju kojega se razumijeva trenutno prosuđivanje.

Događanje u novovjekovnoj epohi se još uvijek ne razumijeva na način historijske svijesti kao unutrašnja svrhovita povezanost. Stoga filozofija može biti samo filozofija prirode ili države. Nadograđujući Baconov i Hobbesov stav o pojedinačnom i općem, Locke je ono istinito tražio u iskustvu, ali empirijskom. Empirizam također nastoji da ono osjetilno uzdigne do općih predstava i zakona, s tim da to opšte ne razumijeva na način nezavisno od psihološkog, već ga usko vezuje za empiristički shvaćenu subjektivnost svijesti. U svom glavnom djelu “Ogledi o ljudskom razumu” govori sljedeće: “Samo zato što nedovoljno razmišljamo skloni smo mišljenju na naša čula pokazuju isključivo materijalne stvari. Svaki akt oseta ako ga dobro razmotrimo, daje nam podjednako uvid u oba dela prirode, materijalni i duhovni. Jer dok gledam, slušam i sl. ja znam da van mene postoji neko materijalno biće, predmet tog oseta; ali ujedno još sigurnije znam da unutar mene postoji duhovno biće koje gleda i sluša”.²⁵

Pokušat ćemo istražiti na što sve može referirati pojam empirijskog iskustva, obzirom da ovaj stav čini značajan obrt u povijesti filozofske tradicije. Unutar empirijski shvaćene svijesti mogli bismo svrstati razne interese sadržane u pitanju o porijeklu, sigurnosti i opsegu ljudske spoznaje, zajedno s temeljima i stupnjevima vjerovanja i mijenja. Riječ je o spoznajnoj aparaturi svijesti i njenom značenju za praktični život čije se podrijetlo treba tek ustanoviti, koja su kao takva rezultat iskustva osjetilnog. Pretpostavka o jednom takvom temeljnom subjektivnom stanovištu je posve nova, iako se u prvi mah čini da je riječ o psihološkom, a ne o logičko gnoseološkom problemu, jer iz osnova mijenja tradicionalno stanovište filozofije. Njega zanima način na koji ljudi faktički dolaze do spoznaje.²⁶ Pokušat ćemo koncipirati Lockeov “izvor spoznaje”. Prijedlog takve spoznaje bit će izveden iz jednostavnog stava da se spoznaja zasniva na iskustvu, iskustvo se potom uzdiže u opće predstave. Čini se kao da se smatra da je pojam iskustva

²⁴ Thomas Hobbes, *Levijatan*, Kultura, Beograd, 1961, str. 111.

²⁵ John Locke, *Ogledi o ljudskom razumu*, Kultura, Beograd, 1962, str. 323.

²⁶ Gajo Petrović, u: Predgovor, John Locke, *Ogledi o ljudskom razumu*, Kultura, Beograd, 1962, str. 11.

ili toliko jednostavan ili uobičajen u svakodnevnoj uporabi da nisu potrebna posebna određenja. U tom cilju moguće je naprosto pojasniti uobičajeno značenje pojma iskustva: iskustvo prethodi općim predstavama.²⁷ Reći će Locke: “Ničega nema u intelektu čega prije nije bilo u čulu (Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu).”²⁸

Za razliku od empirijske filozofije, racionalna filozofija je bila u svakom dijelu na tragu transcendentalne subjektivnosti. Pitanje je, dakako, što znači transcendentalno? Spoznajna refleksija racionalista nije bila transcendentalna refleksija spoznaje, nego spoznajno-praktička, dakle, slično onoj koju vrši djelatnik u bilo kojoj drugoj praktičnoj interesnoj sferi i koji se izražava u općenitim stavovima neke *nauke o umijeću*.²⁹ Da bi započeo svoje *Meditacije o prvoj filozofiji*³⁰ Descartes, dakle, mora najprije prosuditi je li proces pouzdan kao spoznajno teorijski i potom prosuditi je li sadržaj spoznaje nastao upravo tim pouzdanim procesom. Stoga ona nije transcendentalna refleksija. To je pretpostavka svakog mišljenja, jer je mišljenje princip njegove filozofije. Treba dobro upamtiti da Descartes mišljenje upotrebljava u dva različna smisla: u širem smislu mišljenje znači cjelokupnu svijest, ili, točnije rečeno, opći akt svijesti (formalno “Ja”) kojim se konstatira sadržaj neposredne svijesti; mijenja u smislu apstraktne moći pomanja.³¹ Da bi se taj princip razvio, potrebno je oslobađanje od svake tradicije filozofije. Mišljenje ima da započne samo sa sobom razumijevajući sebe jasno kao razum. Razum se naime, sukobljava sa teškoćama relativizma prilikom prosudbe vlastitog bića. Ideja metafizičke suprotnosti mišljenja i bitka sada se odnosi na suprotnost *mišljenja i supstancijalnosti*.³²

Međutim, to je moguće, prema Descartesovom sudu, samo ako započne sve iznova. Takva tendencija bez pretpostavke počiva sa osiguravanjem jednog novog početka u filozofiji. Čini se, tako, da racionalna filozofija ne može biti rivalna empirizmu, već potpuno inovativna i ne komplementarna teorija dosadašnjoj tradiciji filozofije. Pa je s Descartesom filozofija povijesno opet na svom početku. Stanovite sugestije u tom pravcu iznosi i Descartes, jer takvo polazište nije

²⁷ Reći će Husserl:” Ali da u percepcijama, u samim doživljajima svijesti počiva ono u tome svjesno kao takvo, da je percepcija u samoj sebi percepcija nečega, “ovoga prostora” ostaje nezamijećeno.” u: Edmund Husserl, *Križa evropskih znanosti i transcendentalna fenomenologija*, Globus, Zagreb, 1990, str. 86.

²⁸ John Locke, *Ogledi o ljudskom razumu*, Kultura, Beograd, 1962, str. 330.

²⁹ Edmund Husserl, *Križa evropskih znanosti i transcendentalna fenomenologija*, Globus, Zagreb, 1990, str. 91.

³⁰ Rene Descartes, *Meditacije o prvoj filozofiji*, Plato, Beograd, 1998.

³¹ Branislav Petronijević, *Istorija novije filozofije*, Nolit, Beograd, 1982, str. 137.

³² Supstancija je jedna od ključnih riječi novovjekovnog perioda. Već sa uporabom znanstvene terminologije možemo zaključiti da je u pitanju period znanstvenog razvika.

skeptički stav³³, nego je cilj mišljenja. Temeljna ontološka postavka Descartesove filozofije jest *Cogito, ergo sum* “Mislim, dakle, jesam” gdje je ovo “dakle” intuitivni uvid u prvi princip svake filozofije.³⁴ U spoznajnoj istini mora se sumnjati u postojanje svega osjetilnog i predstavnog. Sumnjom dopiremo do onoga što svijest u sebi samoj nađe kao izvjesno i istinito, tj. do unutrašnje evidencije svijesti u pogledu onoga što se može sumnjati. “Pod riječju mišljenje shvaćam sve ono, što se zbiva u našoj svijesti, ukoliko smo svjesni toga.”³⁵

Ontološka osnova početak Descartesove filozofije stoji u stavu da mišljenje jest. Time da mišljenje jest, započinje nužnost istine uopće. Osim mišljenja ništa drugo nije nužno istinitije. Time je Descartes svojim ontološkim postavljanjem subjekta u središte i univerzalnom metodskom sumnjom postavio prvi princip pravilnog mišljenja.

Zato je razumljivo zašto stav “u početku valja sumnjati u sve” stoji kao polazni osnov spoznaje. S ovog stanovišta vrši se osnova za novu metodu spoznaje u koju nema sumnje. U *Raspravi o metodi* izložena su osnovna pravila novog metoda:

- 1) nikada ni jednu stvar ne uzeti kao istinito ako se prije toga jasno i razgovjetno ne shvati
- 2) svaku teškoću podijeliti na onoliko dijelova koliko je to moguće i koliko je potrebno
- 3) svoje misli upravljati izvjesnim redom, od najjednostavnijih i najrazumljivijih predmeta pa se postepeno izdizati do saznanja najsloženijih
- 4) potpuno pobrojiti i načiniti opći pregled kako se ne bi nešto izostavilo.³⁶

Prema tome, nova metoda je kritički, skeptički, analitički, sintetički moment znanstvenog mišljenja i filozofiranja. Prvi put se, možemo reći spoznajno kritički stavlja u pitanje najniži stupanj svake objektivne spoznaje, spoznajno tlo dosadašnjih znanosti kao radikalne kritike objektivne spoznaje. Otuda su aritmetika i geometrija modeli kartezijanskog mišljenja, metafizika univerzalne zakonitosti razumski postavljenog svijeta, u konačnom ipak shvatljivom intuicijom,

³³ Skepticizam kao filozofija koja nema sigurnog kriterija u određivanju istine, pa je prema tome nemoguća objektivna spoznaja. Antički skepticizam na čelu s Pironom smatrao je da se u jednakosti teze i antiteze um ne može uopće odlučiti, pa je najbolje da se svatko uzdrži (*epohe*) od bilo kakvog izricanja sudova. Od Pironova apsolutnog skepticizma valja razlikovati metodički skepticizam, koji upotrebljava sumnju kao metodu za oslobađanje tradicionalnih dogmatskih učenja (Descartes), u: *Filozofijski rječnik u redakciji Vladimira Filipovića*, Nakladni Zavod Matice Hrvatske, Zagreb, str. 303.

³⁴ Aćimović M., *Filozofija mišljenja*, Futura Publikacije, Novi Sad, 2007.str. 77.

³⁵ Rene Descartes, *Osnovi filozofije*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1951, str. 67.

³⁶ Rene Descartes, *Rasprava o metodi*, Slobodna knjiga, Beograd, 1966.

dedukcijom i indukcijom. Njegova ideja o *mathesis universalis* zapravo je ideja o matematičkoj formalnoj logici kao temelju svih nauka, jedna nauka o principima ljudskog znanja i metoda vođenja ljudskog uma u procesu spoznaje sveta.”³⁷ Husserl će za ovo doba reći da određeni ideal jedne univerzalne filozofije i tome pripadne metode čini početak, takoreći kao praosnivanje filozofskoga novog vijeka i svih njegovih razvojnih tokova, umjesto da je taj ideal doista mogao imati učinka, on je doživio unutarnje raspadanje.³⁸ Husserlovim riječima, Descartes je dopustio da veliko otkriće koje je već imao u rukama, ponovo izmakne.

1.5 Kantova transcendentalna metoda

Prije nego razmotrimo Kantovu logiku i transcendentalnu metodu, pokušat ćemo ponuditi okvirne smjernice za razumijevanje kako se uopće može prići Kantovoj metodi ozbiljnije i sustavnije. Valja, naime, naglasiti da je sama procedura logičkog ispitivanja također bitna odrednica razumijevanja njegovoga metoda. Prilikom koncipiranja kritičke filozofije moramo se osloniti na logiku kao propedeutiku za razumijevanje jer je ona tzv. “predvorje” svih znanosti, dakle ono što se u znanostima pretpostavlja. Za Kanta, logika je nauka o pravilima razuma uopće, a unutar toga logika je ili “logika opće uporabe razuma”, koja sadrži “apsolutno nužna pravila mišljenja bez kojih nije moguća nikakva upotreba razuma” ili “logika specijalne uporabe razuma” koja sadrži “pravila po kojima treba misliti o jednoj određenoj vrsti predmeta”.³⁹ Nalazimo se pred problemom možemo li ustanoviti transcendentalno mišljenje bez pretpostavke na koji način nas predmeti aficiraju. Drugim riječima, postavlja se pitanje, posve ontološko, kako je moguće da kategorije imaju porijeklo u razumu koje se na predmete odnose *a priori*, te se nužno odnose na predmete prije nego su im ti predmeti dati u realnom svijetu?

Opća logika zapravo je elementarna logika, a specijalna logika je organon, propedeutika znanosti. U općoj logici Kant razlikuje čistu logiku, ukoliko apstrahira od svih empirijskih uvjeta pod kojima razum djeluje. Ukoliko se naime bavi samo principima *a priori* (ukoliko je dakle, kanon razuma i uma) i primijenjenu logiku koja izučava pravila uporabe razuma pod subjektivnim empirijskim uvjetima, koja počiva na empirijskim principima, te stoga nije kanon razuma ili organon znanosti.⁴⁰ Čista logika je s onu stranu svakog sadržaja saznanja, svakog njenog odnosa

³⁷ Mirko Aćimović, *Filozofija mišljenja*, Futura Publikacije, Novi Sad, 2007, str.78.

³⁸ Edmund Husserl, *Kriza evropskih znanosti i transcendentalna fenomenologija*, Globus, Zagreb, 1990, str. 18.

³⁹ Imanuel Kant, *Kritika čistog uma*, Dereta, Beograd, str. 84.

⁴⁰ Isto str. 90.

prema objektima, jer smjera samo ka logičkoj formi mišljenja. U njoj je, kao takvoj, sve *a priori* izvjesno. “Logika je neka umna nauka i to ne po materiji, već po samoj formi; neka *a priori* nauka o nužnim zakonima mišljenja, ali ne u pogledu posebnih predmeta, već svih predmeta uopšte; dakle neka nauka o ispravnoj upotrebi razuma i uma uopšte, ali ne subjektivno, to jest ne prema empirijskim (psihološkim) principima, kako razum misli, već objektivno, to jest po *a priori* principima, kako on treba da misli.”⁴¹

Sudeći prema ovoj odredbi logike i unutrašnjoj arhitektonici *Logike*, Kant je opću ili formalnu logiku shvatio kao jedinstvenu strukturu gnoseologije, elementarne logike i metodologije, a sav formalitet ovako shvaćene znanosti o mišljenju ima svoje ishodište u ontološkom stavu kako se sve u prirodi zbiva po pravilima jer je priroda “neka povezanost pojava sa pravilima” shodno tome, i sve ljudske moći, a posebno razum, događaju se po pravilima, gdje onda razum nije samo ishodište pravila, nego i “sposobnost mišljenja, to jest podvođenja predstava osjetila pod pravila.”⁴²

Kant je postavio temeljnu razliku između transcendentalne i formalne logike, transcendentalna logika, koja je za nas u ovome radu bitna proučava pravila sintetičkog *a priori* mišljenja, apstrahirajući pritom čistu empirijsku spoznaju. Ispitivanje porijekla i mogućnosti apriorne spoznaje se odnosi većinom na postojanje čistih razumskih elemenata u sintetičkoj *a priori* spoznaji. Prema tome, transcendentalna logika je znanost o čistom razumu o njegovim čistim apriornim pojmovima, samo transcendentalno znanje.

Sukladno podjeli unutar transcendentalne ontologike, transcendentalna ontologika otpočinje transcendentalnom estetikom, koja kritički ispituje teorijski um u empirijskoj sferi, čije su apriorne forme *prostor i vrijeme*. Nadalje, u prvom dijelu transcendentalne logike razlaže se cjelokupno saznanje *a priori* na elemente čistog saznanja razuma, gdje su otuda pojmovi razuma čisti, ne empirijski i elementarni. U takvoj odredbi podjele transcendentalne analitike stoji osnov početka jedne nove znanosti o razumu koja je shvaćena kao “saznanje pomoću pojmova, ne intuitivno, već diskurzivno”.⁴³ Razum je saznanje pomoću pojmova, a pojmovi se osnivaju na funkcijama ili jedinstvima radnji pomoću kojih se predstave podvode pod jednu zajedničku

⁴¹ Immanuel Kant, *Logika*, Grafos, Beograd, 1976, str. 22.

⁴² Mirko Aćimović, *Filozofija mišljenja*, Futura Publikacije, Novi Sad, 2007, str. 89.

⁴³ Immanuel Kant, *Kritika čistog uma*, Dereta, Beograd, str. 98.

predstavu. Ova zasnovanost pojmova na spontanitetu razuma u njegovoj moći saznanja: spontanitet mišljenja kazuje da su predmeti mišljenja proizvodi samog mišljenja i tek kao takvi stoje naspram receptiviteta osjetilnosti.⁴⁴ “Otuda misliti znači saznati pomoću pojmova.”⁴⁵

Oslonit ćemo se na Cassirerov komentar: “Ako je Kant u nečemu bio “empirista”, to je bilo samo kada je isticao potrebu da se pokaže da je valjanost pojmova utemeljena u analizi objektivnog sadržaja iskustva, ali pri tom nikad nije smatrao da je dokaz subjektivnog psihološkog porekla pojma i njegovo izvođenje iz jednostavnih “osjeta” dovoljan ili pa nužan uvjet njegove istine.”⁴⁶ Naime, postavlja se pitanje kako subjektivni uvjeti mišljenja mogu imati objektivnu vrijednost? Preciznije, kako oni mogu predstavljati uvjet mogućnosti cjelokupne spoznaje predmeta, budući da pojave mogu biti date u opažaju i bez razumskog promišljanja? Ontološki osnov jest dvostruki. Razlika između opažaja i pojma (postavljena razlikom između transcendentalne estetike i transcendentalne logike) kao dva nužna uvjeta mogućnosti spoznaje uopće, proizvodi razliku između realnog i logičkog predikata: naime, opažajem je predmet dat kao pojava, a pojmom se zamišlja predmet koji odgovara opažaju, tako je opažaj shvaćen kao osnov objekta u pogledu njegove forme.⁴⁷ “Misli bez sadržaja jesu prazne, opažaji bez pojmova jesu slepi.”⁴⁸

2. Moderne znanosti i preobraćanje prvobitnog životnog smisla

Prethodnu smo uvodnu riječ ograničili na povijesni pristup i upute čitanja ovog rada i sada možemo pokrenuti novo pitanje čiji odgovor mora doprinijeti razjašnjenju naših filozofskih pogleda na filozofiju i znanosti kroz fenomenološku psihologiju. Sada je moguća konačna razrada prijelaza sa znanstvenog objektivizma na transcendentalnu subjektivnost u Husserlovoj filozofiji. Zadovoljili smo sve ranije postavljenje uvjete i povijesno – filozofske argumentacije.

Husserlov problemski tekst i držanje predavanja pod naslovom “Križa evropskih znanosti i transcendentalna fenomenologija” pojavljuje se u XX stoljeću kada bi filozofija, odvojena od znanosti kao samostalna trebala razmotriti mogućnosti spoznaje, vlastitu strukturu i svoj smisao, a zbog te činjenice da razmotri i mjesto koje pripada filozofiji u okviru suvremene teorije spoznaje,

⁴⁴ Mirko Aćimović, *Filozofija mišljenja*, Futura Publikacije, Novi Sad, 2007, str. 90.

⁴⁵ Immanuel Kant, *Kritika čistog uma*, Dereta, Beograd, str. 100.

⁴⁶ Ernst Cassirer, *Kant, Život i učenje*, Hinaki, Beograd, 2006 str. 107.

⁴⁷ Mirko Aćimović, *Filozofija mišljenja*, Futura Publikacije, Novi Sad, 2007, str. 91.

⁴⁸ Immanuel Kant, *Kritika čistog uma*, Dereta, Beograd, str. 84.

ali i njen praktični značaj za život. Bilo je potrebno također da znanosti, kao neodvojivi dio filozofije, formuliraju sa svoje strane vlastite načine znanstvenog pristupa kako sa fiziološkog tako i sa apstraktnog epistemološkog stajališta, tj. iz subjektivnog iskustva. Stoga je jedan ovakav tekst iz suvremene filozofije imao za svrhu da propita različite kategorije čitalaca, a ponajprije filozofe i psihologe, znanstvenike, te da im probudi unutrašnji protest i prodrma relevanciju postojeće metode.⁴⁹

S obzirom na to da je *Kriza* upućena mnogobrojnim i različitim kategorijama čitalaca, neki se dijelovi mogu činiti pristupačniji i lakši za razumijevanje, dok će drugi, međutim, u svom pristupu kompleksnijim problemima fenomenologije zahtijevati višu razinu poznavanja filozofije. Ipak, značenje nekih važnih znanstvenih i filozofskih dostignuća (na primjer antička geometrija, novovjekovna matematika, fizika i filozofija njemačkog idealizma, posebice Descartesova i Kantova filozofija) čini njihovu prisutnost prijeko potrebnom u jednom ovakvom radu. Međutim, suvremena istraživanja u teoriji spoznaje objelodanila su uski odnos između filozofije i znanosti ali i njihov oprečan status. Veliki zamah u XIX. stoljeću znanosti duguju baš filozofiji. Filozofija se našla u situaciji da se na nju počelo gledati sumnjičavo, nepovjerljivo, jer nema egzaktne rezultate kao ostale znanosti, te se iz tog razloga vršila diskreditacija na sva vrijednosna stajališta, odbacivši je na margine teorijsko spoznajnog diskursa. “To se dogodilo ne samo iz vanjskog razloga, što je neizmjereno rastao kontrast između stalnog nagomilavanja neuspjeha metafizike i neprekidnog i sve snažnijeg nagomilavanja teoretskih i praktičnih uspjeha pozitivnih znanosti.”⁵⁰

Ovakva tvrdnja postaje u potpunosti relevantna ako se uzme u obzir da je jedna od temeljnih hipoteza *φιλοσοφία - ljubav prema mudrosti*, te da ona sama već upućuje na to, kada se, naime, govori o filozofiji, ne govori se samo o spoznaji na razini razuma, niti o pukoj objektivnoj spoznaji predmeta, kao ni o njenoj pragmatičkoj vrijednosti. Govori se, naime, o filozofskom obliku opstanka: “slobodno davanje samog sebe, čitavog svojega života, svojih pravila iz čistog uma.”⁵¹ Prema tome, u uvodnom djelu *Krize* trebamo skrenuti pažnju da govorimo o odnosu filozofije i znanosti sa Husserlovog stajališta prema kojemu Kant nije postigao zbiljski početak koji je dobiven radikalnim oslobođenjem od svih znanosti i pred znanstvenih teorija. Trebamo imati na umu povijesni horizont cjelokupnog teorijskog nasljeđa koju smo u prvoj polovici rada

⁴⁹ Edmund Husserl., *Kriza evropskih znanosti i transcendentalna fenomenologija*, Globus, Zagreb, 1990. str. 15.

⁵⁰ Isto, str. 17.

⁵¹ Isto, str. 15.

prezentirali, filozofsku metodologiju analitičkog mišljenja, kao i sve znanstvene promjene koje su potakle Husserla na ispitivanje ovog problem, te sve druge supripadajuće događaje u jedinstvu povijesnosti koje se smatraju relevantnim da mogu doprinijeti ispitivanju. Za Husserla Kant nije prodro do apsolutne subjektivnosti, koja konstituira biće prema smislu i valjanosti, kao ni do metode da je postigne u svojoj apodiktičnosti. Stoga je za Husserla moderna znanost zbog gubitka unutrašnjeg smisla tek samo “ostatak” univerzalne filozofije te je treba ponovo propitati i apodiktički izložiti.

Kako smo već spomenuli, ova studija neće predstavljati pokušaj verificiranja ili osporavanje znanstvenih teorijskih i praktičnih uspjeha ili rezultata znanosti, već će pokušati zahvatiti problematiku unutar konteksta same filozofije i njezinog novovjekovnoga grananja s obzirom na smisao modernog čovjeka. Unatoč znanstvenog prosperiteta, bilo je nemoguće da se kritički sagleda zbiljnost, filozofija je kao i povijest, u najbolju ruku služila kao zbirka primjera ili ilustracija o njihovim promjenama. Stoga, za Husserla filozofsko ispitivanje mogućnosti spoznaje ozbiljna je zadaća.

Razliku u načinu promatranja između psihologije i filozofije i njihovih određivanja čini nam se nedostatno za razumijevanje te iziskuje pitanje zbog čega je ona važna za fenomenologiju? Stoga, treba produbiti pitanje što znači psihologija i što znanosti mogu značiti ljudskom opstanku, pa onda i cjelokupnom čovječanstvu. Kada je riječ o Husserlovom mišljenju o znanostima, on već naime, na samom početku *Krize* kazuje: “Isključivost, u kojoj se u drugoj polovici 19.st. cjelokupni svjetonazor modernoga čovjeka dao odrediti pomoću pozitivnih znanosti i zaslijepiti prosperitetom, što ga zahvaljuje njima, značila je ravnodušno okretanje od pitanja koja su odlučna za istinsko ljudstvo. Puke činjenične znanosti čine puke činjenične ljude.”⁵²

Kriza znanosti se ogleda upravo u gubitku njenog značaja za život. Kritikujući ovaj način činjeničkog života, Husserl upućuje na prognana specifična ljudska pitanja i njihov unutrašnji odnos. To se konkretno odnosi na misaone figuracije koje određuju, povezuju i razvijaju postojeće pojmove koji trebaju izraziti suštinu bivstvujućeg. Sa stajališta onoga što smatramo znanstvenim kao da nema ničega što bi se moglo podvrći kritici. „Sva ta metafizička pitanja, široko shvaćena, u običnom govoru specifično filozofska pitanja nadmašuju svijet kao univerzum pukih činjenica.

⁵² Isto str. 15.

Ona ga nadmašuju upravo kao pitanja koja u smislu imaju ideju uma. I sva ona zahtijevaju viši dignitet nasuprot pitanjima o činjenicama koja i po redu pitanja leže ispod njih. Pozitivizam takoreći obezglavljuje filozofiju.⁵³ Redukcija moderne znanosti na činjenice i objektivne istine odvode nas u relativizam svojim specijalističkim znanjem i na taj način izmiče cjelina bitka. Budući da se filozofskom metodologijom diskurs ne može razlagati na sastavne elemente, a da se ne naruši cjelovitost motiva koji ga povezuje sa vječnim pitanjima, znanost, naime nije u stanju niti da postavi ta pitanja, a kamoli da ima nešto za reći o njima. Međutim, nije oduvijek bilo tako. Postavlja se pitanje što je točno problem sa znanostima i zašto u svemu bitnom za čovjeka izdvajamo psihologiju?

2.1 Empirijska psihologija

Psihologija je prema Husserlovom mišljenju učinila izvjesnu grešku jer se oslonila na metodu prirodnih znanosti. Pokušala je da primjenjuje metodološki model koji je ostao u svom dualističkom psihofizičkom sučelju, karakterističan za matematiku i fiziku, kao i sve druge znanosti koje počinju od samorazumljivosti prirodnog svijeta. Husserl kaže da je upravo to „prokletstvo“ koje isključuje smisao, a koje je ležalo u psihologiji i koje je spriječilo da shvati svoju vlastitu zadaću. Psihologija nosi glavnu krivicu za to da transcendentalna filozofija nije našla izlaz iz svoje mučne situacije i da je stoga zapela u svojim pojmovima i konstrukcijama koji sasvim lišavaju stvaranja iz izvorne evidencije, a kojima je ona interpretirala svoja po sebi dragocjena empirijska promatranja. Stoga je povijest psihologije samo povijest kriza, a subjektivnost je dovoljno ne osviještena, u uvjetnom smislu i besmislena. Stoga, psihologija je htjela biti samo znanost o psihofizičkim realnostima odnosno postala je fiziološka psihologija. Međutim, Franc Brentano će prvi put govoriti o svijesti pomoću ključnog termina intencionalnosti. Intencionalnost je „usmjerenost na“, „kretanje ka“, ili „referiranje na“. Prema Brentanu, svi psihološki sadržaji imaju svoj smisao jer su usmjereni prema nekom objektu. Za Husserla će ovaj pojam postati ključan za proučavanje i analizu unutarnjih mentalnih iskustava kao i teoretskog mišljenja koje se kretalo unaprijed, na tlu samorazumljivog danog svijeta iskustva, svijeta prirode. Stoga je teoretski interes samo specijalno usmjeren na jednu od realnih strana mišljenja kao ona koja je prema

⁵³ Edmund Husserl, *Kriza evropskih znanosti i transcendentalna fenomenologija*, Globus, Zagreb, 1990, str. 16.

svojem objektivno-istinitom-bitku-o-sebi spoznana, odnosno još dalje se ima spoznati egzaktnim znanostima. Zagonetka je upravo samorazumljivost datog naivnog svijeta. Psihologija je tako kao svaka objektivna znanost vezana za područje onoga što joj je predznanstveno dano, dakle za to što se može u općenitom govoru imenovati, izreći, opisati.

Za nas su stvarni objekti kao određeni, kao više ili manje poznati. Prema tome, i ljudsko tijelo je samo tijelo u prostorno vremenskom kontinuumu koje "Ja" pokreće, "Ja" ovladava njime i pokreće ga. Husserl smatra da je upravo zbog kartezijanskog dualizma ostao ne dokučen vlastiti bitak duše kao takve. Psihičko je shvaćeno sasvim nemetafizički, tijelesno kao jedna od tema prirodne znanosti. Tijelo i duša prema tome označavaju dvije realne razine u svijetu iskustva, kao dvije izjednačene polovice bitka. Iskustvo se na taj način određuje izvorno, na način fizičkog ili psihičkog. Stoga je Husserlova filozofija radikalna provjera za evidentnošću i izvornošću našeg znanja o svijesti. Empirijska filozofija pokazala nam je kako se prilazi promatranju naše spoznaje, proučavajući i iskustvo svijesti kao živi tok, ali se prema tome miješao psihološko-empirijski motiv sa filozofsko-gnoseološkim.

U stavu prema ranijoj filozofiji, filozofija nakon Kanta mora postaviti u pitanje čitav svrhoviti smisao svog poduhvata. Obzirom da je psihologija stasala kao moderna grana s tendencijom da pruži primjer razumijevanja subjektivnog iskustva, fenomenološka se psihologija ipak razumijevala ambivalentno, prvobitno kao metoda za razumijevanje subjektivnog iskustva ali i na korištenje fenomenologije za poučavanje nužnih i univerzalnih struktura iskustva. Na taj se način fenomenološka psihologija temelji na transcendentalnoj analizi kao istraživačkoj metodi koja analizira nužne uvjete za mogućnost ljudskog iskustva.⁵⁴

Međutim, ono što je otežavalo razumijevanje psihologije i njen odnos spram filozofije i logike kao jedne od disciplina filozofije, bio je čuveni *spor oko psihologizima*. Za razliku od psihologije, transcendentalna filozofija je proistekla iz refleksije na svjesnu subjektivnost u kojoj za nas dolazi svijet, znanstveni, naivni svakidašnji svijet, do spoznaje do svoje valjanosti bitka te se ona time vidjela primorana da izgradi čisto duhovno promatranje svijeta. Tijekom tog razdoblja gotovo cijela filozofija njemačkog govornog područja bila je zahvaćena takozvanim sporom o

⁵⁴ Smith, David Woodruff, *Phenomenological Psychology* Internet Enc. of Philosophy <https://plato.stanford.edu/entries/phenomenology/>

psihologizmu. Ovaj spor bio je usredotočen na pitanje jesu li logika i epistemologija dijelovi psihologije.⁵⁵

John Stuart Mill, Gottlob Frege i Edmund Husserl bili su najvažniji predstavnici ovog spora. Predstavnici spora o psihologizmu razlikuju se po shvaćanju problema odnosa logike i psihologije. Stoga možemo u kratkim crtama razlikovati njihove pristupe problemu psihologizma.

Millov stav o psihologizmu i elemente u korist psihologizma ne nalazimo dovoljno jasno, jer na nekim mjestima insistira da logika ovisi o psihologiji, dok na nekim suprotno poriče. Navodeći u svom “Sustavu logike” da logika ima dva dijela – znanost rasuđivanja i umjetnost utemeljenu na toj znanosti (1843,4).⁵⁶ Stoga Mill definira logiku kao „znanost o operacijama ljudskog razumijevanja u potrazi za istinom“. Međutim ono što ga najviše navodi na psihologističku poziciju je fenomenalizam. Naime, Mill tvrdi da se temeljni logički principi ne primjenjuju na stvari same po sebi, već samo na objekte našeg iskustva. Zakoni logike su zakoni svih fenomena. Sukladno tome, temeljni principi logike (princip identičnosti, princip neproturječnosti, princip isključenja trećeg i princip dovoljnog razloga) sada su zakoni naših misli. Navest ćemo nekoliko argumenata u korist psihologije. S kriticom PA označit ćemo psihološki argument i navesti Kuschovu strukturu koja pregledno pojašnjava ove odnose.⁵⁷

PA 1

1. Psihologija se definira kao znanost koja proučava sve vrste zakona mišljenja.
2. Logika je područje istraživanja koje proučava podskup svih zakona mišljenja, dakle zaključno logika je dio psihologije.

PA 2

1. Normativno-preskriptivne discipline koje koje nam govore što bismo trebali činiti - moraju se temeljiti na deskriptivno-eksplanatornim znanostima.
2. Logika je normativno-preskriptivna disciplina koja se tiče ljudskog mišljenja.
3. Postoji samo jedna znanost koja se kvalificira kao konstitutivna, kao

⁵⁵ Martin Kusch, *Psychologism* u Stanford Enc, 2020. <https://plato.stanford.edu/entries/psychologism/>

⁵⁶ isto

⁵⁷ Sve navedene psihološke argumente preuzimamo prema: Martin Kusch, *Psychologism* u Stanford Enc, 2020. <https://plato.stanford.edu/entries/psychologism/>

deskriptivno-eksplanatorni temelj za logiku: empirijska psihologija.

Dakle, logika se temelji na psihologiji.

PA 3

1. Logika je teorija sudova, pojmova i zaključaka.
2. Prosudbe, pojmovi i zaključci ljudski su mentalni entiteti.
3. Svi mentalni entiteti spadaju u domenu psihologije.

PA 4

1. Probni kamen logičke istine je osjećaj očiglednosti.
2. Osjećaj očiglednosti je ljudsko mentalno iskustvo.

Dakle, logika se odnosi na ljudsko mentalno iskustvo i stoga je dio psihologije.

PA 5

1. Ne možemo zamisliti alternativne logike.
2. Granice zamislivosti su mentalne granice.

Dakle, logika je relativna u odnosu na razmišljanje ljudske vrste, a to razmišljanje proučava psihologija. Kao što smo već upozorili, postoje različita shvaćanja odnosa logike i psihologije. Za razliku od Milla, Fregeova filozofija prevazilazi jednostranosti pobrojanih psiholoških argumenata i ističe o svom odnosu sljedeći stav, naime, matematika i logika nisu dio psihologije, te objekti i zakoni matematike i psihologije nisu definirani, rasvijetljeni, dokazano istiniti ili objašnjeni psihološkim opažanjima i rezultatima. Prije svega, za Fregea je matematika precizna, dok psihologija to nije. Trebamo praviti razliku između psihološke ideje i njezinih objekata, obzirom da sadržaj ideje mogu biti ideali ili objekti. Brojevi su objektivni i idealni entiteti, pa se zbog toga razlikuju od ideje te kao matematičke istine nisu empirijske istine.

Isto tako, antipsihološki argument Frege nalazi u pojmu “zakona”, gdje stoji slijepa suglasnost u imenu stvari, odnosno ostajanje u režimu univokacije koja znači potvrdu jednoznačnog mišljenja. Drugim riječima, potrebno je raščišćavanje različitih značenja zakona. Uzimajući za primjer zakone fizike i moralne zakone. Tako se Fregeova pozicija oslanja na tome da svaki zakon koji tvrdi što jest može se shvatiti kao propisivanje da li se treba misliti u skladu s njim. Fregeova glavna kritika psihološke logike spaja istinito i biti-shvaćeno-istinitim. Suprotnost

između istine i onoga što se smatra istinitim blisko je povezana s razlikom prihvatanja i odbacivanja područja objektivnih i nestvarnih entiteta. Za sami kraj ovog pregleda, razmatrajući problem psihologizma i antipsihologizma, Husserl navodi nekoliko primjera njegovog tumačenja problema.⁵⁸

Prva posljedica: Kada bi se logička pravila temeljila na psihološkim zakonima, tada bi sva logička pravila morala biti nejasna kao i psihološki zakoni.

Pobijanje: Nisu sva logička pravila nejasna. Stoga se sva logična pravila ne temelje na psihološkim zakonima.

Druga posljedica: Kada bi zakoni logike bili psihološki zakoni, onda bi se mogli znati a priori. Oni bi bili više ili manje vjerojatni, a ne valjani, i opravdani samo pozivanjem na iskustvo.

Pobijanje: Zakoni logike su apriorni, opravdani su apodiktikom izvjesnošću i valjani su, a ne vjerojatni. I stoga zakoni logike nisu psihološki.

Treća posljedica: Kad bi logički zakoni bili psihološki zakoni, onda bi se odnosili na psihološke entitete.

Pobijanje: Logički zakoni se ne odnose na psihološke entitete. I stoga logički zakoni nisu psihološki zakoni.

Obzirom da su navedeni stavovi dosta relativni, Husserl smatra da su oblici psihologizma zapravo oblici antropologizma - uzimajući primjer gravitacije kao istinit za sva vremena. Zbog svog odlučnog antipsihologizma, Husserl će se suprotstaviti svakom relativizmu i naturalizmu, provlačeći problem filozofije i epistemologije i kroz druga dijela: *Filozofija kao stroga znanost, Logička istraživanja* i na samom kraju u *Krizi evropskih znanosti i transcendentalnoj fenomenologiji* gdje zauzima prilično oštar stav prema filozofiji znanosti.⁵⁹ “Ja svim naukama mogu raspolagati samo kao pojavama, dakle ne kao sistemima važećih istina koje bih ja imao da upotrebljavam kao polazište u obliku premise, čak u obliku hipoteza, na primjer čitava psihologija, čitava prirodna nauka.”⁶⁰

⁵⁸ Sve navedene argumente Husserlovog pobijanja preuzimamo prema: Martin Kusch, *Psychologism* u Stanford Enc, 2020. <https://plato.stanford.edu/entries/psychologism/>

⁵⁹Jacob Golomb, *Psychology from the Phenomenological Standpoint of Husserl*, Philosophy and Phenomenological Research, 1976, str. 459.

⁶⁰ Edmund Husserl, *Ideja fenomenologije*, BIGZ, Beograd, str. 18.

2.2 Idealizacija i matematizacija prirode

Prije nego što pređemo na iduće poglavlje, treba iz predostrožnosti podsjetiti kako ne bismo došli do pogrešnog razumijevanja Husserlovog odnosa prema znanostima. Povodom tog odnosa treba reći da je Husserlov fenomenološka metoda zamišljena na način da otkrije biti i da kao takav prođe s onu stranu prirodnog, u početke osnivanja univerzalne filozofije, kao i pretpostavke pomoću kojih se znanosti otkrivaju. Husserl kritizira znanosti ponajviše psihologiju zbog metodologije koju ona zastupa, ne nikako smatrajući nju i druge znanosti neadekvatnim ili ništavnim. Stoga, Husserlova kritika filozofije znanosti zbog svog paradoksa transcendentnog i ostajanja samo na fragmentarnom iščitavanju na prvi pogled može djelovati kao da ima potrebu zamijeniti znanosti. Preoblikovanje koje je bitno za objašnjenje suprotnosti fizikalnog objektivizma i transcendentnog subjektivizma počinje prije svega kao *preoblikovanje* stršeće pojedinačne znanosti antičke baštine: Euklidove geometrije i ostale grčke matematike, u daljnjem slijedu grčke prirodne znanosti.⁶¹ Naime, Euklidova geometrija jedan je oblik teorijske fizike, odnosno ontologije prirode. Aksiomi geometrije se ne dokazuju jer se i ne mogu dokazivati, to su apsolutne, nesumnjive istine kojima se dokazuju svi iz njih ili na osnovu njih izvedeni geometrijski zakoni matematičkog mišljenja.⁶² Izdvojit ćemo pet aksioma iz Euklidovih *Elementa*:⁶³

Prvi aksiom – Stvari koje su jednake istoj stvari jednake su i međusobno.

Drugi aksiom – Ako se jednakim stvarima dodaju jednake stvari, i cjeline su jednake.

Treći aksiom – Ako se od jednakih stvari oduzimaju jednake stvari, i ostatci su jednaki.

Četvrti aksiom – Stvari koje se jedna s drugom poklapaju međusobno su jednake.

Peti aksiom – Cjelina je veća od dijela.

Učinit će nam se da nema ništa problematično u vezi sa njima, te da oni kao takvi važe *univerzalno*, međutim, sa idealističkog stanovišta ako promislimo o navedenim aksiomima uvidjet ćemo da su oni konačni i zatvoreni. Nasuprot tome, vođeni univerzalnim zadacima Euklidove geometrije pomoću aksioma ne dopiremo do mogućnosti povezanosti sa beskonačnim geometrijskom prostorom jer je on već unaprijed ograničen, između ostalog idealiziranim empirijskim brojevima, veličinama, točkama, linijama. Za Galileja je „čista geometrija“ znanost o „čistim idealnostima“ te sa druge strane u stalnoj praktičnoj primjeni na svijet osjetilnog iskustva.

⁶¹ Edmund Husserl., *Kriza evropskih znanosti i transcendentna fenomenologija*, Globus, Zagreb, 1990, str. 26.

⁶² Mirko Aćimović, *Ontologija prirode*, Akademska knjiga, Beograd, 2009, str. 241.

⁶³ Euklid, *Elementi I-IV*, Kruzak, Zagreb, str. 4.

Naime, uobičajeno je da svakodnevno ne razabiremo apstraktne teorije i stvarne iskustvene objekte, na primjer kada govorimo o prostoru i čistoj geometriji. “Konceptija te ideje jedne racionalne beskonačne cjeline bitka s jednom racionalnom znanošću koja sistematski njom vlada, jest nešto nečuveno novo. Beskonačni svijet, ovdje svijet idealnosti, koncipiran je kao svijet čiji objekti ne postaju pristupačni na pojedinačan način, nesavršeno i kao slučajni našoj spoznaji, nego ih dohvaća racionalna, sistemski jedinstvena metoda – u beskonačnom napredovanju konačno svaki objekt prema svojem potpunom bitku o sebi.”⁶⁴

Često ne razlikujemo apstraktne geometrijske oblike od stvarnih prostornih objekata. No, ako želimo da geometrija bude osnova precizne fizike, trebamo prije svega biti vrlo precizni i točni u razumijevanju razlike teorije i stvarnosti. U zornom okolnom svijetu mi u apstraktnom usmjerenju pogleda na puke prostorno-vremenske likove doživljavamo „tijela“ – ne geometrijsko-idealna tijela, nego upravo ona tijela koja zbilja doživljavamo i sa sadržajem koji je zbilja sadržaj iskustva.⁶⁵ Stoga, geometrijski prostor dakle ne znači nekakav „fantazirani“ prostor, i općenito prostor neko svijeta uopće. Drugim riječima, umjesto realne prakse sada imamo idealnu praksu čistog mišljenja. Svaki lik iz te otvorene beskonačnosti i tada kada je u realnosti zorno dan kao *fakat*, ipak je bez *objektivnosti*. Na taj način on nije intersubjektivno odredljiv, nije za svakoga saopćiv u svojim određenostima – za svakog drugog koji ga faktički ne vidi.⁶⁶ „Tako se razumije da je uslijed buđene težnje za filozofskom spoznajom, koja određuje istinski, objektivni svijet, pod promjenom praktičnog u čisto teoretski interes, bilo idealizirano empirijsko umijeće mjerenja i njegova empirijsko-praktično objektivirajuća funkcija i da je na taj način prešlo u čisto geometrijsko postupak mišljenja. Umijeće mjerenja postaje dakle pretečom konačno univerzalne geometrije i njena svijeta čistih limitnih likova.“⁶⁷

3. Fenomenološka analiza transcendentale svijesti

Kartezijsko nagnuće Edmunda Husserla ka Descartesovom *cogitu* i neokantovstvu u osnovama fenomenologije nije ga spriječilo da zauzme čvrste stavove u vezi s fundamentalnim fenomenološkim promatranjem. Ako je, na primjer svijest pasivna pred transcendencijom, tada je, mislio je on, ne treba sagledati jednostrano. Gledište, da je sve na strani čulnosti ili pojmovnosti

⁶⁴ Isto, str. 27.

⁶⁵ Edmund Husserl., *Kriza evropskih znanosti i transcendentala fenomenologija*, Globus, Zagreb, 1990, str. 29.

⁶⁶ Isto, str. 32.

⁶⁷ Isto, str. 32.

također je vodilo odbacivanju Descartesovog pokušaja zasnivanja cjeline spoznaje. Prema takvom stavu i prema brojnim drugim povijesnim tradicijama, Husserl je napustio filozofiju pozitivizma i neokantijanstva.

Slučaj Descartesovog refleksivnog stava *Ego cogito* i njegovih *cogitationes* ilustrira kako je Descartes doprinio razumijevanju subjekta - ali nedovoljno, razumijevajući ga samo kao izoliranog. Utjecaj Descartesa učinio se djelotvornim u korelaciji svakog *cogito* sa njegovim *cogitatum*, koji kao takav nije izoliran, već je naime sastavni dio svijeta. Stoga se za Husserla *cogitationes* shvaća u smislu uzročnosti, ili generalno u kategorijama neke vrste prijenosa svojstava. Interesantno je zapaziti, da je tradicija nudila objašnjenja isključivo u kategorijama zakona koji su prekrivenim fizikom i matematikom, dok sada naime fenomenologija nudi mogućnost oslobađanja od tradicionalnih modela uzročnosti. Nastojeći da uspostavi metafizičke temelje za svoju novu nauku Descartes i Kant nisu bili dovoljno u stanju osloboditi se eksplanatornog oblika svojih skolastičkih prethodnika. Ta mogućnost je u potpunosti iskorištena u Husserlovoj analizi transcendentalne svijesti. Do vremena kada je izvršen ovaj potpuno razvijen metodski postupak, Husserl je na raspolaganju imao više oblika "svijesti" koje je ispitivao. To su, empirijska svijest kao sklop psihičkih doživljaja, svijest kao unutrašnje opažanje vlastitih doživljaja i svijest kao sveobuhvatnu oznaku za sve psihičke akte ili intencionalne doživljaje. "Potrebna je jedna nauka u bivstvujućem u apsolutnom smislu. Ova nauka, koji nazivamo metafizika, izrasta iz kritike prirodnog saznanja u pojedinim naukama na osnovu uvida u suštinu saznanja i saznajne predmetnosti, prema njenim različitim osnovnim sklopovima, uvida u smisao različitih fundamentalnih korelacija između saznanja i saznajne predmetnosti koji je dobijen u opštoj kritici saznanja." ⁶⁸

Stoga, fenomenološka analiza transcendentalne svijesti vezana je za fenomenološku redukciju, kao metodu vraćanja izvornoj svijesti u čistim fenomenima. Pod imperativom: *Ka samim stvarima!* Postupak ćemo objasniti preko tri stupnja fenomenološkog promatranja. Prvo, putem prvog stupnja fenomenološkog promatranja postavlja se fundamentalno pitanje ako se u prvom trenutku nađemo u nedoumici je li jedna takva nauka moguća. "Ako ona dovodi u pitanje svako saznanje,

⁶⁸ Edmund Husserl, *Ideja fenomenologije*, BIGZ, Beograd, str. 37.

kako može od njega da otpočne, pošto se svako saznanje koje se izabere kao ishodište istovremeno dovodi u pitanje?”⁶⁹

Ovakav pristup fenomenu svijesti, postao je tako nesvakidašnji da je potrebno nešto napora da se shvati da Husserlova gledišta o osjetilnom iskustvu jesu zapravo radikalna. Osnovu za takav potez pruža nam kartezijanska metoda promatračke sumnje: biće *cogitatio*, doživljava za vrijeme doživljavanja i u prostom razmišljanju nakon toga, nesumnjivo je sagledavajuće direktno shvaćanje i imanje *cogitatio* jest već neko saznavanje, *cogitationes* su prve apsolutne datosti. Na to se po prirodi nadovezuje prvo spoznajno teorijsko razmišljanje.⁷⁰ Postavlja se pitanje kako u spoznaji može biti dostignuto (pogođeno) neko biće i zašto kao *cogitationes* te skeptičnosti i te teškoće nema? Odgovor je da saznanje *cogitatio* koje sagleda jest imanentno, a spoznaja objektivnih znanosti, prirodnih i duhovnih, a pobliže osmotreno i matematičkih - transcendentno. Immanentno je ono u meni, a transcendentno izvan mene. Ali se pri bližem promatranju razdvaja realna imanentnost i imanentnost u smislu samodatosti koja se konstituira u evidentnosti. Ono što je realno imanentno važi kao ono što je nesumnjivo, upravo zato što ne predstavlja ništa drugo, “ne podrazumijeva izvan” sebe ništa.⁷¹ Prema tome, izvodi se razdvajanje imanentnog i transcendentnog. “Ono što je transcendentno (ne realno imanentno) ne smem koristiti, dakle moram vršiti fenomenološko redukovanje, isključivanje svih transcendentnih postavljanja.”⁷²

Ono što Husserl zahtjeva i hoće jest jasnost, želim razumjeti mogućnost toga pogađanja, a to znači ako odmjerimo smisao toga, zatim želim uvidjeti bit mogućnosti toga pogađanja, da je sagledajući dovedem do datosti. Moramo se okrenuti ispitivanju te mogućnosti da bismo vidjeli kako su te ideje prilagođene zahtjevima fenomenološke redukcije.

Drugo, da bi nam bit fenomenološkog istraživanja i njegovih problema postala na jednom višem stupnju jasnija, potrebna je isto tako jedna nova *razina promatranja*. Kartezijanski *cogitatio* zahtjeva fenomenološko reduciranje, napuštajući tlo psihologije. “Neka apsolutna datost je stvarno

⁶⁹ Isto, str.14.

⁷⁰ Isto, str.15.

⁷¹ Isto, str.16.

⁷² Isto, str. 16-17.

ne psihološka pojava u psihološkoj apercepciji i objektivaciji, već samo čista pojava, redukovana.”

73

U isti mah se reducira pojam realne imanencije jer ona više ne znači realnu imanentnost u svijesti čovjeka i u realnoj psihičkoj pojavi. Međutim, ako sagledamo ovaj način postupanja, ti bi postupci mogli biti mogući jednom novom vrstom spoznaje, fenomenologije, kao znanosti o tim pojavama. Moramo se okrenuti pojavama prilagođene novim zahtjevima kako bismo promatrali novo polje apsolutnih pojava. Zapaziti ćemo jednu izvjesnu uskost.⁷⁴ Potrebno je sada uvidjeti općosti, suštine. Husserl navodi “ideirajuće apstrahiranje” kojom treba opće predmetnosti sagledajući uzdići do svijesti o općosti, da bi jedna teorija suština saznanja postala moguća. “Mi činimo taj korak priključujući se jednome Dekartovom (Decartes) razmatranju o jasnoj i razgovetnoj percepciji. Za egzistenciju cogitatioa jamči njegova apsolutna samodatost, njegova datost u čistoj evidenciji. Gdje god imamo čistu evidenciju, čisto sagledanje i shvatanje neke objektivnosti, direktno i samo, tu imamo ista prava, iste ne-mogućnosti osporavanja.”⁷⁵

Postupajući po ovome do sada izloženom, zadobivamo jednu novu objektivnost kao apsolutnu datost, objektivnost suštine. S obzirom da logički akti, koji su na osnovu onoga što je sagledano skrivaju u iskazima, unaprijed ostaju neprimijećeni, to ovdje u isti mah postaje polje iskaza, odnosno opći, u čistom sa-gledanju datih stanja stvari.⁷⁶ Naime, saznanje onoga što je opće jest nešto singularno, kao moment u tijeku svijesti. Ali to samo opće, koje je u njoj dato u evidentnosti, nije nešto singularno, već upravo nešto opće ili pluralno, prema tome u zbiljskom svijetu transcendentno. Husserl je, dakle, u tom smislu redukcionista i sada je jasnija priroda te redukcije, kao isključivanje onoga što je transcendentno uopće kao neke egzistencije koju uz to valja prihvatiti, tj. svega onog što nije evidentna datost čistog sagledavanja.⁷⁷

Treći stupanj fenomenološkog promatranja govori nešto više o samom odnosu između pojave saznanja i objekta saznanja. Lako je govoriti o korelaciji, reći će Husserl, ali je veoma teško razjasniti način na koji se neki objekt saznanja u tome saznanju *konstituira*. “Zadatak je ipak da se

⁷³ Isto, str. 19.

⁷⁴ Isto.

⁷⁵ isto

⁷⁶ Isto

⁷⁷ Isto, str. 21.

u tim okvirima čiste evidentnosti ili samodatosti slede sve forme datosti i sve korelacije i da se pri svima vrši razjašnjavajuća analiza.”⁷⁸ Međutim, u obzir ne dolaze samo pojedinačni akti već i njihove kompleksnije, njihove veze skladnosti i neskladnosti, teleologije, koje se pri tome objelodanjuju. Te veze nisu konglomeracije, već svojstveno povezana jedinstva i jedinstva saznavanja koja se tako reći poklapaju, koja kao jedinstva saznanja imaju i svoje jedinstvene predmetne korelate. Ona sama spadaju u akte saznanja, njihovi tipovi su tipovi saznanja, njima imanentne forme mišljenja i forme opažanja.⁷⁹ Putem ova tri načina fenomenološkog promatranja izvršili smo analizu transcendentale svijesti i vidjeli kako se korak po korak svijest ispunjava u tekućoj povezanosti spoznaje. To su bile, dakle, ključne osnove za ocrtavanje problema predmetnosti svake spoznaje. Dok su empirijske spoznaje usmjerene na ono aposteriorno, fenomenologija je usmjerena na samu bit oblika svijesti i oblika svijeta bitka, dakle na čisto izvorno iskustvo o svijetu biti.

⁷⁸ Isto, str. 26.

⁷⁹ Isto

3.1 Fenomenološko epohē

Descartes je tražio utemeljenje u subjektivnome, Kant je transcendentalnom filozofijom i “kopernikanskim obrtom” otvorio novi put proučavanju svijesti i naše spoznaje, koja se naime neće odrediti empirijski i psihološki. Descartes je ostao u čisto objektivizmu, usprkos njegovu subjektivnom utemeljenju. Kant je usmjerio kritičku filozofsku misao na transcendentalno *a priori*. Husserl je, međutim, pokušao umjesto *a priori* formi svijesti uopće, da dođe do neposrednog transcendentalnog proučavanja svijesti u svojoj spontanosti, živom tijeku, gdje se dopire do neposredne date svijesti o svijetu, gdje se suština uviđa u eidetskoj deskripciji samih doživljaja. Na taj način, za Husserla fenomenološkom redukcijom treba da se stave u zagrade i isključi naše vjerovanje u postojanje svijeta nezavisno od svijesti. Ovaj postupak ne činimo da bismo ga negirali, već da bismo ga iz korena proučili. “Stavljamo izvan akcije generalnu tezu koja pripada suštini prirodne usmjerenosti, stavljamo jednim zamahom u zagrade sve i svašta što ona obuhvaća u ontičkom pogledu, dakle, zagrađujemo, samo ako nam je po volji, ovaj cijeli prirodni svijet, koji je “neprestano za nas tu”, “prisutan” i neprestano će ostati kao “zbilja” shodno svijesti.”⁸⁰

Tako se metodski postupak redukcije izvodi stavljanjem u zagrade svijeta. Naime, kako smo u početnom dijelu rada rekli da empirijska ljudska svijest ipak ima pred filozofsku svijest i interes za nju, prema tome uvijek ima na raspolaganju određenu izvjesnost o svijetu. Ona počiva na onome što Husserl zove “generalnom tezom prirodnog postojanja”, izvjesnost o bitku svijeta na kojoj se upravo zasniva i održava taj svijet. Stoga se ta generalna teza ostavlja po strani, stavlja se izvan konteksta kako bi se provela analiza transcendentalne svijesti. Da bi se predmeti mogli dokučiti u svojoj biti moraju biti oslobođeni atributa, koje su stekli običnom ili znanstvenom sviješću. Takav fenomenološki metodski postupak oslobađanja Husserl naziva eidetskom redukcijom ili eidetikom (eidologijom).

Prema uzoru na Platonov pojam *eidosa* (pra-slike). Fenomenološka redukcija stoga nije ništa drugo no dospijevanje sebe do čiste svijesti, kao do čistog *Ego* s čistom strujom svojih *cogitationes*. Dospijevanjem u područje čiste svijesti ukida se pretpostavka o dualizmu subjekta i objekta, da bi se oslobodio put za analizu one konstituirajuće djelatnosti u kojoj se stvara uvjerenje o bitku kao svijetu koji stoji nasuprot Ja. Ako cijela izgradnja smisla i važenja bitka počiva na intencionalnim funkcijama, onda je redukcijom Ja na njegovu čistu djelatnost ostvaren pogled na

⁸⁰ Edmund Husserl, *Ideje za čistu fenomenologiju i fenomenološku filozofiju*, Naklada Breza, Zagreb, str. 74

uvjete mogućnosti imanjanja svijeta.⁸¹ Prema tome metodskom postupku, transcendentalna subjektivnost vlastitu djelatnost shvaća refleksivno i time postiže spoznaju o sebi samom kao pravi izvornu sve izvjesnost. Time, fenomenologija dobiva karakter samospoznaje, spoznaja znanja i imanjanja svijeta. “Fenomenologija: to označava jednu nauku, jednu vezu naučnih disciplina; ali fenomenologija istovremeno i pre svega označava metod i misaoni stav: specifični filozofski misaoni stav, specifični filozofski metod.”⁸²

Postupak koji je usmjeren suprotno od sve aposteriorne sadržine, naime usmjeren na samu bit oblika svijesti i oblika svijeta bitka tj. na izvorno iskustvo o svijetu biti naziva se još i *uzdržavanje* (grč. *epochē*) od sudova. Konstituiranjem “Ja” kao najviše točke refleksije u analitičko deskriptivnom postupku, pokazalo se da “Ja” nije došlo do svog punog prava i dubine njegovog bića, ostavši zaglavljeno u naivnom svijetu. Za shvaćanje fenomenologije i njezinog odnosa prema drugim znanostima, naročito prema psihologiji, potrebno je isključiti dosadašnje navike mišljenja i dospjeti do potpuno novog i izmijenjenog načina mišljenja i usmjerenosti. Radikalni metodski postupak doveo nas je u polje fenomenologije. Husserl će reći da svi ti postupci idu sa tim da se na kraju dođe do horizonta transcendentalno očišćenih fenomena i tim polje fenomenologije u našem vlastitom smislu. Pomoću *epochē* prodrli smo do one sfere bitka koja principijelno prethodi svakom mogućem biću i njegovim sferama bitka, svakoj znanosti i spoznaji, kao njihova apsolutno apodiktična pretpostavka. Tako se zapravo u Descartesovoj metodskoj sumnji izgradila jedna osnova koja je po prvi put u povijesti izvršila kritički propitivanje i izvela na “svijetlo dana” kao “arhimedovska točka” svake prave filozofije.⁸³

⁸¹ Milenko Perović, *Istorija filozofije*, Grafomedia, Novi Sad, str. 277.

⁸² Edmund Husserl, *Ideja fenomenologije*, BIGZ, Beograd, 1975, str. 37.

⁸³ Edmund Husserl, *Kriza evropskih znanosti i transcendentalna fenomenologija*, Globus, Zagreb, 1990, str. 82.

4. Ontologija “svijeta života”

U posljednjem poglavlju o svijetu života, potrebno je jasno formulirati dva problema o kojima ćemo raspravljati, naime kako je fenomenologija kod Husserla *ontološka spoznaja* ali i kakav je *odnos subjekta i objektivne znanosti* u horizontu svijeta života. Odvajanje pitanja omogućuje nam da jasnije uočimo u čemu se ogleda paradoksnost pojma “svijeta života” ili “životnog svijeta”. Najprije ćemo, naime, razmotriti kako ontološki neposredno započeti ispitivati svijet, a potom kakav stav zauzimamo u tom odnosu sa svijetom. Dakle, na samom početku raspravljamo o svijetu života i o objektivno-znanstvenom svijetu. Takvo odvajanje problema ukazuje i na to da naša argumentacija treba biti različita. Naime, zasigurno jedna od ključnih temeljnih karakteristika koje prihvaćamo olako, bez ispitivanja, jest naprosto činjenica da svijet života uvijek već unaprijed dat. Horizont svijeta života već imamo kao horizont mogućeg iskustva stvari. Reći će Husserl: “Svijet života je za nas koji u njemu budni živimo uvijek već tu, unaprijed za nas postojeći, “tlo” za svu da li teoretsku ili izvan teoretsku praksu. Nama budnim uvijek ponovo nekako praktički zainteresiranim subjektima, svijet nije povremeno jednom, nego uvijek i nužno unaprijed dan kao univerzalno polje svekolike zbiljske i moguće prakse, kao horizont. Život je stalno živjeti-u-izvjesnosti-života.”⁸⁴

Međutim, moguća su dva temeljna načina tematiziranja svijeta života. Prvi je dakako naivno prirodni o kojemu će sada biti više riječi. Prvi način prethodi drugome iz bitnih razloga, jer Husserlovim riječima prvi način je način “izravnog življenja”, dakle življenja unutar horizonta svijeta i to u normalnoj neprekidnoj postojanosti, u sintetičkoj jedinstvenosti. Taj normalni, izravni, *usmjeren na objekte* znači da svi naši interesi imaju svoje ciljeve u objektima.⁸⁵ Unaprijed dani svijet horizont koji stalno-protječući obuhvaća sve naše ciljeve, sve naše svrhe, prolazne ili trajne, kao što unaprijed implicitno “obuhvaća” upravo intencionalnu svijest horizonta.⁸⁶ Gnoseološka strana ovog odnosa postavlja se u obliku sljedećih pitanja: 1. Sežu li subjekti u normalnom životu dalje od naivno-prirodnog svijeta? 2. Što čini osnovu takvog pokušaja? Ova pitanja odmah upućuju na opću teškoću koja se postavlja transcendentalnom shvaćanju. Osnovna crta Husserlove transcendentalne redukcije je u tome što ona svuda uspostavlja odnos sa nekim

⁸⁴ Edmund Husserl., *Kriza evropskih znanosti i transcendentalna fenomenologija*, Globus, Zagreb, 1990, str. 133.

⁸⁵ Isto, str.137.

⁸⁶ isto

određenim “fenomenom” koji se podvrgava transcendentalno epohe. Svijet je za Husserla cjelina stvari, “stvari koje su u svjetskoj formi prostorne vremenitosti u dvostrukom smislu “mjesno” (prema mjestu prostora i vremena) podijeljene, cjelina prostorno vremenskih “onta” (bića)⁸⁷, ali se i dalje nalaze u okviru naivno-prirodnog svijeta. Husserl nastoji da, prije nego što učini korak unatrag i prije nego se upusti u analizu pojedinačnih pitanja refleksivnog stava, najprije bliže odredi to temeljno jedinstvo znanstvene objektivnosti u prirodnom svijetu. To je pokušaj koji nas zaista nagoni da se vratimo prvim, kako historijskim tako i filozofskim izvorima same metafizike. Problem svijeta života shodno ovom stanovištu podudara se sa problemom univerzalnosti. Svijet života je za nas koji budni živimo, kako smo već spomenuli, uvijek već tu, unaprijed za nas postojeći. “Svijet je univerzalno polje u koje su usmjereni svi naši akti, isušujući, spoznajući, djelajući akti. Iz njega, iz svagda već danih objekata, potječu sve afekcije, pretvarajući se svagda u akcije.”⁸⁸

Fenomenologija, po Husserlovom shvaćanju, obavlja posao prije nego što započne objektivirajući, kvantificirajući, formalizirajući, apstrahirati i analizirajući rad znanosti, i to započinje u sferi opažajnih datosti i prvobitnih, često zaboravljenih evidencija ili u svetu života (*Lebenswelt*) iz koga se razvija svaka nauka, sve pojmovno mišljenje, sve teoretiziranje i matematiziranje, pa se u odnosu na tu sferu čak i filozofske teorije pojavljuju kao svojevrstne objektivacije.⁸⁹ Od znanstvenih temeljnih pojmova vratiti se natrag na sadržaje čistoga iskustva, radikalno odbaciti sve presumpcije egzaktne znanosti, sve njoj svojstvene misaone naslage - dakle promatrati svijet kao da te znanosti još nisu bile tu, upravo kao svijet života.¹¹ Tu poziciju Husserl nije napustio, čak ni onda kada je u svom poznom radu, sa povijesnim promišljanjem došao do problematike *Lebenswelta*, koju, međutim, ne treba shvatiti kao fundirajuću za fenomenološko mišljenje, već upravo kao transcendentalno fundiranu.⁹⁰ Od trenutka kada je ovo razdvajanje tematizirano i problem svijeta života biva postavljen na potpuno novu osnovu. Ona bi se nalazila u promjeni tematske svijesti o svijetu koja promjena prelama normalnost izravnog života.⁹¹ Sada, usporedno sa pojavnim svijetom, objekti nisu dati unaprijed samo općenito, u nekom pukom

⁸⁷ Edmund Husserl, *Kriza evropskih znanosti i transcendentalna fenomenologija*, Globus, Zagreb, 1990, str.135.

⁸⁸ Isto, str. 137.

⁸⁹ Isto, str. 10.

⁹⁰ Edmund Husserl, *Ideja fenomenologije*, BIGZ, Beograd, 1975, str. 6.

⁹¹ Edmund Husserl, *Kriza evropskih znanosti i transcendentalna fenomenologija*, Globus, Zagreb, 1990, str. 137.

posjedovanju kao supstrati njihovih svojstava, nego da oni (i sve ontički promišljeno) nama postaju svjesni u subjektivnim načinima pojavljivanja, načinima datosti.⁹² Kroz čitavu novovjekovnu filozofiju provlači se ova temeljna koncepcija o načinu datosti. Neizmijenjenu prihvaća je i klasična njemačka filozofija, počevši od Kanta, iako joj utiskuje karakterističan apriori pečat svojih posebnih postavki problema. Time se pojam subjektivnosti ponovo vraća u središte razmatranja, da bi se, kako za dalji tijek bitak-unaprijed-danog pokazao kao nužan. „Nas naime ne treba ništa drugo interesirati nego upravo ona subjektivna promjena načina datosti, načina pojavljivanja, modusa valjanosti koji unutra prebivaju, promjena koja stalno prolazeći, neprestano se sintetski povezujući u protjecanju, proizvodi jedinstvenu svijest jednostavnog “bitka” svijeta.“⁹³ Naspram sintetski povezanih ideja stoji, s druge strane, stoji samo slučajni niz naših subjektivnih predstava, naspram uvida u strukturu svjetske cjeline stoji poznavanje o empirijskom-vremenskom tijeku događanja i empirijski-prostornoj zajedničkoj prisutnosti tijela unutar određenog bitka svijeta. “Dakle, pomoću te stalno protječuće horizontnosti svaka valjanost, koja je jednostavno izvršena u prirodnom življenju svijeta, uvijek već pretpostavlja valjanosti, sežući neposredno ili posredno natrag u jedan nužni skriveni temelj tamnih, ali povremeno raspoloživih valjanosti, koje se mogu reaktivirati, čineći sve zajedno i s vlastitim aktima jednu jedinu nerazdvojnu povezanost života.”⁹⁴

⁹² Isto str. 137.

⁹³ Edmund Husserl, *Kriza evropskih znanosti i transcendentna fenomenologija*, Globus, Zagreb, 1990, str. 139.

⁹⁴ Isto, str. 142.

Zaključak

Kako je već u samom uvodu rečeno, u osnovi našeg rada jest nastojanje da se utemelji razumijevanje prijelaza iz znanstvenog objektivizma u transcendentalnu subjektivnost i ukaže na njezinu specifičnost u odnosu na tradicionalno razrađenu individualnu spoznaju. Istaknuli smo da bi bilo preambiciozno nastojati cjelokupnu povijest filozofije izložiti kao sastavnu cjelinu. Zbog toga smo u prvom redu, razmatranjem povijesno-filozofske perspektive tek pokušali rasvijetliti i osvojiti dio prostora unutar zbiljske povijesti od antike do suvremene filozofije, za pitanja koja nisu našla mjesta ili su bila marginalizirana u dosadašnjim spoznajno-teorijskim razmatranjima. Naime, u radu smo razmatrali različite filozofske pozicije. Pokazali smo da povijesni razvoj uvelike utječe na razvitak i izgradnju filozofskog mišljenja. Naše razmatranje bilo je utemeljeno na svojevrsnom prelasku objektivnoga i subjektivnoga spoznajnog karaktera. Kako je već bilo rečeno, znanstvena objektivnost jest preteča individualističkom objektivizmu i kao takav, iako je bio razmatran, bit će prisutan kao stalni izazov modernim pozitivnim stavovima. Isto tako, u ovom radu pokušali smo objasniti što je glavni motiv Husserlovog istraživanja transcendentalne filozofije. Putem spora o psihologizmu smo povijesnim pregledom spomenuli prethodnike koji su motivirali Husserla da još jednom propita način spoznaje psihologije proučavanjem našeg prirodnog stava i vjerovanja u postojanje svijeta. Dakle, pokušali smo prikazati prijelaz sa deskriptivne psihologije i empirijske fenomenologije ka transcendentalnoj fenomenologiji. Zatim smo pokušali objasniti da se fenomenologija kao metoda sastoji između ostalog i u tome što je ona u stanju, polazeći od svojih osnovnih stavova da izrazi totalitet svijeta, tj. da da cjelovitu sliku o svijetu i odredi mjesto čovjeka u njemu i smisao njegove egzistencije. U ovom radu je bilo važno vidjeti kako Husserl razvija intencije novovjekovne filozofije u transcendentalnu filozofiju. Valja, međutim, posebno istaknuti da pozicija Husserlove filozofije unutar tradicije (utemeljene na povijesti) ovisi ne samo o zaposjednutom mišlju subjektiviteta već i o njegovom egzistencijalnom smislu za život. Ne tvrdimo da smo ovim pregledom iscrpili sve mogućnosti filozofskog razvoja. Bilo je važno uočiti da se određeni epohalni problem mogu odnositi na posve ista tematska pitanja. U svakoj filozofskoj koncepciji, posljedično, mora se jasno postulirati ne samo na koju se tradiciju misli, već i na to na čemu se zasniva ta tradicija. Isto tako, značajno je bilo pokazati da postoji stanoviti raspon diferencijalnih stavova koji mogu imati obavezujući karakter u smislu da predstavljaju epohalne prekretnice i definiraju buduće mišljenje.

Stoga je bilo zanimljivo istražiti kako je Husserl izgradio fenomenološku metodu ta kako je zadržao specifičnu kartezijansku sumnju, a da je pritom već na početku diskvalificirao njen način fundiranja i ne propitano tlo pretpostavki koje suodređuju smisao njegovih pitanja. Kroz analizu Husserlovog pristupa Descartesove i Kantove filozofije subjektivnosti pristupili smo temeljima iskustva i razumijevanja načina na koji svijest konstituira svijet. Matematizacijom prostora objasnili smo prevođenje prirodnih fenomena u idealne objekte. Ovaj postupak nam je omogućio ključno u ovom radu i što nosi glavni naslov – prijelaz iz znanstvenog objektivizma ka transcendentalnom subjektivizmu. Stoga nas je upravo interesirala subjektivna promjena datosti načina pojavljivanja. U tom je smislu, naš povijesno motivirani put od interpretacije prirodnog i objektivnog, do čisto subjektivnog, kao vlastite imanentne povezanosti doveo do univerzalnog tla-bitka.

Popis literature

Euklid, *Elementi I-VI*, Kruzak, Zagreb, 1999.

Francis Bacon, *Novi organon*, Naprijed, Zagreb, 1986.

Francis Bacon, *O dostojanstvu i umnožbi znanosti* u Erna Bajić Panić, *Filozofija renesanse*, Školska knjiga, Zagreb, 1966.

George Berkeley, *Rasprava o principima ljudskog saznanja*, BIGZ, Beograd 1977.

John Locke, *Ogled o ljudskom razumu*, Kultura, Beograd, 1962.

Tomas Hobbes, *Levijatan*, Kultura, Beograd, str.111, 1961.

Rene Descartes, *Meditacije o prvoj filozofiji*, Plato, Beograd, 1998.

Rene Descartes, *Rasprava o metodi*, Slobodna knjiga, Beograd, 1966.

Immanuel Kant, *Kritika čistog uma*, BIGZ, Beograd, 1990.

G. W. F. Hegel, *Filozofija povijesti*, Zagreb: Jesenski i Turk 2017.

Edmund Husserl, *Križa evropskih znanosti i transcendentalna fenomenologija*, Globus, Zagreb 1990.

Edmund Husserl, *Kartezijanske meditacije*, Centar za kulturnu djelatnost Saveza socijalističke omladine, Zagreb, 1975.

Edmund Husserl, *Ideje za čistu fenomenologiju i fenomenološku filozofiju*, Naklada Breza, Zagreb, 2007.

Edmund Husserl, *Ideja fenomenologije*, BIGZ, Beograd, 1975.

Edmund Husserl, *Logička istraživanja*, Naklada Breza, Zagreb, 2005.

Ante Pažanin, *Znanstvenost i povijesnost u filozofiji Edmunda Husserla*, Naprijed, Zagreb 1968.

Zagorka Mičić, *Fenomenologija Edmunda Husserla*, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad 1988.

Alvin Goldman, *The Relation between Epistemology and Psychology*, Synthese, 1985.

Jacob Golomb, *Psychology from the Phenomenological Standpoint of Husserl*, Philosophy and Phenomenological Research, 1976.

Quentin Smith, "On Husserl's Theory of Consciousness in the Fifth Logical Investigation", Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 37, No. 4 (Jun 1977), pp. 482-497, 1977.

Dermot Moran, *Edmund Husserl: The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction*, Cambridge University Press, 2011.

Greco J., Sosa E, *Epistemologija, Vodič u teorije znanja*, Hrvatsko izdanje s dodatkom priredio Borislav Mikulić, Naklada Jesenski i Turk Zagreb, 2004.

Ivor Bulmer Thomas, *Selections Illustrating the History of Greek Mathematics*, London, Forgotten Books, 2018.

Zbornik *Savremenena filozofija*, urednik Zorica Ralević, Izdavačko preduzeće Rad, Beograd, 1975.

Dragan Prole, *Filozofija kao istraživanje*, Edmund Husserl, Logička istraživanja I i II, Breza, Zagreb 2005.

Dragan Prole, *O problemu fenomenološke povijesti filozofije*, Filozofska istraživanja, 2004.

Gajo Petrović, *Engleska empiristička filozofija*, Nakladni zavod Matice Hrvatske, Zagreb, 1983.

Mirko Aćimović, *Filozofija mišljenja*, Futura Publikacije, Novi Sad, 2007.

Milenko Perović, *Istorija filozofije*, Grafomedia, Novi Sad, 2003/4.

Filozofijski rječnik u redakciji Vladimira Filipovića, Nakladni Zavod Matice Hrvatske, Zagreb.

Smith, David Woodruff, "Phenomenological Psychology" Internet Enc. of Philosophy, <https://plato.stanford.edu/entries/phenomenology/>

Martin Kusch, "Psychologism" u Stanford Enc., <https://plato.stanford.edu/entries/psychologism/>