

KRATKI UVOD U  
NOVU FENOMENOLOGIJU

*Biblioteka*  
ARCUS

*Za izdavača*  
Bora Babić, direktorka

HERMAN ŠMIC

# KRATKI UVOD U NOVU FENOMENOLOGIJU

*Preveo s nemačkog*  
Damir Smiljanić



AKADEMSKA KNJIGA  
NOVI SAD

Naslov originala

Hermann Schmitz

*Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*

Verlag Karl Alber, 2. Auflage, Freiburg/ München, 2010

© Hermann Schmitz, Kurze Einführung in die Neue  
Phänomenologie

© 2016 4th edition Verlag Karl Alber part of Verlag Herder  
GmbH, Freiburg im Breisgau

© of the translation: S. Fischer Foundation by order of TRADUKI

© Akademska knjiga, Novi Sad, 2018.

traduki 

*Objavlivanje ovog dela podržala je književna mreža TRADUKI koju čine Savezno ministarstvo za Evropu, integraciju i spoljne poslove Republike Austrije, Ministarstvo spoljnih poslova Savezne Republike Nemačke, švajcarska fondacija za kulturu „Pro Helvecija“, organizacija „KulturKontakt Austrija“ (po nalogu Kancelarije saveznog kancelara Republike Austrije), Geteov institut, Javna agencija za knjigu JAK Republike Slovenije, Ministarstvo za kulturu Republike Hrvatske, resor za kulturu vlade Kneževine Lihtenštajn, Fondacija za kulturu Lihtenštajn, Ministarstvo za kulturu Republike Albanije, Ministarstvo za kulturu i informisanje Republike Srbije, Ministarstvo za kulturu i nacionalni identitet Rumunije, Ministarstvo kulture Crne Gore, Ministarstvo za kulturu Republike Makedonije, Sajam knjiga u Lajpcigu i Fondacija S. Fišer.*

## SADRŽAJ

Predgovor .....	7
<b>Prvi čas:</b> Čemu filozofija? Filozofija i nauka. Fenomenološki metod. Šta hoće Nova fenomenologija?.....	9
<b>Drugi čas:</b> Istorijska obeležja ljudskog razumevanja sveta i samorazumevanja u Evropi .....	21
<b>Treći čas:</b> Osoba i pretpersonalni osnovi njene samosvesti; afektivna pogođenost; subjektivne protiv objektivnih činjenica; primitivna prisutnost; telesna dinamika; telesna komunikacija; identitet bez pojedinačnosti; telo bez duše .....	33
<b>Četvrti čas:</b> Situacije; razvijanje primitivne prisutnosti u svet kao polje mogućeg upojedinjenja u pet dimenzija: prostor, vreme, bivstvovanje i ne-bivstvovanje, relativni identitet, sopstveno i strano; zagonetke vremena .....	53
<b>Peti čas:</b> Stepni prostornosti: Površinski i bespovršinski prostori; prostornost živog tela i osećanja; osećanja kao polustvari; òsećanje osećanja; pravo, moral i religija; površ kao otuđenje od živog tela .....	81

<b>Šesti čas:</b> Nastanak osebe; personalna emancipacija i personalna regresija; lična situacija; telesna dispozicija; lični svet sopstvenog i lični svet stranog; svest. . . . .	115
<b>Sedmi čas:</b> Sloboda . . . . .	133
Odabrana literatura iz Nove fenomenologije . . . . .	151

## PREDGOVOR

Nova fenomenologija, koju sam osmislio i iscrpno razvio, ima zadatak da ljudima učini pojmljivim njihov stvarni život, to jest da im posle otklanjanja istorijski oblikovanih izveštačenosti učini pristupačnim neproizvoljno životno iskustvo. Neproizvoljno životno iskustvo jeste sve ono što ljudi primete da im se dešava, a da to sebi nisu namestili s namerom. Danas je razmišljanje ljudi do te mere zarobljeno u navodnim samorazumljivostima sastavljenim od konvencija i hipoteza koje stoje u službi bilo kakvih konstrukcija, tako da su potrebni ogromni napori da se neproizvoljno životno iskustvo oslobodi odatle; ali to oslobađanje je od velike važnosti, zato što može pomoći prilikom izlaska iz opasnog sužavanja i zapetljavanja ljudskog samorazumevanja i razumevanja sveta, a time i načina vođenja života.

Dosad je nedostajao kratki uvod koji bi ponudio koherentan pregled najvažnijih ideja Nove fenomenologije. Moja knjiga *Šta je Nova fenomenologija?*, koja je 2003. godine izdata u Rostoku [*Rostock*], bila je koncipirana ne kao uvod, već pre kao pregled; grupisana oko niske čvornih tačaka, ona nudi splet samostalnih članaka proizašlih iz izlaganja. Na moje iznenađenje, ona je čak i od privrženih i informisanih čitalaca označena kao teško prohodna. Mogu se samo nadati da je knjižica priložena ovde pogodna za tečnu lekturu, ali

hoću da ukažem na to da nije reč o navođenju na Novu fenomenologiju, nego o uvođenju u nju; dakle, ovde se ne serviraju ukusni i pikantni zalogaji, nego se valjano izvode povezani misaoni nizovi. Pa ipak, trudim se da vodim čitaoca za ruku; zato sam već sadržaj, podeljen na sedam časova, oblikovao tako da on tokom čitanja lako može ući u tok misli.

Ovaj tekst rezultat je obrade šest predavanja koja sam 6. i 7. septembra 2008. godine održao u obrazovnoj kući Stela Matutina [*Stella Matutina*], kod baldeških sestara [*Baldegger Schwestern*] u Hertenštajnu [*Hertenstein*], na Firvaldštetskom jezeru [*Vierwaldstätter See*], kako bih dao uvod u Novu fenomenologiju. Zahvalan sam na vrlo prijatnom prijemu, punom razumevanja u tamošnjem krugu slušalaca i osoblja, u predivnom okruženju. Bez tog povoda ne bi ni nastala ova knjiga. Neka ona zato bude uspomena na te lepe dane.

Herman Šmic [*Hermann Schmitz*]



## **PRVI ČAS:**

Čemu filozofija? Filozofija i nauka. Fenomenološki metod. Šta hoće Nova fenomenologija?



Koncepcija Nove fenomenologije\* proističe iz moje ideje o filozofiji. Što se tiče te ideje, tokom istorije uglavnom konkurišu dve opcije toga kako da joj se dā smisao, koje se obično međusobno prepliću:

1. Filozofija kao spekulativna konstrukcija univerzuma (od Anaksimandra do metafizičkih sistema Spinoze [*Baruch de Spinoza*], Lajbnica [*Gottfried Wilhelm Leibniz*] i Hegela [*Georg Wilhelm Friedrich Hegel*]). Taj poduhvat je tako dugo bio atraktivan dok se još u naukama nije nakupilo dovoljno komplikovanog i razgranatog specijalističkog znanja koje je, osim toga, kroz korekture i dopune često brzo starilo. Danas bi se filozof, koji spekulativno konstruiše, mogao uporediti s pustolovnim vitezom. U međuvremenu, specijalističke nauke preuzele su od filozofa smelost za takve avanture. Fizičari više ne spekuliraju samo o univerzumu već i o multiverzumu mnogih univerzuma.
2. Filozofija kao samoosvešćenje [*Selbstbesinnung*]. Još je Heraklit napisao: „Ja sam zapitao samoga sebe.“ [Prevod ovde: Miroslav Marković – napomena prevodioca, D. S.] No samo usamljeno, u izolaciji sprovedeno samoosvešćenje (gledanje u pupak [*omphalósképsis*])

---

\* Šmic namerno ovaj izraz piše velikim slovom. (Napomena prevodioca, D. S.)

nije dovoljno za filozofiju. Otud sam usvojio sledeće esencijalno određenje, i često ga navodim od 1964. godine: *Filozofija je samoosveščivanje čovekovog nalaženja sebe u njegovom okruženju*. Motiv za to jeste pometnja prilikom tog nalaženja sebe. Na taj način filozofira svaki čovek koji ne smatra sebe u potpunosti sigurno situiranim i koji razmišljajući pokušava da položi račun o toj nesigurnosti. To se ne može uvek naučno osigurati, jer za polaganje računa nema toliko vremena koliko bi nauka trebalo da ga ima. Ali čim onaj ko filozofira unese svoju osveščenost u neku konverzaciju, nametnuće mu se pitanja: Kako to misliš? Odakle to znaš? Prvo pitanje vodi definiciji, a drugo ka obrazloženju, i tako je filozofsko osveščenje na putu k nauci. Ali filozofija može i kao nenaučna postati nadindividualno važna, kada osveščivanje nalaženja sopstva nekog čoveka u njegovom okruženju postane primerno za način na koji drugi ljudi shvataju sebe i svet. Kao nenaučni filozofi veliki su bili, recimo, Heraklit, Kjerkegor [Sören Kierkegaard] i Niče [Friedrich Nietzsche].

Sad prelazim na odnos filozofije prema „normalnim“ (vanfilozofskim) naukama. Normalne nauke tragaju za objektivnim činjenicama kako bi rešile objektivne probleme. Filozofija traga za objektivnim činjenicama kako bi rešila subjektivne probleme. Izraze „subjektivan“ i „objektivan“ koristim na ne baš uobičajen način; naime, koristim ih kao prideve – ne za subjekte i objekte, nego za značenja koja čine stanja stvari [Sachverhalte], programi ili problemi. Takvo značenje je objektivno ako ga svako može iskazati (ne samo imenovati), ukoliko zna dovoljno i dovoljno dobro ume da govori, dok je subjektivno ako to (u svoje ime) može učiniti najviše jedan

pojedinaac; to se dešava u slučaju da su mu ona [značenja – D. S.] bliska, da mu je u afektivnoj pogođenosti [*affektives Betroffensein*] stalo do njih. Ta razlika je eminentno važna za moje mišljenje; njome ću se baviti u trećem poglavlju. Sada želim da je ilustrujem na samo jednom primeru za programe i probleme. Za oficire pre i tokom neke bitke, koja može biti i demokratska borba na izborima, ratni plan je želja (shvaćena kao program, a ne kao duševno stanje), dok je u kritičnoj fazi bitke on briga (kao problem). Svako ima sopstvenu želju, svoju brigu, koju niko drugi ne može ponoviti u govoru zbog najličnijeg angažmana koji ulazi u ta značenja. Jezik izražava taj angažman pomoću etičkog dativa, kao u slučaju kada neka majka svom sinu koji odlazi u rat naknadno šalje želju i brigu: „Neka mi ostane neozleđen.“ Želja i briga su u navedenom smislu subjektivna značenja. Za trezveno registrujućeg istoričara otpada ta subjektivnost; umesto želje, plan bitke za njega je samo objektivni program, pri naknadnom prepričavanju kritične faze bitke – isključivo objektivni problem.

Navešću sad primere takvih filozofskih, dakle subjektivnih problema. U njih spadaju tri ključna pitanja filozofije, kako ističe Kant [*Immanuel Kant*]: Šta mogu znati? Šta treba da činim? Čemu smem da se nadam? Dalja pitanja sličnog karaktera glase na primer: Šta je važno za mene? Šta zaista treba da shvatim kao ozbiljno? Preko čega smem da pređem? Šta propuštam u životu ako dopustim da me drugi vode? Šta mogu očekivati od sebe? (Ovo pitanje je izvorište problema slobode.) Odakle mi, bez obzira na smrt, krivicu i nevolju, dolazi polet da nastavim sa životom? Ko sam ja kao takav, mimo onoga što mi se desilo? Šta je pojedinačno, jesam li ja pojedinac? Jesam li isti kao onaj ko je nekad bio i kao onaj ko će jednom tek biti? Ukoliko verujem da jesam nešto, šta je razlog tome da to budem baš *ja*? Kako mogu biti nešto celo-

vito? Šta je autentično na meni? Šta znači kazati da je nešto stvarno? Nauke i drugi izvori žele da me poduče o činjenicama; ali šta znači biti činjenica? Za onog ko filozofira ova pitanja crpe svoju subjektivnost iz pometnje njegovog nalaženja sebe u onom što ga okružuje.

Sva ta pitanja i mnogi drugi subjektivni problemi sažimaju se u pitanju: Šta moram dopustiti da važi? To je osnovno pitanje filozofije kao vodeće pitanje fenomenologije. Kako bi se ono obradilo, ova nudi metod fenomenološke revizije da se što je moguće više neprozirnog verovanja pretvori u određene pretpostavke, a ove potom provere na pitanju: Kojem stanju stvari što treba da se prihvati kao pretpostavka ne mogu zbiljski (u dobroj veri) uskratiti priznanje da je reč o činjenici? Ono što se održi posle te provere onda je za mene fenomen. Dakle, definicija fenomena u smislu Nove fenomenologije glasi: *Fenomen za nekoga u određeno vreme jeste stanje stvari kojem dotična osoba onda ne može zbiljski uskratiti verovanje da je reč o jednoj činjenici*. Nasuprot shvatanju fenomena u starijoj fenomenologiji (npr. onoj Huserlovoj [Edmund Husserl], Šelerovoj [Max Scheler], Hajdegerovoj [Martin Heidegger]), novofenomenološko shvatanje ima dva obeležja koja se moraju razlikovati:

1. Dvostruko relativiziranje na nekoga i na trenutak dotične fenomenološke revizije. Nova fenomenologija više ne pretenduje da nešto ustanovi sa apodiktičkom izvesnošću zauvek i za svakoga. To je samo još regulativni princip, kojim se rukovodi čvrsto uverenje da se još uvek isplati nada u saglasnost s drugima prilikom odabira fenomena. Od te pouzdanosti fenomenolog nikako ne sme odustati, zato što uvek mora da promišlja upoređivanje sopstvenih i tuđih uvere-

nja prilikom odabira fenomena u očekivanju mogućeg usaglašenja, kako se ne bi ograničio na uskoću onog načina viđenja koji mu je najbliži, te tako smanjio manevarski prostor fenomenološke revizije. Ali on ionako nikad ne može biti siguran da je iscrpio taj manevarski prostor; možda mu se uopšte nisu pokazale mogućnosti promene mišljenja na osnovu kojih se morala ispitati pretenzija na rang kao fenomen. Putem dvostrukog relativiziranja fenomenologija postaje skroz-naskroz empirijska nauka, u kojoj se uvek iznova mora pogledati da li nešto još predstavlja fenomen za nekoga.

2. Starija fenomenologija bez okolišanja kao fenomene bira stvari, „ono što se pokazuje“ (Hajdeger), „same stvari“, koje posmatra bez predrasuda (Huserl). Ali neka stvar uvek se pokazuje iz samo jednog aspekta, u svetlu korišćenog jezika i istorijski određenog repertoara tački gledišta ili obzira, iz čije se vizure nešto može shvatiti kao slučaj nečeg [drugog]. Ono što se pokazuje je samo po sebi mnogoznačno, zato što se može povezati s mnogim perspektivama. Nasuprot tome, stanja stvari zajedno sa stvari obuhvataju i obzir, tako što nešto određuju kao slučaj nečeg [drugog]. Stoga prilikom određenja fenomena treba dati prednost pojmu stanja stvari u odnosu na pojam stvari.

Fenomenološka revizija služi tome da se približimo neproizvoljnom životnom iskustvu [*unwillkürliche Lebenserfahrung*], tj. onome što ljudi primete da im se desilo, a da to nisu s namerom sebi namestili. Neproizvoljno životno iskustvo poslednja je instanca za svako opravdanje tvrdnji; svako

drugo opravdanje počiva na konstrukciji u koju se po volji može posumnjati. Ali neproizvoljno životno iskustvo nije pišta prema kojoj se može usmeriti pravac, njemu se pristupa samo kroz filter predodređenih perspektiva (na bazi apstrakcije). Fenomenologija dobija svoju svojevrsnost kao istraživački pravac preko tendencije da se baza apstrakcije obrazovanja pojmova postavi još bliže neproizvoljnom životnom iskustvu, da se dublje prodre u njega, da se ono bolje shvati u njegovom obilju i njegovoj izvornosti. Ona je u pogledu te tendencije suprotstavljena i komplementarna u odnosu prema tendenciji prirodnih nauka kao nauka shematske predvidljivosti, u čijem interesu neproizvoljno životno iskustvo biva brušeno sve dok ne preostane nekoliko sorti obeležja, optimalnih za eksperiment i statistiku, iz kojih se uzimaju podaci za upotrebu prilikom provere teoretskih prognoza.

Prirodne nauke mogu ispitati očekivanja koja su pobuđena njihovim teorijama, te tako doneti odluku o predvidljivosti teorija, mada ne i o njihovoj tačnosti. Fenomenologiji takva intersubjektivno neosporiva provera ne stoji na raspolaganju; ona se može pozvati samo na „evidenciju u trenutku“ (Manfred Zomer [*Manfred Sommer*]), koja fenomenologu ne omogućava da ospori neki fenomen, zato što se, protivno svim njemu dostupnim varijacijama pretpostavki, on [fenomen] potvrđuje kao činjenica. Ta dvostruka zavisanost od njega i trenutka daje povod za skeptička pitanja, na primer, za pitanje kako se može opravdati intersubjektivni zahtev za važenje kad je reč o rezultatima fenomenološkog istraživanja, te kako je moguć napredak tog istraživanja. Na zadnje pitanje lako se da odgovoriti: napredak se sastoji u tome da se sve tačnije primećuje ono što je primetno. Fenomenologija je proces učenja izoštravanja pažnje i proširivanja horizonta za moguće pretpostavke. Samo pozivom na učeš-



će u tom procesu učenja – fenomenolog može pokušati da bude uverljiv. Pritom on nije ograničen na puko uveravanje da je pronašao ovaj ili onaj fenomen. Štaviše, on na nekom stanju stvari, koje se prezentuje kao činjenica, može otkriti neku nijansu čije tačno promišljanje daje povod za zaključke što čine neizbežnim rezultat koji nije kompatibilan s nekim uverenjima. Time je izvan okvira obične tvrdnje otvoren put za argumentativni razgovor i za intersubjektivno moguće razjašnjenje. Naravno, nije moguća saglasnost s ljudima koji su već mrtvi, jer se s njima ne može razgovarati. Ali k njihovim stanovištima vodi fenomenološki most preko umne pretpostavke uglavnom korespondentnih doživljaja. Vrlo je verovatno da Gete [*Johann Wolfgang von Goethe*] nije imao deset nosova i deset nogu, nego, kao i mi, samo dve. Takođe je verovatno da se ponekad ljutio ili plašio, govorio nemačkim jezikom, ustajao sa stolice, glatko žvakao čvrstu hranu, itd. On je u načelu sve to mogao doživeti sasvim drugačije nego mi – na primer ustajanje sa stolice kao napad nesvestice ili kao očaranje – ali to se teško može ozbiljno shvatiti. Naše striktno osveščivanje našeg neproizvoljnog životnog iskustva pod takvim okolnostima trebalo bi da dā rezultate koji se u velikoj meri mogu preneti na Getea. Mogu se očekivati razlike zahvaljujući kulturnim ili individualnim uticajima. No one mogu biti uzete u obzir ako se obrazovanje pojmovima provuče na visokom nivou apstrakcije, a onda isprobavanjem specifičnih diferenci, koliko god je to moguće, prilagodi dostižnim svedočanstvima potpuno drugačije vrste. Pritom je važno da drugog i same sebe postavimo u odgovarajući relevantni istorijski kontekst. Ovaj je često dovoljan za objašnjenje stvrdnjavanja samorazumevanja i razumevanja sveta što otežavaju stvaranje saglasnosti prilikom traganja za fenomenima. Ali on može učiniti dostupnim i iskustva koja su

fenomenologu u početku bila strana, a koja dalje proširuju manevarski prostor njegove fenomenološke revizije.

Zahvaljujući svojoj empirističkoj skromnosti da sledi neproizvoljno životno iskustvo, umesto da u transcendentnoj spekulaciji ili sagledavanju suštine [*Wesensschau*] želi da dā krajnje utemeljenje koje bi bilo apodiktički izvesno, Nova fenomenologija razvila je sposobnost da uhvati priključak što je odlikuje u odnosu na druge filozofske pravce, a to je njena široka primenljivost u specijalnim naukama. Pritom posebno dve potrebe razvijaju dejstvo. Neke nauke stoje pod jakim pritiskom eksperimentalne i statističke metodike prirodnih nauka, i traže fenomenološku dopunu svoje empirije, jer ona metodika previše toga izostavlja; druge nisu podesne za prirodnonaučno prožimanje, a umesto toga zahtevaju stabilniji priključak koji može dati Nova fenomenologija. Za obe grupe daću primere iskre što je već prešla na polja, koja ću ponaosob prikazati u kratkim crtama u zagradama, pri čemu moramo imati u vidu da impulsi Nove fenomenologije, s obzirom na otpore na koje ona nailazi, još nisu razvili šire dejstvo koliko bi to moglo biti moguće i poželjno. Prva grupa: arhitektura (teorija stanovanja, interijer, gradovi), geografija (oblikovani prostori), medicina (hronične bolesti, npr. dijabetes; ortopedija), fonetika (razgovori kao telesna komunikacija [*leibliche Kommunikation*]), psihijatrija i psihoterapija (poremećaji personalnosti i telesnosti, npr. šizofrenija). Druga grupa: pedagogija (situacije i atmosfere u obrazovanju, npr. školske prostorije), nauka o [medicinskoj] nezi [*Pflegewissenschaft*] (telo, telesna komunikacija, osećanja kao atmosfere), sinologija (kineska slika o čoveku), praktična teologija (osećanja kao atmosfere). Ogroman, nedovoljno aktualizovan domen primene leži pred Novom fenomenologijom u pravu i pravnim naukama, kojima ona daje doprinos u vidu široko razrađene

filozofije prava sa izgradnjom prava na autoritetu osećanja u periodičnim\* situacijama [*zuständliche Situationen*]; odatle bi mogli krenuti i važni impulsi k razumevanju politike. Teorija o telesnoj srodnosti oblika, zahvaljujući prelaznim kvalitetima [*Brückenqualitäten*] bliskim telu (kinetičke sugestije i sinestetički karakteri), naišla je na odjek kod mnogih umetnika. Ono što Nova fenomenologija može ponuditi primeni u naukama i životnim praksama – našao sam, na svoje iznenađenje, tačno izraženo u jednom članku Tanje Bosman [*Tanja Bossmann*] o fenomenologiji u *Časopisu za fizioterapeute* [*Zeitschrift für Physiotherapeuten*] 60, 2008, str. 984, na koji sam slučajno naišao: „Za medicinu i psihologiju posebno je interesantna varijanta ‚Nove fenomenologije‘ koju je šezdesetih godina XX veka promovisao Herman Šmic. (...) Za razliku od drugih filozofskih programa, Nova fenomenologija načelno se orijentiše ka iskustvu i primenljivosti. Tako se može razviti otvorenije držanje spram stvarnosti i ujedno solidna skepsa prema svakom brzopletom znanju. Dakle, Nova fenomenologija htela bi da napusti shematizacije prirodnih nauka i otvori prostor za nove šanse u sticanju iskustva.“

Fenomenologija je relativno mlad istraživački pravac, koji filozofsko osveščivanje usmerava ka odstranjivanju onog neraspoloživog iz našeg verovanja (takođe pre stabilizovanja u vidu pojedinačnih pretpostavki). Ona možda prvi put stupa pred javnost s Lokovim [*John Locke*] *Ogledom o ljudskom razumu* [*An Essay Concerning Human Understanding*], još uvek prilično sputana upletenošću u teološke i prirodno-naučne šablone, od kojih će je očistiti Hjum [*David Hume*] putem skepse, gde se mogu razaznati samo blage klice feno-

---

\* „Periodično“ u smislu onoga što se menja posle dužeg perioda. (Napomena prevodioca, D. S.)

menološkog izdanka. Kao filozofsko držanje proklamovao ju je Husserl, koji, međutim – putem navodnih samorazumljivosti metafizičke tradicije i matematičkog načina mišljenja – dozvoljava da mu se poremeti otvorenost fenomenološkog pogleda; a Hajdeger se pobrinuo za prva proširenja horizonta, ali ona su ostala samo začeci. Otud Nova fenomenologija mora iznova započeti s pokušajem da ponovo otvori pristup neproizvoljnom životnom iskustvu, koje je iz vidokruga poimajuće pažnje potisnuto od strane mišljenja pretežno zainteresovanog za konstrukcije. Pritom ona sama nipošto ne izlazi na kraj bez [upotrebe] konstrukcija; njena specifičnost počiva samo na zadatku, u čiju se službu stavljaju te konstrukcije. Time se ona opire odvratanju od neproizvoljnog životnog iskustva, a to odvratanje ima uglavnom tri izvora: 1. filozofiju, prvenstveno onu antičku; 2. teologiju, posebno poznoantičku i srednjovekovnu; 3. prirodnu nauku, prvenstveno novovekovnu (od 1600. godine). Tome se priključuje sugestivna moć razvijenog jezika, koja je dodatno oblikovana iz sva tri izvora. Ljude bespomoćno odvlače tehnički napredak i socijalno umreživanje putem prekomerne količine nezaobilaznih ponuda, bez evidentnih pojmovnih merila za samoosvešćivanje i time za samopotvrđivanje. Njima Nova fenomenologija treba da pomogne tako što će oštrim ali gipkim pojmovima [njihovom] osvešćivanju učiniti dostupnom pogođenost [*Betroffenheit*]. Koliko je važan taj zadatak – vidi se tek prilikom retrospektive zaplitanja čovekovog samorazumevanja i razumevanja sveta u njegovoj evropskoj istoriji. Zato je kratki pregled tog razvoja moja sledeća tema.

## DRUGI ČAS:

Istorijska obeležja ljudskog razumevanja sveta  
i samorazumevanja u Evropi



Pristup neproizvoljnom životnom iskustvu može biti omogućen samo ako se uloži napor u isticanje i odstranjenje ispremeštenosti i iskrivljenosti nastalih istorijskim uticajem, koje su u normalnoj svesti današnjeg čoveka očvrsle u vidu samorazumljivosti.

Tim istorijskim obeležjima prethodi način kako sebe razumeju likovi u Homerovoj *Ilijadi*. Današnji čovek razume svoje doživljaje kao centrirane u privatnom unutrašnjem svetu – sa umom kao centrom koji je pozvan da vlada neproizvoljnim reakcijama [*Regungen*] – i kao zatvorene spram spoljašnjeg sveta. Likovi iz *Ilijade*, poput pesnika koji ih opisuje, razumeju svoje doživljaje na sasvim drugi način: oni bez protektorata privatnog unutrašnjeg sveta (duše) stoje usred koncerta poluautonomnih reaktivnih žarišta [*Regungsherde*], koja čas podstiču čas sputavaju i kontrolišu, onako kako to s nama čini savest, reaktivno žarište slične (samo ne telesno lokalizovane) vrste kao reliktni iz onog vremena. Oni su prepušteni opsednutosti bogovima i afektima: Ares uranja u Hektora kao gnev u Ahila. Oni su stoga prepušteni uskomešalim emocijama [*Wallungen*] koje se teško mogu kontrolisati. Nasuprot tome, u *Odiseji* se javlja tendencija k samosavlađivanju, koja se na Odiseju pokazuje u vidu triju novina naspram *Ilijade*: kao prvo, on se distancira od svojih telesnih reakcija [*leibliche Regungen*] i reaktivnih žarišta, tako što se žali na glad koja ga nagoni da jede, iako bi on radije tugovao zbog rastanka sa zavičajem, dok svoje neobuzdano srce kroti umirujućim

obraćanjem, kako to čini gospodar s psom; kao drugo, on se bez opsednutosti suprotstavlja bogovima kao proračunljivim partnerima ili rivalima; kao treće, on u potpunosti ume da kontroliše izraz svog lica.

U okviru te tendencije ka samosavlađivanju, posle Homera *psyché* zapravo (a delimično i mnogo vekova posle Homera), život kao kvalitet (ne kao životni vek) razvija se u dušu kao privatni svet unutrašnjih stanja, u kojem su zatočeni doživljaji onoga ko poseduje svest. Kod Heraklita, u V veku pre naše ere, još nedostaje ta zatvorenost; jedna od njegovih gnoma glasi: „Duši granica nećeš naći, pa makar obišao sve puteve.“ [Prevod ovde: Miroslav Marković – napomena prevodioca, D. S.] U arhaičnoj lirici (VII i VI vek p. n. e.) i kod pisca tragedija Eshila (prva polovina V veka p. n. e.) dominira – kao i u *Ilijadi* – pasivnost telesne zahvaćenosti [*Ergriffensein*] bogovima i afektima, iako u lirici subjekt povremeno ističe sebe pomoću kontrastnog govora „ali ja“. Sasvim drugačije doživljaše svojih likova oblikuje tragičar Sofokle: Sofoklov čovek može manipulirati svojim osećanjima, recimo, može zaustaviti svoj gnev, udubiti se u žalost, pustiti da se razvija ono što ga uveseljava i što ga brine... Duša mu postaje zatvoreni unutrašnji svet s kapijom koja se može otvoriti; pored toga, ona je, poput nekog reaktivnog žarišta, čak i partner osobe koji joj se obraća. Novina kod njega (i kod savremenika Herodota) jeste sintagma „dospeti van sebe“, „biti van sebe“. Ona otkriva da se osoba identifikuje sa unutrašnjim svetom, pa se stiče utisak kao da iskače iz sebe kad ga napusti. Sve do tog vremena erotika je bila zlatna Afrodita, atmosfera u kojoj je jedino liričar Mimnerm (VII vek p. n. e.) hteo da živi kao na svetlosti sunca, s gađenjem prema starosti, kada Afroditino zlato više ne sija; čak i Pindar (prva polovina V veka p. n. e.)



govori kako je mlada devojka prilikom Apolonovog zavode-  
nja prvo dirnula u slatku Afroditu. Posle rascepa unutar ljud-  
skog samorazumevanja od 450. godine p. n. e., erotika se iz  
oblika atmosfere pretvara u privatni užitak: prigovor da će  
muškarci silom prekinuti seksualni štrajk – koji je predložila  
radi okončanja peloponeskog rata – Lisistrata komediografa  
Aristofana ublažava argumentom: „U tome nema nikakvog  
zadovoljstva.“

Istovremeno s načinom na koji ljudi razumeju sebe me-  
nja se i njihovo razumevanje sveta; razvođe u toj stvari leži  
između Empedokla i Demokrita u drugoj polovini V veka pre  
naše ere. Do tog je vremena razumevanje sveta kod filozofa  
određeno mnogokazivim utiscima [*vielsagende Eindrücke*],  
koji se mogu iščitati iz polarnih parova sila što se osećaju na  
telu. Kod Anaksimena to je ono kruto i mlitavo, kod Parme-  
nida ono glomazno i tromo, za razliku od lakog i žustrog, što  
se asocira s muškim odnosno ženskim principom i shodno  
suprotstavljenosti dveju svetskih sila svađe (pizme) i lju-  
bavi prema Empedoklu; manje pogodan za ženski princip jeste  
polarni red kod pitagorejaca, koji na jednu stranu stavljaju  
granicu, jedno, desno, muško, mirno, pravo, dobro, kvadrat-  
nu formu i svetlost, a nasuprot tome beskrajno, mnogo, levo,  
žensko, pokretljivo, krivo, loše, tamu i četvorougao nejedna-  
kih stranica. Iz dinamike tih sila, čiju je interakciju Hera-  
klit ilustrovao na primeru oprečnog sklopa kod luka i lire, od  
vremena Leukipa i Demokrita postaje obična kinetika kao  
kovitlac atoma; Heraklitov kompenzacioni zakon oprečnog  
sklopa u toku V veka p. n. e. razvodnjava se u pseudohera-  
klitovski šlagvort: „Sve teče“. Toj reci rasejane kinetike, radi  
kompenzacije, suprotstavljaju se stabilne invarijante: Demo-  
kritovi atomi (koje je nazivao „idejama“), platoničko-aristo-

telovske ideje, u novom veku prirodni zakoni. Invarijante određuju formu za čulni materijal. Mišljenje shodno opoziciji materijala i forme započinje već s Demokritom (sa idealom u ljudskom oblikovanju), a kod Platona i Aristotela postaje nit vodilja koja nagoveštava orijentaciju ka tehnicima. Prema toj shemi, čovek se razlaže na telo i dušu, s tim što telo ima funkciju materijala i sluge, a duša funkciju oblikujuće sile i upravljača. Duša postaje unutrašnji svet, u koji je zatvoren razum, a ovom se spolja može pristupiti samo preko pet čula. Spoljašnji svet biva oljušćen do nekoliko standardizovanih sorti obeležja, do nespecifičnih čulnih kvaliteta (veličina, oblik, broj, mirovanje, kretanje, položaj, poredak) i njihovih nosilaca što su im pridodati u mislima (atomi). Otpaci ljušćenja doslovno se skladište u dušama (specifični čulni kvaliteti), ili se previđaju, a zatim se neprimetno, u promenjenom obliku, ubacuju u duše.

To *psihologistički-redukcionistički-introjekcionističko opredmećivanje* [*Vergegenständlichung*] na pozitivnoj strani pruža znatne prilike za ovladavanje sopstvom i svetom. Čovek u vidu duše dobija dom svojih doživljaja, u kom može i treba da vlada nad neproizvoljnim reakcijama; time je rešen problem uskomešanosti čoveka *Ilijade*. Zahvaljujući svojoj intermomentalnoj i intersubjektivnoj prepoznatljivosti, merljivosti i selektivnoj promenljivosti, sorte kvaliteta, koje su Demokrit i Platon (u *Timaju*) ostavili u spoljašnjem svetu, upotrebljive su naročito za statistiku i eksperiment; otuda one još i danas čine ukupnu bazu podataka na osnovu koje fizika u eksperimentu ispituje prognostičku valjanost hipoteza izvedenih iz teorija, a potom procenjuje vrednost samih teorija. Toj pozitivnoj strani suprotstavljena je ona negativna, naime, da se najvažniji sadržaji neproizvoljnog iskustva poti-

skuju ili zaboravljaju: telo koje se oseća [*der spürbare Leib*] – kao da se zaglavilo u glečerskoj pukotini između fizičkog tela [*Körper*] i duše – i telesna komunikacija (pri razmeni pogleda i bezbrojnim drugim povodima u svakodnevnom životu); osećanja kao atmosfere; značajne situacije i među njima mnogokazivi utisci; bespovršinski (zbog ideala grčke geometrije ignorisani) prostori vremena [u meteorološkom smislu – D. S.], zvuka, tišine, gestova, telesnih reakcija, osećanja, i tako dalje; polustvari kao glas, vetar, teža koja povlači za sobom; bol kao napasni protivnik, a ne samo kao duševno stanje; osećanja kao polustvari koje zahvataju telo.

Sledeći psihologistički-redukcionistički-introjekcionističko opredmećivanje, filozofi postaju zagovornici i sprovedioci ovladavanja sopstvom i svetom, ali u antici prvo samovladavanja putem vladanja neproizvoljnim reakcijama, glavnom temom postdemokritovskih filozofskih škola, izuzimajući paganski neoplatonizam u poznoj antici. Ovladavanje svetom od vremena dominacije hrišćanstva prepušteno je svemoćnom bogu, čije nadziranje večnog spasa ili prokletstva ujedno putem straha od greha pooštava samoovladavanje do te mere da ono postaje narodna disciplina. Najvažnije vaspitanje čovečanstva u hrišćanstvu sastoji se u povezivanju afektivne pogođenosti [*affektive Betroffenheit*] s temom moći. Sve druge teme afektivne pogođenosti – poput časti i ugleda, porodice i prijateljstva, ljubavi, zadovoljstva i patnje, starosti, bolesti i smrti – podređene su temi *moć*, naime, božjoj moći u raspolaganju budućom srećom ili nesrećom individue. Time modernizacija silovito uzima maha. Najvažniji poznoantički crkveni otac Avgustin [*Aurelius Augustinus*] već je u velikoj meri moderan čovek, zato što čisto tehnički stav nemilostivnog korisnika svih zemaljskih stvari povezu-

je s orijentacijom života ka jedinom cilju sopstvene sreće, a sopstveno [fizičko] telo shvata kao običnu mašinu koja mu ogađuje polni život tako što se ona ne može u potpunosti potčiniti moći volje. Ono nemoderno kod Avgustina sastoji se jedino u tome što sreću kao večno blaženstvo traži putem potčinjavanja bogu i uniformisanja u crkvenoj zajednici (kao i u – ako uspe – zajednici blaženih na onom svetu).

Pasivni odnos prema moći kao dominantnoj temi afektivne pogođenosti u srednjovekovnom hrišćanstvu ubrzo poprima aktivne crte, zato što ljudi (papa, kler) iz vizure vremena poseduju moć koju im je dodelio bog; a, po nalogu tih moćnika, i sami mogu upotrebiti vojnu moć (krstaši). Zloupotreba u svetovne svrhe – npr. preko pape kao svetovnog vladara, putem IV krstaškog pohoda, koji je preusmeren ka Konstantinopolju kao pljačkaški pohod – oduzima toj moći transcendentni nimbus i dovodi je na nivo svetovne moći. Taj proces dovršen je oko 1300. godine. Filip Lepi [*Philippe IV le Bel*], francuski kralj, prvi je svetovni vladar koji ignoriše transcendentni nimbus papske vladavine, te tako uspeva da se izbori s papom, koji u strahu prelazi u Avinjon, u oblast kraljevske moći, što je za posledicu imalo dugoročni razdor unutar Crkve, pošto se u Rimu uskoro pojavio drugi papa. Od tog trenutka, ljudi mogu moć kao dominantnu temu sopstvene afektivne pogođenosti uzeti u svoje ruke.

Istovremeno, za to se stvara dalja važna pretpostavka. Oko 1300. godine, Vilijam Okamski [*William of Ockham*] radikalno i istorijski uticajno razrađuje singularizam koji je odavno latentno dominirao u skolastici (uverenje da je sve bez izuzetka pojedinačno, tj. da uvećava određeni broj za 1): svaka stvar, štaviše, svaka akcidenција, svaka osobina je apsolutna, kao samosvojno biće (*ens a se*), koje takoreći stoji na

sopstvenim nogama, odvojeno od svega drugog; ne postoje nikakve veze, a nema ni svetskog poretka koji bi obuhvatio svako pojedinačno biće. U tome oslonac nalazi konstelacionizam, shvatanje da je svet splet mreža [*Netzwerk*] pojedinačnih faktora. Splet mreža može se razvezati i na drugi način povezati; od 1300. godine s Ramonom Ljuljom [*Ramon Llull*] započinje strasno projektovanje kombinatornih sistema, s vrhuncem u Lajbnicovom projektu *Characteristica universalis*, koji je svojom univerzalnom kombinatorikom trebalo da učini izračunljivim sva rešenja problema, u nenadmašivoj maksimizaciji kombinatornih mogućnosti putem koncepcije svih mogućih svetova. Razvezivanje i ponovno vezivanje spleta mreža takođe je opšti tip rada moderne tehnike; ona je već projektovana u Vilijamovom singularizmu, kako to pokazuje njegovo novo određenje tehničkog pravljenja, koje je Aristotel odredio kao realizaciju programa što nastaje u glavi tehničara putem imaginacije: za Vilijama ono obično jeste premeštanje komada u prostoru, čime je otvoren put isprobavanju, pravljenju, razvezivanju i ponovnom vezivanju mreža.

Već oko 1300. godine sazrelo je doba za Bekona [*Francis Bacon*] i Hobsa [*Thomas Hobbes*]; mali je razmak između Vilijama i ovoga. Umesto toga biće potrebna još tri veka da se čovek osmeli da uzme moć u ruke sopstvenog tehničkog umeća. Uzrok toga leži delimično u ponovnom jačanju predemokritskog impresivnog mišljenja kao *magia naturalis* na zalasku srednjovekovnog hrišćanstva (XV/XVI vek). Pritom je reč o drugoj renesansi arhaičnog načina mišljenja posle izvornog hrišćanstva. Prahrišćanski mentalitet u znaku Svetog duha – osećaja ljubavi, radosti i otvorenosti (*parrhesia*) koji se širio u situaciji iščekivanja skorog povratka Isusa Hri-

sta, i u kom se odvijao zajednički život prahrišćana – stavlja ih u pogledu ljudskog samorazumevanja na isti nivo sa Eshilom i Empedoklom. Kao telo, čovek, po Pavlovom shvaćanju, stoji u delokrugu međusobno netrpeljivih, atmosferskih moći duha i mesa koje ga zahvataju, a koje se otprilike odnose kao ljubav i svađa, prema Empedoklu, dakle ne u platonovskom smislu suprotnosti duhovnog i čulnog. Prema Prvoj Jovanovoj poslanici, savršena ljubav proteruje strah; to treba doslovno razumeti. Kasnije hrišćanstvo preuzelo je psihologistički-redukcionistički-introjekcionističko opredmećivanje, te ga stavilo na mesto tog arhaičnog načina mišljenja, s tim što se zbog eskapističkog stava redukcionizam spoljašnjeg sveta na duže vreme povukao, ali nije i nestao. Ono je dalje razrađivalo potencijale ovladavanja sadržane u tom opredmećivanju: samoovladavanje je vršeno dalje zbog izolovanja individua (povezano sa uniformisanjem u Crkvi), putem brige o spasu duše svake od njih, uključujući i budno ovladavanje neproizvoljnim reakcijama u poslušnosti prema Bogu; ovladavanje svetom pripremljeno je preko povezanosti afektivne pogođenosti s temom moći. U novom veku prosvetiteljstvo svrgava hrišćanstvo s vlasti. Ono preuzima hrišćanski eudaimonizam, preokreće ga u ovozemaljsku formu i povezuje s tehničkim ovladavanjem sveta: bilo ko zbog svoje sreće sme koristiti silna sredstva moći moderne tehnike. Na taj način nastaje pakt modernog prosvetiteljstva s privatnim kapitalizmom, individualno ostvaren već u Volterovoj ličnosti. To je Avgustinovo stanovište, samo što onostrani svet više ne igra nikakvu ulogu.

Prirodno-naučno-tehničko i singularističko mišljenje objektiviju i upojedinjuju sve što se može iskusiti, čak i u iskustvu koje čovek ima o sebi. Hjum smatra sebe samo sve-

žnjem percepcija. Na njima se ne vidi da je reč o meni. Gde sam onda ja u takvom svetu neutralnih elemenata? To pitanje kao filozof postavlja Johan Gotlib Fihte [*Johann Gottlieb Fichte*]. On se time znatno približava otkriću subjektivnih činjenica (III), ali ga ipak ne dostiže, i uzidu je Ja u deloradnju koja produkuje samo sebe. Pošto ne može održati tu izolaciju, on je žrtvuje na račun kompromisa uobrazilje koja lebdi između i iznad svih činjenica u dilemi između zavisnosti i nezavisnosti. Od toga Fridrih Šlegel [*Friedrich Schlegel*] pravi romantičarsku ironiju kao sposobnost da se svako stanovište napusti, ali da se zato i bilo koje drugo zauzme. Time je inicirao ironističko doba, koje i dan-danas traje. Naličje ironije je strah kao vrtoglavica lebdenja nad sopstvenim mogućnostima (Kjerkegor). U XIX veku ironičnom lebdenju još je bio potreban aktivan učinak; na taj način se razvio (proživljeni i literarni) tip dendija [*dandy*], povezan sa svetskim bolom bezavičajnosti. Dendi nosi maske, pod kojima se ne može pronaći; on istrajava sa apatičkom doslednošću i vešto demonstriranom ravnodušnošću na margini ljudskog meteža, ne s čvrstinom stoika, nego u svrhu osiguravanja od propadanja koje bi ga obavezivalo. Iz tog marginalnog položaja on se neposrednom provokacijom probija do stava koji na nepredvidiv način ponovo napušta. Taj napor održanja ironičnog lebdećeg položaja više nije potreban ironičaru XX veka i narednih vremena. Njegov ironični stav postao je pasivan i narodski. On je *cool*. Dok je stremljenje hrišćanina bilo oštro oivičeno njegovim idealom sreće i spasa (posebno kao ratna služba u ime Isusa Hrista u kalvinizmu), što je kao opredeljenje naknadno delovalo čak i u prosvetiteljstvu, čovek ironističkog doba u međuvremenu, bez unapred zacrtanog puta, stoji pred ponudom bezbrojnih tehničkih mogućnosti koje ga zaposedaju, ukoliko im se pre-

pusti. One su među sobom konstelacionistički umrežene, ali s tačke gledišta onog što on hoće – one su izolovane i rasejane. U svrhu snalaženja u rasejanoj ponudi, on ne donosi sa sobom čvrst oslonac, jasnu liniju, pošto zauzima ironistički stav shodno kojem može svemu uskratiti pažnju, ali je može i svemu pokloniti. Njegov ironizam spao je na pasivnost samouplitanja u upravljanje umreženim ponudama s prividnom suverenošću proizvoljnog odabira iz njih.