

## PHENOMENOLOGY AND THE CRISIS OF THE KNOWLEDGE

Phenomenology represents the first university established philosophical orientation which clearly affirmed that knowledge and science are in a state of crisis. Phenomenological thought can be, from its early beginnings, observed as a leap out of the "classical". The intent of this paper is to reflect on the crisis of the university knowledge in the context of the crisis of the classical. It does not contain a sole symptom of the contemporary rebellion against the perdurable power of the classical, but represents a paradigmatic expression of the crisis of the classical within itself. On one hand, the crisis of the classical emerges when we are unable to incorporate ourselves into the current of a great tradition, with little or no difficulties. When we cannot allocate a specific stand point in the past for our questions and dilemmas. On the other hand, the classics are continuously re-evaluated during the process in which the existing order of knowledge is being collapsed. When the response to the question of what it means to Know obtains unrecognizable marks that make it differ from the previous responses, questions are raised to the validity of the previous role-models.

*Key words: Crisis, University, Knowledge, Phenomenology, Source*

### *1. Pozicija fenomenologije u horizontu krize*

Svoje jedinstveno mesto u savremenoj filozofiji Huserlova fenomenologija stekla je i zahvaljujući tome što je kao prva univerzitetski etablirana misao upozorila da se znanje nalazi u krizi. Podsetimo li se da su drugu polovinu devetnaestoga veka obeležili »majstori sumnje« kod kojih filozofska misaona gradnja nije bila oslonjena na utemeljivanje, nego na podrivanje važećih univerzitetskih kanona, Huserlovo pozno mišljenje bi se moglo tumačiti kao svojevrsan zaokret. Umesto nekadašnjeg jaza između samouverenosti univerzitetskih učenjaka, s jedne, i subverzivno-paničnih upozorenja koje su emitovali »slobodni duhovi« s druge strane, Huserlova fenomenologija se ispostavlja kao priznanje krize, a ujedno i kao poziv na suočavanje s njom.

Taj poziv je proisticao iz uverenja da se solidnost, ali i životna relevantnost znanja može izboriti jedino posredstvom sučeljavanja sa njegovim vlastitim manj-

kavostima i nedostacima. Pri tom je fenomenologija svesno preuzela i neugodni zadatak da progovori o epochalnim zabudama, o formama znanja koje su vekovima važile kao neprikosnoveno uporište evropskog duha, a ispostavile su se kao kobni agensi izneveravanja pogonskih podsticaja mišljenja. Kriterijum koji je Husserlu poslužio kao orijentir prilikom razgraničavanja ujedno je i apstraktan i jednostavan, ali i metaistorijski. Budući da je potreba za racionalnim uobličavanjem odgovorne ljudske egzistencije po njegovom mišljenju iznedrila i filozofiju i nauke, odluka o statusu znanja može biti donesena tek nakon što se ispostavi njegovo konkretno mesto i uloga u složenom procesu racionalizacije.

Povest nauka se dosledno reklamirala u liku progresivnog trijumfa, samopregornog puta ovenčanog neslućenim uspesima. Takva vrsta prezentacije između ostalog pretpostavlja i kontinuiranu praksu zabašurivanja vlastitih iluzija i promašaja. Za razliku od nauka, filozofija je mnoge poklonike, ali i protivnike, stekla upravo zahvaljujući obavezi (samo)denunciranja. Otuda u iskrenosti valja prepoznati jednu od nosećih habitualnih predispozicija, koja počevši od druge polovine devetnaestog veka ne napušta temeljne ugođaje filozofa. Filozofski produktivna iskrenost implicira otvoreno ukazivanje na izneverena očekivanja i na propuštene prilike. Biti filozofski iskren ipak ne znači biti naivan. Naprotiv, u njenoj pozadini situiran je zahtev da izvede na čistac svaku vrstu naivnosti. Jedna od njih je svakako vezana za iluziju da saznanje može ostvariti svoju svrhu ignorisanjem svih vidova neznanja. Drugim rečima, naivnost koju valja napustiti sastoji se u predstavi o neznanju kao nečemu što je u potpunosti spoljašnje znanju.

Otuda se fenomenologija s nečuvenom pažnjom usmeravala ka vlastitim učincima, uvek je iznova ispitivala upravo one uvide koje je smatrala najsvojstvenijim i najdragocenijim. Budući da u njene temeljne intuicije spada i svest da se carstvo neznanja ne prostire izvan, nego unutar granica znanja, fenomenologija se i mogla preporučiti kao »pomiriteljska« misao kojoj promocija ideala stroge naučnosti nije zasmetala u komunikaciji sa šarolikom lepezom fenomena životnog sveta. Pošto je egzemplarna intuitivna datost sveta kod Husserla principijelno okarakterisana kao nedovoljna i neprikladna »sa spoljašnjim i unutrašnjim horizontima neodređene odredivosti«<sup>1</sup>, fenomenološko mišljenje se, poput projekta Hegelove *Nauke logike*, uobličilo upravo iz polazišta koje neodoljivo podseća na prazno mesto, iz principijelne neodređenosti koja cilja ka punini određenja.

U osnovi, takva nastrojenost nije predstavljala ništa novo. Ukrštanje snaga sa deficijntnim formama znanja nije karakteristično tek za vitalni nerv kritičke filozofije, niti za racionalizovanu modernost mišljenja koje dobro pazi da ne podleđe arhaičnim stranputicama. Naprotiv, u najstarije motive filozofskog mišljenja spada upravo ovaj narativ putovanja, tj. odlučivanje i usmeravanje kojem je pre svega stalo da izbegne bespuće. Otuda nije nimalo slučajno što je jedna od prvih metafora kojima se filozof poslužio upućivala na izbor pravoga puta. Uz rizik napadne analogije, Parmenidova filozofija je indirektno evocirala srodnost životnog

<sup>1</sup> Edmund Husserl, *Natur und Geist*, Husserliana Materialien IV, Hg. M. Weiler, Dodrecht 2002, str. 163.

i filozofskog puta. Fraze o izboru »pravog puta«, ili o »pronalaženju vlastitog puta« uselile su se u mnoge jezike, ali su pri tom ipak zadržale i nijansu značenja koju duguju svojoj filozofskoj premijeri kod antičkog mislioca.

Pošto nas saznanji napori ne moraju odvesti željenom cilju, a puput uobičajenog, ni misaono putovanje ne mora završiti na željenom mestu, Parmenidova poema nam događanje mišljenja predstavlja u kontekstu izbora puta. Štaviše, interpretatori Parmenidove poeme naglašavaju da je njena ukupna dinamika utvrđena »temporalnošću reči, u poemi reprodukovanoj u toku koji se odvija između početka i kraja, prema preciznim etapama, u režiji šeme puta«<sup>2</sup>. Ako bi kriza kod Parmenida bila poistovećena sa bludnjem na pogrešnom putu, sa neprikladno vođenom potragom za bićem kojoj se ono željeno izmiče iz ruku, već kod Platona postaje jasno da nebiće nije situirano s one, nego s ove strane bića.

Platonov iskorak iz mišljenja »oca Parmenida« svodi se na otrežnjujuće upozorenje da stranputice ne počinju negde izvan pouzdane staze filozofije, nego su njen integralan deo. Premda je filozofiji pre svega stalo do oštrog razgraničavanja od svih formi koje je poriču i obesmišljavaju, figura raskršća se ipak ispostavila kao naivna i neuverljiva. Nezanjanje i nebiće na taj način su postali akteri čije neprijatno, ali neizbežno prisustvo filozofsku avanturu čine još neizvesnijom. Tek, umesto da meditiramo da li se kod Parmenida radi o dva ili o tri puta, Platon nam savetuje da filozofski put prepoznamo kao jedinstven i integralan, a da stranputice ne doživljavamo kao nešto što je naspramno pravom putu. Rečju, metaforika puta već je kod Platona zakružena paradoksom: da bismo zabasali na stranputici neznanja ne moramo skretati s puta filozofskog znanja. Naime, izmakne li nam heterogenost bića, koju Platon neprekidno evocira kada govori o ideji drugog, onda ćemo neminovno ostati lišeni znanja, i to upravo onda kada pomislimo da smo ga konačno fiksirali i učinili ga svojim trajnim posedom. Ako je jedna od presudnih pouka *Sofista* sadržana u sugestiji da kada se kaže biće mora se reći i nebiće, onda je i određivanje temeljne filozofske nauke kao nauke o *ontos on* u sebe moralo uključivati i *me on*. Ontologija je u sebi integrisala i meontiku, znanje se »preplelo« u splet sa neznanjem, a sastavni deo filozofije se sastoji upravo u njihovom rasplitanju. Međutim, ono ne može da obeća i potpunu raspletenu i razdvojenost. S druge strane, Huserlova *neodređena odredivost* je u ranom ontološkom poretku imala sasvim drugačiji smisao. Počevši od Platona, pa sve do Eugena Finka, suočeni smo sa teškoćama uobličavanja temeljne filozofske nauke, tj. sa nemogućnošću definisanja bića ukoliko se isključi nebiće. Ne samo da nas ova *drugost bića* neprekidno podseća da biće izmiče svakoj pozitivnoj definiciji, nego nas vodi ka suočavanju sa neukidivom heterogenošću koje kulminira u naizgled paradoksalnom zadatku »određivanja neodredivog«<sup>3</sup>, u čemu je Hans-Rajner Zep umesno prepoznao spekulativnu dinamiku, nezaustavljivi nemir pojma u savremenim filozofskim uslovima.

<sup>2</sup> Lambros Couloubaritsis, *La pensée de Parménide*, Bruxelles 2008, str. 516.

<sup>3</sup> Hans-Reiner Sepp, »Médialité et méontique. Le projet spéculatif d'Eugen Fink«, u: *La gnose, une question philosophique. Pour une phénoménologie de l'invisible*, éd. N. Depraz/J.-F. Marquet, Paris 2000, str. 239.

## 2. Fenomenolog kao intelektualni Hamlet

Ukoliko bismo pokušali da među raspoloživim filozofskim pozicijama potražimo intelektualnog Hamleta koji neumorno »meditira o životu i smrti istina«<sup>4</sup>, onda bismo neizostavno morali da zastanemo kod Huserla. No, za razliku od nedelatnog Hamleta, njegove meditacije su bile praćene energičnom borbom za ostvarivanje davnašnjeg filozofskog ideala. Pri tom se o fenomenološkom *biti ili nebiti* pre svega odlučivalo sa transcendentalnog mesta koje nije unapred određeno i fiksirano, nego sve karte stavlja na *promenu temeljnog stava*, na iskoračivanju iz uobičajenog i svakidašnjeg.

Fenomenološko traganje za novim vidovima znanja praćeno je klasičnim repertoarom visoko intoniranih univerzitetskih imperativa, ali je u njega unesena i disonantna poetika koja ostavlja otvorenom mogućnost urušavanja potpornih stubova na kojima oni počivaju. Konkretnije rečeno, tek kod Huserla možemo čitati filozofsku afirmaciju ideje stroge nauke, tj. program objedinjavanja rascepnih i osamostaljenih disciplinarnih podela, koji su u stopu praćeni svešću o fragilnosti duhovnih postignuća, kao i o faktičkoj koja preti da uruši temeljna uporišta evropske duhovnosti. S jedne strane, fenomenologija nam ispostavlja ideju o disciplinarnoj celovitosti formalne ontologije i njenih »materijalnih« korelata, a s druge nas upozorava na krizu naučnosti i na laži evropske kulture. Samopouzdanje uma s jedne, i intenzivan osećaj približavanja kraha celokupne umnosti s druge strane, predstavljaju dva »ugodajna« pola fenomenološkog stava. Objedinjujući polove koji su se obično uzajamno isključivali fenomenologija je, možda i nehotice, zauzela pomiriteljsku poziciju i doprinela unapređivanju buduće komunikacije principijelno »optimistično« nastrojenog univerzitetskog znanja sa alternativno, a ponekad i apokaliptično intoniranim mišljenjem koje se razvijalo izvan univerzitetskih ograda.

Stavljajući na dnevni red akademske filozofije obavezu suočavanja s krizom, Huserl je doprineo da univerzitetski delatnici konačno započnu da se bave problemom na koji je izvan univerziteta odavno ukazivano. Doduše, u tome ni on nije otišao predaleko. Posluži li nam pak njegovo tumačenje kao nit vodilja za ispitivanje konfiguracije krize u univerzitetskim okvirima, naša očekivanja će se neminovno suočiti s razočaravajućim rezultatima. Naime, niti je Huserlov pojam krize u dovoljnoj meri razvijen, niti je na odgovarajući način smešten u kontekst konkretnog univerzitetskog života. Naime, nemamo dovoljno razloga za tvrdnju da se fenomenologija može uvrstiti među merodavne *teorije krize*, pa samim tim ni za tezu da nam ona može poslužiti kao putokaz za orijentaciju među konkretnim problemima univerzitetskog života. Štaviše, fenomenološko iskustvo sa krizom nam može posvedočiti zbog čega filozofi nerado govore o krizi, te zašto vokabular vezan uz krizu prevode na svoj vlastiti idiom. Premda iz principijelnih razloga ne spada u vedete mišljenja krize, a univerzitet u svojim delima pominje tek leti-

<sup>4</sup> Paul Valéry, »La crise de l'esprit«, u: *Variété*, Paris<sup>2</sup> 1924, str. 20.

mično i retko, sužavajući ga na intenzivirana posleratna očekivanja studenata, i na svežinu vlastite filozofske ponude, Huserl se ipak preporučuje kao uzorno polazište za promišljanje relacije između filozofije krize i univerziteta.

### 3. Poreklo krize: izvan ili unutar filozofije?

Teško se možemo odupreti sugestiji da lektira Huserlovih tekstova koji tematizuju krizu sugerise da je reč o problemu koji tek indirektno tangira osnovne smernice fenomenološkog mišljenja. Premda naslov Huserlovog poznog dela, čija prva poglavlja su objavljena u Beogradskom časopisu *Philosophia* 1936, u sebi sadrži pojam krize, ostaje na snazi utisak da se taj pojam u fenomenologiju naselio »spolja«, i da u njoj izvorno nije imao obavezujuće mesto. Da bismo ilustrovali tu tezu, dovoljno je da napomenemo da je Huserlov govor o krizi relativno poznog datuma. Osvrt na istorijske okolnosti u kojima se oblikovao, jednoznačno signalizira da se filozofija pre ili kasnije mora sučeliti sa dominantnim diskurzivnim figurama svoga vremena, ali nam ujedno osvetljava povezanost između uvođenja termina i nacionalsocijalističkog preuzimanja vlasti u Nemačkoj.

Da se dolazak nacista na vlast nije dogodio, Huserl bi možda i prištedeo napor izjašnjavanja o jednoj od najpomodnijih reči svog vremena. Čitamo li iz te perspektive njegove članke iz izuzetno burnih i nestabilnih dvadesetih godina, neće nas zbuniti nalaz da se u njima potonja ključna reč gotovo ni ne pojavljuje. Ni naočigled svih simptoma, koje danas sa lakoćom prepoznajemo kao »krizne«, Huserlu kao da nije padalo na pamet da progovori o krizi. Čak i tamo gde su se otvarale teme kojima bi ta reč odlično pristajala, radije se odlučuje za drugi nefilozofski termin i, primera radi, govori o tome da su *nauke*, odnosno *kultura zakazale*. Izbor toga termina nam razjašnjava da je Huserlov vokabular brižljivo odabran te da svesno izbegava da se u njega neprimećeno uvuku aktuelni termini »mundanog« stava. U nameri da izgradi tok mišljenja kojem polazi za rukom da mimoide svakodnevne jezičke igre, fenomenologija govori u proaktivnom duhu novovekovne filozofije subjektivnosti. Razlog za neuspeh ona uvek traži u konkretnoj subjektivnosti koja se poduhvatila nekoga posla, tako da joj sasvim tuđe deluju svi pokušaji opravdavanja koji s lakoćom optužuju »okolnosti«.

U prilog takvom tumačenju govori i činjenica da nedavno objavljen tom *Huserliane*, posvećen pripremnim refleksijama za promociju jednog od poslednjih pojmovnih aduta fenomenologije, pojmu *životnog sveta*<sup>5</sup>, *ni jedan jedini put ne počinje pojam krize*. To, između ostalog, znači i da ključna reč pomoću koje je Huserl nastojao da iznese program nadmašivanja *krize nauka*, izvorno zapravo nije bio podstaknut alarmantnom kriznom retorikom. Zaoštrenije rečeno, Huserlova afirmacija intuitivne konfiguracije ukupne ljudske *prakse* počivala je na uvidu da lo-

<sup>5</sup> Reč je o: Edmund Husserl, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*, Husserliana XXXIX, Hg. R. Sowa, Dodrecht 2008.

*gos prirodnog sveta* nije izvoran nego je zapravo izveden. *Životni svet* je svojevrsni protiv-pojam, mišljen kao prvobitna, primarnija instanca od one koja je ispostavljena od strane favorizovanih prirodnih nauka. Uvodeći ovaj atribut »životnog«, Huserl je svesno evocirao motive Diltaja i Avenarijusa, smatrajući da prirodni svet ne zasluŹuje svoje ime, barem ne u smislu da prirodno treba poistovetiti sa izvor-nim, neizveštaćenim. Premda je nesumljivo bila usidrena u tradiciji transcenden-talne filozofije, Huserlova fenomenologija nije preuzela Kantovo polazište. Primat datosti nije više vezan za »prirodni« svet.

Tom virtuelnom i uistinu izvedenom svetu zapravo prethodi ravan ljudskog delanja koja je uvek subjektivno uoblićena. *Životni svet* otuda ne treba tumaćiti u svetlu antikriznih mera, on takvu ulogu dobija naknadno. Svoj prvobitni impuls on dobija iz potrebe za koncipiranjem alternative *prirodnom svetu*, tj. svetu koji nam prikazuje vladajuća naučna svest. Odatle, međutim, Huserlu nije bilo potreb-no mnogo, da bi se javio za reć i ponudio argumente fenomenologije vis-à-vis krize. Struktura njegovog poznog dela nudi svedoćanstvo o starom sukobu dva sveta čija napetost se crpi iz nepomirljivosti izvornog i izvedenog, prvotnog i izve-štaćenog. Dakako, u njegovoj pozadini ne krije se ništa drugo nego spor prirodno-naučne i filozofske racionalnosti. Zaćuđujuća dugotrajnost toga spora vezana je za tvrdoglavo insistiranje prirodne-naućnosti da je svako nastojanje filozofije da povrati nekadašnji primat unapred izgubljena bitka. MoŹda je upravo matematić-ka obrazovanost dala vetar u leđa Huserlovom nepokolebljivom uverenju da to nuŹno ne mora biti tako.

#### 4. Protiv »fatalnosti« krize

Umesto da se poziva na nesklone tendencije vremena, na oteŹane uslove u ko-jima stasavaju izvesni naućni ili filozofski programi, fenomenologija će se usmeriti ka ispitivanju njihove unutrašnje fizionomije čiji razvoj je nuŹno morao dovesti do defor-macije i izneveravanja proklamovanih ideja. Rećju, svoje stanarsko pravo u okvirima fenomenologije kriza je mogla steći tek ukoliko su najpre odbaćene predstave o nje-noj neizbeŹnosti i fatalnosti. Zaoštrimo li taj uslov, shvatićemo da se fenomenološka tematizacija krize nipošto ne svodi na pruŹanje jednog odgovora na već postavljeno pitanje. Naprotiv, Huserlov preduslov da bilo šta kaŹemo o krizi delegitimiše kako sa-morazumljivost pitanja, tako i fingiranu ozbiljnost odgovaranja na njega.

Premda je sasvim legitimno poći od pretpostavke da su upravo istorijsko-politićke, a ne imanentno filozofske pretpostavke kumovale fenomenološkom go-voru o krizi, takav sud ne vodi direktno ka zakljućku da filozofija nema šta da kaŹe o krizi. Naprotiv, ukoliko razlozi zbog kojih Huserl nerado govori o krizi imaju svoje poreklo u konfiguraciji moderne subjektivnosti, onda bi bilo za oćekivati da se on kad-tad suoći sa fenomenom krize, jer on takođe stiŹe iz okrilja te subjektivnosti. Upravo time što odlučno odbija manir bućnog fatalizovanja krize i naknadno je uvodi među svoje problemske okvire, zahtevajući najpre zadobijanje svojevrsnog

sinoptičkog pregleda čija geneza raščarava predstavu o krizi kao ekskluzivnom fenomenu našeg vremena, fenomenologija se preporučuje da pažljivo saslušamo ono što ima da nam kaže. S druge strane, ukoliko se olako povedemo za sugestijom da ona ne pristaje da ponese epitet svojevrzne *teorije krize*, ne bismo mogli da dođemo do zadovoljavajućeg odgovora na pitanje zbog čega se baš Huserlova fenomenologija, a ne neka druga filozofska pozicija javila za reč i bez ustezanja na dnevni red filozofskih rasprava iznela problem krize.

Imamo li u vidu da delo *Kriza evropskih nauka i transcendentalna fenomenologija* prema mišljenju mnogih interpretatora predstavlja kulminacionu tačku Huserlovog filozofskog razvoja, onda postaje jasno da se jedna od ključnih reči toga dela nije mogla u njega nasilno umetnuti nego je naprosto morala biti već povezana s presudnim idejama fenomenologije. Drugim rečima, usiljeno, veštačko i spoljašnje povezivanje teme koju žustro nameće istorijski trenutak sa izvesnim filozofskim pretpostavkama bi u značajnoj meri umanjilo težinu bilo čijeg, pa i Huserlovog dela. Pomodni sklopovi veoma brzo postaju prozirni i denuncirani, pa zbog toga vrlo retko zabeleže trajniji trag. To s druge strane znači da uspeh Huserlove *Krize* kod čitačke publike ne bi bio ni zamisliv ni moguć, da fenomenološka rasprava o krizi u izvesnom smislu već nije bila otvarana u njegovim ranijim radovima.

Ukoliko nije opravdan stav da je pojam krize iz osnova tuđ fenomenologiji, onda isto tako nije prihvatljivo ni euforično proglašavanje njihove nerazdvojive bliskosti. Takvu opreznost nameće već površan pregled sadržaja Huserlovog poznog dela, pošto nam on već u drugom poglavlju donosi pojam krize pod navodnicima. Budući da nam filozofski razlozi za stavljanje nekog pojma pod navodnike po pravilu naglašavaju da se radi o razmaku između dotičnog termina i stvarnog sadržaja problema na koji ukazuje, možemo sa sigurnošću da kažemo da je i u ovom slučaju na snazi izvesno nepoverenje u pojmovni kapacitet. Naime, govoreći o »krizi« Huserl tu reč stavlja među zgrade da bi nam sugerisao da se najpre suzdržimo u oceni njenih značenjskih intencija. To naravno ne znači da je svako pominjanje krize unapred osuđeno na neuspeh, već da se iza kolokvijalne upotrebe tog termina krije nešto drugo, nešto što je zapravo znatno složenije.

### 5. Anonimnost uobičajenog shvatanja krize

Da bismo ilustrovali tvrdnju da fenomenološki govor o krizi po svaku cenu želi da prodre ispod diskurzivne pozadine na kojoj se oblikovala njena kolokvijalna tematizacija, dovoljno je da konsultujemo uvod, odnosno rezime Bečkih predavanja iz maja 1935. U uvodu Huserl se sučeljava sa vlastitim *Zeitgeist*-om: »Evropske nacije su bolesne, sama Evropa je, kaže se, u krizi«<sup>6</sup>. Da bismo osvetlili poentu ovog

<sup>6</sup> Edmund Husserl, »Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie«, u: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und transzendente Phänomenologie*, Husserliana VI, Den Haag 1954, hg. W. Biemel, str. 315. (U prevodu: »Kriza evropskog humaniteta i filozofija«, u: *Kriza evropskih nauka i transcendentalna fenomenologija*, G. Milanovac 1991, prev. Z. Đinđić, str. 263).

turobno intoniranog iskaza moramo se podsetiti da opšta rasprostranjenost, pa i samorazumljivo konstatovanje neke pojave za fenomenologa predstavlja tek pouzdan simptom naivnosti, odnosno neosnovanog »realizma« koji je karakterističan za prirodan stav. Za razliku od uobičajene subjektivnosti, fenomenološka se ispostavlja kao *tvoreća subjektivnost (leistende Subjektivität)*, što pre svega znači da sebe ne posmatra tek kao biće među drugim bićima, niti se smatra zatečenom u opštim konstelacijama *već ustanovljenoga poretka*. Naprotiv, tvoreća je u toj subjektivnosti uprav njena dinamika, njena genetička priroda proistekla iz potencije da *konstituiše*, a da se pri tome ne oslanja na već postignuto i utemeljeno.

Uvodeći anonimnu instancu *kaže se (man sagt)*, Husserl jednoznačno ukazuje da je reč o verbalizaciji koja se kreće na nivou puke pojavnosti. Nevolja s anonimnim kazivanjem sastoji se u zatamnjenom prostoru subjektivnosti iz koje se ono ispostavlja. Otuda nam u svetu anonimnih pojava neizbežno mora ostati nepristupačan njihov izvor. Štaviše, svrha anonimnosti po pravilu se sastoji u težnji da agens delanja ostane izvan domašaja. Zatamnjujući izvor delanja mi smo, pored ostalog, u prilici i da posledicu ispostavimo kao uzrok. Zbog toga anonimno ukazivanje na ovu ili onu pojavnost po pravilu teži da skrene pažnju sa uzroka koji su do nje doveli. Umesto da ukaže na delatni uzrok, ono radije barata s posledicom, nastojeći da je uobliču u »stanje stvari«. Na osnovu toga se razaznaje mogućnost fatalizovanja krize. Kada na horizontu nemamo dinamiku činjenja nego samo učinke, onda nas i ustanovljivanje izvesne pravilnosti među »činjenicama« sasvim lako zavodi ka zaključku da nam ne preostaje ništa drugo nego da se pomirimo sa postojećim stanjem stvari i da strpljivo čekamo dok se ono ne promeni u željenom pravcu.

Naočigled anonimnog *kaže se*, fenomenologu ne preostaje ništa drugo nego da provede transcendentalnu redukciju i da osvetli poreklo takvog kazivanja. U moguće ishode toga posla spada i opcija prema kojoj se sadržaj onoga kazanog iz osnova može promeniti i pojaviti se u sasvim drugačijem svetlu. To naravno ne znači da fenomenologiju odlikuje moć da krizu transformiše u procvat, ili da neuspeh protumači kao hvale vredan trijumf. Ovde nije reč o vrednosnim preokretima, niti o falsifikovanju ustanovljenog »stanja stvari« već o ukazivanju da smo, imenujući krizu, zapravo oslovili strukture delatne subjektivnosti do kojeg uobičajeni pristup ne doseže. Fenomenološki korak unatrag zbog toga napušta površinu stanja stvari i upućuje se ka njegovim izvorima, što iziskuje posebnu vrstu geneze. Konkretnije rečeno, umesto kratkovide omađijanosti vlastitom sadašnjošću on iziskuje polazište u njenim žilama kucavicama, ali radi njihovog osvetljavanja preporučuje sinoptički pregled u kojem status sadašnjosti nije viši od poslednjeg beočuga u dugom lancu. Začinjanje u *živoj sadašnjosti* mora biti praćeno njenim detronizovanjem, pošto fenomenološko sučeljavanje s krizom iziskuje oslobađanje od svake tačke posmatranja i od svih partikularnih predrasuda radi ponovnog osvajanja »osnove na kojoj je moguće orijentisati život – kao spoznaju i kao delanje – na istinski racionalan način«<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Franco Volpi, »Aux racines du malaise contemporain: Husserl et la responsabilité du philosophe«, u: *Husserl*; éd. E. Escoubas/M. Richir, Grenoble 2004, str. 167.



Ukupno uzevši, već u uvodu svog predavanja Huserl nagoveštava da suočavanje s »našom« krizom iziskuje napuštanje ekskluzivne optike koja odlikuje našu perspektivu. Nesvakidašnja je inventivnost takvog misaonog koraka. Umesto da ostaknemo zatečeni u jalovom krugu dilema prepletenih od partikularizma i senzacionalizma, otvara nam se potreba za znatno širim povесnim obuhvatom, a nje-ga nije moguće provesti drugačije nego »sistemizovanjem pamćenja Evrope«<sup>8</sup>. Produktivnost Huserlove pozicije pre svega počiva na neizrečenoj pretpostavci koja glasi da je direktan i unilateralan pristup krizi uvek osuđen na tapkanje u mestu. Da bismo izašli iz krize najpre moramo izaći iz naše uobičajene predstave o krizi. Taj izlazak svakako podrazumeva i anamnezu krize, ali je ipak izmešten iz uobičajene sukcesije prema kojoj anameneza bolesti predstavlja uslov mogućnosti uspešne terapije. Kao da se ovaj put razmere bolesti mogu uočiti tek nakon ozdravljenja.

### 6. Kriza duha ili kriza kulture?

Rezimirajući svoje predavanje Huserl najavljuje razračunavanje s »nakazom sadašnje 'krize'«<sup>9</sup>. Nije potrebno mnogo interpretativne veštine da bi se shvatila alarmantnost situacije u čije tokove su upleteni nakazni vidovi objektivnog duha. S druge strane, kada se pozadina tih nakaza poistoveti s krizom, fenomenolog zastaje i ispisuje znake navoda. Sasvim je opravdano shvatiti navodnike kao potez distanciranja. On potiče iz neslaganja sa pomodnim diskursom krize, tj. iz uverenja o principijelnoj promašenosti i lakoći imenovanja savremenih teškoća.

Odbijajući da se svrsta u dijagnostičare krize, Huserl je pre svega odbacio trivijalnost iskaza, preciznije rečeno prividnu uverljivost žargona koji je u cilju »izlaska iz krize« s lakoćom raskidao sa svim nasleđenim postignućima i striktno zabranjivao bilo kakav vid »osvrtnja unazad«. Pošto je kod Huserla kriza bila pre svega mišljena kao kriza znanja i kriza naučnosti, njeni koreni su bili položeni mnogo dublje. To znači da oni ne samo da nisu bili direktno vezani za diktat trenutka, nego su izmicali i većini smelijih pokušaja čija namera je bila da krizu obuhvate u epohalnim okvirima. Rečju, Huserlova odbojnost prema »sadašnjoj krizi« nije proisticala tek iz ubeđenja da se radi o procesu »dugog trajanja«. Važno je bilo okrenuti leđa predstavi o samosvojnosti i jedinstvenoj konfiguraciji svega »sadašnjeg«, ali je odlučujući korak bio skopčan sa poimanjem kriznih žarišta i njihovim uviđanjem tamo gde su obično slavljani trijumfalni pomaci.

Težina njegovog odbijanja postaje opipljiva ukoliko prepoznamo odbojnost prema »kriznim ekspertima« i raznoraznim spasiocima kojima njegovo vreme nije ni malo oskudevalo. Raznoliki niz dijagnostičara na nemačkom govornom po-

<sup>8</sup> Pol Riker, »Da li je kriza specifično moderna pojava?«, u: *Letopis Matice srpske*, Novi Sad 1986, prev. Z. Stojanović, str. 393.

<sup>9</sup> Edmund Husserl, »Die Krisis ...«, u: *isto*, str. 347 (U prevodu: str. 263).

druĉju je započeo sa Rudolfom Panvicom, ĉije niĉeanski inspirisano delo 1917. usred dotad nezabeleženih ratnih klanica uvodi pojam *postmodernog ĉoveka* i upozorava na *Krizu evropske kulture*, kako glasi i naslov njegove knjige. Nastavljen je sa Špenglerovim bestselerom, ali i teorijski znatno ambicioznijim radovima Klagesa, Šelera, Frojda i Jaspersa. Apstrahujemo li od pitanja da li se pojam *duha*<sup>10</sup> promovisao kao jedina nada u spas zabludelog ĉoveĉanstva ili se napadao zbog svoje posloviĉne navike da sputava osećajnu i duševnu sferu, uoĉićemo posebnost uslova pod kojima je on iznova zaslužio dobrodošlicu u stvarima filozofije.

Ostaje van sumnje da se bez gromoglasnog pozivanja na krizu, pojam duha ne bi ustoliĉio na zavidno visoko mesto meĉu pojmovima ĉija novosteĉena dramatiĉnost je bila u direktnoj srazmeri sa ulogom koja im je dodeljena u antikriznim merama. Meĉutim, konkretna tematizacija tih mera je zahtevala dovoljno širok, gotovo sveobuhvatan pojam da bi se u raspravu mogle ukljuĉiti najrazliĉitije sfere života kao i heterogeni dijagnostiĉki afiniteti. Ta ĉast pripala je pojmu kulture. U konkurenciji s kulturom, duh je korak po korak uzmicao, što je rezultiralo razvodnjenim i filozofski manje relevantnim raspravama. Reĉju, u pozadini probuĉene samosvesti o evropskoj krizi odvijala se borba koje ni mnogi neposredni akteri nisu bili svesti. Radi se o sporu izmeĉu *duha* i *kulture*, preciznije reĉeno, o njihovim eksplikativnim moćima da ujedno budu i poprište krizne dijagnostike i medijum njene terapije.

Pomenuta kolebljivost i neodluĉnost prilikom izbora presudnog pojma za utvrĉivanje konfiguracije i porekla krize bila je itekako prisutna i kod Huserla. To je naroĉito prepoznatljivo na primeru ishitrene i neuobiĉajeno ĉeste rokade koja je stupila na scenu kada je fenomenologiju trebalo dovesti u direktan dodir sa mišljenjem krize. Naime, prva dva naslova Beĉkih predavanja su sadržala tada pomodnu konstrukciju *kriza evropske kulture*, da bi tek treći odustao od pojma kulture i uveo pojam ĉoveštva<sup>11</sup>. Huserlova filozofska »nelagoda s kulturom« je ovde oĉevidna. Njegov projekt univerzalne duhovne nauke naprosto je morao uoĉiti svoju nepodudarnost sa diskursom koji je svoje niti obavijao oko pojma kulture. S druge strane, za Huserlovo iskljuĉivanje kulture se ne moţe reći da je bilo jednoznaĉno i iskljuĉivo. Naprotiv, ono se pre usmeravalo na pomodne pokušaje suĉeljavanja sa aktuelnim problemima uz podršku retorike o zamašnoj kulturnoj propasti. Kada je pak reĉ o »morfologiji i tipici velikih kulturnih formacija«<sup>12</sup>, Huserl u jednom pismu Diltaju otvoreno ističe da fenomenološka analiza izrazito pogo-

<sup>10</sup> Ilustracije radi, navešćemo naslove reprezentativnih dela meĉuratnog vremena koja u naslovu sadrţe pojam duha: Teodor Lesing, *Duhovna propast Zemlje* (1918), Ernst Bloh, *Duh utopije* (1918), Ludvig Klages, *Duh kao protivnik duše* (1929–1932), Karl Jaspers, *Duhovna situacija vremena* (1931).

<sup>11</sup> Predavanja su najavljena pod naslovom *Evropsko ĉoveštvo u krizi evropske kulture*, odrţana su pod izmenjenim naslovom *Filozofija u krizi evropske humanosti*, da bi u sklopu šestog toma Huserliane naslov dobio konaĉnu formu: *Kriza evropske humanosti i filozofija*.

<sup>12</sup> Huserlovo pismo Diltaju iz 1911. navedeno prema: Otto Pöggeler, »Die Krise des phänomenologischen Philosophiebegriffs«, u: *Phänomenologie im Widerstreit*, Frankfurt am/M. 1989, Hg. C. Jamme/O. Pöggeler, str. 257.

duje, kako »elementarnim«, tako i o celovitim analizama s ciljem da se obuhvati prihvatljivi nivo opštosti životnih ispoljavanja. Ukupno uzevši, jedno je »kultura« za dnevnu upotrebu, a nešto sasvim drugo je kultura u kontekstu principijelnih rasprava o statusu i metodološkim postupcima duhovnih nauka. Otuda traganje za strogom naučnošću zapravo ne isključuje fenomene kulture, ali nema sumnje da postepeno odbacuje ideju da koren krize treba dovesti u vezu s kulturom. Utoliko se čini jednostran i Lumanov prigovor Huserlu da fenomenologija priprema i »organizuje otpor protiv kulture u ime autentičnosti«<sup>13</sup>. Naime, nema govora o tome da je fenomenologija spremna da prizna filozofiju kulture, ali da pri tom ne uvažava »kulturu filozofije«<sup>14</sup>. Njegovo pozno traganje za izvorima u sebi uključuje artikulaciju motiva iz kojih se rađaju prva filozofska pitanja, a time i potreba za samom filozofijom, što nipošto ne isključuje širi kulturni kontekst u kojem se ona javlja. Stoga nas fenomenologija i u slučaju statusa kulture upozorava na fundamentalnu dvoznačnost mundanog, žargonskog ili pomodnog diskursa s jedne strane, i svođenju datog pojma u okvire fenomenološkog, odnosno filozofskog pojmovnog govora, s druge. Aktualizacija kulture zbog toga ne može biti sama po sebi spasonosna i pouzdana vodilja prilikom sučeljavanja sa krizom. Rečeno Huserlovim pojmovnikom: »čista kultura nipošto ne isključuje izvesnu naivnost«<sup>15</sup>.

Razmotrimo li logiku smene u kojoj se ne očekuje raskid sa postojećom kulturom u ime neke nove kulture, ovaj put imune na postojeće boljke, u njoj ćemo uočiti delotvornost izvesnih zahteva koji se postavljaju pred svakog ko ima ambiciju da filozofski promišlja krizu. Mišljenje krize neizbežno otvara pitanje alternative. Njena formalno logička struktura se oblikuje u ravni proste disjunkcije, u kojoj s jedne strane stoji generator krize, a s druge mogućnost njenog prevladavanja. Sasvim formalno posmatrano, tematizacije krize se ne zadovoljavaju pukim konstatovanjem aktuelnog stanja, nego nužno prelaze u retoriku sučeljavanja, a ona, barem kod ambicioznijih pokušaja, kulminira u dinamici sudbonosnog raspleta koji igra na kartu opstanka: ili kriza ili mi. Na tu posebnost pojma krize uverljivo je ukazao Rajhard Kozelek: »'krizis' cilja na konačnu, neopozivu odluku. Pojam implicira zaoštrene alternative koje više ne dopuštaju reviziju: uspeh ili neuspeh, pravo ili nepravo, život ili smrt, napokon ozdravljenje ili zla kob«<sup>16</sup>.

I kod Huserla je zadržana retorika zaoštrene alternative, s tim što je konkretizovana i stilizovana u sukob između varvarske mizologije koja donosi propast duhovne Evrope ili njenog obnavljanja pod signaturom renesanse, tj. rađanja istinske racionalnosti. Zbog toga se može reći da i fenomenologija poseže za klišeom sudbonosnog spora između varvarizovane neduhovnosti i heroizovanog uma. Premda se Huserl opire svrstavanju fenomenologije u niz filozofskih odgovora na

<sup>13</sup> Niklas Luhmann, *Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie*, Wien 1996, str. 20.

<sup>14</sup> Flavien Le Bouter, »L'humanité européenne et la vieille Europe«, u: *Alter* № 17, Paris 2009, str. 49.

<sup>15</sup> Edmund Husserl, *Erste Philosophie II. Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Husserliana VIII, Hg. R. Boehm, Haag 1959, str. 18.

<sup>16</sup> Reinhard Koselleck, *Begriffsgeschichte. Studien zu Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt am/M. 2010, str. 203–204.

krizu, njegovo pozno mišljenje operiše upravo u skladu s presudnom kriznom »ili ili« logikom. Doduše, kriza nije eminentno filozofskog porekla. Ona potiče iz ukupne konstelacije novovekovne subjektivnosti, ali je Huserl uprkos tome uveren da je jedini put izlečenja zapravo filozofski put. Tim stavom je indirektno ukazao na neprolaznost antičkih intencija Parmenidovog i Platonovog mišljenja, ali pre svega time što se direktno priključio novovekovnoj tradiciji, začetoj sa Dekartovim uverenjem da filozofija, poput korena, treba da obezbedi vitalnost svim naukama, i stabilizovanoj sa Lajbnicovim projektom *mathesis universalis* koji je i nakon tri stoleća sačuvao svoju privlačnu moć, stopivši se sa Huserlovim najintimnijim filozofskim nastojanjima. Upravo na toj poleđini se uobličavalo Huserlovo izjašnjavanje o celini naučnog znanja: »uobičajeni govor o *universitas scientiarum* – a u njemu množina i pojam povezanosti u jedinstvo – ne bi smeo da nas zavede da sledimo čulnu predstavu vodilju o prirodnoj celini: kao da se radi o nečemu poput naspramnosti delova koji egzistiraju, ili bi mogli da egzistiraju za sebe kao pojedinačne stvari«<sup>17</sup>. Mnoštvo naučnih znanja za fenomenologiju je nezamislivo bez prethodno izgrađene ideje jedinstva. Ono se pak ne može zateći kao postojeće, nego predstavlja zadatak koji tek treba rešiti, a njime se ujedno najavljuje i »rasplet« celokupne krize evropskih nauka. Taj rasplet za fenomenologa pre svega zadobija formu prelaza iz primata instrumentalnog i pragmatičkog uma u životno-praktički uobličeni um »istinskog« čoveštva. Međutim, epilog konačnog raspleta, barem u smislu mogućnosti konačnog utemeljenja stabilne *philosophia perennis*, naslutio je već Huserl svojom čuvenom opaskom o »odsanjanom snu« filozofije kao stroge, jednom za svagda utemeljene nauke. Ukoliko se nakon nje ga sme govoriti o *perennitas*, onda je taj govor unapred adresiran na krizu, jer se dugotrajnost i postojanost više ne vezuju za mogućnosti njenog rešenja. Naime, nema nikakve sumnje da se nakon Huserla odbacuje model filozofije kao jedinstvenog *farmakon* u cilju konačnog izlečenja nauka. Novinu i svežinu fenomenologije zbog toga ni ne treba tražiti u pravcu produblivanja alternative koju za sobom povlači mišljenje krize. Nakon Huserla je poklonicima filozofske misli preostalo ili da se uvek iznova suočavaju s projektom koji je u »permanentnoj« krizi, ili da naprosto odustanu od dramaturgije mišljenja krize.

Prednost fenomenološkog pristupa krizi pre svega potiče iz teze da uzroci krize nisu tuđi racionalnosti koja je prepoznaje i proziva: »evropska kriza je kriza evropskog pogleda na svet shvaćenog kao ono razumevajuće filozofije. Ta bolest ima svoj koren u vladajućem objektivizmu u svim formama, formama nezgrapnog materijalizma ili nešto finijeg psihofizičkog naturalizma«<sup>18</sup>. Ako je tako, onda kriza nije usud koji se ne može izbeći, niti njena moć ima snagu vrtloga koji u sebe usisava sve na šta naiđe. Premda je bila daleko od svake vrste ishitrenog istorijskog optimizma, fenomenologija nije ravnodušno posmatrala posleratno bujanje

<sup>17</sup> Edmund Husserl, »Über die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie«, u: *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*, Husserliana XXVII, Dordrecht/Boston/London 1989, Hg. T. Nenon/H.-R. Sepp, str. 185.

<sup>18</sup> Huserlova beleška uz konačnu verziju teksta predavanja. Navedeno prema: Edmund Husserl, *Kriza evropskih nauka i transcendentalna fenomenologija*, isto, str. 448.

raznoraznih varijacija na temu krize, a da ne govorimo o njenim apokaliptično nastrojenim pandanima: propasti, kraju, razaranju. Štaviše, sam pomen tadašnjeg Špenglerovog bestseler kod Huserla je izazivao žučnu reakciju. Njega je prevashodno iritirao žargon neminovnosti i kobnog usuda kojim je ta knjiga prosto mamila mnoštvo obespokojeno gubitkom stabilnosti i pouzdanog uporišta: »treba li da 'Propast Zapada' podnosimo kao fatum nad nama? Toga fatuma ima samo ako pasivno posmatramo, tj. ako bismo smeli pasivno da posmatramo ... ali to ne smeju ni oni koji nam taj fatum obelodanjuju«<sup>19</sup>.

Ukoliko je apriorna upasivljenost preduslov vizije propasti, da li to onda znači da apriorna angažovanost obećava viziju procvata? Ako propovednici propasti nisu ništa drugo do nesavesni posmatrači, da li su onda emisari krize tek neuspešni delatnici? Kao da problematika krize i propasti Huserla motiviše na obnavljanje Hegelove sprege između načina viđenja i sadržaja viđenog. Naime, ona pre svega ukazuje na uslovljenost koja se ne začinje u onome što treba videti nego u strukturama viđenja. To znači da je stav radikalizovane pasivnosti preduslov da se u istorijskom toku ugleda propast, te da svaki iskorak u delatnijem pristupu sa sobom donosi i uobličavanje teorijskih pitanja u interesu praktičkog uma. Ukoliko je pak »odsanjan« san o konačnom utemeljenju i »osiguranju« svih oblika znanja od skepticizma, objektivizma i relativizma, onda preostaje jedino san o »istinskoj ljudskosti«. U njemu valja prepoznati i jezgro svežine Huserlovog poznog projekta, ali i utiranje filozofske staze kojom će se zaputiti mislioci poput Sartra, Kamija, Merlo-Pontija, Levinasa, Deride, Landgrebea, Helda i Valdenfelsa.

Suštinska zakonomernost se u Huserlovom poznom opusu više ne sagledava u interesu logičkih, ili sazajno-teorijskih istraživanja, nego je prevashodno okrenuta ka životno-praktičkim pitanjima, ka »tipici životnoga sveta«. Nasuprot Hajdegeru, čija ontologija će biti izgrađena u protistavljanju »životno-svetovnom stavu«<sup>20</sup>, tj. u denunciranju deficijentnih i nepopravljivih patologija svakidašnjice, Huserlova će se graditi upravo na uvažavanju i daljem tematizovanju »carstva izvornih evidencija«. Smer koji je time po prvi put fenomenološki zacrtan, valja prepoznati i kao istinski put sučeljavanja sa svim epifenomenima koji se dovode u vezu s krizom. Rečju, umesto pompeznog konačnog obračuna, fenomenološka misao unosi na pozornicu univerzitetskog znanja dragocenu ideju, čije razgranavanje i i disciplinarno bogatstvo je danas veoma teško sagledati. Polazeći od uvida da je »celokupan um ujedno praktički um«<sup>21</sup>, fenomenologija je otvorila prostor za sučeljavanje sa fenomenima našeg životnog sveta koji neće unapred biti skrojeno prema aršinima utilitarizma i pragmatizma. Ukazujući na horizont drugovrsno ustrojene umnosti, Huserlova fenomenologija nije isposlovala željeno rešenje vekovne nedaće, ali svakako jeste omogućila da ideja ljudskosti ne podleigne diktati-

<sup>19</sup> Edmund Husserl, »Erneuerung. Ihr Problem und ihre Methode«, u: *Aufsätze und Vorträge*, isto, str. 4.

<sup>20</sup> Lothar Eley, *Grundzüge einer konstruktiv-phänomenologischen Kognitions- und Willenstheorie*, Würzburg 2004, str. 77.

<sup>21</sup> Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, Husserliana XI, Den Haag 1966, Hg. M. Fleischer, str. 62.

ma tehničke racionalnosti ili logici ekonomske moći. Zahvaljujući fenomenologiji nisu spasene sve nauke, ali su barem filozofske sačuvale svoj izvorni, životno-praktički značaj.

Dragan Prole

## FENOMENOLOGIJA I KRIZA ZNANJA

*Sažetak:* Fenomenologija predstavlja prvu univerzitetski etabliranu filozofsku orijentaciju koja je jasno stavila do znanja da se znanje i naučnost nalaze u krizi. Fenomenološko mišljenje se od samih početaka može čitati i kao svojevrsni iskorak iz klasičnog. Namera ovog rada je da krizu univerzitetskoga znanja promišlja u kontekstu krize klasičnog. Ona ne sadrži u sebi tek jedan od simptoma koji je tipičan za savremene pobune protiv nadvremene moći klasičnog, nego je u svom ustrojstvu paradigmatičan izraz *krize klasičnog*. S jedne strane, kriza klasičnog nastaje onda kada nismo u prilici da se bez velikih teškoća uklopimo u struju neke moćne tradicije. Onda kada za naše dileme i pitanja ne možemo da identifikujemo pouzdana uporišta u prošlosti. S druge strane, klasici neminovno bivaju »prevrednovani« tokom proseca u kojem se više ili manje izričito urušava postojeći poredak znanja. Kada odgovor na pitanje šta znači *znati* dobije sasvim drugačije konture od nekadašnjih odgovora, na dnevni red pre ili kasnije dospevaju i obaveze polaganja računa o važenju nekadašnjih uzora.

*Ključne reči:* kriza, univerzitet, znanje, fenomenologija, izvor