

Davor Lazić

Joce Laloševića 1, RS–25101 Sombor
a0814252@unet.univie.ac.at

Nova fenomenologija tijela

Tijelo između znaka i medijalnosti opažanja

Sažetak

U ovom radu jedan se klasičan filozofski problem – odnos mišljenja i bitka – pokušao misliti pod pretpostavkom suvremenog filozofiranja. Pretpostavka suvremene filozofije razumijevana je kao jezički obrat i njegova potonja preoblikovanja. U toj je optici u osnovnim crtama izložen koncept tijela u novoj fenomenologiji te se pokušalo osvjedočiti značaj ovog koncepta za suvremenu filozofiju.

Ključne riječi

fenomenologija, nova fenomenologija, tijelo, čula, znak, opažanje, Hermann Schmitz

1. Uvod i postavka pitanja

Zadatak i djelatnost filozofa ne da se odrediti jednoznačno. Za razliku od znanstvenog pristupa u kojemu postoji svojevrсна akumulacija znanja, tako da oni koji se počinju baviti znanošću polaze od znanja do kojih je znanost stigla te grade dalje na tim osnovama, u filozofiji stvar ne stoji na isti način.¹ Iako se veliki dio djelatnosti filozofa ogleda u upoznavanju s filozofskom baštinom, teško da se može govoriti o »akumulaciji znanja«, o tome da mi znamo više u odnosu na ranije filozofe.² Čak je učestao suprotan *motiv cezure*, počevši od filozofije novog vijeka nadalje, npr. kartezijanska sumnja, Kant koji svoje doba vidi kao doba kritike, Nietzsche koji povijest svijeta kojemu pripada vidi kao povijest jedne zablude, Heideggerova teza o zaboravu bitka, negativizam Adornove dijalektike i sl. Iz ovog iskustva postaje razumljiva i pohvala početništvu koju nalazimo kod pojedinih filozofa, poput Husserla i Heideggera. U jednom nepreglednom broju manifestacija onoga što se da ra-

1

Rasprava o napretku u znanosti, odnosno znanostima razbukta se unutar teorije znanosti u dvadesetom stoljeću, a prije svega počevši od Kuhnove knjige, iako svoje korijene ima još i u Popperovoj kritici Bečkog kruga. Usp. Thomas Kuhn, *Struktura znanstvenih revolucija*, prevela Mirna Zelić, Jesenski i Turk, Zagreb 2002.

2

Zametak pitanja odnosa teksta, pisca i čitaoca (interpretatora), odnosno pitanja o »boljem

razumijevanju« nalazimo vjerojatno ponajprije kod Kanta (usp. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2014., A314/B370), dok je ono dalje, mada u perspektivi drugačijoj od naše, razradivano unutar tradicije hermeneutike kod Schleiermachersa, Diltheya, ranog Heideggera, Gadamera i nadalje kod mladih autora. Usp. Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1990., str. 301ff.

zumjeti zadatkom i djelatnošću filozofa nalazimo različita određenja koja idu do suprotstavljanja. Školska određenja obično polaze od nekih općih mjesta iz povijesti filozofije, a koja opet preuzimaju različiti udžbenici i priručnici filozofije. S jedne strane, zna se polaziti od brojanja osnovnih filozofskih disciplina (logika, etika, epistemologija) u kojima filozofi sprovode svoju djelatnost te definiranja njihovog predmetnog polja dok, s druge strane, nije stran ni pristup selekciji određenih tema, koje se smatraju izričito filozofskim (istinito, dobro, lijepo, pravedno). Ono što se ovime želi naglasiti jeste svojevrsna kontingentnost filozofske pozicije. Iz ovakvog iskustva i potiče jedan frekventni izraz koji nam govori da *ne postoji kraljevski put u filozofiju*.

Ukoliko je djelatnost i zadatak filozofa stvar kontingencije, utoliko se odgovor o tome daje kroz odluku za određeni zadatak i djelatnost, koji onda može uvijek biti kritiziran kao arbitraran, ali drugačije ne može ni biti sve dok slijedimo ove pretpostavke. Ipak, iako kontingentna i arbitrarna, odluka se na kraju ipak da obrazložiti te se da ukazati na značaj same stvari koja stupa u raspravu. Zamašnjak filozofiranja koje se ovdje da sprovesti ipak je jedno pitanje koje ima kako svoju povijesnu tako i svoju suvremenu dimenziju. To je pitanje u tradiciji formulirano kao pitanje *odnosa* mišljenja i bitka. Nalazimo ga već kod ranih antičkih filozofa pa sve do modernih filozofa, gdje se ponegdje postavlja kao osnovni zadatak filozofije.³ Ovo se pitanje obnavlja i kroz različite diskurzivne mreže suvremenih filozofskih struja, kako poststrukturalizma, tako i analitičke filozofije. Ono je možda najevidentnije prisutno kroz pitanje odnosa znaka i označenog, odnosno diskursa i tijela, ali i u suvremenoj analitičkoj filozofiji duha kao problem odnosa uma i tijela (*mind–body problem*).⁴

U drugom dijelu rada, u pitanju odnosa mišljenja i bitka, jednom od centralnih filozofskih pitanja, prilazimo putem jednog događaja, poznatog kao jezički obrat, koji je u dvadesetom stoljeću odredio filozofiju, a koji je određuje i dan danas. Ovaj događaj određuje okvire koji su onda uvjet mogućnosti razumijevanja teme i njene aktualnosti u suvremenim okvirima. Stoga je drugi dio rada posvećen upravo jezičkom obratu i promjenama paradigmi u suvremenoj filozofiji. U trećem dijelu uvodi se polazište nove fenomenologije koje se ovdje stavlja na probu u pogledu ovog klasičnog pitanja. U četvrtom, središnjem, dijelu rada daju se osnove fenomenologije tijela, poslije čega dolazi zaključni dio rada u kojemu se ukazuje na značaj nove fenomenologije.

2. Razvijanje pitanja i lavina obrata

Ono što se obično u *mainstream* diskursu razumijevanja filozofije u dvadesetom stoljeću uzima kao centralni događaj jest tzv. *jezički obrat* (*linguistic turn*).⁵ On se, prije svega, vezuje za rad ranog Wittgensteina i za njegovo pomicanje registra filozofskih problema u smjeru jezičkih problema.⁶ Poznato je da je Richard Rorty kumovao sintagmi jezičkog obrata, odnosno da ju je popularizirao.⁷ Ipak, značaj koji jezik dobiva nije samo vezan za nastanak analitičke filozofije, niti se iscrpljuje s njom, nego ima svoje mjesto i unutar drugih filozofskih tradicija, poput hermeneutičko-fenomenološke i strukturalističke tradicije, ali i unutar kritičke teorije. Jezički obrat treba imenovati jednu cezuru u tijeku filozofije, gdje se s dominacije novovjekovne *filozofije svijesti* zbiva prijelaz k suvremenoj *filozofiji jezika*. Što predstavlja jezički obrat i što novo donosi u samorazumijevanju filozofije? Jezički obrat nam govori da su strukture stvarnosti, odnosno mišljenja, opažanja i saznavanja *efekt jezika*.⁸ Za razumijevanje jezičkog obrata poslužiti će nam, s jedne strane, figura semiotičkog trokuta kao nit vodilja u razumijevanju filozofije, a s druge strane, pojam paradigme u svojoj primjeni na razumijevanje filozofije.⁹

Semiotički trokut je, kako mu i samo ime govori, trokut čiji krakovi sežu na različite strane upućujući na različite fenomene, a sve u svrhu objašnjenja fenomena jezika i njegovog suodnošenja s drugim fenomenima, kao i njihovim međusobnim uslovljavanjima. Jedan krak seže u područje stvari, drugi krak u područje predodžbe (reprezentacija), a treći krak pripada području jezičkog označavanja putem glasa i pisma. Na jednoj strani imamo znak, kao pisani i zvučni simbol, kojim označavamo neki predmet u prirodi, a koga opet imamo za svijest kao određenu predodžbu. Ova tri kraka, odnosno tri područja stvarnosti, međusobno se uslovljavaju i međusobno sukonstituiraju samu stvarnost. Kada je u pitanju paradigma, Schnädelbach u tekstu *Philosophie* pruža jedno pregnantno određenje paradigme:

»Paradigma obuhvaća uvijek predstave predmetnog područja, tipične postavke problema i uzorna rješenja problema neke discipline, to znači kako jednu ontologiju (grč. to on – biće) tako i cjelokupnu metodologiju znanosti.«¹⁰

Ono što paradigme predstavljaju nultu su područje svakog znanstvenog i filozofskog istraživanja. Ono *paradigmatično* sastoji se od niza pretpostavki koje su ujedno polazište svakog istraživanja na kojemu se nadograđuju daljnji rezultati unutar određene discipline. One su jedna nužna kvazi-dogmatska osnova unutar svakog istraživanja. Svaki od krakova može preuzeti dominaciju unutar semiotičkog trokuta, gdje onda taj krak postaje paradigmatičan

3

U pogledu antičkih autora primjer je Parmenidova teza o jedinstvu mišljenja i bitka, dok kod modernih filozofa primjer je Hegel kod kojega je odnos mišljenja i bitka zadatak moderne filozofije. Usp. Slobodan Žunjić (ur.), *Fragmenti Elejaca: Parmenid, Zenon, Melis*, preveo Slobodan Žunjić, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd 1984.; Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, sv. 20, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986., str. 314. Za jednu kompetentno napisanu problemsku povijest odnosa između čulnosti (*Sinnlichkeit*) i razuma (*Verstand*), polazeći od Kanta i novokantovaca, s poveznicom na divergencije filozofije dvadesetog stoljeća, vidi: Michael Friedman, *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer and Heidegger*, Open Court, Chicago, La Salle 2000. U njemačkom prijevodu, vidi: Michael Friedman, *Carnap, Cassirer, Heidegger. Geteilte Wege*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 2004.

4

Usp. sljedeće naslove: Mišel Fuko [Michel Foucault], *Nadzirati i kažnjavati. Nastanak zatvora*, prevela Ana A. Jovanović, Izdavačka knjižnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad 1997.; Džudit Batler [Judith Butler], *Tela koja nešto znače. O diskurzivnim granicama »pola«*, prevela Slavica Miletić, Samizdat B92, Beograd 2001.; John R. Searle, *Mind: A Brief Introduction*, Oxford University Press, Oxford, New York 2004.

5

Usp. Herbert Schnädelbach, »Philosophie«, u: Ekkehard Martens, Herbert Schnädelbach

(ur.), *Philosophie. Ein Grundkurs*, sv. 1, Rowohlt, Hamburg 2003., str. 37–76.

6

Najeksplicitnije je to izraženo u poznatom stavu 5.6 *Tractatusa*, gdje Wittgenstein tvrdi da »granice moga jezika znače granice moga svijeta«. Vidi: Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, preveo Gajo Petrović, Veselin Masleša, Sarajevo 1987., str. 147–148.

7

Istini za volju, prvo imenovanje događaja jezičkim obratom, koji je pokrenuo Wittgensteinov *Tractatus*, nalazimo kod Gustava Bergmanna u njegovo knjizi *Logic and Reality* iz 1953., mada svoju svjetsku slavu termin ipak duguje Rortyju i istoimenom djelu iz 1967. Usp. Richard Rorty, *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method*, University of Chicago Press, Chicago, London 1992.

8

Usp. Hermann Schmitz, *Höhlengänge: Über die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie*, Akademie, Berlin 1997., str. 38.

9

Usp. Gerald Posselt, Matthias Flatscher, *Sprachphilosophie. Eine Einführung*, UTB GmbH, Beč 2016., str. 32ff; H. Schnädelbach, »Philosophie«, str. 37–76.

10

H. Schnädelbach, »Philosophie«, str. 39.

kao posljednje utemeljenje stvarnosti. To ne znači da druga dva kraka bivaju isključeni tijekom dominacije ovog jednog, nego bivaju razumijevani pod optikom dominantnog paradigmatičnog kraka. U navedenom tekstu Schnädelbach navodi tri paradigme ključne za razumijevanje filozofije: ontološku – vezanu za antičke početke filozofije; mentalističku – karakterističnu za novovjekovlje; i jezičku – koja određuje dvadeseto stoljeće.¹¹

Antici se pripisuje suverenost ontološke paradigme. Njena paradigmatičnost ogleda se u tomu što se mjesto istine smješta u biće (*to on*), odnosno, u stvar, u ideje. Stoga već kod Platona, u dijalogu *Kratil*, nailazimo na svojevrсну skepsu u pogledu jezika i njegovih istinosnih kapaciteta.¹² Ontološka paradigma podrazumijeva da u okviru semiotičkog trokuta predmet zauzima poziciju u prednjem planu, dok predodžba i znak ostaju u zadnjem planu.

Znanje koje donosi prelazak s ontološke na mentalističku paradigmu jest svijest o dogmatičnosti tradicije, odnosno njenoj samouvjerenosti po pitanju prijemčivosti predmeta za spoznavanje. Tako s mentalističkom paradigmom teorija spoznaje postaje dominantna disciplina filozofije. U okviru semiotičkog trokuta subjektivna predodžba, odnosno ideja zauzima poziciju u prednjem planu, dok predmet i znak ostaju u zadnjem planu. Tako unutar optike mentalističke paradigme jezik može i mora biti instrumentalno određen, odnosno samo kao sredstvo za prijenos predodžbi, ideja. Znanje koje donosi prelazak na jezičku paradigmu jest da odnos subjekt–objekt, kao osnovna postavka novovjekovne teorije spoznaje, nije nužno polazište filozofiranja, nego može biti tumačen kao učinak gramatike, odnosno jezika. Stoga jezik pod pretpostavkom jezičke paradigme gubi auru nevinosti, odnosno određuje neutralnog transportnog sredstva za predodžbe, ideje.¹³ Jezički obrat pokazuje se kao ključan za razumijevanje obrata, kao svojevrсна pramajka svih obrata jer tek s njime biva proziran značaj obrata. On otvara lavinu obrata za sobom, neposredno – semiotički obrat, a onda potom ikonički, odnosno slikovni obrat.¹⁴ Ovdje navodimo pojedine obrate da bi se samo uvidio efekt koji je inicirao jezički obrat, a ne da bi ponudili neki iscrpnu listu obrata u dvadesetom i dijelom u dvadeset i prvom stoljeću. *Inflacija obrata* tako dovede i do vizualnog, kulturnog, postmodernog, interpretativnog, pragmatičkog, performativnog, pa sve do medijalnog obrata.¹⁵

Aktualnost teme ogleda se upravo u odnosu tijela i različitih obrata, polazeći od jezičkog. Dominacija semiotičke paradigme je, shodno svojim pretpostavkama, optiku tijela pomaknula u smjeru tijela kao jezičke, semiotičke tvorevine. Medijalni obrat se ne pojavljuje, čini se, na kraju lavine obrata slučajno. On s jedne strane svjedoči o perspektivnosti različitih pristupa, ali i sažima lavinu obrata utvrđujući *medijalnost obrata*. Tako, s jedne strane, medijalnost svjedoči o pluralnosti, s druge strane, uspijeva u tomu da pluralnost obujmi u sebi kao jedan viši pojam. Na mjesto jezika, u analogiji s jezičkim obratom, stupa medij, odnosno medijalnost. Ona svjedoči da istina nije više u samoj stvari, odnosno ideji, kakvu je intuiciju njegovala ontologija, ni u predodžbi, kako je to smatrao mentalizam i njemu prateća teorija spoznaje, ni u strukturi jezika, od čega je polazila filozofija jezika, nego je istina u samoj medijalnosti. U naglašenoj verziji medijalnog obrata zagovara se onda medijski apriorizam, dok se u umjerenijoj varijanti govori o konstitutivnom učinku medija.¹⁶ Istina je da se sa svakom medijskom revolucijom zbiva jedna reorganizacija smisla.

U narednim redovima pokušat će se dati prilog za jednu fenomenologija tijela, nasuprot semiotike, koja biva omogućena upravo razumijevanjem tijela pod

optikom medijalnosti. Ovdje se medijalnost razumije kao konstitutivna moć unutar opažanja.¹⁷ Medijalnost je ono *između* (*medius*), ali ne tako kao ono što bi naknadno povezivalo subjekt s objektom ili subjekte kao takve, nego je nešto što ostaje u predrefleksivnoj pozadini, a što kao takvo sukonstituira prostor susreta, odnosno sukonstituira naše iskustvo stvarnosti.¹⁸ Za razliku od nekih suvremenih filozofija medijalnosti koje filozofski rad razumiju prvenstveno kao *rad na pojmu* (*Arbeit am Begriff*),¹⁹ ovdje se, pored navedenog, učinak filozofske djelatnosti vidi i u *oslobađanju za određenja iskustva*. Sa svakom revolucijom u pogledu medija opažanje biva na novi način oblikovano – od prelaska s usmene na pismenu kulturu ili s pismene na električnu, pa do današnjeg elektroničkog svijeta. Svaki medijski prevrat donosi promjene u strukturi opažanja. Time što u suvremenom društvu mediji porobljavaju sav prostor društvenog života, u tome se ogleda i urgentnost povratka tjelesnom iskustvu koje je i prije toga često bivalo jedna oblast zanemarivana od strane filozofskog istraživanja.²⁰ Ovdje je ipak cilj ne da se tijelo ispituje pod optikom drugih medija, nego da se ukaže na medijalnost opažanja samog tijela, odnosno govorimo o jednoj fenomenologiji tijela u osnovnim naznakama, a to znači pustiti tijelo da svjedoči samo o sebi. Ta je misao vodila kako klasičnu, tako i suvremenu fenomenologiju.

11

Usp. *ibid.*, str. 37–76.

12

Usp. Plat. *Crat.* 438d–439b.

13

Više o shvaćanju jezika izloženom ovdje vidi: Davor Lazić, »Jezik i subverzivnost. Jezik kao ponavljajuća-performativna praksa i strategije subverzivnosti«, u: Željko Milanović (ur.), *Konteksti*, Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet, Novi Sad 2015., str. 525–536.

14

Usp. Gottfried Boehm, »Die Wiederkehr des Bilder«, u: Gottfried Boehm (ur.), *Was ist ein Bild?*, Fink, München 1994., str. 11–38; Hans Belting, »Bild–Körper–Medium«, u: *Bild-Anthropologie*, Fink, München 2001., str. 11–56; William J. T. Mitchell, *Iconology: Image, Text, Ideology*, University of Chicago Press, Chicago 1986.

15

Usp. Stefan Münker, *Philosophie nach dem »Medial Turn«*. *Beiträge zur Theorie der Mediengesellschaft*, Transcript, Bielefeld 2009.; Doris Bachmann-Medick, *Cultural Turns: Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Rowohlt, Hamburg 2011.

16

Usp. Sybille Krämer, »Erfüllen Medien eine Konstitutionsleistung? Thesen über die Rolle medientheoretischer Erwägungen beim Philosophieren«, u: Stefan Münker, Alexander Roesler, Mike Sandbothe (ur.), *Medienphilosophie*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 2003., str. 78–90.

17

Usp. Frank Hartman, »Medienphilosophische Theorien«, u: Stefan Weber (ur.), *Theorien der Medien*, UTB-UVK, Stuttgart-Konstanz 2010., str. 267–293; Sybille Krämer, »Erfüllen Medien eine Konstitutionsleistung?«, str. 78–90.

18

Usp. Dieter Mersch, »Wozu Medienphilosophie? Eine programmatische Einleitung«, *Internationales Jahrbuch für Medienphilosophie* (2015), str. 13–48, doi: <https://doi.org/10.1515/jbmp-2015-0103>; Régis Debray, »Eine Mediologie«, u: Uwe Wirth (ur.), *Kulturwissenschaft. Eine Auswahl grundlegender Texte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2008., str. 439–449; Frank Hartman, *Medien und Kommunikation*, UTB GmbH, Beč 2008., str. 97.

19

Poput Münkera koji na više mjesta određuje *rad na pojmu* kao isključivi zadatak filozofije (medija). Usp. Stefan Münker, *Philosophie nach dem »Medial Turn«*, str. 29ff.

20

Još je Spinoza pisao da »još nitko dosad nije odredio što tijelo može; to jest, nikoga dosad nije iskustvo naučilo što tijelo može raditi, prema samim zakonima prirode, ako se ona promatra samo kao tjelesna, a što ne može kad od duha nije opredijeljeno«. Vidi: Baruh de Spinoza [Baruch de Spinoza], *Etika: geometrijskim redom izložena i u pet delova podjeljena*, prevela Ksenija Atanasijević, Beogradsko izdavačko-grafički zavod, Beograd 1983., str. 105 (3p2s).

3. Od klasične k novoj fenomenologiji

3.1. Klasična fenomenologija

Nastanak fenomenologije kao pokreta²¹ vezuje se najprije za Husserla i njegovu upotrebu ovog pojma u podjednako njegovim ranim i kasnim djelima. Samo porijeklo termina starije je od same fenomenologije 20. stoljeća. Iako je riječ o kovanci starogrčkog porijekla,²² odnosno o neologizmu, pretpostavlja se da se prvi put pojam fenomenologije kao znanstveni, odnosno filozofski termin fiksira kod J. H. Lamberta u njegovom glavnom djelu *Neues Organon*.²³ Polazeći od njega nadalje, termin pak stoji u jednom nepogodnom odnosu sve do 20. stoljeća kada s Husserlom dobiva svoj puni filozofski značaj.²⁴ Dalji razvoj fenomenologije zbiva se kroz nesagledivu šumu autora i transformacije pojma fenomenologije, čemu doprinosi »izvoz« iz njemačkog govornog područja.

Fenomenologija, kako bi se mogla razumjeti, nije prvenstveno jedna filozofska škola, jedan dio unutar periodizacije filozofije, nego je, prije svega, jedan određeni način mišljenja. Odnosno, iako se fenomenologija može podučavati kroz pregled različitih klasičnih fenomenoloških autora, ona je ipak značajnija kao metoda koja omogućava svojevrсно kritičko ophođenje sa stvarnošću. Ipak, pojedini su fenomenološki pristupi danas postali dio kanona i oni se smatraju neizostavnim u seminarima i predavanjima iz fenomenologije.

Ključna je za fenomenologiju često puta ponavljana *teza o prirodi temeljne strukture svijesti kao intencionalne*, što ujedno svjedoči o fenomenološkom otkriću intencionalnosti.²⁵ *Intencionalnost* je drugo ime za klasično fenomenološko određenje svijesti kao *svijesti o nečemu*.²⁶ Franz Brentano prvi je taj skolastički pojam uveo u modernu raspravu. Time je položio polazište različitih rasprava, kako u potonjoj fenomenološkoj filozofiji, tako i u analitičkoj filozofiji. Odakle uopće intencionalnost i kakva je njena uloga u okvirima u kojima Brentano djeluje i ciljevima koje sebi zadaje?

U pogledu na njegovo rano djelo *Psihologija s empirijskog stanovišta*, Brentanova je namjera utemeljiti spoznaju na osnovama psihologije.²⁷ Utemeljene ovdje znači to da se osnovni filozofski pojmovi trebaju putem *deskriptivne psihologije* učvrstiti (npr. predodžba, sud, evidencija), čime filozofija dobiva na *znanstvenosti*. Ključnu ulogu za ostvarenje ovoga cilja imat će upravo pojam intencionalnosti. Već u uvodnim paragrafima namjera je, s jedne strane, razlučivanje psihologije od prirodnih znanosti, naime fiziologije, te ukazivanje na njenu posebnost kako po pitanju predmeta, tako i u pogledu pristupa, dok se, s druge strane, naznačuje izvjesna komplementarnost ovih znanosti.²⁸ Upravo u ovom pogledu, a i u pogledu na pojam intencionalnosti, ključno je razlikovanje *unutrašnjeg* i *vanjskog* opažanja [*innere und äußere Wahrnehmung*]. Brentano smatra da nas u pogledu vanjskih fenomena iskustvo uči jednoj skepsi po pitanju vanjskog svijeta, dok nam unutrašnje opažanje daje fenomene u njihovoj *jasnosti* i *izvesnosti*. Upravo održavanjem ove opozicije između unutrašnjeg i vanjskog opažanja, kojemu koreliraju psihički i fizički fenomeni, uspijeva Brentano osigurati područje psihološke deskripcije. Tu dolazimo i do određenja pojma intencionalnosti. Brentano spominje intencionalnost kao *intencionalnu inegzistenciju predmeta* koja je samosvojno pripadna psihičkim fenomenima i ono je prema čemu se isti distinktivno razlikuju. Psihičkim fenomenima svojstvena je imanentna predmetnost.²⁹ U pojavljivanju psihičkih fenomena oni sami razumiju se kao *inherentni*, supripadni samom pojavljivanju, dok se u pojavljivanju fizičkih fenomena ovi

pokazuju kao *diferentni*, nepripadni pojavljivanju. Stoga je intencionalnost glavno obilježje psihičkih fenomena.³⁰ Upravo ovakvo razumijevanje intencionalnosti bit će već meta klasične fenomenologije, dok će s novom fenomenologijom *kritika pounutrašnjivanja* dobiti jedan puni obim. O tome će biti riječi u narednim poglavljima.

Upravo ovu Brentanovu klasifikaciju fenomena na psihičke i fizičke Husserl u *Logičkim istraživanjima* karakterizira kao »slavnu« i »značajnu«, ali i »osobitu«.³¹ Ipak, većina Brentanovih određenja intencionalnosti bit će napuštena od strane Husserla. Za Husserla više nema smisla govoriti o razlici između fizičkih i psihičkih fenomena, korelativno o imanentnoj predmetnosti intencionalnosti, kao ni o unutrašnjem i vanjskom opažanju.³² Neuvjerljivost ovih određenja Husserl pokušava pokazati egzemplifikacijom intencionalnosti, pokazujući da aktu nije imanentan predmet. Da bi dobio i na terminološkoj diferencijaciji, umjesto *intencionalne inegzistencije* uvodi pojam *intencionalnog doživljaja*.³³ O intencionalnim doživljajima ima se govoriti bez obzira

21

Usp. Poul Lübcke, »Die phänomenologische Bewegung«, u: Anton Hügli, Poul Lübcke (ur.), *Philosophie im 20. Jahrhundert*, Rowohlt, Reinbek, Hamburg 2002., str. 111–118.

22

Usp. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 2006., §7.

23

Usp. Ulrich Claesges, »Phänomenologie«, u: Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel (ur.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, sv. 7, Schwabe, Basel 1971., str. 486.

24

Nepogodan odnos u kojemu stoji ime fenomenologije ogleda se i kod samog Hegela u njegovom ranom djelu *Fenomenologija duha*, gdje fenomeni imaju tranzitivnu ulogu, odnosno oni su nešto što se na kraju treba prevladati.

25

Usp. Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Klostermann, Frankfurt am Main 1979., §5.

26

Usp. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Nijhoff, Den Haag 1976., §96.

27

Usp. Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, sv. 1, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1973.; Rudolf Bernet, Iso Kern, Eduard Marbach, *Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1996., str. 86.

28

Usp. F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, sv. 1, kn. 1, §1–3.

29

Usp. *ibid.*, knj. 2, §5; Dan Zahavi, *Intentionalität und Konstitution. Eine Einführung in Husserls »Logische Untersuchungen«*, Museum Tusulanum Press, University of Copenhagen, Kopenhagen 1992., str. 29–37.

30

Brentano pored više različitih karakteristika psihičkih fenomena koje navodi, poput tih da su oni predodžbe ili svoju osnovu imaju u predodžbama, da im nedostaje protežnost (doduše, ovo obilježje ne bez proturječja), da su isključivo predmet unutrašnjeg opažanja, da su jedini fenomeni koji pored intencionalnog imaju i *zbiljsko postojanje* [*wirkliche Existenz*], da se *uvijek cjelovito pojavljuju* [*immer als Einheit erscheinen*], ipak naglašava intencionalnost, odnosno *intencionalnu inegzistenciju* kao najznačajnije demarkirajuće obilježje psihičkih fenomena. Usp. F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, sv. 1, knj. 2, §9.

31

Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen, Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Max Niemeyer, Tübingen 1993., V, §9.

32

Usp. *ibid.*, V, §10–11.

33

Usp. *ibid.*, V, §13. Jednu iscrpnu kritiku Brentanovog shvaćanja intencionalnosti, a pogotovo u pogledu na unutrašnje i izvanjske opažanje, Husserl sprovodi u *prilogu* [*Beilage*] *Logičkih istraživanja*. Usp. Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen, Zweiter Band. Zweiter Teil. Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*, Max Niemeyer, Tübingen 1993.

na to je li predmet koji je intendiran postojeći ili nepostojeći, istinit ili lažan, realan ili idealan – razlika u materiji akta ne utiče na postojanje samog akta i njegove kvalitete.³⁴ Tako se predmet fenomenologije ne pokazuje samo u nekom predočenom predmetu, ma koji on bio, nego i u načinu na koji je taj isti predmet predočen, odnosno na način na koji je dan. Time se fenomenološki način pristupa predmetu pokazuje kao svojevrsni rival prirodoznanstvenom pristupu koji pristupa *kvazi* samom predmetu, obično na jedan kvantificirajući način, ne dovodeći u pitanje sam način danosti, odnosno sam način pristupa predmetu ostaje iza leđa pri ovakvom postupku. Nadalje, fenomenološki pristup pokazuje se sveobuhvatniji spram prirodoznanstvenog pristupa jer za njega on predstavlja tek jedan mogući pristup stvarnosti, ali ne i jedini i ne onaj na koji je moguće reducirati sve druge pristupe bez da se izvrši »nasilje« nad samim fenomenima.

S rečenim u vidu, predmet fenomenologije pokazuje se u analizi predmeta koji je dan, ali i načina na koji je dan. Fenomenologija predstavlja analizu našeg iskustva stvari onako kako nam se one pokazuju i ujedno i načina kako nam se one pokazuju u takvim iskustvima.

3.2. Nova fenomenologija

Nova fenomenologija je, i pored svoje podzastupljenosti kako u njemačkom tako i u našem govornom području, ipak na kraju stekla svoje *građansko pravo* u suvremenoj filozofiji. O tome svjedoči uvrštenost nove fenomenologije u pregledima suvremene filozofije. Takvo jedno uvrštavanje nalazimo kod lucernske filozofkinje Karen Gloy, u njenom preglednom vodiču kroz osnove suvremene filozofije iz 2006. godine.³⁵ U ovome se pregledu nova fenomenologija, tj. *fenomenologija čula* – kako ovu tendenciju suvremene filozofije Gloy naziva i čije predstavnike vidi u *Hermannu Schmitzu*, *Gernotu Böhmeu* i *Rudolfu zur Lippeu* – nalazi među jedanaest struja suvremene filozofije koje određuju osnovne postavke suvremene filozofije.³⁶ Nova fenomenologija termin je koji je uveo i koji koristi Hermann Schmitz, koji ne treba brkati s istoimenom tendencijom francuske fenomenologije.³⁷ On je pogodan za naglašavanje razlika spram klasične fenomenologije bez da se ulazi u sadržajne razlike između *stare* i *nove* fenomenologije. Njegov nedostatak u tome je što novi oblik fenomenologije biva određen u značajnoj mjeri na negativan način. Stoga je prednost termina *fenomenologije čula* upravo u tome što sadržinski određuje ovaj novi oblik fenomenologije, ukazujući na *težišnu ulogu čula* u novoj fenomenologiji. Značaj fenomenologije čula Gloy vidi u njenom ponovnom otvaranju očiju za izvorna iskustva koja nalazimo u svakodnevnom životu bliskom prirodi, ali i estetici i umjetnosti, koja zbog njihove nemogućnosti da se fenomeni istih formaliziraju i kvantificiraju, izmiču prirodoznanstvenom iskustvu, odnosno postupku.³⁸ Taj doprinos ona najprije vidi u fenomenima atmosferskog, fizionomskog, gestovnog, neverbalne komunikacije i ekstaza. Svaki od ovih fenomena ponaosob zaslužuje pažnju i o njima ovdje ne može biti govora.³⁹ Ovdje će biti najprije riječi o dva predstavnika nove fenomenologije, odnosno fenomenologije čula, naime o Hermannu Schmitzu, zaslužnom za nastanak nove fenomenologije, i Gernotu Böhmeu, jednom od baštinika nove fenomenologije, prije svega, u pogledu fenomena atmosfera. Kod Böhmea se nastavlja simptomatičan pristup fenomenologa, prema kojemu ona i nikada nije bila svojevrsna škola, nego prije pokret, a to je svojevrsna fenomenološka heretičnost u kojoj svaki nastavljač traži vlastiti put *k samim stvarima*, što je inače očigledno i kod samog Schmitza.⁴⁰

Prijelomna tačka [*Bruchlinie*] koja vodi od *klasične*, odnosno *transcendentalne fenomenologije* do *fenomenologije čula* ogleda se u odnosu prema određenoj dijelu zaostavštine europske intelektualne kulture, a koji Schmitz naziva *demokritsko-platoničkom paradigmom*.⁴¹ Demokritsko-platonička paradigma podrazumijeva određenu cezuru, odnosno *promjenu paradigme* [*Paradigmenwechsel*] u starogrčkoj kulturi, putem koje dolazi do obrata u *bazi apstrakcije* [*Abstraktionsbasis*], što je jedan tehnički termin kod Schmitza.⁴² Baza apstrakcije predstavlja *određenu baštinu*, projekt nastao određenom selekcijom, prilikom koje se nešto uzimalo za bitno a drugo odbacivalo, a od čega mišljenje polazi kako pri vrednovanju, tako i građenju pojmova.⁴³ Tipični primjeri za to su jezik, gramatika, metafizika, kultura. Što podrazumijeva demokritsko-platonička paradigma?

»U srži, radi se o tome da svakom svjesnom biću [*Bewussthaber*] pripada jedan privatni unutrašnji svijet [*eine private Innenwelt*] (duša, psiha), na način da sve doživljavanje biva zatvoreno unutra i da preostaje još samo prijem fizičkih nadražaja putem čulnih organa; između privatnih unutrašnjih svjetova biva prepušten jedan reducirani vanjski svijet, sastrugan do primarnih čulnih kvaliteta, koje je lako intermomentno i intersubjektivno identificirati, mjeriti (u optičkim brojevima karakteristike pojava na površini čvrstih tijela) i selektivno varirati, čime bivaju izuzetno pogodni za statistiku i eksperiment, i kao nosioca ovih kvaliteta domisliti [*hindenken*] atome, točnije supstance.«⁴⁴

Jedno od najznačajnijih hvatišta nove fenomenologije, na kraju i prema samom Schmitzovom samorazumijevanju, jest kritika upravo ove europske zaostavštine. Središnje mjesto na koje se stoga obrušava kritika nove fenomenologije jest proces koji svoje korijene vuče još iz Antičke Grčke, a svoje obličje ima u postvarenju, gdje imamo život zatvoren u privatni svijet naspram vanjskog svijeta. Demokritsko-platonička paradigma određuje se dalje kroz

34

Usp. *ibid.*, V, §20.

35

Pored fenomenologije čula [*Sinnesphänomenologie*], Gloy navodi još deset filozofskih postavki ključnih za formiranje pretpostavki suvremenog filozofiranja. To su, pored navedene, fenomenologija (u njenom klasičnom obliku), egzistencijalizam, hermeneutika, jezičko-analitička filozofija, postmoderna, filozofije razlike, teorija sistema, konstruktivizam, radikalni epistemološki konstruktivizam i holizam. Usp. Karen Gloy, *Grundlagen der Gegenwartsphilosophie: Eine Einführung*. UTB, Fink, Stuttgart, Paderborn 2006.

36

Fenomenologija čula kao tehnički termin već se djelomično učvrstila u njemačkom govornom području. Pored navedenog djela Karen Gloy, o tome svjedoči i: Mădălina Diaconu, *Phänomenologie der Sinne: Grundwissen Philosophie*, Reclam, Stuttgart 2013.

37

Usp. Hans-Dieter Gondek, László Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2011.

38

Usp. K. Gloy, *Grundlagen der Gegenwartsphilosophie*, str. 96–102.

39

Pored navedenog djela Karen Gloy, u pogledu pojma atmosfere upućujem na: Davor Lazić, »Bemeova estetika atmosfera«, u: Iva Draškić-Vičanović i dr. (ur.), *Aktuelnost i budućnost estetike*, Estetičko društvo Srbije, Beograd 2015., str. 315–332; Damir Smiljanić, *Sinestetika. Skica patičke teorije saznanja*, Adresa, Novi Sad 2011.

40

Usp. Gernot Böhme, *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2013.; Gernot Böhme, *Ästhetik: Vorlesungen über Ästhetik als allgemeine Wahrnehmungslehre*, Fink, München 2001.

41

Usp. Hermann Schmitz, *Was ist Neue Phänomenologie?*, Ingo Koch, Rostock 2003., str. 4.

42

Ibid.

43

Usp. H. Schmitz, *Höhlengänge*, str. 198.

44

Usp. H. Schmitz, *Was ist Neue Phänomenologie?*, str. 4–5.

tri karakteristike, kao *psihologistička*, *redukcionistička* i *introjekcionistička*.⁴⁵ Psihologizam predstavlja zatvaranje doživljavanja u unutrašnji svijet. Redukcija se ogleda u pogledu vanjskog svijeta koji biva sveden na objekt koji se preparira za različita znanstveno-tehnička upravljanja. Introjekcija podrazumijeva jedno pounutrašnjenje osjećanja koje se zbiva s ovim paradigmatičnim događajem europske baštine. Najveći doprinos, kako unutar same nove fenomenologije, tako i u pogledu recepcije iste, imat će upravo *kritika introjekcionizma*. I upravo na potpadanju pod ovaj način mišljenja *fenomenologa* Edmunda Husserla ukazuje se prijelomna tačka u odnosima između transcendentne fenomenologije i fenomenologije čula. Zadatak fenomenologije čula stoga se pokazuje upravo u oslobađanju od ove baštine, a za ono što Schmitz naziva *nehotično iskustvo života* [*die unwillkürliche Lebenserfahrung*].⁴⁶ Kritika i razgradnja ovog dijela europske intelektualne baštine otvorit će fenomenologiju za artikulaciju fenomena poput *osjećanog tijela* [*der gespürte Leib*], *tjelesne komunikacije* i *atmosfera*.

Schmitz će na više mjesta ponavljati jedno netipično određenje filozofije, a to je da je ona »samorazabiranje čovjekovog snalaženja u njegovoj okolini« [*Sichbesinnen des Menschen auf sein Sichfinden in seiner Umgebung*].⁴⁷ Filozofiranje je stoga ophođenje s onim u čemu se već nalazimo u svojoj okolini, koje prati određena *zbunjenost*, *pometenost* [*Beirrung*] a odatle k posljedičnom utvrđivanju njegovog važenja ili nevaženja. Pitanje važenja je, prema Schmitzu, »osnovno pitanje filozofije kao vodeće pitanje fenomenologije« [*die Grundfrage der Philosophie als Leitfrage der Phänomenologie*].⁴⁸ Jednu ovakvu aktivnost ne može smijeniti ili preuzeti na sebe neka druga, recimo prirodoznanstvena disciplina, nego je moram sam sprovesti. Stoga je ishod ove aktivnosti uvjerenje da se nešto da zastupati, na kraju i uvjerenje u važenje određenog stava. Ključna za polazište ove postavke jest pretpostavka kritike europske intelektualne kulture. Unutar europske intelektualne kulture kroz uspostavljanje se navedene baze apstrakcije i kroz djelovanje filozofa, teologa, neuroznanstvenika, kao i drugih baštinika ove kulture uspelo u *suspenziji afekata* odnosno u *odvraćanju od nehotičnog iskustva života*. Ono do čega je to dovelo jest izostanak cilja, izostanka svojevrsnog samorazumijevanja vlastite pozicije i vlastitih želja unutar jedne na ovaj način uspostavljene baze apstrakcije. Razgradnju i mjesto odakle se treba spremiti udar na jednu ovakvu kulturu, koja je prethodno objašnjavana prvenstveno kroz pojam introjekcionizma, ali i dogme unutrašnjeg/vanjskog svijeta, jest ono što Schmitz naziva *afektivnom pogodenošću* [*das affektive Betroffensein*].⁴⁹ Afektivna pogodjenost govori mi da me se nešto *tiče*, da sam *adresat* nečega, da me je nešto *oslovalo*. Upravo u ovome je onda ključno mjesto kako filozofiranja tako i odgovaranja na životna pitanja i upravo tu je onda i hvatište nadilaženja jednog dijela baštine europske intelektualne kulture koja svoje korijene vuče još iz antičkog filozofiranja. U afektivnoj pogodjenosti onda treba upravo vidjeti naznaku koja vodi k nadilaženju krize europske intelektualne kulture. Iz ovakvog razumijevanja filozofije se razvija i koncept nove fenomenologije.

»Fenomenološko istraživanje je zapravo postupak razlučivanja [*Entmischungsvorgang*]; istraživač traži u masi vlastitih i očekivanih uvjerenja, pretpostavki, hipoteza itd. da bi pronašao ono što mora prihvatiti kao činjenicu [*als Tatsache gelten lassen muß*], tako što stavlja mišljenja na probu putem varijacije, bi li to moglo biti i drugačije, i zadržava samo ono gdje mu pokušaj promjene mišljenja zakazuje [*der Umdenkversuch versagt*].«⁵⁰

U ovom određenju fenomenološkog istraživanja ne da se primijetiti evidentna razlika između klasične i nove fenomenologije. Schmitzu ovo određenje služi da bi demonstrirao fenomenološkičnost nove fenomenologije, odnosno u

kojoj mjeri ona ipak jest priključenje na baštinu fenomenologije. Ipak, razlika se ogleda u *dvostrukom relativiziranju fenomena*.⁵¹ S jedne strane, fenomen je fenomen za nekoga, a ne za svakoga ili bilo koga, kao u slučaju objektivnih činjenica, dok je također fenomen ukotvljen u nekoj vremenskoj jedinici, tako da je uvijek moguća njegova revizija. S te strane, fenomen je obilježen kontingencijom. S druge strane, naglašava se da fenomen nije samo sama stvar [*die Sache*], nego i stanje stvari [*der Sachverhalt*], odnosno da s fenomenom nije data samo sama stvar nego i perspektiva u kojoj je data. Ovaj stav približno odgovara onome što je u klasičnoj fenomenologiji *način danosti* (*Gegebenheitsweise*; *Seinsweise*). Razlika je pak empirijska, tako da ovdje nije riječ o čistim ili formalnim uvjetima mogućnosti, nego pak onima koji su neodvojivi od tijela.⁵²

4. Nova fenomenologija tijela

Polazeći od Husserla, fenomenologija u svojem klasičnom obliku predstavlja nastavak i dovršenje kartezijanske tradicije. U čemu se zapravo ogleda Husserlova, s jedne strane pripadnost, ovoj tradiciji, a s druge strane, njeno kritičko dovršenje? Pored različitih mjesta na kojima se da steći uvid u ispravnost ove tvrdnje,⁵³ naročito je to jasno u pogledu fenomenologije tijela. Naime, Husserlova kritika Descartesa nije kritika kartezijanskog dualizma kao takvog, koji bi onda bio nadiđen kroz neku drugu postavku, eventualno monističku ili sasvim suprotnu pluralističku, nego je mjesto kritike kartezijanska nedosljednost u provođenju dualizma. Naime, riječ je o tome da je kartezijanska dualnost *relativne prirode*, odnosno da kartezijanstvo nije uspjelo ukazati na različite prirode, odnosno pristupe unutar svake dualističke dimenzije, nego je cijelu stvarnost razumijevalo na osnovu jedne postavke, one objektivističke. O tome svjedoči i sama terminologija kartezijanizma – *res extensa* i *res cogitans*. Cijela stvarnost je razumljena na jedan način – a to je način stvari – kao *protežna stvar* i kao *stvar koja misli*. Stoga Husserlova kritika *kartezijanske ontologije stvari* (*Dingontologie*) nije da je ona dualna, nego da ona nije dovoljno dualna.⁵⁴

45

Usp. H. Schmitz, *Höhlengänge*, str. 198ff.

46

Ibid., str. 7–8.

47

Usp. H. Schmitz, *Höhlengänge*, str. 13, 19, 23; Hermann Schmitz, *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*, Karl Alber, Freiburg, München 2009., str. 9; H. Schmitz, *Was ist Neue Phänomenologie?*, str. 1.

48

H. Schmitz, *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*, str. 12.

49

Usp. Hermann Schmitz, »Im Gespräch I/1 Einführung«, intervju (razgovarali Heinz Becker, Christoph Demmerling). Dostupno na: <https://www.youtube.com/watch?v=Ujm8gQDTqPI> (pristupljeno 30. 7. 2017.).

50

H. Schmitz, *Was ist Neue Phänomenologie?*, str. 21.

51

Usp. H. Schmitz, *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*, str. 12–13.

52

Usp. Gernot Böhme, »Zur Charakterisierung der Phänomenologie von Hermann Schmitz«, *Divinatio* 12 (2000), str. 45–46.

53

Usp. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, str. 98, 106.

54

Usp. Emmanuel Alloa, Natalie Depraz, »Edmund Husserl – ‘Ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding’«, u: Emmanuel Alloa i dr. (ur.), *Leiblichkeit: Geschichte und Aktualität eines Konzepts*, UTB, Mohr Siebeck, Stuttgart, Tübingen 2012., str. 7–22.

Ključan je uvid fenomenologije stoga da mišljenje (*res cogitans*) ima svoje samosvojno polje istraživanja i zakonitosti i ne može biti svedeno na zakonitosti koja postoji kada je u pitanju fizička stvarnost (*res extensa*). Zakonitost takvog fizičkog svijeta obično je razumijevana kao jednosmjerna kauzalnost, a kao takva, neprimjerena je načinu na koji postoji mišljenje. Ključan zaokret u odrješenju od mišljenja orijentiranog na (fizičku) stvar jest Brentanova rehabilitacija pojma *intencionalne inegzistencije*⁵⁵ kojim se osigurava pristup psihičkim fenomenima spram fizičkih. S ovim pojmom pomiče se stvar dalje u korist *kritike redukcionizma*, čime dualizam dolazi do punog sjaja. Meta je ove kritike redukcionizma svodivost cjelokupne stvarnosti na (fizičku) stvar, odnosno svodivost predmeta cjelokupne znanosti na (fizičku) stvar. Pojmom intencionalne inegzistencije utvrdit će se jasna razlika između predmeta, u optici tada aktualnog psihologizma, psihičke i fizikalne znanosti. Predmet psihičkih znanosti nije intencionalno-transcendentni predmet fizikalnih znanosti, nego ga karakterizira neegzistiranje u empirijsko-fizičkom smislu. Njegovo je postojanje intencionalno-imanentno, odnosno njegova kvaliteta je dan u jednom samosvojnom iskustvu.

Ono što će biti fenomenološka radikalizacija u odnosu na Brentanov pojam intencionalnosti jest ukazivanje na univerzalnu intencionalnost svih predmeta i na univerzalno nepostojanje predmeta.⁵⁶ Razlika u pogledu predmeta prirodnih i humanističkih znanosti stoga se ne pokazuje u tomu egzistira li empirijski predmet znanosti ili ne, nego u različitim načinima intencionalnosti, različitim načinima danosti predmeta. Stoga intencionalni predmet može biti dan originarno *u opažaju*, ili u nekoj drugoj vrsti intencionalnosti, npr. znakovno ili slikovno.⁵⁷ Na kraju se dualizam stvarnosti u određenom smislu djelomično održava, a djelomično pluralizira kroz različite vrste intencionalnosti.

Dosljednije sprovođenje kartezijanske dualne ontologije, a u pogledu fenomenologije tijela, ogleda se i kroz terminološka rješenja, odnosno putem pojmova *Leib* i *Körper*. *Leib* se treba ponajprije razumjeti kao *živo tijelo*, kao živo tjelesno iskustvo, dok je *Körper* tijelo kao stvar, kao predmet u onom smislu u kojemu je ono predmet prirodnih znanosti ili jedan medicinski objekt.⁵⁸ Ova razlika može se čvršće terminološki utvrditi i kroz kasnija terminološka rješenja kao *fungirajuće tijelo* i *tematizirano (objektivno) tijelo*.⁵⁹ Razlika je zorno vidljiva i kroz Plessnerovo poznato razlikovanje između *biti tijelo [Leib sein]* i *imati tijelo [Körper haben]*.⁶⁰ Dualizam će se ponavljati i u kasnim Husserlovim spisima, u *Krizi europskih znanosti i transcendentnoj fenomenologiji* govori o dualizmu kao *paradoksiji ljudskog postojanja*. Paradoksija se ogleda u načinu ljudske subjektivnosti, gdje je ona ujedno *subjekt za svijet* i *objekt u svijetu*.⁶¹ Ako fenomenologija treba položiti računa o samoj stvari, u skladu s njenim borbenim pokličem »k samim stvarima!«, onda se njena radikalizacija jasno vidi i u njenom *novom* obliku.⁶² O onome što je tijelo stoga se ne govori iz perspektive postvarenog tijela, ili iz tradicije logocentrizma, nego samo tijelo svjedoči o sebi, samo tijelo samosvojnim načinom egzemplificira svoju stvarnost.

Iako je za Schmitza tijelo polazište svih njegovih tematizacija, ipak treba naglasiti mjesta na kojima se on eksplicitno bavi tijelom. To je najprije njegovo rano djelo, *Sistem filozofije*, u kojemu se, u drugom tomu, tematizira tijelo, te jedan kasni spis, *Tijelo [Der Leib]* iz 2011., u kojemu ranija tematizacija biva podvrgnuta djelomičnoj reviziji. Tijelo je ovdje razumljeno onako kako se ono daje *u perspektivi prvog lica*, onako kako nas je, između ostalog, i učila tradicija fenomenologije.⁶³ Živo tijelo ono je što može biti osjećano, odnosno putem čega osjećamo, dok je objektivno tijelo ono koje može biti gledano,

dodirnutu. Na jeziku klasične fenomenologije, riječ je o različitim vrstama intendiranja. Preciznije, tijelo je dano kao »polje tjelesnih pobuda«. ⁶⁴

U pogledu tjelesne prostornosti, a u razlici spram fizičkog tijela, kod Schmitza tijelo treba razumjeti predimenzionalno, odnosno kao tijelo koje se proteže u jednom prostoru, ali bez površina. ⁶⁵ Na osnovu toga se i razlikuje relativna i apsolutna prostornost. Pojam relativne prostornosti rezerviran je za (fizička) tijela u prostoru, čija se prostornost određuje u odnosu na druga tijela, dok je apsolutna prostornost vezana za afektivnu pogođenost i iskustva poput ophrvavajuće strepnje ili jakog bola. ⁶⁶ Dva su korelata apsolutne prostornosti tijela *tjesnac* [*Enge*] i *širina* [*Weite*]. Tjesnac se otkriva upravo u situacijama visokog intenziteta, kada je tijelo izloženo nečemu neočekivanom, koje prekida ujednačenost svakodnevice i premješta tijelo u *sadašnjost* [*Gegenwart*].

55

Usp. F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, sv. 1, knj. 2, §5.

56

Usp. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, §3–17; Sophie Loidolt, »Transzendentalphilosophie und Idealismus in der Phänomenologie. Überlegungen zur phänomenologischen 'Gretchenfrage'«, u: *Methodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*, Special Issue 1 (2015), str. 103–135.

57

Za više o tome (posebno prvo poglavlje) usp. Dan Zahavi, *Husserls Phänomenologie*, Mohr Siebeck UTB, Stuttgart 2009.

58

Usp. Thomas Fuchs, »Zwischen Leib und Körper«, u: Martin Hähnel, Marcus Knaup (ur.), *Leib und Leben. Perspektiven für eine neue Kultur der Körperlichkeit*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2013., str. 82–93.

59

Ova razlika ponavlja se u diskursima različitih fenomenoloških autora, tako npr. Scheler koristi *Leibkörper* i *Leibseele*, Sartre koristi *corps objet* i *corps sujet*, Merleau-Ponty koristi *corps phénoménal* i *corps objectif*, Henry koristi *corps senti/matériel* i *corps sentant/oranique*.

60

Usp. Helmuth Plessner, *Philosophische Anthropologie*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt 1970., str. 43.

61

Usp. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Nijhoff, Den Haag 1954., §53.

62

Ovaj fenomenološki *povratak stvarima* ujedno je i reakcija na tada vladajući neokantovst-

vo u njemačkoj filozofiji, koji je imao svoju verziju *povratka*, ali Kantu, s poznatom kritlicom »Zurück zu Kant!« Otta Liebmann. Usp. Otto Liebmann, *Kant und die Epigonen: Eine Kritische Abhandlung*, Carl Schober, Stuttgart 1865. Bila je to reakcija na njemački idealizam, u koji se Kant u suvremenom njemačkom govornom području često i ne ubraja. Usp. Gerhard Gamm, *Der Deutsche Idealismus. Eine Einführung in die Philosophie von Fichte, Hegel, Schelling*, Reclam, Stuttgart 1997. Više o porijeklu i značenju imena, kao i o samom njemačkom idealizmu usp. Hans Jörg Sandkühler (ur.), *Handbuch Deutscher Idealismus*, Metzler, Stuttgart 2005., str. 1–6.

63

Ipak, ne bi trebalo poistovjećivati *perspektivu prvog lica s gramatičkim subjektom*, dok se, s druge strane, novofenomenolozi priključuju kritici kartezijanskog subjekta, gdje pozicija intencionalnosti tijela nije više dana u nominativu (*ich*), nego u dativu (*mir*), odnosno u akuzativu (*mich*). Usp. Gernot Böhme, *Ich-Selbst: über die Formation des Subjekts*, Fink, München 2012., str 17ff; Lambert Wiesing, *Das Mich der Wahrnehmung. Eine Autopsie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2009.

64

Jens Soentgen, *Die verdeckte Wirklichkeit: Einführung in die neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*, Bouvier, Bonn 1998., str. 13.

65

Usp. H. Schmitz, *Der Leib*, De Gruyter, Berlin 2011., str. 7.; Kerstin Andermann, »Hermann Schmitz – Leiblichkeit als kommunikatives Selbst- und Weltverhältnis«, u: E. Alloa i dr. (ur.), *Leiblichkeit*, str. 130–145, 133.

66

Usp. Hermann Schmitz, *System der Philosophie, Zweiter Band, Erster Teil, Der Leib*, Bouvier, Bonn 1965., str. 54.

To je ono što Schmitz naziva *tiješnjenja* [*Engung*].⁶⁷ Za razliku od tjesnaca u kojemu postajemo intenzivno svjesni prisustva, širina predstavlja suprotnu tendenciju tome, ona se javlja u odsutnosti, u iskustvima difuzne budnosti, dremeži, opijenosti, u trenucima kada tonemo u san ili kada se zagledamo u nešto. Ovi pojmovi određuju prostornost ili protežnost tijela te njegovo tjelesno stanje. *Normalno stanje tijela* zbiva se u održavanju balansa između ova dva korelata. Zatim, tijelo se grana u *tjelesne otoke* [*Leibinseln*].⁶⁸ Otok tijela osjećano je tijelo u određenim područjima, ne kao, recimo, cjelokupna zahvaćenost u štimungu, nego kao, recimo, bol u nogama od planinarenja. Tjelesni otoci mogu se povezivati na različite načine i ne moraju se nužno granati prema modelu objektivnog tijela [*Körper*]. Školski primjer nepreklapanja između tjelesnih otoka i dijela objektivnog tijela fantomski je ud.⁶⁹ Za Schmitza, ovaj primjer svjedoči o navedenoj razlici i govori u prilog živog tijela [*Leib*].⁷⁰

Upravo dinamika *tiješnjenja* [*Engung*] i *širenja* [*Weitung*], odnosno njihov antagonizam, određuje doživljaj tijela i konstituira *vitalnu snagu* [*der vitale Antrieb*]. Pojmovi koji onda objašnjavaju dinamiku odnosa tiješnjenja i širenja su napetost [*Spannung*] i bujanje [*Schwellung*].⁷¹ Iako korelati tjelesnosti tiješnjenje i širenje, odnosno napnuće i bujanje stoje u antagonističkom odnosu, njihovo normalno stanje ipak je stanje svojevrsne uravnoteženosti među njima. Nasuprot tome, za određenje subjektiviteta (*principium individuationis*) ključni su pak prekidi ovog normalnog stanja.⁷²

»Primitivna sadašnjost [*Primitive Gegenwart*] događa se u elementarno-tjelesnoj pogođenosti, u provali novog, koje obeznanjuje, u strahu, u strepnji, u boli, u izloženosti na vrhuncu orgazma ili u katastrofalnoj sramoti, u slomu čovjeka na nečemu čemu nije dorastao: dakle u utjerivanju u tjesnac, u akutnom tiješnjenju.«⁷³

Primitivna sadašnjost za Schmitza je jedno, prije svega, stanje koje nam se događa, a koje je onda i okidač individuacije.⁷⁴ U situacijama koje su okidači primitivne sadašnjosti čovjeku biva u elementarnom smislu evidentno njegovo postojanje, ono da jest [*da sein*], odnosno njegova tjelesnost. Prirodu ove najprije afektivne pogođenosti razumijeva Schmitz i kao »neodređenu jednoznačnost«. ⁷⁵ Ona nam na izričit način govori *da* jesmo, dok se njena neodređenost ogleda u tome da nam ne govori *što* smo, odnosno *tko* smo. Do ovog *tko sam* dolazi se tek kada se primitivna sadašnjost razvije na pet strana. Individuacija se zbiva kao odvijanje razlikovanja vremenske dimenzije, prostorne dimenzije, dimenzije bića i nebića, dimenzije identiteta i razlike i dimenzije subjektivnosti, odnosno dimenzije vlastitog i stranog. Cjelinu razvijene sadašnjosti Schmitz naziva i svijetom [*Welt*], jednim od klasičnih pojmova fenomenologije.⁷⁶

4.1. Tjelesna komunikacija

Značajan prilog fenomenologije čula ogleda se u pogledu tjelesne komunikacije. *Komunikacija* kao pojam postaje izričito filozofski značajna tek u dvadesetom stoljeću.⁷⁷ Naše svakodnevno razumijevanje komunikacije uvjetovano je njegovom povijesno-tehničkom genezom. Prve refleksije o komunikaciji i bivaju potaknute tehničkim inovacijama i problemima koji su ih pratili, a koji su opet oslonjeni na novovjekovni epistemološki model, odnosno bazu apstrakcije, utoliko ukoliko pratimo Schmitzovu terminologiju. Jedan od prvih značajnih modela komunikacije iz prirodoznanstvene perspektive nalazimo u tzv. *Shanon/Weaver modelu komunikacije*, odnosno *modelu pošiljatelj–prima-lac*.⁷⁸ Ovaj model može služiti kao školski primjer kako tehnologije djeluju na naše razumijevanje svijeta i koliko imaju utjecaja na naše pojmove o svijetu.

Naravno, tehnika i naši pojmovi o svijetu ne stoje u odnosu kauzalnosti, nego prije u jednom odnosu međuzavisnosti [*Interdependenz*]. Šanon/Weaver model nije imao namjeru dati jednu iscrpnu analizu međuljudske komunikacije, nego je bio vođen tehničkim pretpostavkama s ciljem stvaranja efektivnijeg načina prenošenja poruka. Utjecaj Šanon/Weaver modela, koji je više jedan model tehničke, a ne humane komunikacije, nesumjerljiv je kako u znanosti, tako i u svakodnevnom životu. Šanon/Weaver model komunikacije podrazumijeva pošiljatelja poruke, primatelja poruke i samu poruku.⁷⁹ Ovakav model komunikacije akcentira relevantnost sadržaja pri prenošenju poruke, dok samog primaoca i pošiljaoca smatra izvjesnim i samorazumljivim. Odnosno, razumijeva ih pod pretpostavkama prirodoznanstvene metode. Putem organa čula izloženi smo draži koja svoj uzrok ima u objektu, gdje potom draž prelazi u signal koji putem periferne nervne mreže stiže do mozga i gdje se onda opet u svijesti pretvara u sliku.⁸⁰ Ovaj model komunikacije hrani se modernom filozofijom subjektivnosti, odnosno riječ je o *mentalističkom modelu komunikacije* koji pretpostavlja subjekt kao prvu ili posljednju osnovu u pogledu izlaganja svijeta. Također, sam ovaj model reproducira model mišljenja koji se kod Schmitza kritizira kao demokritsko-platonička paradigma.

»Srž ideje tjelesne komunikacije sastoji se od toga da vitalna snaga [*der vitale Antrieb*] nije naprosto razdijeljena na pojedinačna tijela individua, nego ih nadmašuje i obuhvaća u šire sklopove povezanosti [*Zusammenhänge*].«⁸¹

Ono što fenomenologija čula ovdje pokazuje jest nešto što je čulnom iskustvu evidentno, a što nadilazi klasičan model *pošiljatelj–primatelj* komunikacije.

67

Usp. H. Schmitz, *Der Leib*, str. 2–3ff.

68

Usp. H. Schmitz, *Höhlengänge*, str. 69ff; H. Schmitz, *Der Leib*, str. 8.

69

Usp. Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologija percepcije*, preveo Anđelko Habazin, Veselin Masleša, Svjetlost, Sarajevo 1990., str. 102ff; H. Schmitz, *Der Leib*, str. 8–9.

70

Usp. H. Schmitz, *Höhlengänge*, str. 69.

71

Usp. H. Schmitz, *Der Leib*, str. 15–27.

72

Usp. H. Schmitz, *Höhlengänge*, str. 39.

73

Hermann Schmitz, *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*, Bouvier, Bonn 1990., str. 122.

74

Usp. H. Schmitz, *Höhlengänge*, str. 56; H. Schmitz, *Der Leib*, str. 74ff.

75

H. Schmitz, *Was ist Neue Phänomenologie?*, str. 18.

76

Usp. H. Schmitz, *Der Leib*, str. 76.

77

Usp. Georg Meggle, »Kommunikation/kommunikatives Handeln«, u: Hans Jörg Sandkühler (ur.), *Enzyklopädie Philosophie*, Meiner, Hamburg 2010., str. 1259–1269.

78

Usp. Dieter Krallmann, Andreas Ziemann, *Grundkurs Kommunikationswissenschaft*, Fink, UTB, Paderborn, Stuttgart 2006., str. 21–34.

79

U originalnom, nešto složenijom Šanon/Weaver modelu komunikacije, koji pak ne mijenja mnogo na samoj stvari onako kako to biva predočeno u njegovoj kraćoj formi kao *pošiljatelj–primatelj*, nalazimo sljedeće čimbenike: 1) sa strane poruke koja se šalje čimbenici su *izvor informacije* i *prijenosnik*; 2) sa strane primljene poruke, elementi su *primatelj* i *odredište*. Ono što posreduje između dvije strane modela je *kommunikacijski kanal*, kojemu je inherentno svojevrsno *ometanje* (usp. Dieter Krallmann, Andreas Ziemann, *Grundkurs Kommunikationswissenschaft*, Fink, UTB, Paderborn, Stuttgart 2006., str. 24–25.

80

Usp. H. Schmitz, *Was ist Neue Phänomenologie?*, str. 34ff.

81

Ibid., str. 38.

Schmitz daje primjer situacije u kojoj se nalazimo u grupi na koju je bačen kamen.⁸² Sam manevar izbjegavanja kamena ne zbiva se prema klasičnom modelu komunikacije, ni prema modelu fizičkog prostora, nego u ko-reakciji s drugim tijelima izvršavamo radnju izbjegavanja. Na osnovu *tjelesne komunikacije* i *sugestije kretanja* odvija se i naše kretanje. Prostornost tijela ovdje je nesvodiva na fizičko tijelo i ona svjedoči o drugačijoj tjelesnosti koju nam obznanjuje fenomenologija čulnosti. Tjelesna komunikacija nije naprosto neki teorijski konstrukt, nego jedna aktivna medijalnost i rezonantnost tijela od koje polazimo i koja je uvijek uključena, odnosno fungira naše opažanje i djelanje.⁸³ Schmitz i ovdje uvodi korelate koji imenuju dva krajnja stanja tjelesne komunikacije. Imenuje ih sa *utjelovljenje* [*Einleibung*], sa svojim podvrstama *solidarnog* i *antagonističkog*, i *odtjelovljenje* [*Ausleibung*].⁸⁴ Također, jedan krak tjelesne komunikacije pruža se dalje k Schmitzovu određenju prirode osjećanja kao atmosferične. Osnova prijemčivosti za atmosfersko položena je upravo u prostornosti i komunikativnosti živog tijela. Da bi atmosfere mogle biti iskušene nužno je da imamo moć njima biti pogođeni, odnosno imati jednu prostornu osjećajnost tijela. Atmosfere su upravo dio kritičke intervencije koja ne završava s kritikom introjeksionizma, nego ukazuje, kako na jedan termin, tako i na jedno iskustvo, koje svjedoči o osjećanjima kao nečemu što se pruža u prostoru. Na mjesto *prevladanih* pounutrašnjjenih osjećanja stupaju atmosfere kao prostorena osjećanja.

5. Umjesto zaključka

Zaključno bi skrenuli pažnju na poziciju koju nova fenomenologija, odnosno fenomenologija čula ima u kontekstu društva i vremena u kojemu živimo. Suvremeni društveni odnosi i proizvodnja određeni su u velikoj mjeri tržištem. Masovna produkcija različitih roba određena je tržišnim računom. Masovna produkcija roba ulazi u sve pore društvenog života i u svima nalazi *resurse za tržišni obrt*. Sve se proizvodi i sve postaje roba. Takva roba postalo je i tijelo. Budući da živimo u jeku tržišnog razuma oslonjenog na moć produkcije koju je tehnika bezgranično oslobodila, samo tijelo postaje jedan *resurs* koji je nezamisliv više kao prirodan, nego koji ne samo da se *može* nego se i *mora* proizvoditi. Otuda je *ideal* savršenog tijela nešto što se može dostići jer se može proizvesti, a ukoliko ga ne dostižemo, utoliko je to samo naša krivica [*selbst schuld*] i utoliko se nalazimo u krugu kasnokapitalističke logike. Unutar te logike tijelo je nešto što se može instrumentalizirati, odnosno nešto što se može imati [*Körper haben*] i tako tijelo postaje *moj* osobni projekt i *moja* osobna zasluga, odnosno *moja* osobna krivica utoliko ukoliko je neuspješno. Hegemonijalnu poziciju koju zauzima tržište u suvremenom društvu jasno mu daje ogromnu moć u preskripciji, resignifikaciji *baze apstrakcije*, odnosno *životnog svijeta*, pa tako i u pogledu sadržaja *ideala* tijela.

Čini se da nova fenomenologija stoji na suprotnoj strani. Umjesto obznajivanja imperativa predodžbe tjelesnosti, ona ukazuje na tjelesnost koja izmiče instrumentalizaciji. Ne predodžba, nego *afektivna pogođenost* govori mi tko sam u svojoj živoj tjelesnosti [*Leib sein*]. Tijelo je medij prirode, kroz tijelo mi se javlja, odnosno sine ono što jesam u svojoj živoj tjelesnosti. Unatoč tome što manipulativnim tehnikama stalno pokušavamo kontrolirati tijelo te ga pokušavamo osigurati u njegovom funkcioniranju, ipak se ono u ovom procesu osiguravanja stalno djelomično izmiče te se sam proces pokazuje ne samo kao nedovršen nego o kao nedovršiv. Za razliku od ovih manipulativnih tehnika, nova fenomenologija nas oslobađa za *prepuštajuća iskustva*

tjelesnosti. Upravo u ovome, ogleda se doprinos nove fenomenologije. Ona nas vraća onome što smo zaboravili, a to je spontanost življenja, prepuštanju iskustvu žive tjelesnosti.

Na ovom mjestu nije bio cilj da se pozicija nove fenomenologije, odnosno fenomenologije čulnosti podvrgne kritici, koja je podzastupljena kako kod nas tako i u njemačkom govornom području, nego da se isporuči jedan nagovor koji poziva da se prihvati jedna *avantura mišljenja*.

Davor Lazić

Neue Phänomenologie des Leibes

Der Leib zwischen dem Zeichen und der Medialität der Wahrnehmung

Zusammenfassung

In dieser Arbeit wird versucht, ein klassisches philosophisches Problem – das Verhältnis zwischen Sein und Denken – unter der Voraussetzung des zeitgenössischen Philosophierens zu denken. Die Voraussetzung der zeitgenössischen Philosophie wird als linguistische Wende und deren nachfolgende Ausformungen aufgefasst. In dieser Optik wird der Begriff des Leibes in der Neuen Phänomenologie in den Grundlinien dargelegt und zudem wird versucht, die Bedeutung dieses Begriffs für die zeitgenössische Philosophie zu bezeugen.

Schlüsselwörter

Phänomenologie, Neue Phänomenologie, Leib, Sinne, Zeichen, Wahrnehmung, Hermann Schmitz

82

Usp. H. Schmitz, *Der Leib*, str. 38ff.

83

Usp. K. Andermann, »Hermann Schmitz – Leiblichkeit als kommunikatives Selbst- und Weltverhältnis«, str. 138 ff.

84

Usp. H. Schmitz, *Der Leib*, str. 29.