

Problem intersubjektivnosti u Husserlovoj filozofiji

Ivanović, Martina

Master's thesis / Diplomski rad

2022

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **Josip Juraj Strossmayer University of Osijek, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:142:874529>

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

Download date / Datum preuzimanja: **2024-11-26**



FILOZOFSKI FAKULTET
SVEUČILIŠTE JOSIPA JURJA STROSSMAYERA U OSIJEKU

Repository / Repozitorij:

[FFOS-repository - Repository of the Faculty of Humanities and Social Sciences Osijek](#)



Sveučilište J. J. Strossmayera u Osijeku

Filozofski fakultet Osijek

Diplomski studij engleskog jezika i književnosti i filozofije

Martina Ivanović

Problem intersubjektivnosti u Husserlovoj filozofiji

Diplomski rad

Mentor:

izv. prof. dr. sc. Boško Pešić

Osijek, 2022.

Sveučilište J. J. Strossmayera u Osijeku

Filozofski fakultet Osijek

Odsjek za filozofiju / Katedra za teorijsku filozofiju

Diplomski studij engleskog jezika i književnosti i filozofije

Martina Ivanović

Problem intersubjektivnosti u Husserlovoj
filozofiji

Diplomski rad

Znanstveno područje: humanističke znanosti, znanstveno polje:
filozofija, znanstvena grana: ontologija

Mentor:

izv. prof. dr. sc. Boško Pešić

Osijek, 2022.

Izjava

Izjavljujem s punom materijalnom i moralnom odgovornošću da sam ovaj rad samostalno napisao/napisala te da u njemu nema kopiranih ili prepisanih dijelova teksta tuđih radova, a da nisu označeni kao citati s napisanim izvorom odakle su preneseni.

Svojim vlastoručnim potpisom potvrđujem da sam suglasan/suglasna da Filozofski fakultet u Osijeku trajno pohrani i javno objavi ovaj moj rad u internetskoj bazi završnih i diplomskih radova knjižnice Filozofskog fakulteta u Osijeku, knjižnice Sveučilišta Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku i Nacionalne i sveučilišne knjižnice u Zagrebu.

U Osijeku, 20.6.2022.

Martina Karović, 0122227610

Ime i prezime studenta, JMBAG

SAŽETAK

Edmund Husserl filozofiju je poglavito obilježio svojom razradom i postavljanjem pojma fenomenologije. Kako bi čovjekov stav o evidentnosti zbilje svijeta izmjestio iz naivnog prihvaćanja danosti svijeta služi se fenomenološkom redukcijom. Postavljanjem redukcije kao nužne vrši obrat svijeta i svijesti te čovjeka postavlja kao subjekta mišljenog kao svijest. Pojam svijesti određuje kao doživljajno tvorenu struju svijesti. Nastavljajući na to svijest, mišljena kao čista svijest, za Husserla preuzima primarnost i neovisnost spram svijeta. Vršeci takav obrat, Husserl dolazi do problema Drugih. Problem Drugih važno je razmotriti iz spoznajne perspektive, ali i iz perspektive doživljaja i su-bića subjekta. Husserl redukcijom postavlja svijet kao transcendentalan i ovisan o čistoj svijesti, no upravo time dolazi do pitanja mogućnosti Drugih te pitanja odnosa subjekta i Drugog. Kako bi odgovorio na to pitanje, pojam intersubjektivnosti postavlja kao ključan za svoju filozofiju i postavljanje svijeta. Husserl će pojmom svijesti predstaviti Druge, na način Drugih umskih bića koja su pripadnici čovječanstva. Druge, budući da su umska bića, razumjet će kao svjesne subjekte te stoga nužno i kao ja-subjekte. Putem monadološke prirode ja-subjektivnosti svijet određuje kao intersubjektivan. Svijet više ne poima isključivo transcendentarno, već intersubjektivno, što otvara mogućnost Drugih u svijetu. Razrješenjem pitanja mogućnosti Drugih slijedi i pitanje mogućnosti subjektova uvida u Drugog, odnosno u doživljaj Drugog. Subjekt prezentacijom Drugog najprije zahvaća fizičko Drugog i time ga prepoznaje kao biće nalik sebi. Prepoznavanjem Drugog kao bića nalik sebi subjekt povezuje i ono psihičko jer je sam čovjek nužno psihofizičko jedinstvo. Husserl postavlja mogućnost uvida u doživljaj Drugog analogijom subjekta na Drugog. Uz navedene zaključke pitanje intersubjektivnosti ostaje otvoreno i razmatrano u daljnjim nastavljanjima Husserlove filozofije.

Ključne riječi: Edmund Husserl, intersubjektivnost, svijest, percepcija svijeta, epoché

SADRŽAJ

1. Uvod	1
2. Percepcija svijeta	3
3. Svijest	11
4. Intersubjektivnost	19
5. Utjecaj Husserlove fenomenologije i intersubjektivnosti	25
6. Zaključak	32
7. Popis literature	34

1. Uvod

Pitanja poput »Što je čovjek?« i »Što ga čini čovjekom?« uvijek su iznova postavljena čovjekovim umom, njima čovjek traga za obuhvatnom definicijom svojeg čovještva. U razmatranjima tih pitanja Husserl ističe kako je nezanemarivo poći i misaonim putem pogleda na čovjeka kao bića u svijetu koje je pripadnik čovječanstva, što bi već ostvarilo bitne korake k razumijevanju onog »Što?« čovjeka. Nadalje, ako se usmjeri na određenje čovjeka kao *animal rationale*, pitanja bi otvorila raspravu toga što i kako čovjek može znati. Kada bi se izrazilo u odnosu spram drugih te kako se čovjek odnosi spram njih ili kako ih uopće zatječe i doživljava u svijetu, pitanje čovještva zadobilo bi svoju intersubjektivnu razinu. Navedena pitanja o čovjeku ukazuju na ono njemu inherentno, odnosno na to da se čovjek »pita«. Čovjek se »pita« o sebi, o onome što vidi, o svijetu u kojem se nalazi i o drugima koji ga okružuju. Edmund Husserl uvidjet će kako filozofija, koja svojim poljima pokriva ta »umska« pitanja, ostaje po strani kao nerelevantna i neegzaktna prazanost, odbačena u korist specifičnih znanosti. Time »umska« pitanja, koja se tiču čovjeka i njegova čovještva, bivaju odbačena na svim van-fizičkim razinama. Husserl, koji je osim filozofa bio matematičar i astronom, kritički će se odnositi spram takvog stanja filozofije i primarnosti prirodne znanosti te će kao nužno zahtijevati promjenu takvog ustroja, ističući opasnost zanemarivanja »umskih« pitanja. Uvidjevši i kritizirajući uljuljkanost čovječanstva, barem europske zajednice u to vrijeme, u izvjesnost svijeta kao danog i neupitno zbiljskog, zahtijeva filozofiju kao strogu znanost. Husserlovim kritičkim stavom spram zatečenog odnosa filozofije i znanosti, kao i odnosa čovjeka spram svijeta (odnos koji je naivno izvjesnog karaktera), možemo pratiti razvitak i zahtijevanje fenomenologije u njegovoj filozofiji.

Pitanje percepcije svijeta Husserl će analitički razraditi pojmom *epoché* (redukcije). Prema Husserlu, prvi korak odmaka od pretpostavljene izvjesnosti svijeta, koju zatječe kao prevladavajući stav, jest staviti sve to pod upitnik i razmatrati ono zatečeno kao tezu, nešto što ne mora biti tako ili nije nužno tako. Na taj način, Husserl će koristeći Descartesove *Meditacije* kao osnovu, ili barem početnu ideju, napraviti obrat odnosa svijeta i subjekta. Vodeći se Descartesovom filozofijom, za Husserla će glavna subjektova nužnost biti svijest, obilježena strujom svijesti koja je tvorena doživljajima, odnosno određena dinamičnim odnosom aktivnih i inaktivnih doživljaja i njihove usmjerenosti. Specifičnije određen pojam svijesti Husserl će artikulirati kao čistu svijesti u smislu izvjesnog individualnog bitka, koji u sebi, upravo zbog izvjesnosti, nosi primarnost u Husserlovoj fenomenologiji. Upravo zbog postavljanja izvjesnosti u pojam svijesti sve ono što se nalazi van svijesti postavljeno je kao teza, dakle stavljeno u zagrade,

a time svijet, koji se nalazi van svijesti, ostaje nesamostalan i ovisan o subjektovoj svijesti. Time je za Husserla svijet ovisan o svijesti, čistoj svijesti koja se očituje kao *ego*, poput Descartesovog *ego*, koje podrazumijeva čiste aktove svijesti. Tako za Husserla individualni bitak zahvaćen u svojoj »čistoći« ostaje kao ono konstitutivno za svijet. Navedeni zaključci otvaraju pitanje »Što to znači za čovjeka?«, odnosno ostaje glavno pitanje čovještva i svijeta u kojem se nalazi. Postavljanjem fenomenologije Husserl na taj način odgovara, barem dijelom, na pitanja što čovjek i na koji način percipira od svijeta te što to znači za njegovu percepciju svijeta. Nadalje, pitanje o čovjeku kao biću koje se nalazi u svijetu u kojem zatječe i Druge činit će ključnu točku Husserlove filozofije jer će upravo to pitanje ponuditi nužni odgovor na temeljno pitanje o čovjekovom čovještvu, van granica samoga sebe. Prateći Husserlove zaključke o ovisnosti svijeta i izmještanju odnosa subjekta i svijeta, pitanje Drugih postavlja se kao problematično.

Husserl će u pojmu intersubjektivnosti vidjeti nužnost, pogotovo u kasnijoj fazi svojeg stvaralaštva, poimanjem svijeta života koji subjekt dijeli s drugim ja-subjektima, koji je nužno dan svima i mora biti transcendentalno intersubjektivnog karaktera. Naime, u prvoj fazi svojeg stvaralaštva, Husserl se bavi logičkim istraživanjima te postavlja problem svijesti i pitanje fenomenologije. U središnjoj fazi prethodno postavljanje problema svijesti razvija do pojma fenomenologije na onto-epistemološki način, pri čemu naglasak stavlja na percepciju svijeta te na čovjeka kao svjesnog ja-subjekta. U kasnijoj fazi fokus zadržava na upozoravanju na stanje znanosti i nužnosti filozofije kao znanosti, ali i na svijet života kao intersubjektivni svijet. Izloženi kratki hodogram kroz Husserlove faze stvaralaštva služiti će i kao temelj analize važnosti pitanja intersubjektivnosti. Kako bi se razjasnilo što je uopće intersubjektivnost u Husserlovoj filozofiji i zašto je problem intersubjektivnosti ključan za njegovu filozofiju, važno je eksplicirati osnove njegove fenomenologije kao i osnovne pojmove kojima je postavljen problem intersubjektivnosti. Zato je cilj ovog rada detaljno proanalizirati Husserlovo postavljanje fenomenologije kako bi se moglo odrediti pitanje čovjeka kao subjekta, njegove percepcije svijeta, što unutar Husserlove filozofije vodi do problema intersubjektivnosti. Osim navedenih pitanja i tema razmotrit će se i daljnji utjecaj Husserlovog stvaralaštva na filozofiju. Prije odgovora na ta pitanja važno je odgovarajuće razmotriti kako i zašto uopće dolazi do problema intersubjektivnosti.

2. Percepcija svijeta

Kako bi se na ispravan način mogao razjasniti pojam intersubjektivnosti i njegova problematičnost, važno je i razmotriti Husserlovo poimanje svijeta, odnosno, način na koji Ja kao subjekt jesam i kako doživljam svijet oko sebe, a time i sve sadržano u svijetu. Kao početnu točku na tom putu razrade percepcije svijeta subjekta Husserl će odrediti »prirodni stav«. Pod prirodnim stavom čovjekov pogled na svijet može se smatrati kao naivno-osjetilni način doživljavanja svijeta kao egzaktnog, odnosno smatrati kako je mišljena i zahvaćena »istina« svijeta; ono što vidimo, tj. ono što osjećamo jest uistinu takvo. Husserl će time i započeti izlaganje svojih ideja perceptivnosti svijeta – »u prirodnom stavu« – uzimajući to kao prvi korak koji treba napraviti k razumijevanju nužnosti fenomenologije. Husserl navodi kako u prirodnom stavu

»...mi naprosto izvršujemo sve one aktove posredstvom kojih je za nas svijet prisutan. Mi živimo naivno u zamjećivanju i iskušavanju, u tim teorijskim aktovima, u kojima nam se pojavljuju stvarna jedinstva, u kojima nam se ona ne samo pojavljuju nego su i dana u karakteru 'postojećeg', 'zbiljskog'.«¹

Dakle, prirodni stav je za Husserla viđenje svijeta kao zbiljski perceptivnog i osjetilno-istinitog, odnosno svijeta kojeg subjekt zatječe i sve u njemu smatra točno takvim kako je zapaženo. Stoga za Husserla subjekt u prirodnom stavu misli kako ima istinu o svijetu, u onom objektivnom smislu poopćavanja vlastitog iskustva na univerzalno važeće. Poimanje svijeta, i sebe kao subjekta i promatrača uz prirodni stav, iznosi u primjernim rečenicama konstruiranim u prvom licu jednine u skladu s nužnom subjektivnošću njegove filozofije: »Ja sam svjestan svijeta beskonačno protegnutoga u prostoru, beskonačno postajućega i postaloga u vremenu. Ja sam ga svjestan, to prije svega znači: ja ga zatječem neposredno zornim, iskušavam ga.«² U ovom kontekstu sve što subjekt tjelesno zatječe u svijetu biva predručno.

Već u prvom koraku Husserl obuhvaća ključne pojmove za daljnju eksplikaciju svojeg fenomenološkog pristupa – biti svjestan nečega, čime će pridružiti i naziv *cogito* te zatjecanje predručnih stvari i svijeta kao takvog, na koje će se posebno ukazati u narednom poglavlju. Za svijet, koji na ovaj način ima karakter zornosti, nužna će biti subjektova svijest kako bi putem zapažaja uopće moglo biti percepcije svijeta na način usmjerene »svijesti-o«. Konkretan pojam svijesti i općenito izraz »biti svjestan nečega« činit će osnovu razmatranja zahvaćanja fenomena i percepcije okolnog. Prije najavljene detaljne analize treba istaknuti Husserlovo uključanje

¹ Edmund Husserl, *Ideje za čistu fenomenologiju i fenomenologijsku filozofiju*, s izvornika preveo Željko Pavić (Zagreb: Naklada Breza, 2007.), str. 113.

² Husserl, *Ideje za čistu fenomenologiju i fenomenologijsku filozofiju*, str. 58.

Descartesa u svoju filozofiju te općenito njegov utjecaj na Husserlovu filozofsku misao. Husserl će koristeći Descartesov obrat i pitanje sumnje razmotriti i izložiti svoje mišljenje o svijesti, a time i čovjeku kao mislećem umnom subjektu u svijetu koji kao takav nužno mora biti intersubjektivan.

Uz svoje djelo *Kartezijanske meditacije*, čiji naslov već upućuje na utjecaj Descartesa na Husserlovu filozofiju, Husserl se na Descartesa i njegovu filozofiju poziva i u većini svojeg stvaralaštva, najizraženije kada se bavi pitanjem načina percepcije svijeta i izvjesnosti svijesti subjekta. Prilikom pozivanja na Descartesovu filozofiju, Husserl ju uključuje na kritički način iako ju smatra bitno usudnom i nužnom za rješenje problema svijeta te će se na nju osloniti i pri konstrukciji svojeg fenomenološkog pristupa svijetu. Kao što je navedeno jedan od nužnih dijelova za analizu Husserlove filozofije i postavljanja fenomenologije bit će »svijest o nečemu« koju još naziva i *cogito*³. Već pri postavljanju pojmovnog određenja Husserlove filozofije može se uvidjeti paralela s Descartesovim *Cogito (ergo) sum*. Navedeni pojam *cogito*, u hrvatskom jeziku najčešće je pridružen, odnosno preveden pojmom *mislím* te u engleskom pojmom *(to) think*. Pojam *cogito*, promatran kao svjestan akt, Descartesu će značiti sigurnost, jedinu vrstu izvjesnosti: »Mišljenje jest; jedino se ono ne može od mene otrgnuti. Ja jesam, ja egzistiram, sigurno je.«⁴ Izvjesnost mišljenja za Descartesa bit će nužna u problemu sumnje, odnosno sigurnosti opstojnosti svijeta. Prateći Descartesovu nužnost sumnje neka vrsta izvjesnosti postavlja se kao očigledna, u tom smislu izvjesnost subjektovog *cogita*, kao onog koji nužno vrši sumnju, postavlja obrat prvenstvenosti subjekta na percepciju i uopće zatjecanje svijeta i objekata. U tom obratu Husserl vidi ključni element Descartesove metode te Descartesovu sumnju u okolni svijet iskorištava kako bi razvio i objasnio svoj pojam *epoché*, odnosno fenomenologijske redukcije.

Pregledom Descartesovih *Meditacija* Husserl izvodi glavne odrednice i postupke »kartezijanske epoché« te postavlja vlastitu fenomenologijsku *epoché*. Descartesovu *epoché* uzima korisnom jer

»...tu 'kartezijansku epoché' ustvari karakterizira neki dosada nečuveni radikalizam, jer ona obuhvaća izričito ne samo valjanost svih dosadašnjih znanosti, ne izuzevši čak ni matematiku koja zahtijeva apodiktičku evidenciju, nego štoviše valjanost pred – i izvanznanstvenog svijeta života, dakle svijet osjetilnog iskustva, koji je stalno unaprijed dan u neupitnoj samorazumljivosti, i svega njim hranjenog misaonog života, neznanstvenog i konačno znanstvenog života.«⁵

³ Husserl, *Ideje za čistu fenomenologiju i fenomenologijsku filozofiju*, str. 72.

⁴ René Descartes, »Meditacije o prvoj filozofiji«, s izvornika preveo Tomislav Ladan, u: Edmund Husserl, *Kartezijanske meditacije I/ René Descartes, Meditacije o prvoj filozofiji*, s izvornika preveli Franjo Zenko i Tomislav Ladan (Zagreb: Izvori i tokovi, 1975.), str. 205.

⁵ Edmund Husserl, *Kriza evropskih znanosti i transcendentalna fenomenologija*, s izvornika preveo Ante Pažanin (Zagreb: Globus, 1990.), str. 77.

Navedeni način »kartezijanske epohé« smatra nužnim jer dovodi u pitanje oslanjanje na osjetilno iskustvo i osjetilno dan svijet kao takav, odnosno na neupitnu pouzdanost u takvo iskustvo. Dakle, u Descartesovoj postavci sumnje Husserl će uvidjeti potrebnu radikalnost dovođenja u pitanje te naivne izvjesnosti svijeta te će ju nadalje implementirati pri razradi vlastite postavke sumnje svijeta, što bi kod Husserla bila redukcija onog izvanjskog. Na Husserlovo viđenje nužnosti takve radikalnosti utjecao je i njegov kritički stav prema stanju znanosti i konzekventne krize koju je uzrokovala po pitanju znanja. Navedena kriza poglavito je izražena u kritici stava koji se razvio u prirodnim znanostima koje svoja istraživanja postavlja aksiomatski, na način da posjeduju »apsolutnu istinu« o svijetu. Upravo u tome on vidi krizu koja čovjeka zatvara u naivnu sigurnost o posjedu istine svijeta te time i postavlja pojam prirodnog stava. U prethodno navedenom citatu Husserl uključuje i pojam »svijet života« (*Lebenswelt*) kojeg postavlja kako bi opisao svijet kojeg zamjećujemo i koji doživljavamo – svakodnevni okolni svijet.⁶

U *Kartezijanskim meditacijama* Husserl će istaknuti kako »opstojnost svijeta na temelju prirode iskustvene očevidnosti ne smije za nas više biti samorazumljiva činjenica već samo fenomen važnja.«⁷ Navedenim potvrđuje svoju kritiku prirodnog stava i naivnog shvaćanja danosti svijeta te također anticipira fenomenologijsku *epohé*.

S obzirom na važnost Husserlova stajališta o odnosu znanosti i filozofije, prije određenja pojma fenomenologijske *epohé* uputno je detaljnije izložiti upravo njegov odnos spram znanosti. Kako je već dijelom i navedeno, Husserl kritizira znanost, barem u onom pogledu egzaktne znanosti koja će se predstaviti u svjetlu posjeda apsolutne istine svijeta. Riječ je prije svega o prirodnim znanostima. Husserl će posebnu pažnju problemu znanosti posvetiti u svojem kasnom razdoblju i kraju razvijanja filozofije kao stroge znanosti, iako su to teme kojima se bavi u cijelom svojem stvaralaštvu. Pogotovo će kritizirati suvremeni status znanosti kao neupitne istine pa će znanost okarakterizirati kao

»...isključivost, u kojoj se u drugoj polovici 19. st. cjelokupni svjetonazor modernoga čovjeka dao odrediti pomoću pozitivnih znanosti i zasljepiti 'prosperitetom' što ga zahvaljuje njima, značila je ravnodušno okretanje od pitanja koja su odlučna za istinsko ljudstvo.«⁸

Navedena »pitanja koja su odlučna za istinsko ljudstvo« označavaju »umska« pitanja koja su bivala predmetom filozofije, a tada ostaju zanemarena u korist egzaktnosti. Pod »umskim« pitanjima

⁶ Husserl, *Kriza evropskih znanosti i transcendentalna fenomenologija*, str. 52.

⁷ Edmund Husserl, »*Kartezijanske meditacije I*«, s izvornika preveo Franjo Zenko, u: Edmund Husserl, *Kartezijanske meditacije I/ René Descartes, Meditacije o prvoj filozofiji*, s izvornika preveli Franjo Zenko i Tomislav Ladan (Zagreb: Izvori i tokovi, 1975.), str. 58.

⁸ Isto, str. 13.

Husserl smatra metafizička pitanja koja se tiču čovjeka i njegova čovječstva.⁹ Husserl će zanemarivanje pitanja u korist egzaktnosti smatrati oštećujućim po čovjeka jer se time zanemaruje ono glavno pripadno čovjeku kao biću – um – što svodi čovjeka na puko tjelesno, fizičko biće, sažeto rečeno: »puke činjenične znanosti čine puke činjenične ljude.«¹⁰ Husserl pri tome ne teži ukazati na tu manu postojećoj struji prirodne znanosti, koju vidi kao naivno krnju i pogrešnu u svom usmjerenju potrage za istinom svijeta. On time želi usmjeriti na nužni status filozofije kao znanosti, odnosno na jedinstvenost bavljenja pitanjem čovjeka jer, Husserl piše, »što znanost ima kazati o umu i neumu, što o nama ljudima kao subjektima te slobode? Puka znanost o tijelu, razumije se samo po sebi – ništa. Ona apstrahira od svega subjektivnog.«¹¹ Nastavljajući na tu misao ističe kako »filozofija, znanost bi prema tome bila historijsko kretanje očitovanja univerzalnog, ljudstvu kao takvome 'urođenog' uma.«¹² U takvoj dosada primarnoj »racionalnoj« znanosti Husserl vidi krizu europskog ostanka i zaključuje kako iz toga »ima samo dva izlaza: propast Europe u otuđenju protiv svoga vlastitog racionalnog životnog smisla, raspad u duhovno neprijateljstvo i barbarstvo, ili ponovno rađanje Europe iz duha filozofije pomoću heroizma uma koji konačno prevladava naturalizam.«¹³ U kontekstu prvog koraka, dakle počinjenog iz prirodnog stava, očituje se Husserlovo postavljanje problema spram naturalističke prirode stanja znanja i općenito spram takvog stava prema svijetu. No, za sada navedeno čini samo prvu točku pitanja svijeta, time subjekta, što nužno dovodi do problema intersubjektivnosti. Nakon ovog kratkog, ali važnog ekskursa, ostaje nastaviti razradu načina percepcije svijeta u Husserlovoj filozofiji.

Husserl smatra nužnim odmicanje od ranije navedenog »prirodnog stava«, odnosno navodi kako ga treba »radikalno promijeniti«, odmaknuti se od onog naivnog shvaćanja izvjesne zbiljnosti svijeta.¹⁴ Za odmicanje od naivnog shvaćanja zbiljnosti svijeta i razvijanja vlastite metode postizanja tog koraka nužna će mu biti refleksija Descartesove metode, pri čemu navodi da se

»...nadovezujemo na to [Descartesov opći pokušaj sumnje], ali odmah naglašavamo da nam univerzalni pokušaj sumnje treba služiti samo kao metodička pomoć u izdvajanju izvjesnih točki koje se evidentno mogu iznijeti na vidjelo putem nje i to kao sadržanje u njezinoj biti.«¹⁵

Uključivanje Descartesove metode sumnje Husserlu služi kao prvi korak postavljanja fenomenologijske *epohé*, dakle ovdje podvlači upravo ono mišljeno kartezijskim *cogito, ergo*

⁹ Husserl, *Kriza evropskih znanosti i transcendentalna fenomenologija*, str. 12.

¹⁰ Isto.

¹¹ Isto, str. 14.

¹² Isto, str. 22.

¹³ Edmund Husserl, *Filozofija kao stroga znanost*, s izvornika preveo Ante Pažanin (Zagreb: Ljevak, 2003.), str 171.

¹⁴ Husserl, »Kartezijske meditacije I«, str. 64.

¹⁵ Husserl, *Ideje za čistu fenomenologiju i fenomenologijsku filozofiju*, str. 65.

sum, a što će činiti osnovu njegove percepcije svijeta putem *epoché*. Husserl će kritički uključiti i usmjeriti Descartesovu »opću sumnju«, odnosno težiti će njenom ograničavanju¹⁶. Također, treba obratiti pozornost na Husserlov odabir riječi. Izrazom »isključiti« već postavlja svoju fenomenologijsku *epoché* koja će predstavljati spomenutu radikalnu promjenu prirodnog stava, ili kako ga još naziva »prirodna teza«, kao »isključivanje« ili »stavljanje u zagrade«. No što to zapravo znači? Navedeno je kako se radi o promjeni te teze, odnosno modifikaciji, i stoga će Husserl reći kako je »ona i dalje tu kao što je to što je stavljeno u zagrade prisutno u zgradama, kao što je ono što je isključeno izvan sklopa uključivanja i isključivanja«¹⁷, odnosno kako je »teza doživljaj, ali mi od nje ne činimo 'nikakvu upotrebu.'«¹⁸ Time se odmiče od apsolutnosti kartezijanske sumnje i postavlja teorijske parametre za svoju percepciju svijeta, odnosno fenomenološki pristup. Drugim riječima, percepciju svijeta kao izvjesnosti osjetilnog materijala stavlja u funkciju teze (dakle nečega što nije izvjesno, nego se razmatra) te time oslabljuje jačinu suda o predručnom kao evidentnom.¹⁹ Ovaj korak je važan jer njime dovodi do nužnosti stavljanja »prirodnog svijeta« u zagrade kao i prirodna znanost koja svoja istraživanja i zaključivanja nudi kao egzaktnu i definitivnu, odnosno kao definitivnu »istinu o zbiljnostima ovoga svijeta.«²⁰ Ostaje pitanje primjene takve redukcije, odnosno što to znači za subjektov stav i percepciju svijeta? Husserl odgovor izražava fenomenima:

»Dakle, čitav moj iskustveni, misleći, vrednujući i ostali aktivni život preostaje mi i teče također dalje, samo da je to što mi je u tome pred očima stajalo kao 'taj' svijet, kao svijet koji za mene postoji i valja, postalo pukim 'fenomenom', i to u pogledu svih njemu pripadnih određenja. Ona sva i taj sam svijet preobrazili su se u moje 'ideae'...«²¹

Time Husserl postavlja temelje fenomenologije. Fenomenologijska *epoché*, koja svojim nazivom već upućuje na pojam fenomena, stoji kao nužna redukcija izvjesnog prirodnog svijeta u tezi što dovodi do svijeta kao fenomena. Nakon što je izložio važnost fenomenologijske redukcije, Husserl nastavlja s problemom onoga što ostaje nakon takve redukcije, jer putem navedenog »fenomenologijskog procesa« javlja se i pitanje naivne relativnosti svijeta i mogućeg solipsizma. Nakon što je obrazložio nužnost govora o fenomenima pri govoru o svijetu i onome što iz njega zahvaćamo, Husserl prelazi na ono »zašto?«, odnosno što to znači za subjekt.

¹⁶ Husserl, *Ideje za čistu fenomenologiju i fenomenologijsku filozofiju*, str. 65.

¹⁷ Isto, str. 66.

¹⁸ Isto.

¹⁹ Isto, str. 67.

²⁰ Isto, str. 68.

²¹ Husserl, *Kriza evropskih znanosti i transcendentalna fenomenologija*, str. 79.

Slijedeći nužnost *epoché* i nakon »fenomenologijskog procesa« pitanje je – »Što ostaje?« Prilikom odgovora na pitanje ostatka nakon redukcije, dakle što je ono što preostaje, Husserl nije usmjeren samo na svijest već i na razmatranje onoga što preostaje van svijesti te na koji način bi to uopće bilo moguće. Usmjeravajući se na ono što je preostalo nakon redukcije, Husserl će kao cilj odrediti osvještavanje onog dijela bitka koji je do sada bio neispoljen ili zanemaren, označavajući ga kao individualni bitak.²² Odredit će kako individualni bitak »nije ništa drugo nego ono što ćemo iz bitnih razloga označiti kao 'čiste doživljaje', kao 'čistu svijest' s njezinim 'čistim korelatima' i s druge strane njezinim 'čistim Ja', mi polazimo od toga Ja, od te svijesti, od tih doživljaja koji su nam dani u prirodnom stavu.«²³ Do sada navedene zaključke, o onome što ostaje nakon redukcije i na koji način je ona nužno izvršena, pobliže će razjasniti u djelu *Kriza europskih znanosti i transcendentalna fenomenologija* te napisati:

»ako isključim sva zauzimanja stava o bitku ili nebitku svijeta, ako se suzdržim svake valjanosti bitka koja se odnosi na svijet, meni ipak unutar te *epoché* nije uskraćena svaka valjanost bitka. Ja, ja koje vrši *epoché*, nisam uključen u njezino predmetno područje, štoviše – ako je zbiljski radikalno i univerzalno vršim – principijelno sam isključen. Ja sam nužno kao njen vršilac.«²⁴

Iz navedenog objašnjenja mogu se izvući zaključci o izvjesnosti subjekta kao ja-subjekta, nalik Descartesovoj izvjesnosti mišljene pojmom *cogito*. Izvjesnost subjekta koja je ostvarena, odnosno potvrđena redukcijom, subjekta stavlja u poziciju onoga koji doživljava i percipira svijet putem svijesti. Husserl time vrši obrat subjekta i svijeta te ističe kako »slijedeći Descartesa, vršimo veliki preokret, koji, izvršen na pravi način, vodi do transcendentalne subjektivnosti: obrat prema ego cogito kao apodiktički sigurnom i posljednjem tlu rasuđivanja na kojem valja zasnovati svaku radikalnu filozofiju.«²⁵ Husserl ovim obratom primarnost i izvjesnost smješta u pojam svijesti pri čemu, barem za sada na ovom koraku, sve drugo ostaje nesamostalno i u redukcijским zgradama.

Ovim navodom, te prateći Husserlovu razradu Descartesove metode, može se uvidjeti kako je ono preostalo nakon redukcije svijest. Husserl će istaknuti da »time svijest preostaje kao 'fenomenologijski reziduum', kao principijelno svojevrsna regija bitka koja doista može postati poljem jedne nove znanosti – fenomenologije.«²⁶ Time svijest biva pojmovno određena i kao navedeni individualni bitak koji je Husserl postavio za svoj cilj.

²² Husserl, *Ideje za čistu fenomenologiju i fenomenologijsku filozofiju*, str. 70.

²³ Isto, str. 68.

²⁴ Husserl, *Kriza evropskih znanosti i transcendentalna fenomenologija*, str. 78.

²⁵ Husserl, »Kartezijske meditacije I«, str. 59.

²⁶ Husserl, *Ideje za čistu fenomenologiju i fenomenologijsku filozofiju*, str. 71.

Nadalje, nakon postavljanja fenomenologijske *epoché* i razmatranja onoga što nakon nje ostaje, važno je razmotriti i što to znači za subjektivu percepciju svijeta i na koji način je ona uopće ostvarena. Husserl postavljanjem fenomenologijske *epoché* modificira cjelokupni do tada izvjesni pogled na svijet: »suzdržavanjem od izvršenja, koje suzdržavanje inhibira taj čitav do sada neprekinuto protekli način života, dobiva se potpuna promjena cjelokupnog života, sasvim nov način života.«²⁷ Navedena promjena poglavito označava Husserlov željeni odmak od stava o posjedu apsolutne istine o svijetu. Vršeći obrat subjekta i svijeta te smještajući primarnost u domenu svijesti Husserl oduzima pretpostavljenu izvjesnost koju je prouzrokovala prirodna znanost. Ante Pažanin će sažeti taj obrat i njegove posljedice istaknuvši kako Husserl u svojem izlaganju »fenomenologije kao metode koja pomoću fenomenološke *epoché* isključuje prirodnu vjeru u svijet i pomoću različitih stupnjeva fenomenološke redukcije razlaže strukturu čiste transcendentalne svijesti i njenih načina danosti.«²⁸

Dakle, sve do sada navedeno vodi do samog subjekta, do onog Ja. Kako bi se odgovarajuće razložilo stanje tog Ja i što se zapravo pod tim razumije, treba analizirati Husserlovo određenje čovjeka kao umnog bića, zatim pojam svijesti, prije svega intencionalne svijesti jer će ona biti konstitutivni faktor percepcije svijeta, a time i pitanja Drugih. Nužno je proći sve temelje Husserlove fenomenologije kako bi se pravilno postavio ključni pojam intersubjektivnosti.

Uz sve već navedeno, za kompletnu sliku Husserlove percepcije svijeta i postavku fenomenologije kao znanosti, nužno je odrediti i što je za njega eidetska redukcija. Za razumijevanje eidetske redukcije važno je razgraničiti Husserlovo razlikovanje psihologije i fenomenologije. Usporedit će psihologiju i fenomenologiju kako bi razjasnio narav fenomenologije kao znanosti. Naime, za psihologiju ističe kako je ona znanost o činjenicama i utoliko o realnostima u smislu psiholoških fenomena, kojima se bavi u vidu realnih pojava.²⁹ Husserl nasuprot tome stavlja fenomenologiju te ju definira na sljedeći način:

»Čista ili transcendentalna fenomenologija ne utemeljuje se kao znanost o činjenicama, već kao znanost o bitima (kao 'eidetska' znanost); kao znanost koja isključivo želi ustvrditi 'bitne spoznaje', uopće nikakve 'činjenice'. Pripadna redukcija, koja od psiholoških fenomena prevodi k čistoj 'biti', odnosno u sudućem mišljenju od činjenične ('empirijske') općenitosti, jest eidetska redukcija.«³⁰

²⁷ Husserl, *Kriza evropskih znanosti i transcendentalna fenomenologija*, str. 129.

²⁸ Ante Pažanin, »Pogovor: Fenomenološki pokret i transcendentalna subjektivnost«, u: Edmund Husserl, *Kriza evropskih znanosti i transcendentalna fenomenologija*, s izvornika preveo Ante Pažanin (Zagreb: Globus, 1990.), str. 255.

²⁹ Husserl, *Ideje za čistu fenomenologiju i fenomenologijsku filozofiju*, str. 6.

³⁰ Isto.

Putem toga, od empirijskog zora nekog predmeta, u njegovoj individualnosti, možemo prijeći do zora biti koji će morati zahvatiti onu općenitost te individualnosti.³¹ Dakle, u takvom zrenju biti mora doći do poopćavanja onih individuacija kako bi se došlo do čiste bitne općenitosti pa će biti riječ o zrenju čistih biti koje kao takve nemaju ništa individualno konkretno sadržano u sebi.³² Husserl će pobliže pojasniti problem čistih biti na primjeru sudova u geometriji (npr. sudovi o trokutu, pravcu, itd.). Husserl ističe kako se takvi sudovi ne tiču nekog specifičnog, konkretnog pravca ili trokuta, već je riječ o izvođenju najopćenitijih postavki koje važe kao čiste ili bezuvjetne općenitosti. Drugačije rečeno, takvi sudovi će važiti za svaki trokut ili pravac.³³

Putem ovog primjera geometrijskih sudova Husserl želi povezati i sudove unutar fenomenologije te na taj način predstaviti fenomenologiju kao znanost. Nadalje, time određuje fenomenologiju kao znanost o bitima.³⁴ Husserl putem redukcija prirodnog svijeta teži zahvaćanju ideje ili biti nekog Objekta, u svojem najopćenitijem smislu, pri čemu bi onda individualna pojava nekog objekta ostala konkretno iskustvena i stavljena u zagrade. Ova težnja je bit velike većine njegova djela *Ideje za čistu fenomenologiju i fenomenologijsku filozofiju* te njime Husserl konstruira cjelokupnu percepciju svijeta subjekta.

³¹ Husserl, *Ideje za čistu fenomenologiju i fenomenologijsku filozofiju*, str. 7.

³² Isto.

³³ Isto, str. 18.

³⁴ Isto, str. 19.

3. Svijest

Nakon izvršene fenomenologijske *epohé*, Husserlu nužno ostaje razmotriti što to znači za subjekta, odnosno na koji način čovjek jest subjekt u svijetu te zatim analizirati kakav je odnos između subjekata, time najvažnije postavljeno – na koji način možemo govoriti o takvom odnosu? Kako bi se nastavilo s razmatranjem navedenih pitanja, važno je ponovno istaknuti Husserlovo temeljno određenje čovjeka, koji je karakteriziran umom shvaćenim kao »ono specifično čovjeka kao bića koje živi u osobnim djelatnostima i habitualnostima. Kao osobni taj život je stalno bivanje u stalnoj intencionalnosti razvitka.«³⁵ pri čemu će um odrediti kao »naslov za 'apsolutne', 'vječne', 'nadvremenske', 'neuvjetovano' valjane ideje i ideale.«³⁶ Ovdje je važno naglasiti i kako upravo putem takvih pitanja i ideja uma Husserl postavio nužnost filozofije kao znanosti. Stoga postavlja filozofiju spram prirodne znanosti zbog toga što smatra da prirodna znanost nema što za reći o takvim pitanjima jer je za Husserla njena domena sadržana u egzaktnom obliku posjeda istine o svijetu.³⁷

Prateći Husserlovo postavljanje percepcije svijeta subjekta i postavljanje izvjesnosti i primarnosti u pojam svijesti, ostaje važnim odrediti puninu pojma svijesti. Husserl će pri postavljanju fenomenologije u svojem temelju razmatrati pojam svijesti te istaknuti kako »izraz svijest u najširem smislu ... obuhvaća sve doživljaje.«³⁸ Osim ove općenite odrednice, kako je već izloženo u prethodnom poglavlju, svijest će odrediti kao fenomenologijski reziduum te time svijest preuzima glavnu ulogu u njegovoj filozofiji. No, za daljnje bavljenje pojmom svijesti, potrebno ga je još uže definirati prateći Husserlov fenomenologijski diskurs. Husserl će pojam svijesti nadalje razviti u pojam »čiste« svijesti, koju također naziva i transcendentalna svijest. U razmatranju pojma čiste svijesti njeno postavljanje objasniti će time da, iako ju fenomenologijska *epohé* čini »pristupačnom«, postupak – Husserl će reći operacija – kojim se transcendentalna svijest dobiva naziva se transcendentalna *epohé*.³⁹ Tako će za Husserla transcendentalna *epohé* činiti idući korak za jasnoću pojma svijesti, a time i jasnoće subjektive percepcije svijeta.

Prije razjašnjavanja pojma čiste svijesti Husserlu je važno razraditi sam pojam svijesti kako bi postalo jasno zašto će čista svijest služiti kao osnova njegove postavke transcendentalnog svijeta.

³⁵ Husserl, *Kriza evropskih znanosti i transcendentalna fenomenologija*, str. 247.

³⁶ Isto, str. 16.

³⁷ Isto.

³⁸ Husserl, *Ideje za čistu fenomenologiju i fenomenologijsku filozofiju*, str. 70.

³⁹ Isto, str. 71.

U prvom koraku, svijest određuje kao »svijest o Nečemu«⁴⁰, što bi značilo, svijest koja je usmjerena na nešto, ili je o nečemu. Prilikom sužavanja pojma svijesti ponovno će se pozvati na Descartesa te pojam svijesti označiti kao *cogito*. Kada implementira pojam *cogito* Husserlu je važno jasno razgraničenje toga što sve taj pojam obuhvaća pa će pojasniti kako se i u kartezijanskom smislu pod *cogito* misli: Ja zamjećujem, osjećam, sudim, fantaziram, želim, hoću, Ja se sjećam.⁴¹ Navedeno se treba primijeniti i prilikom razumijevanja najčešćeg prijevoda pojma *cogito* pojmom *mislim*, odnosno razumjeti pojam *mislim* u navedenom razgraničenju. Konzekventno tome ističe kako je važno za svjesne doživljaje da se promatraju na način na koji se pojavljuju, a to je promatranje u struji svijesti, pri čemu svaki takav doživljaj ima sadržaj za sebe i tako se treba sagledati.⁴² Takvi doživljaji, s individualno sadržavajućim bîtima, odnose se kao intencionalni doživljaji, dakle u takvom intencionalnom odnošenju doživljaja radi se o svijesti o Nečemu.⁴³ Svijest time kao nužni karakter, u Husserlovoj filozofiji, mora dobiti intencionalnost jer je kao takva usmjerena-na te ona, tako mišljena, čini konstitutivni faktor čovjeka kao subjekta, umnog bića, koji *cogitom* zadržava izvjesnost.

Prilikom razmatranja intencionalnog karaktera svijesti i pojma intencionalnosti, Husserl u svojoj razradi sadržava i misao svojeg učitelja Franza Brentana. Brentano koncept intencionalnosti i percepcije vanjskog svijeta istražuje spram onog unutarnjeg, dakle svijesti.⁴⁴ Brentano će okarakterizirati mentalne pojave, odnosno fenomene svijesti, kao pojave koje sadrže intencionalni objekt unutar sebe.⁴⁵ Brentanova predavanja i stvaralaštvo su zamjetno utjecala na Husserlovu fenomenologiju, pogotovo na ključne elemente kojima se bavi i ovaj rad, percepciju svijeta i samu svijest subjekta. Nadalje, Brentano, kada govori o intencionalnim doživljajima, smatra kako oni zasebno imaju neki sadržaj, odnosno specifičnu bit koja se može zahvatiti.⁴⁶ Navedena misao također upućuje na Brentanov utjecaj na Husserla i njegovo poimanje svijesti, konkretno takve svijesti koja je intencionalnog karaktera usmjerena-na. Ante Pažanin će dodati kako »pod intencionalnom sviješću Brentano podrazumijeva psihički odnos mišljenja prema onome što se misli kao svojem sadržaju ili objektu i shvaća je kao intencionalno-mentalnu imanentnu egzistenciju ili, kako kaže, 'inegzistenciju' objekta u psihičkom aktu.«⁴⁷ Prema navedenom može

⁴⁰ Isto, str. 72.

⁴¹ Husserl, *Ideje za čistu fenomenologiju i fenomenologijsku filozofiju*, str. 73

⁴² Isto, str. 73.

⁴³ Isto, str. 77.

⁴⁴ Franz Brentano, *Psychology from an empirical standpoint*, s izvornika preveli A.C. Rancurello, D.B. Terrell i L.L. McAlister (London: Routledge, 1995.), str.8.

⁴⁵ Brentano, *Psychology from an empirical standpoint*, str. 68.

⁴⁶ Isto, str. 73.

⁴⁷ Ante Pažanin, *Znanstvenost i povijesnost u filozofiji E. Husserla* (Zagreb: Naprijed, 1968.), str. 23.

se i izlučiti razlika između Brentana i Husserla jer će Husserl svoj fokus ostaviti na intencionalnosti kao karakteristici svijesti, a ne samo kao što Brentano to pripisuje aktovima (mentalnim pojavama odnosno fenomenima) i predmetima.⁴⁸ Dakle, Husserl će intencionalnost premjestiti u polje svijesti subjekta.

Za daljnju razradu pojma svijesti, nakon što ju je odredio kao intencionalnu i tvorenu doživljajima, Husserlu je važno usmjeriti se na »čisti« doživljaj i njegovu specifičnu bit kao zatvorenu, u onom smislu isključenja svega sekundarnog što nije sadržano u toj specifičnoj biti doživljaja.⁴⁹ Pritom će doživljaj biti određen kao »jednom takoreći eksplicitna svijest o onom njemu predmetnom, a drugi put on je implicitna, čisto potencijalna svijest.«⁵⁰ Iz navedenog proizlazi kako je riječ o ovom »drugom slučaju« kada govori o čistim doživljajima. U smislu čistog doživljaja Husserl želi naglasiti samostalnost tog doživljaja, neovisnog o vanjskom podražaju te time određuje karakter zatvorenosti čistog doživljaja. Husserl će navesti i zorni primjer kako bi pobliže objasnio pojam doživljaja i proces zamjećivanja. Predstavit će to na primjeru papira:

»Preda mnom u polutama leži ovaj bijeli papir. Vidim ga, dotičem ga. To zamjećujuće gledanje i doticanje papira, kao sasvim konkretan doživljaj tog ovdje ležećeg papira i to kao onoga koji je upravo dan u tim kvalitetama, koji se pojavljuje upravo u toj relativnoj nejasnosti, u toj nepotpunoj odredbenosti, u toj usmjerenosti prema meni – jest neka cogitatio, neki svjesni doživljaj. Sa svojim objektivnim svojstvima, sa svojom protežnošću u prostoru, sa svojim objektivnim položajem u odnosu na prostorne stvari koja se zove moje tijelo...«⁵¹

Ovaj primjer koristit će kao osnova pri razmatranju odnosa svijeta i subjekta, načina na koji subjekt percipira isti svijet, ali bit će i važan za razjašnjavanje Husserlove terminologije. Ovim primjerom Husserl će razložiti pojmove *cogitatio* i *cogitatum*. Pritom u navedenom primjeru već ističe što misli pod pojmom *cogitatio*. *Cogitatio* će označiti kao subjektov svjesni doživljaj nekog objekta. S druge strane *cogitatum* će označiti, nadovezujući se na ovaj primjer, na način da »... sam papir nije cogitatio, već cogitatum, nije doživljaj na temelju zamjedbe, već ono što je zamijećeno.«⁵² *Cogitatum* je prema tome ono što zahvaćamo od objekta dok je konzekventno tome nastali svjesno usmjereni doživljaj *cogitatio*. Nadalje, slijedi kako je *cogitatum* onda objekt na koji je *cogitatio* usmjeren, imajući na umu kako taj objekt ne mora značiti izvanjski materijalni objekt. Husserl će nastaviti: »no, samo to zamijećeno može svakako biti svjesni doživljaj; ali je evidentno da nešto

⁴⁸ Pažanin, *Znanstvenost i povijesnost u filozofiji E. Husserla*, str. 27.

⁴⁹ Husserl, *Ideje za čistu fenomenologiju i fenomenologijsku filozofiju*, str. 73.

⁵⁰ Isto, str. 75.

⁵¹ Isto, str. 74.

⁵² Isto.

poput materijalne stvari, npr. taj papir koji je dan u doživljaju na temelju zamjedbe, nije principijelno nikakav doživljaj ...»⁵³ Ovim objašnjenjem ističe nužnu vezu *cogitatio* i *cogitata* te njihovu vezu spram postanka doživljaja.

Uz objašnjenje pojma doživljaja u navedenom primjeru pojavljuje se i pojam zamjećivanja kao i pojam zahvaćanja koje će objasniti na način: »U pravom zamjećivanju, kao stjecanju izvjesnosti, usmjeren sam na predmet, npr. na papir, ja ga zahvaćam kao to ovdje i sada bivstvujeće. Zahvaćanje jest zahvaćanje iz nečega, sve što je zamijećeno ima neku iskustvenu pozadinu.«⁵⁴ Husserl ističe nužno intencionalni karakter zamjećivanja koje proizlazi iz intencionalnog karaktera zahvaćanja, što zajedno upućuje na intencionalni karakter svijesti koji intencionalnost postavlja kao nužnost svim svojim gradivnim elementima. Dakle, ovim primjerom, i svime što je do sada izloženo, Husserlova osnovna terminologija biva razrađena. Razrada osnovnih termina bila je nužna za razumijevanje njegove percepcije svijeta i svijesti kao konstitutivnog faktora svijeta.

Nadalje, prilikom analize pojma svijesti i doživljaja koji čine samu struju svijesti, važno je napraviti razliku između zamjedbe objekta i zorova koji ga okružuju. Navedena razlika može se istaknuti iz Husserlova pojma pozadinskih zorova. Husserl se za analizu pojma pozadinskih zorova ponovno koristi primjerom bijelog papira. Na prethodno slikovito opisan prizor papira na stolu nadovezuje se opisom kako »okolo papira leže knjige, olovke, tintarnica, itd. One su na neki način također 'zamijećene', one su perceptivno tu, u 'zornom polju', ali su za vrijeme usmjerenosti na papir lišene svake, makar samo sekundarne usmjerenosti i zahvaćanja.«⁵⁵ Husserl će pojasniti kako se kod pozadinskih zorova također radi o svijest-o, ali da su u pitanju inaktivni doživljaji, za razliku od one aktualne usmjerenosti nekog doživljaja.⁵⁶ Husserlovi dosadašnji zaključci o doživljajima podrazumijevaju kako su oni eksplicitna svijest-o (Nečemu), kako se uvijek pojavljuju u struji svijesti te kako razlikuje inaktivne i aktivne doživljaje. Nastavljajući analizu doživljaja, Husserl će dodati kako se struja svijesti, u kojoj se doživljaji pojavljuju i koji ju čine važnom, ne može sastojati od čistih aktualnosti. Radi se o dinamičnom odnosu aktualnosti i posvješćivanju inaktualnosti, usmjeravanjem »duhovnog pogleda« na neku inaktualnost pri čemu ona tada prelazi u posviješćenu aktualnost.⁵⁷ U stvari radi se samo o načinu svijesti, prelazak iz inaktivnost u aktivnost i obrnuto je konstitutivni element svijesti kao struje svijesti. Za Husserla duhovni pogled

⁵³ Husserl, *Ideje za čistu fenomenologiju i fenomenologijsku filozofiju*, str. 74.

⁵⁴ Isto.

⁵⁵ Isto.

⁵⁶ Isto, str. 75.

⁵⁷ Isto, str. 75-76.

kao pojam označavati će usmjerenje svijesti na nekakvu inaktualnost, poput fizičkog pogleda tada je svijest usmjerena-na Nešto konkretno, na željeni objekt ili zor. Husserl će istaknuti kako

»pritom svakako treba imati u vidu da se ovdje ne govori o odnosu između bilo kakvog psihološkog procesa – zvanog doživljaj – i nekog drugog realnog opstojanja – zvanog predmet – niti o nekoj psihološkoj vezi koja bi se u objektivnoj zbiljnosti uspostavljala među njima. Naprotiv govori se o doživljajima čisto prema njihovoj biti, odnosno o čistim bitima, i onome što je 'a priori', u bezuvjetnoj nužnosti sadržano u bitima.«⁵⁸

Na ovom primjeru ponovno se zapaža već spomenuta razlika između Brentana i Husserla. Husserl ovime nastavlja na *epoché*, ali i ukida nužnu vezu između predmeta i svijesti, odnosno u ovom kontekstu svijet, a time i predmeti zatečeni u njemu stavljeni su u zagrade, a čista svijest ostaje samostalna. Nakon *epoché* i stavljanja prirodnog stava u zagrade, fokus ostaje na fenomenu i tom svojevrsnom zrenju čistih biti. Time Husserl prilazi konačnoj eksplikaciji pitanja percepcije svijeta i subjektive neovisnosti te preostaje mu raščistiti odnos svijesti i okolnog svijeta.

Husserl će zaključno za svijest izraziti kako ona

»... promatrana u 'čistoći', treba važiti kao jedan za sebe zatvoreni sklop bitka, kao sklop apsolutnog bitka, u koji ništa ne može prodrijeti i iz kojega ništa ne može iščeznuti; sklop koji nema nikakvu prostorno-vremensku izvanjskost i koji ne može biti uprisutnjen ni u kakvom prostorno-vremenskom sklopu, koji ni o kojoj stvari ne može iskusiti kauzalnost niti vršiti kauzalnost na bilo koju stvar – pod pretpostavkom da kauzalnost ima normalni smisao prirodne kauzalnosti kao odnosa ovisnosti između realnosti.«⁵⁹

Husserl ovim navodom razjašnjava svoje poimanje čiste svijesti kao individualnog bitka promatranog za sebe. Svijest koja je tvorena doživljajima, koji se pojavljuju kroz struju svijesti, pri čemu svijest sagledana na način čiste svijesti, čini onaj nužni pomak od prirodnog stava u kojem svijet utječe na subjekta i oblikuje svijest o sebi i svijet. Husserl ovdje svijest postavlja na svojevrsni pijedestal neovisnosti, odnosno samostalnosti spram svijeta. Time dobiva pojam *ego*, odnosno ujedinjenost doživljaja strujom svijesti, posve neovisno o okolnom svijetu.

S druge strane za svijet će zaključiti kako:

»... cjelokupni prostorno-vremenski svijet, u koji se čovjek i čovječje Ja ubrajaju kao podređene pojedinačne realnosti, jest po svojem smislu čisto intencionalni bitak, dakle takav bitak koji za

⁵⁸ Husserl, *Ideje za čistu fenomenologiju i fenomenologijsku filozofiju*, str. 77.

⁵⁹ Isto, str. 110.

neku svijest ima relativni smisao bitka. Tako se obrće obični smisao govora o bitku. Bitak, koji je za nas ono prvo, po sebi je ono drugo, tj. on jest to što jest samo u 'odnosu' prema onom prvom. Realnost, kako realnost pojedinačno uzete stvari tako i realnost cijeloga svijeta, bitno je (u našem smislu) lišena samostalnosti.«⁶⁰

Prethodnim navodima, koji se tiču Husserlova poimanja svijeta i čiste svijesti, jasnije je izložen problem odnosa svijeta i svijesti. Navedeno omogućava postavljanje Husserlova viđenja percepcije svijeta kao nesamostalnog i ovisnog o svijesti. Vodeći se Descartesovim utjecajem na Husserla može se istaknuti kako prateći Descartesa Husserl vrši kartezijski obrat, izmještajući odnos primarnosti svijeta i svijesti, odnosno subjekta. Bitak, u ovom kontekstu svijeta, sada postaje izvjesno ovisan o svijesti, što će reći subjektu odnosno onome Ja, koji ga doživljajno poopćuje u svojoj svijesti zrenjem čistih biti.

Odnos svijesti i svijeta, koju Husserl izlaže vršeći obrat redukcijom, pokazuje i utjecaj Kanta na Husserla. Kant u *Kritici čistog uma* ističe kako

»... sve naše zrenje nije ništa drugo nego samo predodžba pojave, da stvari, koje motrimo, nisu same o sebi onakve kakvima ih smatramo, niti da su njihovi odnosi sami o sebi takvi kakvi nam se pojavljuju, i da bi, ako uopće ukinemo svoj subjekat ili samo i subjektivnu kakvoću osjetila, nestala sva ona svojstva, svi odnosi objekata u prostoru i vremenu, štoviše, čak i sam prostor i vrijeme, i da kao pojave ne mogu egzistirati same o sebi, nego samo u nama.«⁶¹

Kantovo iznošenje načina percepcije stvari, a time i svijeta, pokazuje sličnost Husserlovom postavljanju pojma fenomena te obratu primarnosti u domenu svijesti koja doživljajima čini nezavisnu strukturu. Kantov pojam predodžbe se tako može staviti u odnos s Husserlovim fenomenom u kontekstu doživljaja objekta i svijeta kao zavisnog od svijesti. Uz pojmovno povezivanje Kanta i Husserla, odnos njihovih filozofija vidljiv je i spram uloge subjekta i ključnosti subjektivnog u procesu zamjećivanja. Osim Descartesa, Kant će svojom filozofijom značajno oblikovati Husserlovo poimanje svijeta i načina subjektive percepcije svijeta. Kant će također učiniti svojevrсни obrat predmeta i svijesti, u kojem svijest nije određena predmetom, već su predmeti pod utjecajem svijesti.

Iako je Husserl o svijesti pisao već i u svom ranijem djelu *Logička istraživanja*, dosadašnje izlaganje o svijesti poglavito se temeljilo na djelu *Ideje za čistu fenomenologiju i fenomenologijsku*

⁶⁰ Husserl, *Ideje za čistu fenomenologiju i fenomenologijsku filozofiju*, str. 110.

⁶¹ Immanuel Kant, *Kritika čistog uma*, s izvornika preveo Viktor D. Sonnenfeld (Zagreb: Matica hrvatska, 1984.), str. 43.

filozofiju. Važno je upozoriti kako se u kasnijem razdoblju Husserl odmiče od dubinske raščlambe svijesti i kao poglavito ističe nužnost epohé preko čega povezuje svijest sa svijetom života kao u nužno određujućem odnosu: »Ali svijet, točno tako kao što je ranije za mene bio i još jest, kao moj, naš, ljudski svijet, koji valja u uvijek subjektivnim načinima, nije iščeznuo, nego se samo za vrijeme konzekventno provedene epohé promatra čisto kao korelat subjektivnosti koja mu daje smisao bitka i iz čijih valjanosti on uopće 'jest'.«⁶² Ovim izrazom »korelat subjektivnosti« možemo pridružiti i misao kako je konkretni okolni svijet »posve 'značajan', 'interesantan', raščlanjen i tipiziran prema osobnim interesima, dakle korelat same osobe (koja jest kao identična u svojim uvijek utemeljenim habitualnostima).«⁶³ Dakle, ono Ja i svijet percipiran intencionalnom sviješću tog Ja, nužno je pod utjecajem karakteristika tog Ja.

Zato ovim zaključcima staje analiza svijesti, ono nužno za pitanje intersubjektivnosti jest razmotreno i postavljeno, pri čemu kao najvažnije stoji korelativni odnos svijesti i svijeta. Nadalje, uz navedeno, pitanje svijesti kod Husserla je izrazito kompleksan dio njegove filozofije i kao takav na posebno kritiziran kao nejasan. Cilj ovog poglavlja bio je najjasnije prikazati svijest kao pojam i još važnije odnos svijesti i svijeta kao nužno važećeg za ophođenje subjekta u tom svijetu, a završno s time kako bi se moglo uopće raspravljati o pojmu intersubjektivnosti.

Sada, kada je jasnije na koji način svijest biva konstitutivni faktor svijeta kao nužno subjektivno percipiranog, pitanje Drugih još ostaje. Konkretno, pitanje Drugih može se obraditi tek nakon završene analize čiste svijesti kao *ego* u transcendentnom svijetu. Husserl pojam intersubjektivnosti uvodi pitanjem drugih umova te postavlja temu na sljedeći način:

»Ono što još nedostaje su, to su ljudske i životinjske duše; a novina koju oni donose u prvom redu je njihovo 'doživljavanje' sa svjesnom odnošajnošću na njihov okolni svijet. Pritom su svijest i stvarskost ipak jedna povezana cjelina koja je povezana u pojedinačna psihofizička jedinstva koja nazivamo animalije i koja je na vrhuncu povezana u realno jedinstvo cijeloga svijeta.«⁶⁴

Husserlu će za pitanje drugih umova i intersubjektivnosti biti važna ranije navedena karakteristika čovjeka kao umskog bića, no za Husserla je važno istaknuti kako čovjek nije samo umsko biće već je kao biće jedinstvo umskog i fizičkog. Za odgovarajuće bavljenje pitanjem Drugih važno je istaknuti i kako se radi samo o naravi svijeta u zagradi koji je kao takav zavisao od svijesti, dakle

⁶² Husserl, *Ideje za čistu fenomenologiju i fenomenologijsku filozofiju*, str. 144.

⁶³ Edmund Husserl, *Kartezijanske meditacije II: Prilog fenomenologiji intersubjektivnosti*, s izvornika preveo Franjo Zenko (Zagreb: Izvori i tokovi, 1976.), str. 54.

⁶⁴ Husserl, *Ideje za čistu fenomenologiju i fenomenologijsku filozofiju*, str. 84.

ne radi se o potpunom ukidanju svijeta, a time ni svega što se u njemu susreće.⁶⁵ Time je za Husserla glavno pitanje ne samo percepcije Drugog već na koji način Drugi doživljava te kako subjekt može imati ikakav uvid u to, odnosno pitanje je kako nakon redukcije svijeta možemo govoriti o Drugima, ali i onome Ja u takvom intersubjektivnom svijetu.

⁶⁵ Dan Zahavi, *Husserl's Phenomenology* (Stanford: Stanford University Press, 2003.), str. 48.

4. Intersubjektivnost

Husserlu će za bavljenje pitanjem intersubjektivnosti biti važno vratiti se na glavnu odrednicu čovjeka kao umskog bića, pri čemu će smatrati nužnim poopćiti tu odrednicu čovjeka na čovječanstvo, ako čovjeka uzmemo kao dio čovječanstva:

»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 ...«⁶⁶

Husserl ovim navodom čovjeku kao karakteristiku nužno dodaje to kako je on dio čovječanstva te kako je umsko biće samom svojom pripadnošću ljudskoj vrsti. Dakle, čovjek kao biće svoje vrste vuče nužnost vlastite umstvenosti upravo svojom pripadnošću. Husserl već anticipira problem koji može nastati redukcijom vanjskog svijeta ili barem njegove izvjesnosti pa sam problem zadaje kao zadaću svojeg djela *Kartezijanske meditacije*, konkretno unutar svoje pete meditacije. Pitanje izražava na način: »Kad kao Ja što meditira fenomenologijskom epoché reduciram na svoj apsolutni transcendentelni ego, nisam li postao solus ipse?« te dodaje i pitanje »...ali kako je s drugima ego koji ipak nisu puka predodžba i predočeno u meni, sintetička jedinstva mogućeg potvrđenja u meni, nego po svom smislu upravo drugi?«⁶⁷ Husserl ovim pitanjima implicitno ukazuje na nužnost pitanja intersubjektivnosti kao rješenja mogućeg problema svoje fenomenologije i percepcije svijeta, na način isključenja svega osim samog subjekta.

Kako bi se na pitanje Drugih što jasnije odgovorilo, važno je razmotriti Husserlovo viđenje tog pitanja unutar prirodnog stava, koji je bio postavljen kao prvi korak postavljanja osnova njegove filozofije. Husserl izražava kako unutar prirodnog stava ostajemo u sferi egoističnog shvaćanja pa tako »za mene su neposredno tu i animalna bića, recimo ljudi; promatram ih, gledam ih, osluškujem njihov dolazak, primam, ih za ruku, razgovarajući s njima neposredno razumijem to što ta bića predočuju i misle, kakvi se osjećaji bude u njima, što žele ili hoće.«⁶⁸ Husserl naivno prihvaćanje zbilje i iluziju apsolutnog posjeda istine, koju je pripisao ljudima u prirodnom stavu i prirodnim znanostima, primjenjuje i na problem intersubjektivnosti. U navedenom opisu prirodnog stava Husserl opisuje kako se čovjeku čini da razumije Drugog kao biće iz njegove predručnosti.

⁶⁶ Husserl, *Kriza evropskih znanosti i transcendentalna fenomenologija*, str. 21,22.

⁶⁷ »Husserl, »Kartezijanske meditacije I«, str. 113.

⁶⁸ Husserl, *Ideje za čistu fenomenologiju i fenomenologijsku filozofiju*, str. 58.

Iz prethodnih zaključaka problematičnim se može činiti i sljedeći Husserlov navod: »Pomoću epohé prodro sam do one sfere bitka koja principijelno prethodi svakom za mene mogućem biću i njegovim sferama bitka, kao njihova apsolutno apodiktična pretpostavka.«⁶⁹ Husserl ovime ističe nužni korak stavljanja prirodnog svijeta u zgrade, pri čemu dolazi do fenomenološke *epohé*, nakon čega preostaje subjekt, odnosno svijest. I ona će kao takva prethoditi, odnosno ona će biti prvotna, kao ona na koju se svijet odnosi, ali u smislu drugotnosti svijeta kao nužno zavisnog o svijesti. Kako bi razjasnio tu nedoumicu, Husserl prvo razjašnjava karakter svijeta kao danog intersubjektivno:

»Razumljivo, to ne vrijedi samo za mene, za svagda pojedinačno ja, nego mi u zajedničkom životu imamo svijet unaprijed dan u zajedništvu kao svijet koji za nas postoji-vrijedi, kojemu mi pripadamo i u zajedništvu kao svijetu za sve nas, kao svijetu koji je unaprijed dan u tom smislu bitka. I kao u budnom životu uvijek ponovno fungirajući mi smo fungirajući i zajedno u raznolikim načinima promatranja u zajedništvu objekata koji su unaprijed zajedno dani, zajedničkog mišljenja, zajedničkog vrednovanja, namjeravanja i djelovanja.«⁷⁰

Ovim navodom, prema Husserlu, izražava se kako sve ono što je zaključeno u prethodnim poglavljima, a tiče se svijesti i svijeta, nije ostvarivo samo za »mene«. Svijet se kao bitak spram onog Ja, odnosno svijesti, odnosi kao zavisan, ali se time ne isključuju druga umska bića. Ovime druga umska bića, za Husserla dakle drugi pripadnici ljudstva koji svoj karakter umskosti imaju upravo putem te pripadnosti, jesu na način Ja. Nadalje, za Husserla će to značiti, iako je onaj Drugi meni stran on je kao umsko biće u svijetu drugo Ja, druga čista svijest.⁷¹ Time zapravo putem čistih drugih, dolazi do konstitucije svijeta kao ja-zajednice, odnosno do toga da govori o jednom i istom percipiranom svijetu u kojem se pojavljuju sva ta Ja, a to će Husserl nazvati jednom zajednicom monada.⁷² Reći će to i na način:

»U sebi, u okviru mog transcendentno reduciranog čistog svjesnog života, iskušavam svijet zajedno s drugima i prema smislu iskustva ne kao svoju takoreći privatnu sintetičku tvorevinu nego kao meni strani, intersubjektivni svijet koji je za svakog prisutan, u svojim predmetima pristupačan.«⁷³

U ovom navodu uz pojam iskušavanja intersubjektivnog svijeta, koji je za svakog na taj način prisutan, podrazumijeva se i pojam uživljavanja kojim otvara mogućnost doživljaja Drugog,

⁶⁹ Husserl, *Kriza evropskih znanosti i transcendentna fenomenologija*, str. 79.

⁷⁰ Isto, str. 106.

⁷¹ Husserl, »Kartezijanske meditacije I«, str. 125.

⁷² Isto, str. 126.

⁷³ Isto, str. 115.

svojevršno stavljanje u poziciju drugog, drugog-ja, pri čemu taj pojam sadržava i pojam empatičnosti.⁷⁴ Pojam empatičnosti, putem pojma uživljavanja, nadalje će razraditi Husserlova učenica Edith Stein. U zajednici monada, čisto drugih Ja, možemo reći kako se konstituira svijet kao zajednički percipitivan pa bi se prema tome moglo zaključiti i kako Husserl upravo pojam intersubjektivnosti koristi kao uvjet postavke svijeta i bijega od solipsizma. To se može dovesti i do radikalnije izjave, pri čemu bi Husserlova filozofija bez pojma intersubjektivnosti bila zatvorena u ono primordijalno Ja, u opasnosti zatvorenosti u vlastiti um izmučen strujom svijesti nečega što bi mogle biti isključivo halucinacije. Tako i Husserl ističe da

»Transcendentalna intersubjektivnost ima po tom pozajedničavanju intersubjektivnu vlastitosnu sferu u kojoj intersubjektivno konstituira objektivni svijet i na taj način je, kao transcendentalno mi, subjektivnost za taj svijet, a i za ljudski svijet u kojem se obliku i sama intersubjektivnost objektivno ozbiljila.«⁷⁵

Ovim se navodom Husserl bliži odredbi svijeta kao transcendentalno intersubjektivnog. Husserl nadalje navodi kako od Drugoga prvo zahvaćamo ono fizičko tijelo, time na to aperceptivno Drugog zahvaćamo kao živuće tijelo, dakle karakteristikom uma, time što je kao živući u fizičkoj percepciji čovjek.⁷⁶ Takva vrsta uparivanja povezujući su-prisustvo drugog-ja počiva na analogiji, konkretno mog tijela kao subjekta na drugo tijelo koje je kao takvo drugo-ja, dakle subjekt⁷⁷. Upravo pojmovnim određenjem takve vrste aperceptivnog transfera, Husserl oznaku Drugi, vodi misaonim putem do onog alter, dakle drugi-ja kao alter-ego, a ako se radi o takvom *ego* iz dosadašnjih određenja može se zaključiti kako je riječ o subjektu koji kao takav u svojem psihofizičkom jedinstvu zahvaća svijet intencionalnom sviješću.⁷⁸ Nadalje će kao bitno istaknuti kako su »ego i alter ego uvijek i nužno dani u izvornom sjedinjenju.«⁷⁹ Navedenom analogijskom prezentacijom, Husserl govori o odnosu gdje se radi o sparivanju. Usko određeno to je odnos sjedinjenja, dakle stavljanja u odnos dva Ja, ali prateći to i poopćujući to zapravo je temeljna postavka čovječanstva i tim putem dolazi do intersubjektivnosti u širem smislu.⁸⁰

Za nastavak određenja pojma intersubjektivnosti ostaje razmotriti pitanje uvida u doživljaj Drugog. Odgovor na to pitanje Husserl je već djelomično postavio što je vidljivo i iz prijašnjih

⁷⁴ Alessandro Duranti, »Husserl, intersubjectivity and anthropology«, *Anthropological theory* 10/1 (2010), str. 6.

⁷⁵ Husserl, »Kartezijanske meditacije I«, str. 126.

⁷⁶ Alfred Schütz, »The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl«, u: *Collected Papers III: the Studies in Phenomenological Philosophy* 22 (1970), str. 62.

⁷⁷ Husserl, »Kartezijanske meditacije I«, str. 129.

⁷⁸ Isto, str. 131.

⁷⁹ Isto, str. 131.

⁸⁰ Isto, 132.

navoda, pri čemu je ono prvo zahvaćeno, ono iskustveno, odnosno po pitanju Drugog to je ljudsko tijelo. Husserl tako zaključuje da »doživljaje drugih uočavamo na temelju zamjedbe njihovih tjelesnih očitovanja.«⁸¹ Treba istaknuti kako takvo uočavanje, koje se nalazi na razini uživljavanja, time što fizičkoj pojavi aperceptivno pridružujemo umni aspekt drugog-ja prelazi granicu originarnog iskustvenog izvanjskog doživljaja, odnosno nije više samo na razini onog iskustvenog. Husserl nastavlja kako

»Iskušano strano tijelo uvijek se zbilja pokazuje kao tijelo samo u svom ponašanju koje se mijenja, ali uvijek u suglasju tako da ima svoju fizičku stranu koja aprezentirajući ukazuje na psihičko koje se mora pojaviti u izvornom iskustvu u punom svom sadržaju.«⁸²

Iz navedenog proizlazi i rješenje mogućnosti pojave Drugog samo kao iluzije. Husserl ovim navodom zato naglašava kako je Drugi mijenjajući, ali u svojoj pojavi uvijek tjelesno određen u suglasju s onim psihičkim. Nadalje, svakom sljedećom pojavom, odnosno aprezentacijom, navedeno jedinstvo mora važiti te se svaka sljedeća aprezentacija mora s time slagati. Ono što zaključno prema Husserlu slijedi je da subjekt Drugoga iskušava kroz mijenjanje kojim potvrđuje Drugog kao biće, a ne iluziju.⁸³ Nadalje, ono što je izvjesno i uvijek evidentno je Ja, što će reći Ja ima predstavu sebe, a Drugi je u ovom kontekstu stran. Time slijedi iz svega do sada izloženog kako Drugi i njegovi doživljaji, stavljanjem analogijski u odnos sa subjektivim Ja, stoje kao subjektu, na određen način, zahvatljivi; ono drugo, ono strano

»se nužno pojavljuje po svojoj smislovnoj konstituciji kao intencionalna modifikacija mojeg tek objektiviranog ja...drugi kao fenomenologijski, kao modifikacija mene samog, modifikacija mojeg samstva (koje taj karakter moj dobiva sa svoje strane putem sjedinjenja koje se nužno pojavljuje i koje nužno kontrastira).«⁸⁴

Uz ovo Alfred Schütz primjećuje kako se čini da, kada Husserl piše o problemu Drugih i samoj intersubjektivnosti, on iz svojeg obrazloženja pod Drugim očito misli samo na druge ljude, jer ovakvim putem recimo poimanje životinje ostaje relativno nerazriješeno.⁸⁵ Problem kod pojma uživljavanja, ali i ovog odnosa sjedinjenja, općenito govoreći pretpostavke drugoga preko Ja, u potpuno subjektivnom smislu, jest taj što pretpostavlja da Drugi potpuno nalikuje meni, u ovom *ego* smislu van utjecaja vanjskog svijeta to je upitnog karaktera.⁸⁶

⁸¹ Husserl, *Ideje za čistu fenomenologiju i fenomenologijsku filozofiju*, str. 11.

⁸² Husserl, »Kartezijske meditacije I«, str. 131.

⁸³ Schutz, »The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl«, str. 64.

⁸⁴ Husserl, »Kartezijske meditacije I«, str. 131.

⁸⁵ Schutz, »The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl«, str. 66.

⁸⁶ Isto, str. 66.

Schützova kritika tiče se problema poistovjećivanja subjekta s drugim-ja. Odnosno, tvrdit će kako je problematično kod Husserla što pretpostavlja kako svi drugi-ja, time što su Ja, na isti način percipiraju svijet. Time kao problematičan stoji pojam uživljavanja jer se čini kako uvid u Drugoga subjekt dobiva putem shvaćanja sebe.

Već uvidom samo u ovu kritiku može se doći do zaključka kako postoje nedoumice kod samog pojma intersubjektivnosti, odnosno preciznije kod načina poimanja Drugog. Navedena problematika povezana je i s naglašenim problemima Husserlova određenja svijesti, gdje se čini kako pojmovi nisu obuhvatno razrađeni kao neki drugi dijelovi Husserlove filozofije. Iz do sada izloženih Husserlovih razmatranja može se uvidjeti kako je njegovo poimanje svijeta intersubjektivno na svakoj razini. Također se može izraziti kako je pojmom intersubjektivnosti pokušao riješiti nedoumice i moguće probleme stvorene redukcijским postavljanjem svijeta te načina postavljanja subjektive percepcije svijeta kao svijesti. Na posljednjoj razini analize pojma subjekta kao *ego*, Husserl će svijet zaključno odrediti kao transcendentalno intersubjektivan te zaključiti kako

»Iskusujući, uopće živući kao ja (misleći, vrednujući, djelujući), ja sam nužno ja koje ima svoje ti, svoj mi i vi, ja ličnih zamjenica. I isto tako sam nužno ja i mi smo nužno u jastvenoj zajednici korelati svega onoga što oslovljavamo kao svjetovno biće, što u oslovljavanju, u imenovanju i u raspravljanju, u spoznajnom obrazlaganju uvijek pretpostavljamo kao zajednički iskustv, kao ono što je u zajednici svjesnog života, ne kao individualno izoliranog, nego unutarnje ujedinjenog svjesnog života, za nas tu, što je zbiljsko, što za nas vrijedi. Ali svagda jednako tako da je svijet naš zajednički svijet, da je nužno u valjanosti bitka.«⁸⁷

Dakle, za Husserlovu fenomenološku postavku transcendentalnog svijeta intersubjektivnost postaje nužan uvjet jer tek s drugim Ja subjektima se tvori transcendentalni intersubjektivni svijet koji ostaje kao nužan Husserlovoj filozofiji ako bi težila cjelovitosti, a izbjegla biti zatvorena nedokučivost subjekta. Dan Zahavi ističe kako upravo Husserlovim pojmom intersubjektivnosti tek možemo sagledati pravo značenje Husserlovog transcendentalnog idealizma.⁸⁸ Husserlovo postavljanje svijeta kao transcendentalnog uputilo je na mnoge kritike te je nerijetko označeno kao problematično pa je time i često područje na koje se filozofi nakon njega nastavljaju ili kritički postavljaju vlastiti stav spram mogućnosti transcendentalnog svijeta. Nadalje, njegova fenomenološka postavka svijeta ostavila je značajan trag na filozofiju, što će se i pokazati u

⁸⁷ Husserl, *Kriza evropskih znanosti i transcendentalna fenomenologija*, str. 245.

⁸⁸ Dan Zahavi, *Husserl's Legacy: Phenomenology, Metaphysics, & Transcendental Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2017.), str. 120.

razmatranju filozofije Martina Heideggera, Edith Stein te Emmanuela Levinasa. Kako bi se u potpunosti razmotrilo Husserlovo postavljanje svijeta, a time konkretno i pitanje intersubjektivnosti za koje je bilo nužno razmotriti fenomenološki pristup, važno će biti i istaknuti ono što je uslijedilo kao reakcija.

5. Utjecaj Husserlove fenomenologije i intersubjektivnosti

Fenomenologija, kakvom ju Husserl postavlja, činit će nezaobilaznu temu u daljnjim razmatranjima njegovog stvaralaštva. Uz različite reakcije, kritike i nastavljanja na Husserlovu filozofiju ovaj rad istaknut će bitno one koji su osim refleksije na cjelokupnu Husserlovu filozofiju važni za pojam intersubjektivnosti. Nadalje, Heideggerovo korištenje pojma fenomenologije, ali u drugačijem pojmovnom određenju nego što je kod Husserla, zahtijevat će detaljniju pojmovnu analizu. Osim Heideggera bit će važno razložiti i temelj filozofije Edith Stein kao svojevrsni nastavak ili daljnju razradu Husserlove filozofije, konkretnije pitanja intersubjektivnosti. Stein će problem intersubjektivnosti, odnosno Drugih, utemeljiti naglašavajući pojam empatičnosti kao nužno rješenje tog problema. Završno će biti predstavljen Husserlov utjecaj na etiku apela, etiku drugog Emmanuela Levinasa, u kojoj se mogu prepoznati korijeni Husserlovog bavljenja pitanjem Drugog.

Iako je navedeno temeljno razlikovanje u poimanju fenomena i fenomenologije, Heidegger i Husserl će u fenomenologiji vidjeti nužan odgovor na probleme koje su zapazili kao ključne, unatoč različitom korištenju fenomenologije i različitoj artikulaciji problema. Dok je kod Husserla fenomenologija poglavito posljedica kritike stanja društva u kontekstu rezultata prirodne znanosti, a time dakle stoji kao pitanje svijeta odnosno uopće mogućnosti percepcije svijeta, kod Heideggera će fenomenologija služiti kao nužna metoda postavljanja ontologije, preciznije, metoda kojom se bavi pitanjem o bitku. Prvenstveno valja naglasiti kako Heidegger svoje istaknuto djelo *Bitak i vrijeme* posvećuje samom Husserlu »u znak šovanja i prijateljstva«. Kako je navedeno, Heideggerova glavna zadaća bit će pitanje bitka, za koje tvrdi da je do tada bilo zanemareno. S time se u odnos može dovesti i Husserlovo bavljenje pitanjem individualnog bitka kao svijesti, za koji će također smatrati kako je bilo zanemareno. Unutar ove paralele mogli bismo diskutirati o povezanosti Husserlove svijesti kao individualnog bitka i Heideggerovog određenja tubitka.⁸⁹ Nadalje, Heidegger će istaknuti kako kada se govori o bitku nužno je uvijek govoriti i o biću, jer pitanja o bitku nema bez bića, a samo postavljanje pitanja ima svoju nužnost u osobitosti zapitivanja koje je kao takvo »spoznavajuće traženje bića u njegovoj egzistenciji i esenciji.«⁹⁰ Ovim se navodom razjašnjava Heideggerova važnost postavljanja pitanja bitka na način zapitivanja koje se tiče isključivo bića u svojoj nužnosti.

⁸⁹ Boško Pešić, »Fenomenologija svijesti«, *Scopus: časopis za filozofiju Hrvatskih studija* 15/2 (2000.), str. 50.

⁹⁰ Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, s izvornika preveo Hrvoje Šarinić (Zagreb: Naprijed, 1985), str. 4.

Nalik Husserlovoj intencionalnosti svijesti, Heidegger u domenu zapitanog smješta zapitano-o koje uvijek mora sadržavati ono Pitano, konzekventno tome i ono Ispitano.⁹¹ Iz toga slijedi kako »pitano pitanja koje valja obraditi jest bitak, ono što određuje biće kao biće, ono na temelju čega je biće, bilo ma kako razmatrano, uvijek već razumljeno.«⁹² No pojam bića preširok je pojam za Heideggera pa ga sužava u karakter bića kao bitka koji je tu, dakle pojam tubitka. Upravo za navedeno pitanje o bitku, Heidegger će pristupiti fenomenologiji. Pri čemu će, u ovom pogledu, na fenomenologiju gledati kao na metodu kojom će vršiti istraživanje o smislu bitka. Pojam fenomena će odrediti kao pokazivanje-sebe-po-samom-sebi, odnosno u odnosu spram tubitka to je specifična vrsta susreta Nečega.⁹³ Dakle, u odnosu zahvaćanja Nečega, radi se o fenomenu koji se na određeni način pokazuje biću, odnosno sada konkretnije tubitku. Za Heideggera će time fenomenologija biti nužna ne kao odgovor na ono o čemu se spoznaje već kao način kako se nešto spoznaje, odnosno za Heideggera način kako se odgovara na pitanje o bitku. Nastavljajući na već postavljeno pitanje o bitku putem fenomenologije, pojam fenomena koji je vezan uz Pitano za Heideggera stoji kao »bitak bića kao sebe-pokazujući, znači smisao tog bitka, njegove modifikacije i derivate.«⁹⁴ Tim fenomenološkim načinom ističe kako se nužno mora doći do određenja tubitka kao bitka-u-svijetu.

Prethodnim zaključcima i navodima Heideggera predstavljena je osnova odnosa tubitka spram svijeta, kao bitka-u-svijetu te na koji način uopće pristupa fenomenologiji. Iz prethodnog izlaganja već je moguće zamijetiti razlikovanje Husserla i Heideggera, u fundamentalno osnovnom određenju pojma fenomena, a i same fenomenologije. Fenomenologija jest kod oba filozofa nužna kao takva i u srži se kod obojice radi o tome kako Nešto zahvaćamo. No sudeći da se eksplikacija pojma fenomena Husserla i Heideggera razlikuje, to se reflektira i u užem pojmovnom određenju fenomenologije. Kod Heideggera se radi o svojevrsnoj hermeneutici, pri čemu će fenomenologiju uzeti kao nužnu metodu i način kojim se postavlja ontologija. U tom vidu, za Heideggera će fenomenologija ostati egzistencijalno nužna, ne samo za biće već i za svijet. To se pokazuje i kao kritika, odnosno reakcija na Husserla, gdje mu Heidegger zamjera odvajanje Ja subjekta od izvanjskog svijeta i njegovo zatvaranje⁹⁵. Kako je navedeno, Heideggerovo određenje tubitka kao bitka-u-svijetu, dakle bitak koji je »tu« u svijetu, već objelodanjuje neslaganje spram Husserla. Prvenstveno, Heidegger će jasno izraziti kako se u obliku bitka kao tubitka uvijek radi o meni,

⁹¹ Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 5.

⁹² Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 6.

⁹³ Isto, str. 34.

⁹⁴ Isto, str. 39.

⁹⁵ Richard Schacht, »Husserlian and Heideggerian Phenomenology«, *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 23\5 (1975.), str. 305.

dakle tubitak kao *ja* koji je uvijek tu u svijetu. Ovim navodom još se uvijek može istaknuti povezanost s poljem subjektivnosti kod Husserla. No, Heidegger ne odvaja tubitak od zornosti svijeta, dapače upravo će u tom polju čistog *ega* i transcendentalne fenomenologije uputiti kritiku Husserlu. Richard Schacht će Heideggerovu kritiku Husserlovog transcendentalnog svijeta izraziti na način kako je za Heideggera takav svijet potpuna apstrakcija te kako je prema Heideggeru jedino ispravno i otvorenu polju istraživanja Husserlov *Ja* u prirodnom stavu te svi njegovi doživljaji, što će Heidegger i učiniti svojim bitkom-u-svijetu.⁹⁶ Navedena Heideggerova kritika usko je povezana i s njihovim određenjem pojma fenomena, gdje Heidegger u tom smislu ne odvaja fenomen od svijeta pri čemu će relativno implicitno reagirati na Husserlovo »zatvorenje« fenomena u svijest *ega*. Razlikovanjem pojma fenomena i samog poimanja fenomenologije suštinski se razlikuju njihovi osnovni temelji ne samo fenomenologije nego njihove cjelokupne filozofije.

Husserl potaknut Heideggerovim djelom *Bitak i vrijeme*, kritizirat će Heideggerov izostanak fenomenološke redukcije kao takve, odnosno, izrazit će kako to nije u skladu s fenomenološkom redukcijom kakvom ju postavlja Husserl.⁹⁷ Husserlijanska fenomenologija jest, obuhvatno, transcendentalna teorija znanja, znanost konkretnog transcendentalnog subjektiviteta, dakle tako promatrana nije samo epistemološkog karaktera, u smislu mogućnosti percepcije svijeta i znanja kao takvog, već je i svojevrsna »egologija«.⁹⁸ No, iz svega prethodno navedenog, može se izraziti kako se zapravo razilaze u momentu svijeta, u kontekstu pitanja subjekta u njegovoj izvjesnosti sebe-nalaženja u svijetu.

U pitanju intersubjektivnosti ili općenito pitanju Drugih, kod Husserla je već istaknuta nužnost takvog pojma i njegovo određenje svijeta kao transcendentalno intersubjektivnog. Kod Heideggera za pitanje Drugog prvotno je važno izraziti tubitak, osim kao bitak-u-svijetu, i kao su-bitak. Za ranije navedeni zaključak kako pod tubitkom Heidegger uvijek smatra ono *Ja*, na način tubitak sam *ja* – bitak je moj,⁹⁹ važit će kako je su-bitak razmatran na način u kojem *Ja* su-sreće Druge. Heidegger će tubitak misliti jedinstveno, dakle Drugi je onaj koji se nalazi u svijetu, kojeg dotičem i su-srećem. Nadalje, tubitak kao bitak-u-svijetu izrazit će kao brigu, dok će tubitak kao su-bitak

⁹⁶ Schacht, »Husserlian and Heideggerian Phenomenology«, str. 305.

⁹⁷ Isto, str. 294.

⁹⁸ Isto, 295.

⁹⁹ Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 130.

biti izražen kao skrb.¹⁰⁰ Pritom, briga se odnosi na tubitak kao bitak-u-svijetu, dok se skrb ogleda kroz tubitak kao su-bitak, dakle poglavito u odnosu s Drugim.

Zaključno tome Ante Pažanin izražava kako ni Heidegger nije u potpunosti razriješio pitanje Drugog:

»problem 'transcendentalnog solipsizma' odzvanja i u *Bitku i vremenu* Martina Heideggera kao 'egzistencijalni solipsizam', jer ni tzv. autentična egzistencija, svojim pukim oponiranjem i krutim suprotstavljanjem tzv. 'nevlastitom' Man, ne rješava problem des Anderen, tj. ne uključuje djelovanje i značenje drugoga u konstituciju svijeta života.«¹⁰¹

Iz ovog navoda važno je i naglasiti kako se pod pojmom autentične egzistencije misli na onu navlastitu egzistenciju koja stoji kao suprotnost se-ličnosti koja se postavlja kao omasovljenje bitka, nejedinstvenost, prosječnost, ono koje se priklanja izrazu treba-se. No, kao što je Pažanin istaknuo, i bijeg od te se-ličnosti prema autentičnoj egzistenciji koja bi otvorila ogledanje bitka tubitka kao brige ne uključuje Druge kao aktivne sudionike života. Nastavljajući na zaključak o Heideggerovom pristupu problemu Drugih, Pažanin će za Husserlov istaknuti kako je njegov pokušaj prevladavanja transcendentalnog solipsizma putem intersubjektivnog svijeta, svijeta života, prevladao »tradicionalne problematike idealizma i materijalizma.«¹⁰² Ovim se navodom Pažanin priklanja Husserlovom rješenju pitanja Drugih iako ne ističe na koji se točno način pokazuje Drugi kao aktivni sudionik života.

Nakon izloženog odnosa Heideggera i Husserla ovaj rad usmjerava se na Edith Stein koja će predstaviti svojevrstni nastavak ili drugu stranu Husserlova problema intersubjektivnosti. Odnosno, čitajući Stein, Drugi se pokazuje kao rješenje kroz pojam empatije, a ne isključivo kao problem koji zahtijeva svoje rješenje. Putem etičke dimenzije Stein Drugome pridaje značajnu potporu u vidu izvjesnosti Drugog, ali i samog subjekta, upravo putem odnosa subjekta i Drugog, koji je ostvaren emocijom, temeljno sadržanom pojmom empatije. Dakle, za odgovarajući pristup problemu intersubjektivnosti ostaje razmotriti i kako je taj problem utjecao na druge filozofe te kako se dalje razvijao.

Edith Stein bila je Husserlova učenica koja svojom disertacijom o empatiji pristupa diskursu Drugih, problemu drugih umova i pojmu empatije uopće. U samom uvođenju u temu Edith Stein također polazi od pretpostavke isključenja vanjskog svijeta te izražava kako je evidentno da je ono

¹⁰⁰ Isto, str. 219.

¹⁰¹ Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 260.

¹⁰² Isto, str. 274.

izvjesno moj doživljaj stvari, odnosno sam fenomen.¹⁰³ Dakle, važno joj je prije svega dovesti u pitanje onu naivnu očiglednost »danosti« i mogućeg doživljaja iskustva Drugih. Stein uz navedeno problem Drugih izražava i kroz pitanje mogućnosti drugih čistih aktova svijesti te mogućnosti govorenja o spoznavanju drugih umova. Odgovor pronalazi u empatiji. Empatija razumljena kao kompleksan pojam suosjećanja, postavljena je kao akt svijesti. Stein će to objasniti na primjeru boli prijatelja.

Stein objašnjava kako i ako smo uvidjeli određenu bol našeg prijatelja, bilo neverbalnim znakovima ili govornim izrazom, tu bol ne osjećamo sami, niti smo je iskusili kao nama individualno danu.¹⁰⁴ Empatija za Stein kao akt svijesti tako otvara mogućnost uvida u doživljaj Drugoga. Dakle, pojam empatije pruža svojevrsnu, Husserlovskim terminima, aprehenziju onog Drugog. Nakon prvotnog zamjećivanja boli kod Drugog, nastavljujući na to, Ja sada postaje svjesno tog stanja te ga na intencionalno usmjereni način doživljava, ne kao potpuno poistovjećivanje s Drugim već kao Ja uz Drugoga.¹⁰⁵ Dakle, Stein će ono pitanje Drugog, koje je u svojoj kompleksnosti Husserl postavio i analizirao kroz svoj misaoni fenomenološki sustav u kojem svijest ima glavnu ulogu, riješiti pojmom empatije. Empatija shvaćena kroz jedinstveni status neiskustvenosti, počivajuća u onome Ja, određena konstitutivno emocijama.¹⁰⁶ Stein pojam empatije definira na takav način jer samo iskustvo boli, koje je navedeno u primjeru, nije vlastito, ali ovisi o Ja, zato empatiju određuje proživljavanjem Ja uz Drugoga. Na ovaj način izložena teorija empatije, kao određujući akt svijesti kojim dobivamo uvid u Drugog, može se razumjeti i kao vrsta nastavka na Husserlovu intersubjektivnost, odnosno ona je kao takva svojevrsna razrada pojma uživanja. Pritom, teorija empatije nije usmjerena na percepciju svijeta, u smislu kako Drugi doživljava svijet, već konkretno usmjerena na Drugoga. Pritom je Drugi shvaćen ne samo kao umno biće već i kao bitno osjećajno biće. Nadalje, sama postavka svijeta kojom se Edith Stein služi u svojim razmatranjima problema Drugih razumije se kao neka vrsta nastavka djelu *Ideje za čistu fenomenologiju i fenomenologijsku filozofiju*.

Emmanuel Levinas značajan je, ne samo zato što je bio Husserlov učenik i zato što je jedan od prevoditelja djela *Kartezijanske meditacije* na francuski jezik već zato što je u njegovoj etici apela, odnosno etici Drugog, vidljiv utjecaj Husserlove filozofije i Husserlovog pitanja

¹⁰³ Edith Stein, *On the Problem of Empathy*, s izvornika preveo Waltraut Stein (Washington: ICS Publications, 1989.), str. 4.

¹⁰⁴ Stein, *On the Problem of Empathy*, str. 16.

¹⁰⁵ Isto, str. 17.

¹⁰⁶ Isto, str. 18.

intersubjektivnosti na njegovo stvaralaštvo. Uz to Levinas se dijelom svojeg stvaralaštva bavi interpretacijom Husserla i njegove fenomenologije. Husserlov utjecaj na Levinasa može se zapaziti kroz njegovo određenje subjekta i Drugog. Levinas će subjekt odrediti kao *ego*, pri čemu ga definira kao jedno jedinstvo u sebi, dok je ono van tog jedinstva ono Drugo.¹⁰⁷ Drugog će odrediti kao ono transcendentno zato jer je u odnosu s Drugim sadržan i subjektov odnos spram čovječanstva, odnosno ostatka svijeta te time Drugi kao pojava predstavlja ograničenu beskonačnost samim time što nije Ja, već kao Drugi predstavlja ograničenje svih Drugih u jednom.¹⁰⁸

Kako prema Levinasu zatječemo Druge? Prije svega je važan pojam blizine jer ga on smješta u odnos s Drugim prije samog susreta i ostvarenja odnosa s Drugim. Prilikom određenja pojma blizine, ne radi se samo o fizičkom poimanju, već je prije svega riječ o ontologijskom pojmu blizine, pri čemu u takvoj blizini i samim približavanjem Drugome subjekt i Drugi stupaju u odnos.¹⁰⁹ Za pojam blizine kod Levinasa, Engin Obučić piše kako nije riječ o geometrijskoj udaljenosti već se radi o približavanju subjekta na način prvenstva u svijetu, prvenstva koje se ostvaruje *egom*.¹¹⁰ Određenje pojma blizine i približavanja izraženo je kao odnos koji je stariji od a priori što Drugome daje ulogu uvjetovanja tog odnosa te oblikovanja subjekta.¹¹¹ Levinas blizinu nadalje analizira kroz stupanje u kontakt s Drugim licem o lice, pri čemu se Drugi razotkriva i pokazuje svoju specifičnost refleksijom koje subjekt saznaje i o samom sebi.¹¹² Ovim navodom Levinas ističe kako blizinom i stupanjem u kontakt s Drugim dolazi do otkrivenja ne samo Drugog, već i refleksijom Drugoga do otkrivenja o subjektu. Levinas će istaknuti kako, kada govori o jeziku koji čini osnovu komunikacije s Drugim, nije dovoljno razumjeti jezik kao puke znakove već kako jezik sa sobom nosi obilježje života, time i temporalnosti i bitka, koje se značajno ostvaruje u komunikaciji s Drugim.¹¹³ Ovim kratkim pregledom Levinasove filozofije može se izlučiti kako će kod Levinasa Drugi biti ne samo konstitutivni faktor svijeta koji subjekt zatječe već i konstitutivni faktor samoga subjekta kao ono Ja koje se upoznaje. Drugačije rečeno, svijet i sebe upoznajem preko Drugoga.

¹⁰⁷ Emmanuel Levinas, *Otherwise than being or beyond essence*, s izvornika preveo Alphonso Lingis (Nizozemska: Kluwer Academic Publishers, 1991), str. 8.

¹⁰⁸ Levinas, *Otherwise than being or beyond essence*, str. 132.

¹⁰⁹ Isto, str. 81.

¹¹⁰ Engin Obučić, »Levinas: blizina koja konstituiše«, *Diskursi. Društvo, religija, kultura*, 1/1 (Predstavništvo Centra za empirijska istraživanja religije u Bosni i Hercegovini, Sarajevo 2011), str. 64.

¹¹¹ Obučić, »Levinas: blizina koja konstituiše«, str. 64.

¹¹² Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, s izvornika preveo Alphonso Lingis (Pennsylvania: Duquesne University Press, 2007.), str. 195.

¹¹³ Levinas, *Otherwise than being or beyond essence*, str. 34.

Zaključno analizi istaknuta tri filozofa može se izraziti kako je filozofija Edmunda Husserla ostavila mjesta daljnjoj razradi fenomenologijske postavke svijeta, ali je i ostavila mjesta kritikama. Dok Edith Stein i Emmanuel Levinas svoju filozofiju razvijaju pozivajući se na Husserla, kritike poput Heideggerove mu zamjeraju postavljanje transcendentnog svijeta putem čiste svijesti kao neutemeljeno.

6. Zaključak

Kako bi se uopće moglo postaviti pitanje intersubjektivnosti u filozofiji Edmunda Husserla, važno je bilo analizirati osnovne postavke njegove fenomenologije. Prirodni stav, koji je pod utjecajem stanja svijeta obilježenog aksiomatskom naravi prirodne znanosti, Husserlu će služiti kao nulti korak za postavljanje svijeta kao fenomena. Odmicanje od naivno shvaćenog zbiljskog svijeta kao izvjesnog, a time i znanosti kao one u posjedu apsolutne istine, rasvjetljuje čovjeka kao ono Ja, svjesno doživljajno misleće jedinice. Odnosno, kao što je izloženo, svijest će činiti onaj reziduum *epoché* koja isključuje, dakle stavlja u zagrade, sve ono što ne mora biti. Pritom svijest ostaje kao reziduum obilježena strujom svijesti. Doživljaji kolaju strujom svijesti i omogućuju odmak od osjetilnog svijeta. Sada svijest ostaje kao glavni čimbenik zadnjeg koraka transcendentalne redukcije pri čemu subjekt ostaje taj o kojem ovisi svijet, mišljeno u tom transcendentalnom smislu. Redukcijom je svijet postavljen kao teza, kao i sve u njemu. Samo čista svijest preživljava tu *epoché*, čista svijest mišljena kao *ego*. Dakle, za Husserla je važno ustanoviti čovjeka kao subjekt, mišljen kao svijest. Osim umske naravi čovjeka kao subjekta, Husserl kao nezanemarivo ističe kako je čovjek biće koje je uvijek određeno psihofizički. Razumijevanjem čovjeka kao jedinstva psihičkog i fizičkog dolazi do mogućeg rješenja pitanja Drugih u svijetu. Husserl rješenje nudi i logičkom analizom onoga što povlači to Ja, u transcendentalnom smislu *ego*. Vršeci logičku analizu zaključuje kako Drugi kao Ja, kao *ego* na isti ili barem sličan način zahvaća svijet. Odnosno, svijet ovisi o *ego*, ali sada putem intersubjektivnosti mišljeno kao *ego* Drugih, odnosno *ego* svih ja-subjekata. Subjekt uvijek jesam Ja, samo to je izvjesno, ali i Drugi je Ja.

Problem intersubjektivnosti razmatran je na dvije razine. Prva razina je ona spoznajne naravi, koja bi se pitala o postojanju drugih umova uopće, a druga strana se tiče pitanja svijeta kao jednako danog subjektima pa je tu glavno pitanje usmjereno na ono »kako?«, ne samo kako je to moguće razumjeti već kako Ja kao subjekt samim sobom mogu zahvatiti išta od Drugog. Husserl, kako bi ponudio odgovor na cjelovito pitanje Drugog, ponovno upućuje na pojam svijesti i apercepcije Drugog, no odgovor na pitanje »kako?« Drugog, kako Drugi jest kao aktivni sudionik svijeta i odnosa subjekta i Drugog, ipak ostaje nedovoljno razrađen, pri čemu je ostavljeno mnogo prostora za interpretaciju na što se točno misli pri nekim pojmovima i objašnjenjima. Husserl razmatra problem Drugog prije svega kao problem drugih umova, no odgovor koji priliči navedenoj drugoj razini problema intersubjektivnosti, dakle na koji način subjekt može imati uvid u Drugog, ostaje otvoren za interpretaciju, što je i vidljivo iz pokušaja nastavljanja na takav problem kakav se može zapaziti kod Edith Stein ili Emmanuela Levinasa.

Odgovor na pitanje intersubjektivnosti nije jednostavan niti definitivan, što se može zaključiti i iz posljednjeg poglavlja ovog rada, koje upućuje na kritike i nastavljanja Husserlove filozofije i samog pitanja intersubjektivnosti. Husserl postavlja Druge prvo putem čovjeka kao umskog bića, koje kao pripadnik ljudstva nosi takvu karakteristiku što bi značilo da isto vrijedi za svakog Drugog pripadnika ljudstva. Nadalje, fenomenologijskim postavljanjem svijesti kao neovisne, a svijeta kao onog ovisnog o svijesti čovjeka kao svjesnog subjekta određuje kao Ja. Čovjek mišljen kao Ja, bivajući u svijetu kao pripadnik čovječanstva, nužno pretpostavlja druge-Ja. Ovo ponavljanje je važno za isticanje onog što Husserl eksplicitno označava kao nužnost intersubjektivnosti. Navedenom razradom pitanja Drugih Husserl omogućava svijet kao intersubjektivni i time ga »otvara« Drugima. Ovaj korak mu je nužan za pokušaj izbjegavanja naivnog idealizma i zatvorenosti subjekta unutar samoga sebe. Problem uvelike nastaje pitanjem Drugog kao aktivnog su-bića koje na sebi subjektivno specifičan način percipira i postavlja svijet. Čini se kako je Husserl u pokušaju razjašnjavanja otvorenosti svijeta na način intersubjektivnosti i razjašnjavanju mogućnosti Drugih kao postojanja drugih umova ostavio nerazrađenim Drugog kao su-biće koje aktivno djeluje, ali i sam odnos subjekta i Drugog. Svijet kao intersubjektivan jasno je pretpostavljen u Husserlovoj filozofiji, ali i filozofiji drugih navedenih filozofa, no način kako se Drugi odnose spram svijeta i spram subjekta ostaje otvorenim pitanjem.

7. Popis literature

Brentano, Franz. *Psychology from an empirical standpoint*, s izvornika preveli A.C. Rancurello, D.B. Terrell i L.L. McAlister (London: Routledge, 1995.);

Descartes, René. »Meditacije o prvoj filozofiji«, s izvornika preveo Tomislav Ladan, u: Edmund Husserl, *Kartezijanske meditacije I/ René Descartes, Meditacije o prvoj filozofiji*, s izvornika preveli Franjo Zenko i Tomislav Ladan (Zagreb: Izvori i tokovi, 1975.);

Duranti, Alessandro. »Husserl, intersubjectivity and anthropology«, *Anthropological theory* 10/1 (2010), str. 1-20;

Heidegger, Martin. *Bitak i vrijeme*, s izvornika preveo Hrvoje Šarinić (Zagreb: Naprijed, 1985);

Husserl, Edmund. *Filozofija kao stroga znanost*, s izvornika preveo Ante Pažanin (Zagreb: Ljevak, 2003.);

Husserl, Edmund. *Ideje za čistu fenomenologiju i fenomenologijsku filozofiju*, s izvornika preveo Željko Pavić (Zagreb: Naklada Breza, 2007.);

Husserl, Edmund. »Kartezijanske meditacije I«, s izvornika preveo Franjo Zenko, u: Edmund Husserl, *Kartezijanske meditacije I/ René Descartes, Meditacije o prvoj filozofiji*, s izvornika preveli Franjo Zenko i Tomislav Ladan (Zagreb: Izvori i tokovi, 1975.);

Husserl, Edmund. *Kartezijanske meditacije II: Prilog fenomenologiji intersubjektivnosti*, s izvornika preveo Franjo Zenko (Zagreb: Izvori i tokovi, 1976.);

Husserl, Edmund. *Kriza evropskih znanosti i transcendentalna fenomenologija*, s izvornika preveo Ante Pažanin (Zagreb: Globus, 1990);

Kant, Immanuel. *Kritika čistog uma*, s izvornika preveo Viktor D. Sonnenfeld (Zagreb: Matica hrvatska, 1984.);

Levinas, Emmanuel. *Otherwise than being or beyond essence*, s izvornika preveo Alphonso Lingis (Nizozemska: Kluwer Academic Publishers, 1991);

Levinas, Emmanuel. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, s izvornika preveo Alphonso Lingis (Pennsylvania: Duquesne University Press, 2007.);

Obučić, Engin. »Levinas: blizina koja konstituše«, *Diskursi. Društvo, religija, kultura*, 1/1 (Predstavništvo Centra za empirijska istraživanja religije u Bosni i Hercegovini, Sarajevo 2011), str. [59]-72;

Pažanin, Ante. »Pogovor: Fenomenološki pokret i transcendentalna subjektivnost«, u: Edmund Husserl, *Kriza evropskih znanosti i transcendentalna fenomenologija*, s izvornika preveo Ante Pažanin (Zagreb: Globus, 1990), str. 251-275;

Pažanin, Ante. *Znanstvenost i povijesnost u filozofiji E. Husserla* (Zagreb: Naprijed, 1968.);

Pešić, Boško. »Fenomenologija svijesti«, *Scopus: časopis za filozofiju Hrvatskih studija* 15/2 (2000.), str. 49-52;

Schacht, Richard. »Husserlian and Heideggerian Phenomenology«, *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 23/5 (Springer, 1972), str. 293-314;

Schutz, Alfred. »The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl«, u: *Collected Papers III: the Studies in Phenomenological Philosophy* 22 (1970), str. 51-84;

Stein, Edith. *On the Problem of Empathy*, s izvornika preveo Waltraut Stein (Washington: ICS Publications, 1989.);

Zahavi, Dan. *Husserl's Legacy: Phenomenology, Metaphysics, & Transcendental Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2017.);

Zahavi, Dan. *Husserl's Phenomenology* (Stanford: Stanford University Press, 2003.).