
Husserlova fenomenologija svijeta života i Hegelova *Fenomenologija duha* kao dva najznačajnija filozofska puta moderne

ANTE PAŽANIN *

Sažetak

Polazeći od Hegelova objašnjenja načelnog razlikovanja antičkoga i novovjekovnog “načina studija” i stjecanja zbiljskoga znanja, autor pokazuje da Hegel i Husserl, svaki na svoj način filozofiranja, nastoje ne samo oko povezivanja antičke supstancijalnosti i novovjekovne subjektivnosti nego i oko produbljivanja, a time i ukidanja jednostranosti, kako antičke tradicije mnogolikosti “des sinnlichen Daseins” tako i novovjekovne “apstraktne forme”, predočavajuće subjektivnosti. “Zbiljsko znanje” kao ozbiljenje i “oduhovljenje” onoga općeg, kod Hegela završava sa “Selbstbewusstsein”, a kod Husserla s “phänomenologisches Residuum”, te predstavlja “das Feld einer neuen Wissenschaft” koju Husserl naziva “die Phänomenologie der Lebenswelt”, a Hegel “die Phänomenologie des Geistes”.

Hegel i Husserl razvijaju zbiljsko znanje u “obliku znanosti” koja se kao “Wissenschaft von der Erfahrung des Bewusstseins” razlikuje, kako od dogmatске metafizike tako i od empirizma i pozitivizma pojedinačnih znanosti. “Erfahrung” se tu ne reducira na osjetilna iskustva, nego ono kao izviranje “des neuen wahren Gegenstandes” predstavlja također i iskustvo ljudskoga mišljenja i poimanja. Time se već kod Hegela nagovještava rehabilitiranje različitih vrsta i načina istinskoga znanja koje je svojevrsteno razradio Aristotel u svojoj *Nikomahovoj etici*. Autor posebno ističe značenje praktičnoga znanja, što ga razvija i Hegel u svojoj filozofiji objektivnog duha, a u *Fenomenologiji duha*, posebno u “Geist-Kapitel”, i to ne kao neka metafizička određenja koja bi iz praktične filozofije Hegel preuzeo u spekulativnu filozofiju, nego radi razvijanja mogućnosti duha kao “običajnosne zbiljnosti” u povijesnom svijetu i njegove vlastite povijesne “logike”. Ta svojevrstna logika *Fenomenologije duha* razlikuje se od kasnije *Znanosti logike* kao metafizike. Dok ova predstavlja mišljenje svijeta prije stvaranja svijeta, *Fenomenologija duha* omogućuje praktičnu filozofiju samoga povijesnog svijeta života i zahtijeva razvitak različitih vrsta znanja, a među njima posebno modernih duhovnih znanosti, primjereno suvremenoj zbiljnosti i svjetskoj povijesti.

Kao što je poznato, pri objašnjavanju razvoja filozofije i znanosti Hegel luči načelnu različitost antičkoga i novovjekovnog načina studija, kad kaže: “Način studija starog doba razlikuje se od studija novijeg doba po tome, što je on bio vlastito potpuno obrazovanje prirodne svijesti. Okušavajući se posebno na svakom dijelu svoga opstanka i

* *Ante Pažanin*, umirovljeni profesor Fakulteta političkih znanosti u Zagrebu.

filozofirajući o svemu što se pojavljuje, ona se obrazovala u sasvim djelatnu općenitost. U novije doba, naprotiv, individuum nalazi apstraktnu formu pripremljenu¹.

Ta osnovna različitost staroga i novijeg doba, međutim, nije samo historijska nego i suvremena sistematska različnost mogućeg filozofskog i znanstvenog “potpunog obrazovanja prirodne svijesti”, koje ovisi o tome polazi li se od prirodnog stava ili od “apstraktnih forme” općenitosti. Hegel sam o tome primjećuje, da je puno teže “čvrste misli” novijega doba “učiniti tečnima” nego “osjetilni opstanak” staroga doba. Da bi se prevladale jednostranosti kako staroga tako i novijeg “načina studija”, prema Hegelu, moraju se ukinuti njihovi dogmatski stavovi i time “učiniti tečnima”. Na taj način, pak, Hegel nastoji ne samo oko pukog povezivanja i, kako se obično kaže, pomirenja antičke supstancijalnosti i novovjekovne subjektivnosti, nego i oko prevladavanja jednostranosti, kako antičke tradicije “osjetilnog opstanka” tako i novovjekovne “apstraktnih forme” i moćnosti predočavajućeg subjektiviteta. Hegel, prema tome, preuzima “vlastito potpuno obrazovanje prirodne svijesti” i izgradnju “sasvim djelatne općenitosti” antičke filozofije razvijene iz “konkretnosti i mnogolikosti opstanka”, a zadaću znanstveno-filozofskog “obrazovanja” kao “rad” moderne on vidi u tome da “ukidanjem čvrstih određenih misli ozbilji i oduhovi općenitost”. Kasnije ćemo vidjeti što znači “ozbiljiti i oduhoviti općenitost”, jer to je zadaća i smisao filozofije Husserlove životno-svjetovne fenomenologije i Hegelove *Fenomenologije duha*.

U filozofiji 20. stoljeća Edmund Husserl je, naime, pokazao kako nikakva filozofija nije moguća u prirodnom stavu. Da bi učinio filozofiju mogućom, Husserl je, kao moderni mislilac, razvio poznatu “fenomenološku metodu” stavljanja u zagrade kao “radikalno mijenjanje prirodne teze”². Eugen Fink je zatim u svojim “Fenomenološkim interpretacijama *Fenomenologije duha*” pokušao učiniti zornim ontološku i kozmološku razinu u Hegelovu mišljenju na taj način da pokaže kako su stupnjevi postajanja duha istodobno svojevrstne stanice odpremećenja znanja. Jer, s pravom primjećuje Fink, “znanje valja interpretirati iz ustrojstva bitka onog bića u kojemu se ono (znanje) stječe”³. Ta Finkova fenomenološka interpretacija Hegelove *Fenomenologije duha* nije samo neka husserlovska i “egzistencijalno-ontološka” interpretacija, nego ujedno i aristotelovsko-fenomenološko prikazivanje znanja “prema stupnju snage bitka bića koje je u njemu znano. Stupanj bitka znanja ovisi o stupnju bitka onoga što se u stanovito vrijeme zna”. Time se Hegel i njegov interpret Fink vraćaju u “antičku tradiciju koja pokušava bit znanja misliti iz onoga što se zna – a manje iz onoga koji zna”⁴. Fink pokazuje kako je Hegel antičko i novovjekovno shvaćanje znanja ne samo prihvatio i po-

¹ Hegel, G. W. E., *Werke. Theorie – Werkausgabe* hg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel. Frankfurt a.M., 1969. i.d., sv. 3, str. 36. Broj u zagradama u ovom tekstu označava stranicu toga sveska izdanja Hegelovih djela.

² Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie die phänomenologischen Philosophie*, knjiga prva, Husserliana, sv. III/1, Den Haag, 1976., §31.

³ E. Fink, *Hegel*, Frankfurt, 1977., str. 24.

⁴ *Ibidem*.

sredovao nego i kako je on njihove “fiksne suprotnosti” dijalektički ukinuo i “misaono razradio”⁵, a da pri tom nije doveo u sumnju bitak, istinu i svijet.

Dok moderni fenomenolog provodi “fenomenološku *epoche*”, on također ne niječe prirodni svijet kao da je sofist, a niti stavlja u sumnju njegovo opstojanje kao da je skeptik, nego pokušava otkriti način i vrstu svijesti na koje nam u svijesti samoj postaje svjesna prirodna zbiljnost u svojem bitku. Što Husserl naziva “fenomenološki reziduum”, to je “načelno svojevrsna regija bitka”, koja može postati “polje nove znanosti – fenomenologije”⁶. “Fenomenološki reziduum” kod Husserla, ima značenje “samosvijesti” kod Hegela kao unutarnja svrha fenomenologije, koja, kako reče Husserl, “može postati polje nove znanosti”, odnosno koja se, kako kaže Hegel, kao “bitak o sebi valja očitovati i postati *za sebe* samog”. Što to znači, Hegel objašnjava odmah, kad kaže: “To ne znači ništa drugo nego: isti (bitak o sebi) valja sa sobom kao jedno postaviti samosvijest”⁷.

Što se pak tiče odnosa između Husserlove i Hegelove fenomenologije, možemo dakle reći da se fenomenologija kod obaju mislilaca pokazuje kao “polje nove znanosti” – kao “načelno svojevrsna regija bitka”, koja prema Husserlu u svojoj “*apsolutnoj vlastitoj biti nije pogođena fenomenološkim isključenjem*”⁸, to jest nije pogođena fenomenološkim stavljanjem u zagrade, i kao svrha koja je prema Hegelu “tek još nešto unutarnje” (30). Kao moderni mislitelj Husserl je govorio načelno o tome kako njegova fenomenologija, da bi postala novom znanošću, ponajprije mora “prirodni” svijet izgubiti da bi dobila istinski svijet u njegovu punom smislu. U tu svrhu, koja se pokazuje kao posljednji smisao filozofije, kako u Husserla tako i u Hegela, *mora se fenomenološka epoche prema Husserlu uvijek nanovo izvršiti*, što Fink fenomenološki opisuje kao *prolaženje niza likova i kao “dijalektičko kretanje”*, koje kod Hegela ima karakter jakog zamaha: “Svijest se ponovo zaustavlja nakon svakog zamaha što ga ona čini; ona se u slutnji apsoluta uvijek iznova mora uzdignuti iznad tog zaustavljanja”⁹. To Finkovo opisivanje povijesti dijalektičkog kretanja prirodne svijesti sa “slutnjom apsoluta” i njezinih “nabačaja bitka” kao “stanica njezina mukotrpnog puta” za nas je danas vrlo poučno. Taj se mukotrpn put na kraju u “sjećanju”, prema Hegelu, pokazuje ne samo kao “raznolikost stanica” nego i kao “jedinstveno kretanje puta” koji *Fenomenologiji duha* omogućuje njezin “specifični znanstveni karakter”, jer “sam taj čitav put je već znanost, znanost iskustva svijesti”¹⁰. Te Finkove interpretacije ne bi bile moguće bez Husserlove fenomenološke metode, premda se ona kao “intencionalna analiza” i kao fenomenološko opisivanje “fenomena” u svijetu, i posebice kao fenomenološko opisivanje samog “svijeta života”, razlikuje od Hegelove dijalektike. U shvaćanju filozofije kao znanosti o “cjelini pojedinačnih zamaha”, kao raznovrsnih stanica dijalektičkog kretanja kod

⁵ *Ibidem*, str. 29.

⁶ Husserl, E., *Ideen ... I*, § 33.

⁷ Vidi: Hegel, *Werke 3*, str. 30-31.

⁸ Husserl, E., *Ideen ... I*, § 33.

⁹ Fink, E., *Hegel*, Frankfurt, 1977., str. 56.

¹⁰ *Ibidem*, str. 57.

Hegela sa “slutnjom apsoluta”, ili kao znanost o uvijek nanovo izvršenoj fenomenološkoj *epoche* kod Husserla do “fenomenološkog reziduuma”, fenomenologija se kod oba naša mislitelja već u svojem postojanju pokazuje kao “znanost iskustva svijesti”.

U tom smislu Husserlova fenomenologija i Hegelova *Fenomenologija duha* kao dva najznačajnija filozofska puta u moderno doba zajedno pripadaju novom razdoblju svjetske povijesti. Hegel otuda s pravom ističe da je “naše doba doba rađanja i prijelaza u novo razdoblje” (18). Vrlo je značajno da duh “našeg doba” već prema Hegelu “radi na svojem preoblikovanju”, jer samo “preoblikovanjem dosadašnjeg svijeta svojega opstanka i predočavanja” duh može spriječiti mogući pad u prošlost i omogućiti rađanje novog doba ne samo u “predočavanju” nego i u samom opstanku. Tako shvaćeno “novo razdoblje”, međutim, ukida ne samo antičke i srednjovjekovne nego i novovjekovne jednostranosti moderne subjektivnosti.

Naravno, *Fenomenologija duha* može se interpretirati i drukčije, na primjer kao potpuna ontoteologija subjektivnosti, ali takva interpretacija, kako ćemo još vidjeti, nije niti jedina niti za nas najznačajnija mogućnost interpretacije *Fenomenologije duha* zato što je u njoj prije svega riječ o duhu koji je “običajnosna zbiljnost” (325) i otvorena povijest. Duh se pak kao običajnosna i povijesna zbiljnost kod Hegela ne može reducirati na um u smislu Kanta niti univerzalizirati i globalizirati pomoću Fichtea i Marxa, kao da “sama savršenost teorije neposredno primorava um na to da postane praktičnim”¹¹, a ne da se praktičnost uma i uopće njegovo postajanje praktičnim mora prihvatiti i razumjeti u njegovoj vlastitosti i povezanosti s konkretnim etosom i povijesnim opstankom čovjeka. Čini se da je Hegel sa svojim shvaćanjem duha kao običajnosnog svijeta u tom smislu razumio “prijelaz u novo razdoblje”, kad kaže: “doduše duh nikada nije u mirovanju nego u kretanju koje neprestano napreduje” (18) tako, da se “oni likovi koji su postali momenti ponovno, ali u svojem novom elementu u postalom smislu razvijaju i dadu lik” (19).

U svojim interpretacijama *Fenomenologije duha* Fink također ističe, da filozofija općenito nikada ne postoji u smislu predručnosti, nego da je “bitno mogućnost”, te da upravo “zbog toga njoj samoj pripada put”, jer “put ne leži izvan nje, nije njoj nadređen – ona je put svoga proizvođenja”¹².

Proizvođenje filozofije iz prirodne svijesti Fink objašnjava njezinim “fenomenološkim” nastajanjem, to jest “nastajanjem novog predmeta” (80), budući da ona može nastati samo s “propašću prirodnosti”¹³. Mi ćemo još vidjeti u kojemu je smislu “sam put u znanost već znanost” (80), jer “filozofija nije mitska kao religija ili pjesništvo”¹⁴, nego, kako naglašava sam Hegel, *filozofija je zbiljsko znanje* “u obliku znanosti”. Štoviše, “ona je metoda”, ali ne metoda kao tehnika ili kao “organizacija”. Premda Hegel na kraju *Fenomenologije duha* govori o “organizaciji njezina carstva”, to se ne smije shvatiti ni tehnicistički ni organicistički, a ja bih rekao ni metafizički.

¹¹ Schnädelbach, H., *Hegel*, Hamburg, 1999., str. 69.

¹² Fink, E., *Hegel*, Frankfurt, 1977., str. 35.

¹³ *Ibidem*, str. 47.

¹⁴ *Ibidem*, str. 15.

Doduše, Hegel i Husserl pripadaju tradiciji europske filozofije kao znanosti, ali ne u pozitivističkom i tehnicističkom smislu pojedinačnih znanosti, te tradiciji filozofije kao metafizike, koja međutim već kod Aristotela “apsolutno” i najviše biće ne shvaća kao neko pojedinačno biće, nego kao prvoga nepokretnog pokretača, tako da je do danas ostalo otvoreno pitanje, može li se prvi pokretač uopće – kako s opravdanim razlogom pita Fink – “primjereno shvatiti i pojmiti u obliku nekog *on*, nekog bića?”¹⁵. Što se tiče Hegelova shvaćanja apsoluta Fink određuje apsolut kao “apsolutno znanje”, a ovo kao “neprekidno kretanje koji svaki bitak o sebi pomiče u bitak za sebe”. Da bi se razumljelo “temeljnu povijest bitka” kao to neprekidno kretanje od bitka o sebi k bitku za sebe, prema Hegelu i njegovom suvremenom fenomenološkom interpretu Finku valja “ukinuti jednostranosti antičkog i novovjekovnog izlaganja bitka, te bitak misliti u njegovoj svjetskoj prostranosti, kako kao ono trajno, što ostaje, što ustrajava, tako i kao postajanje i kretanje. Nadalje, valja ne ostajati ni kod antičke ni kod novovjekovne suprotnosti biti i pojave. Golema zadaća koju Hegel time sebi postavlja znači više nego puko naknadno zajedničko mišljenje već prije mišljenih misli bitka, ona ne znači nikakvu kompilaciju antičkih i novovjekovnih ontologija. Hegel produktivno izgrađuje novi problem, novi oblik najstarijeg pitanja misaonog ljudstva”¹⁶. To najstarije pitanje kod Finka zove se bitak, istina, svijet i njegovi konačni oblici života u svijetu. Prema Finku, i Hegel misli “ono beskonačno i pritom ima u vidu svjetsku otvorenost bitka, koji u sebi obuhvaća sve stvari i koji je iznad svih stvari. Ali Hegel više ne uzmaže sredstvima svoje filozofije dovoljno izvorno misliti sveobuhvatni horizont, koji obuhvaća beskonačno i konačno (svijet). Objašnjenje s Hegelom nužno mora iznova postaviti pitanje o ‘svijetu i konačnosti’”¹⁷.

Ovdje ne možemo ulaziti u filozofiju svijeta i svjetsku mudrost kod Finka i Hegela, premda je već u navedenom tekstu primjetljivo Husserlovo shvaćanje, da je svijet horizont svih horizonata “koji obuhvaća beskonačno i konačno”. Umjesto toga pokušat ćemo naznačiti konačnost čovjeka i njegova najvišeg dobra kao ljudskog dobra u *Fenomenologiji duha* kao nemetafizičkoj praktičnoj filozofiji. Dakako, Hegelova *Fenomenologija duha* postavlja i spekulativna te utoliko metafizička određenja. Da bi se s njima dohvatilo istinsko znanje ona, međutim, mora logičke kategorije kao spekulativne oblike “čistog pojma” očitovati u povijesti iskustva prirodne svijesti, jer i o toj povijesti ovisi i ponajprije koje su od logičkih kategorija istinski istinite i zbiljske, a koje kao logička određenja ostaju samo “u obliku predodžbe” (391) i kao puke spekulacije. Nasuprot Platonovu “realizmu” ideja mora se, ponajprije u području praktične filozofije, uvažiti Aristotelova temeljna filozofska misao, da se principi i ideje svagda razumiju u vezi s onim čega su oni principi i ideje. Husserl je u 20. stoljeću učinio “*principom svih principa*” svoje fenomenologije da “sve što nam se u *intuiciji* originarno, (takoreći u svojoj tjelesnoj zbiljnosti) daje, valja prihvatiti jednostavno kao ono što se daje, ali i samo u granicama u kojima se daje”¹⁸. Taj “princip svih principa” Husserlove fenomenologije potpuno je došao do izražaja u *Krizi evropskih znanosti i transcendentalnoj fe-*

¹⁵ *Ibidem*, str. 19.

¹⁶ *Ibidem*, str. 33.

¹⁷ *Ibidem*, str. 359. O tome vidi još Fink, E., *Metaphysik und Tod*, Stuttgart, 1969.

¹⁸ Husserl, E., *Ideen ... I*, § 24.

nomenologiji. “Originarno” dajući zor ili “intuicija” ima već kod klasičnog Husserla iz vremena *Ideja za čistu fenomenologiju i fenomenološku filozofiju* ulogu “iskustva” ne samo u spoznajno-teoretskom, nego štoviše u životno-svjetovnom smislu svih vrsta osmišljavanja. i pružanja mnogovrsnih tumačenja svijeta kao “stanica” povijesnih iskustava svijeta, koja iskustva konstituiraju ne samo spoznaju, nego sve oblike istinskoga znanja na osnovi toga što nam se daje u iskustvu i, kako reče Husserl, “samo u granicama u kojima se daje”.

Ova iskustvena raznovrsnost davanja svijeta odlučujuća je, kako za fenomenologiju kao “znanost o iskustvu svijesti” tako i za čitavu realnu filozofiju i naročito za praktičnu filozofiju kao filozofiju objektivnog duha kod Hegela.

Povezanost “duha” i “iskustva” stoga je tako značajna, jer iskustvo ni kod Hegela nije reducirano na stanovita osjetilna iskustva, nego ono uključuje u sebi, kako sva osjetilna iskustva tako i “iskustva” ljudskog mišljenja i poimanja. Hegel sam kaže: “Dijalektičko kretanje što ga svijest vrši na sebi samoj, kako na svojem znanju tako i na svojem predmetu, *ukoliko njoj iz toga izvire novi istinski predmet*, jest zapravo ono što se naziva *iskustvom*” (78). Hegel pritom naglašava da se u dijalektičkom kretanju svijesti nešto naziva iskustvom utoliko ukoliko “njoj iz toga izvire novi istinski predmet”. Izviranje novoga istinskog predmeta iskustva uvijek nanovo čini dijalektičko kretanje kod Hegela otvorenim.

U skladu s tim shvaćanjem novoga istinskog predmeta iskustva opravdan je Hegelov zahtjev za fenomenološkom razradom i prikazom čitavoga istinskog znanja, te se razlikuje od nekog “čisto spoznajno-teoretskog izvođenja i prikazivanja” logičkih spoznaja. U usporedbi dijalektičke i fenomenološke metode već smo vidjeli da je svejedno na koji od načina fenomenološka *epoche*, odnosno dijalektički zamah ulazi u igru pri oslobađanju svijesti od njezina ontificiranja, odnosno od zaustavljanja njezinih “oslobađajućih nabačaja bitka”. Odlučno je pritom da se prihvati i misli ono što je pred nama i što nam se daje *kao novi istinski predmet* u originarnom iskustvu, dakle što se pokazuje i nama daje, ali “*samo u granicama u kojima se daje*”. Time stojimo pred velikim i načelnim problemom suvremene filozofije, pred problemom rehabilitiranja različitih oblika istinskoga znanja, to jest pred mogućnošću različitih vrsta i načina na koje svijest pogađa istinu. Kao što je poznato, Aristotel je u VI. knjizi *Nikomahove etike* točno razlikovao i razradio pet načina istinskoga znanja¹⁹.

Za naše istraživanje važna je ponajprije načelna razlika između *sophiae* i *phronesis* kao dvaju savršenih načina znanja: između teoretskog znanja božanske mudrosti i praktičnoga znanja ljudske razboritosti. U oba slučaja riječ je o savršenom načinu znanja, a “ne o primjeni znanja”, nego, kako Gadamer precizira, “o izvršavanju čitavoga života uopće”. Pritom je važna još i Gadamerova misao, da “između refleksivnog oblika teorije i praktične umnosti svagda ostaje jedan tekući prijelaz” njezina vlastitog znanja i da na drugoj strani na sličan način ostaje i “tekući prijelaz između teoretskog životnog ideala ljudi i načina egzistencije bogova”²⁰.

¹⁹ O tome vidi Gadamerov prijevod i interpretaciju u Aristoteles, *Nikomachische Ethik VI*, Frankfurt, 1998.

²⁰ *Ibidem*, 66-67.

Premda je *Nikomahova etika*, naglašava dalje Gadamer, “pružila mnogostruko svjedočanstvo o tim razlikovanjima i tekućim prijelazima”, ta je tečna povezanost između znanja i njegova predmeta u objema sferama, božanskog i ljudskog znanja i življenja nakon Aristotela pala u zaborav, a naročito je iščezla svojevrsnost praktičnoga znanja i vlastitost praktične filozofije. Stoga se tu postavlja pitanje: Možemo li pomoću Hegelove filozofije duha iznova oživjeti smisao potpunog istinskog znanja za provođenje praktičnoga življenja i djelovanja, te ga razviti za naše doba, ili ne? Što u tu svrhu naimo može pružiti *Fenomenologija duha*? Kako se u *Fenomenologiji duha* među sobom odnose pojam i predmet?

To je složen i težak problem za čije rješenje načelno postoje dvije mogućnosti. Identificiranje praktičnog i teoretskog znanja u smislu ovisnosti realno-filozofskoga i “fenomenološkog” znanja o spekulativnim i logičkim određenjima tradicionalne metafizike ili lučenje i odvajanje teoretskog i praktičnog života kao “izvršavanja čitavoga života” i njihovih “tekućih prijelaza” u smislu Aristotelovih dvaju načina samostalnog i savršenog znanja i njihova ozbiljenja najvišeg dobra kao ljudskog i kao božanskog. Filozofija kao znanost ni kod Hegela, naimo, ne znači samo opće i nužno znanje božanske teorije nego i općenito potpuno znanje praktičnog života kao ljudskoga.

U poglavlju o duhu u *Fenomenologiji duha*, dapače, primarno nije riječ o metafizičkim “osnovnim određenjima, koja Hegel želi preuzeti iz sfere praktične filozofije u spekulativnu filozofiju”, kako tvrdi Elisabeth Weisser-Lohmann u svojoj inače vrlo značajnoj studiji²¹, nego o razvijanju mogućnosti duha u povijesnom svijetu i njegove vlastite “logike”. Ovdje se stoga nalazimo pred otvorenim problemom čak načelno drukčije koncipirane logike *Fenomenologije duha* od kasnije koncepcije logike u Znanosti logike. O tome nedavno u svojem uvođenju u *Fenomenologiju duha* Dietmar Köhler i Otto Pöggeler s pravom kažu: “Koncepcija logike koja leži u temelju *Fenomenologije* nipošto se ne smije izjednačavati s kasnijom ‘Znanošću logike’. Time riješenost i potpunost koncepcije logike koja leži u temelju *Fenomenologiji* isto tako mora ostati otvorenom”²². Pritom pak dalje čitamo da je “*Fenomenologija duha* u svakom slučaju određena iskustvom svijesti pomoću tijeka momenata logike; taj logički tijek obistinjava se svojom nužnošću spram svijesti iza ‘njezinih leđa’. Momenti te logike, međutim – u samoj logici – nisu ‘apstraktni čisti momenti’; oni se ovdje štoviše prikazuju u odnosu na svijest, koja s njima stvara svoja iskustva, te se na taj način prikazuju kao ‘likovi svijesti’”²³.

U *Fenomenologiji duha*, prema tome, nije riječ o “apstraktnim čistim momentima” same logike, nego je ponajprije riječ o povijesnim likovima čovjekova svijeta kao raznovrsnim mogućnostima obistinjanja duha s kojima svijest tek skupa stvara “svoja iskustva”, a time i svoje vlastite “likove”, i to ne zato da pokaže svoj “rang i funkciju” za spekulativnu filozofiju apsoluta i njezinu logiku, nego zato da razvije ljudske mo-

²¹ Weisser-Lohmann, E., “Gestalten nicht des Bewußtseins, sondern einer Welt – Überlegungen zum Geist-Kapitel der *Phänomenologie des Geistes*”, u *Phänomenologie des Geistes*, Hrsg. von D. Köhler und O. Pöggeler, Berlin, 1998., str. 192.

²² Köhler, D. i Pöggeler, O., *ibidem*, str. 4.

²³ *Ibidem*, str. 5.

gućnosti i sferu praktične filozofije kao realne filozofije objektivnog duha u njegovim ljudskim mogućnostima.

Dakle, samo taj razvoj svih mogućnosti duha u realnim likovima povijesnog svijeta omogućuje da svijest pomoću “nastajanja novog predmeta” stječe svoja iskustva i da stvara vlastite likove. Razvoj tog oblikovanja Hegel opisuje na sljedeći način: “Samo ta sama nužnost ili *nastajanje* novog predmeta, koji se daje svijesti, a da ona ne zna kako se to zbiva, jest ono što se za nas istodobno događa iza njezinih leđa” (80). Nakon razlaganja te nužnosti nastajanja novog predmeta slijedi čuvena Hegelova rečenica: “Pomoću te nužnosti sam taj put do znanosti je već *znanost*, a tim je prema svojemu sadržaju znanost *iskustva svijesti*” (80). Prema tome, tek na kraju *Fenomenologije duha* dolazi apsolutno znanje. U skladu s tim u posljednjim rečenicama Uvoda Hegel kaže, da će svijest “time što se dalje razvija prema svojoj istinskoj egzistenciji ... postići točku, na kojoj pojava postaje jednaka biti, čime se njezino prikazivanje podudara upravo s tom točkom vlastite znanosti duha; i napokon, tim što sama shvaća tu svoju bit, ona će označiti prirodu samoga ‘apsolutnog znanja’” (81).

Postizanjem te točke svijest odbacuje svoj pričin “da je opterećena nečim tuđim” (81). Köhler i Pöggeler otuda govore o toj točki kao “točki obrata samosvijesti”, jer je vlastita znanost duha kao logika ili spekulativna filozofija tom točkom postigla “prevladavanje stvarnog i svjesnog”. U tom smislu oni s pravom kažu: “Um može tražiti sebe u svemu što postoji, duh shvaća sebe kao ono apsolutno. Ipak, svijest mora tek još na putu od uma preko običajnog i religioznog duha shvatiti svoju bit da je duh. A tada ona može označiti ‘prirodu samog apsolutnog znanja’”²⁴.

Svijest, prema tome, razumije sebe kao apsolut time što um može sebe tražiti u svemu što postoji, ali da bi pojmla samu sebe i “svoju bit da je duh” svijest mora shvatiti “tek još na putu od uma preko običajnog i religioznog duha” i napokon tek tada, kaže sam Hegel, svijest će time što shvaća samu tu svoju bit označiti prirodu samoga apsolutnog znanja”. Upravo tim samoiskustvom svijesti i njezine biti “na putu od uma preko običajnog i religioznog duha” razlikuje se *Fenomenologija duha* od kasnije *Znanosti logike* kao mišljenja svijeta prije stvaranja realnog svijeta te od svih metafizičkih shvaćanja apsolutnog znanja i od pokušaja njegove globalne “primjene”, posebice od njegove primjene u području svijeta života objektivnog duha, čiji se “objektivitet” i istinski povijesni smisao u *Fenomenologiji duha* načelno razlikuje, kako od apsoluta prve moderne tako i od “globaliteta” druge moderne. Taj istinski povijesni smisao *Fenomenologije duha* omogućuje i zahtijeva razvijanje svojevrstne praktične filozofije u skladu sa suvremenom kompenzacijskom teorijom duhovnih znanosti, koje nam danas, umjesto neke apsolutne filozofije i apstraktne čiste logike, omogućuju razvijanje različitih vrsta znanja, primjereno suvremenoj svjetskoj povijesti i povijesnom “svijetu života”²⁵.

²⁴ *Ibidem*, str. 6.

²⁵ O tome vidi: Pažanin, A., *Um i povijest*, Zagreb, 1992.

Ante Pažanin

*HUSSERL'S PHENOMENOLOGY OF THE WORLD OF LIFE AND
HEGEL'S PHENOMENOLOGY OF SPIRIT AS TWO MOST
SIGNIFICANT PATHS OF MODERNISM*

Summary

Using as his starting point Hegel's explanation of the principled differentiation between the "manner of studying" and acquiring actual knowledge in the Antiquity and the Modern Age, the author demonstrates that both Hegel and Husserl, each in his own philosophical fashion, try to link the substantiality of the Antiquity and the subjectivity of the Modernity as well as to deepen and, consequently, put an end to the one-sidedness, both in the ancient tradition of multifariousness ("des sinnlichen Daseins") and in the modern "abstract form" of the manifesting subjectivity. The notion of "the actual knowledge" as actualization and "spiritualization" of the universal, with Hegel ends in "Selbstbewusstsein" and with Husserl in "phänomenologisches Residuum", representing "das Feld einer neuen Wissenschaft" which Husserl calls "die Phänomenologie der Lebenswelt" and Hegel "die Phänomenologie des Geistes".

Hegel and Husserl evolve actual knowledge in the "form of science" which is – as "Wissenschaft von der Erfahrung des Bewusstseins" – different from the dogmatic metaphysics, empiricism and positivism of sciences. "Erfahrung" cannot be reduced to sensory experience; it – as the source of "des neuen wahren Gegenstandes" – also represents the experience of human thought and understanding. This already envisions in Hegel's works the rehabilitation of different kinds and ways of genuine knowledge conceived by Aristotle in his *Nicomachean Ethics*. The author emphasizes the significance of practical knowledge, as extrapolated by Hegel in his philosophy of objective spirit and, particularly, in the notion of "Geist-Kapitel" in his *Phenomenology of Spirit* – not in the form of metaphysical definitions taken over by Hegel from the practical philosophy into the speculative one, but for the sake of developing the abilities of the spirit as "reality" in the historical world and its own historical "logic". This peculiar logic of *The Phenomenology of Spirit* differs from the later *Science of Logic* like metaphysics. While the latter represents the thinking of the world prior to the creation of the world, *The Phenomenology of Spirit* makes for the practical philosophy of the historical world of life and requires the development of various kinds of knowledge, especially modern spiritual sciences appropriate for the contemporary reality and world history.