

УИП 210

Кат. др. 15 889

УНИВЕРЗИТЕТ „СВЕТИ КИРИЛ И МЕТОДИЈ„ - СКОПЈЕ  
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ

*Докторска дисертација*

**ИНТУИЦИЈАТА И НАУКАТА ВО  
ФЕНОМЕНОЛОГИЈАТА НА ЕДМУНД ХУСЕРЛ**

*Ментор*

Проф. д-р Мирко Ѓошевски

*Кандидат*

М-р Бранкица Поповиќ

Скопје, 2006.

СЕМНАР ЗА ФИЛОСОФИЈА

## СОДРЖИНА

ВОВЕД.....	5
0.1. <i>За гносеолошкиот дуализам на интуицијата и разумот.....</i>	9
0.2. <i>Животот, делото и филозофскиот развој на Едмунд Хусерл.....</i>	15
0.3. <i>Хусерловиот феноменолошки пристап.....</i>	21

## ПРВА ГЛАВА

<b>ГЕНЕЗАТА НА ПОИМОТ ИНТУИЦИЈА ВО ЗАПАДНАТА ФИЛОЗОФИЈА.....</b>	<b>29</b>
--	-----------

1.1. <i>Корените на интуитивното поимање во Платоновата филозофија.....</i>	31
1.2. <i>Платиновата интуиција на умот.....</i>	35
1.3. <i>Августиновата метафизика на внатрешното искуство.....</i>	39
1.4. <i>Декартовата рационална интуиција.....</i>	43
1.5. <i>Кантовата чиста интуиција.....</i>	48
1.6. <i>Бергсоновата метафизичка интуиција.....</i>	54
1.7. <i>Интуитивизмот на Н.О.Лоскиј.....</i>	58
1.8. <i>Хусерловиот поим на интуицијата (Anschauung).....</i>	61

## ВТОРА ГЛАВА

### ХУСЕРЛОВОТО ПОИМАЊЕ НА

### НАУКАТА.....63

2.1. Хусерловата класификација на феноменологијата како ејдетска дескриптивна наука.....69

2.2. Хусерловата критика на позитивистичкото поимање на науката.....77

2.3. Хусерловиот филозофски став кон природната наука.... 83

2.4. Идеалот на универзалната наука како борба за смислата на човекот.....91

2.5. Животниот свет (*Lebenswelt*) како основа на смислата на универзалната наука.....95

## ТРЕТА ГЛАВА

### ИНТУИЦИЈАТА -ЛОЗИНКА НА ХУСЕРЛОВИОТ ФЕНОМЕНОЛОШКИ МЕТОД.....100

3.1. Значењето на Хусерловото поимање на *„трансценденталното“* за интуицијата и науката.....106

3.2. Интуиција на суштините (*Wessensschau*).....110

3.3. Интуиција на вистините..... 121

3.4. Ноетскиот слој на свеста.....126

3.5. Феноменологијата на внатрешната временска свест..131

## ЧЕТВРТА ГЛАВА

### **ОБЛИЦИ НА ИНТУИТИВНОТО ПОЗНАНИЕ.....137**

4.1. *Филозофската интуиција.....140*

4.2. *Математичката интуиција.....146*

4.3. *Научната интуиција.....153*

4.4. *Хусерловата интуиција на умот.....159*

### **ЗАКЛУЧОК: НАУЧНАТА РЕЛЕВАНТНОСТ**

**НА ХУСЕРЛОВИОТ ПОИМ НА ИНТУИЦИЈАТА.....167**

**БИБЛИОГРАФИЈА.....174**

## ВОВЕД

Темата на овој труд е од познавателно теоријски и гносеолошко-методолошки карактер. Таа му припаѓа на самиот темел на современата филозофија. Имено, теоријата на познанието, која од Кантово доба станала самостојна, достигнала толку висок степен на развојот што се зема како појдовна точка во секое филозофско критичко испитување. Истовремено, таа ја поттикнала и развила борбата меѓу мноштвото разновидни теории.

Пристапот кон Хусерловата феноменологија е можен само преку „феноменолошкиот став,, („phenomenologische Einstellung,,), со кој, условно, ќе го напуштиме „природниот став,, („natürliche Einstellung,,) за да во едно специфично единство на искуството и теоријата, интуицијата и рефлексивната, се најдеме во текот на нашата свест и во движењето на самиот проблем.

Особеноста на феноменолошкиот пристап Еуген Финк ја определува вака:

„ Секоја карактеристика на феноменолошката филозофија (во облик на извештај за неа) може само тогаш да го погоди предметот за кој говори доколку и таа, **поставувајќи го истото прашање**, влегува со тоа и самата во истиот пројект на основниот проблем.... Секој приказ на феноменологијата така станува борба на авторот за влегување во подвижноста на основниот проблем.,,<sup>1</sup>

Како што говори и самиот наслов на дисертацијата, вниманието е всредоточено врз расветлувањето на поимите на интуицијата и науката во Хусерловиот феноменолошки метод на

---

<sup>1</sup> Ова Финк го истакнува во својот „Предговор,, кон книгата на Загорка Миќиќ: *Феноменологија Едмунда Хусерла*. Таа била Хусерлов студент и , разбирливо, под неговото моќно лично и непосредно влијание. Токму преку овој труд феноменологијата стварно навлегува во нашите простори, наметнувајќи расправи, толкувања, негирања, но и нови духовни средби. (Види: Загорка Миќиќ, *Феноменологија Едмунда Хусерла*, Књижевна заједница Новог Сада, 1988. Стр. 7).

познанието. Значи, се третираат прашања од сферата на епистемологијата и филозофијата на науката. Во прв ред, тоа е прашањето за можноста на синкретизација на рационалниот и ирационалниот, дискурзивниот и непосредниот метод на познанието.

Интуитивниот метод е застапен како во научното, математичкото и филозофското истражување, така и во останатите сфери на духовното творештво како што се: митот, религијата и уметноста. Секој облик на познанието има свој домен, своја специфичност и задача, па затоа прашањето за супериорноста или инфериорноста на некој од овие облици е бесмислено. Бидејќи, сите тие, само на различни начини, и служат на истата цел: да се спознаат човековите космички можности.

Ја застапувам тезата дека човечкото познание треба во целина да се засновува врз интуицијата, како феномен кој открива нови хоризонти и ги отвора вратите на непрегледните можности на познанието на стварноста. Се разбира дека со ваквиот став се поместува тежиштето на мојот труд и тоа од поимот на науката кон поимот на интуицијата.

Барањето за расветлување на праслојот на стварноста во кој таа самата е доловлива, таквото барање ја сочинува методската претпоставака на интуицијата во дофаќањето на последните извесности на познанието. Според мислењето на Ернст Касирер науката не може да го постигне тоа бидејќи:

„ ... научниот поим заплетен во сопствената мрежа на симболите, која од него го сокрива вистинското битие, не може со сопствената сила да се пробие во стварноста, додека интуицијата го содржи самото тоа битие во сета непосредна полнота. ... На едно место мора, сепак, да дојде до тој директен допир меѓу

знаењето и стварноста, за да не остане познанието заробено засекогаш во својот сопствен круг.,<sup>2</sup>

Оваа теза, која говори во прилог на интуитивното познание, секако дека не е апсолутно нова во епистемологијата и во историјата на филозофијата воопшто. Напротив, во трудот е сторен напор да се прикаже изобилството во генезата на поимот на интуицијата и тоа преку најзнаменитите имиња и школи во досегашната историја на филозофската мисла, со цел да се даде придонес кон расветлувањето и афирмацијата на интуитивниот облик на познанието.

Се чини сосем природно првиот *воведен оддел* да му биде посветен на традиционалниот гносеолошки дуализам на интуицијата и разумот. Веднаш потоа следува експозицијата на Хусерловиот живот, дело и филозофски развој. Конечно, овде се непходни и укажувањата на најопштите ставови на Хусерловата феноменологија, нејзините решенија, релации и насоки.

*Првата глава*, како што беше споменато, е реализација на замислата да се прикаже богатството на генезата и развојот на поимот на интуицијата во Западната филозофија.

*Втората и третата глава* го сочинуваат токму оној тематски дел на истражувањето на оваа исклучително комплексна проблематика, во кој, раководејќи се од принципите на аналитичкиот и синтетичкиот како и од компаративниот методолошки пристап, настојувам да ги расветлам двата навидум спротивни поима - интуицијата и науката во феноменологијата на Едмунд Хусерл.

---

<sup>2</sup> Ernst Kasirer, *Filozofija simbolickih oblika*. Treci deo *Fenomenologija saznanja*. Dnevnik - Knizevna zajednica, Novi Sad, 1985. Стр. 9.

Во *четвртата глава* експлиците е изведена една од можните класификации на интуитивното познание и тоа поаѓајќи од тродимензионалната визија на поимот на интуицијата, каква што застапувал, на пример, рускиот интуитивизам: сетилна, интелектуална и мистичка интуиција. Конечно, преку ова класифицирање се има за цел да се определи смислата и значењето на Хусерловото поимање на интуицијата и тоа како може да биде резултат на целокупното претходно истражување.

## *0.1. За гносеолошкиот дуализам на интуицијата и разумот*

Секое познание, како непосредното така и посредното (изведено со заклучување), оправдано е искусвено и логички, бидејќи во секој суд постои логичката врска која служи како предмет на непосредната интуиција, т.е. на искусството.

Односот на разумот и интуицијата Хусерл го определува на следниот начин:

„За познанието на апсолутните дадености, за интуитивното (schauende) познание на изворите, ниту една наклонетост не е поопасна од наклонетоста премногу да се размислува и од овие замислени рефлексии да се црпат божемните сами-по-себеси разбирливости од кои повеќето не бидуваат изразито формулирани и веќе поради тоа не бидуваат подвргнати на никаква согледувачка критика, кои, напротив, неискажани го определуваат правецот на истражувањето. ... Интуитивното (schaunde) познание е ум кој себеси си поставува за цел токму разумот да го издигне до умот. Разумот не смее да упаѓа и своите ненаплатливи бланко чекови да ги протуркува меѓу исплатените; ... Значи, што е можно помалку разум, но што е можно повеќе чиста интуиција (intuitio sine comprehensione).„<sup>3</sup>

Интуиционизмот најчесто се определува како филозофски правец кој во интуицијата го согледува единственото сигурно средство на познанието и кој, интринсично, претставува своевидна реакција на доминантноста на разумското мислење и сциентизмот. Наместо тоа цела една плејада приврзеници на оваа ориентација (Платон и Аристотел, Декарт, Спиноза и Лајбниц, Кант, Шелинг, Хусерл и феноменолошката школа - Шелер и Хартман, Бергсон, Лоски и другите руски интуитивисти) ја испитуваат *можноста за поврзувањето на интуицијата со интелектуалното знаење*. Токму

---

<sup>3</sup> Edmund Husserl, *Ideja fenomenologije*. BIGZ. Beograd, 1975. Стр. 71.

таквата можност го претставува главниот ориентир и базата врз која е ставено тежиштето на овој труд.

Особено треба да се подвлече дека појавата на современиот интуиционизам е исто така тесно поврзана и со антиинтелектуалистичката и волунтаристичката тенденција во филозофијата, посебно со погледите на германските романтичари кои сакале да истакнат дека освен научното знаење постојат и други патишта кон реалноста како што се емоциите и верата. Против рационализмот на Хегел во Германија истапил Артур Шопенхауер со својот волунтаризам, во Данска - Серен Кјеркергор со својот религиски егзистенцијализам и ирационализам, во Франција - Анри Бергсон се спротивставува на секој рационализам и сциентизам со својот интуиционизам кој постанува еден од највлијателните правци во добата на востановувањето на една нова метафизика или современа филозофија на духот.

Според мислењето на нашиот филозоф и логичар Богдан Шешиќ, за интуиционистите како Бергсон, на пример, науката првенствено се интересира за технолошките проблеми, а разумот е практичното средство за совладување на материјалниот детерминизам, нејзе не ѝ е својствено да ги решава прашањата за човекот и неговата судбина, за смислата на егзистенцијата, а исто така не може ниту да проникне во областа на вредностите кои особено ги истакнувале претставниците на таканаречената *филозофија на животот*.<sup>4</sup> Затоа на науката и на нејзините методи на истражувањето им парираат методите на филозофското истражување; филозофијата, тврдат тие, мора да има свој специфичен предмет на истражувањето, но тоа не значи автоматски

---

<sup>4</sup> Bogdan Sesic, *Logika*. Beograd: Naucna knjiga, 1962. стр. 337-338.

барање за спротивставување на предметот на филозофијата на предметот на науката. Областа на вредностите - тоа е предметот на филозофијата, интуицијата - нејзиниот метод.

Во нашето доба опфатот на интуитивната мисла е построго ограничен одошто во било кој друг период, бидејќи ние во науката го имаме средството за толкувањето на искуството, средството кое создало чуда и ја сочувало својата полна, неодолива привлечност. На што тогаш да застане интуитивната мисла денес? Нејзината главна област е човекот со неговите проблеми, неговите вредности и неговата судбина. На човекот не му поаѓа од рака самиот себеси да се стори научен предмет; неговата потреба да ги надмине хаотичните доживувања и противречните факти го наведува да бара некаква метафизичка претпоставка која би можела да ги расветли неговите значајни проблеми. Во спротивно, за овие прашања човекот најупорно ќе спекулира, дури и ден денешен.

Би можеле да констатираме дека, скоро по правило, интуитивната мисла добива на актуелноста во пресвртните и кризисни епохи на општествата и државите, следени со чувството на глобалната несигурност. Токму ваквата состојба ја карактеризира и сегашната свест и егзистенцијата, на почетокот на новиот милениум на човештвото, со нагласен интензитет на просторите на централниот Балкан. Затоа, моето лично интересирање за афирмацијата на интуитивниот облик на познанието го доведувам во нужна врска и со кризните состојби на глобалниот склоп на нашето опстојување.

Интуитивната мисла не се довршува со личниот, индивидуалниот филозофски израз, туку се продолжува во едно историско време, се прифаќа или одрекува и со тоа се развива понатаму во новите формулации на филозофите. Тоа упатува на

нивната основна согласност како припадници на една идеална (духовна) заедница, на нивното колективно учество во противречниот мисловен тек, во реалните општествени и историски случувања и барања. Всушност, за интуитивниот метод, сфатен во најширокиот поим, нема некои претходно утврдени потпирни точки или формални карактеристики кои би биле од рангот на непроменливите карактеристики за неговото разлучување од секој друг метод. Тој се јавува како метод на мислењето на целината на битието и вредноста, како метод на синтетичкото творечко мислење во историското случување на нашето опстојување, случување кое истовремено е рационално и ирационално.

Врз разликата меѓу субјективното и објективното научната мисла ја засновала критичката и аналитичката постапка, со која таа ги сведува индивидуалните појави на типски појави подложни на сеопштиот закон. На тој начин таа создава сè поголема бездна меѓу нашите перцепции и поимите со чија помош пак ги правиме јасни перцепциите.

Интуицијата е сета непосредност и чисто познание, а разумот чисто прагматско средство создадено поради дејствувањето врз материјата. Според тоа, на метафизичкиот дуализам на материјата и животот му одговара познавателниот дуализам на разумот и интуицијата. Интуитивниот метод на познанието се обидува да го реши тешкиот проблем на односот меѓу објектот и субјектот на познанието, лебдејќи во дуализмот на двата основни елемента на Вселената - материјата и духот, кои на некој начин би морале да се соединуваат во познанието. Значи, интуиционизмот го преселил овој дуализам во самиот познавателен акт, така што и во него ги имаме двата различни елементи - *разумот* и *интуицијата*, со можното меѓусебно премостување.

Идеал-реалистичкиот интуитивизам, како руска варијанта на интуиционизмот, предлага своевиден одговор на тоа основно прашање на познанието, тврдејќи дека меѓу познавателниот субјект и сите предмети на познанието постои *координација*, благодарение на која познанието на предметот има карактер на интуиција. Имено, субјективните познавателни акти (вниманието, дистинкцијата, размислувањето итн.) непосредно се насочени кон предметот (објектот) во оригиналот, кој самиот стапува во видокругот на свеста на познавателниот индивидуум.<sup>5</sup>

Треба да се истакне дека интуитивниот метод на познанието е помалку круто дисциплиниран од било која друга методска форма. Интуицијата, како што вели и самата етимологија на зборот (латинското *intuor* значи „гледам во,, и *intuitio* - „внатрешно гледање,,), претставува речиси нагледен начин на поимањето. Но, тоа не треба да се сфати како неодговорно талкање на мислата која ја пренебрегнува стварноста или се обидува да ги одбегне нејзините проблеми. Напротив, интуитивната мисла ја надминува стварноста единствено поради тоа што се обидува да му даде темел на хаосот на искуството за да ги открие неговите облици: редот, врската и смислата. Исто така, интуитивната мисла треба да се разликува и од едноставната невработена спекулација, првенствено по тоа што интуицијата никогаш не се одвојува сосема од искуството; можно е моментно да се оддалечи од проблемите на искуството, но со нив останува секогаш во врска, обидувајќи се да ги објасни во нивната суштина.

Во самото наше критичко разложување на интуиционистичката теорија на познанието, одејќи по смислата на текстовите и ритмот на развојот на интуитивниот метод, ќе мораме

---

<sup>5</sup> Н. О. Лоскиј, *Историја руске филозофије*. Издавачки центар - Цетиње, 1995. Стр. 334-396.

непрестанато да осцилираме меѓу доминантната тема на дуализмот на непосредното и рационалното знаење, од една, и лајтмотивот на стремежот кон монизмот на интуиционизмот, од друга страна.

Меѓутоа, под притисокот на фактите и вредностите на научното познание, интуиционизмот му ја признава доминантноста на посредното, дискурзивното познание, кое апсолутно го сфаќа материјалниот свет, иако тоа се карактеризира токму со својата спротивност кон непосредноста и интуицијата, која, пак, од друга страна, апсолутно ги сфаќа животот и мислата. Со тоа интуиционизмот, на извесен начин абдицира, па не е веќе строг интуиционизам и точно би можел да се нарече: „*интуициорационализам*„ или „познавателен дуализам на интуицијата и разумот.„

## 0.2. Животот, делото и филозофскиот развој на Едмунд

### Хусерл

Едмунд Хусерл е роден во Престојев, во чешката област Моравија.<sup>6</sup> Потекнува од еврејско семејство. Студира математика (Вајерштрас) и филозофија (Брентано) во Виена. Докторира со теза од областа на математиката - *Прилог кон пресметнувањето на варијациите*, во 1883 година. Неговите први публикации се однесуваат на логичката математика и алгебрата: *Филозофија на аритметиката* (1891), објавен е само првиот дел; *Логички истражувања* (прв дел, 1900) и (втор дел, 1901). Пристапил кон евангелистичката вероисповед 1886 година. Од 1887 година, по женидбата, предава на Универзитетот во Хале. Почнувајќи од 1901 година предва во Гетинген, во една зовриена атмосфера, каде што настануваат и неговите први списи, посветени на новото филозофско учење - *Идејата на феноменологијата* (1907). Тогаш, во списанието *Логос* ја објавува прочуената статија - „Филозофијата како строга наука,, (1911) и првата книга - *Идејата за чистата феноменологија и феноменолошката филозофија* (1913. *Ideen 1*). Од 1916 година ја добива и Катедрата во Фрајбург. Неговиот ученик Мартин Хајдегер ја издава Хусерловата *Феноменологија на внатрешната свест во времето* (1928). Потоа, Хусерл, едно по друго ги објавува делата: *Формална и трансцендентална логика* (1929), *Картезијански медитации* (1931, на француски), *Кризата на европските науки и трансценденталната феноменологија*

---

<sup>6</sup> Податоците за животот и делото на Едмунд Хусерл се наведени според делото на: Z. F. Liotar, *Fenomenologija*, BIGZ, Beograd, 1980. str. 17-18.

(1936). Делото *Искусство и суд* го издал неговиот ученик Ландгребе (1939).

Наспроти непријателството со кое го опколува нацистичкиот режим, Хусерл сепак не ја напушта татковината. Умира во Фрајбург 1938 година. Неговиот ученик од Фрајбург - Х. П. Ван Бреда, плашејќи се од хитлеровскиот антисемитизам, скришно ги пренесува во Лувен неговите необјавени списи, формирајќи ја од нив архивата на Едмунд Хусерл од која продолжува објавувањето на неговите целокупни дела - *Husserliana* (Nijhoff, Haag). Тоа е оставнина од триесетина илјади непечатени страници, често стенографирани, но од нив продолжува објавувањето на целокупните дела на овој, несомнено, еден од најзначајните филозофи на Западот.

Во првото Хусерлово филозофско дело, под насловот *Филозофија на аритметиката* (1891), доаѓа до израз Хусерловиот стремеж, врз основа на дескриптивно-психолошките и логичките анализи на изворите на аритметичките поими, да ја развие науката за „актите,, и нивните идеални творби кои им се корелативни. Со тоа бил удрен темелот на корелативниот субјективно-објективен начин на посматрањето како типично хусерловски, во кој ќе биде развиван широк круг на проблеми (на пример, проблемот на интенцијата, апстракцијата, редукијата, трансценденцијата, конституцијата,... проблеми кои ја обземале Хусерловата мисла полни педесетина години).

Со оглед на степенот на развојот, како на предметот така и на начинот на нивната обработка, во Хусерловиот развој разликуваме три фази. Првата ги опфаќа списите од 1887 (*За поимот на бројот*) до 1905 година (*Предавања за феноменологијата на внатрешната временска свест*, кои ги издава Хајдегер дури во 1932). Втората

фаза ги опфаќа списите од 1905 до 1932 година. Тоа е најбогатиот период, бидејќи ги опфаќа списите во кои најсилно доаѓа до израз идејата на феноменологијата како филозофски метод. Третата фаза ги опфаќа таканаречените доцнежни списи, т.е. ракописите кои во најголем дел сеуште се необјавени. Меѓу нив најзначајни се списите посветени на ***Кризата на европските науки и трансценденталната феноменологија.***<sup>7</sup>

Трите основни стадиума во развојот на Хусерловото мислење ги искажал во стихови В. Вајшедел (Weischedel). Според наводите на М.Дамњановиќ, нивната смисла е во следното: „Хусерл открил дека суштината на стварите може да се пронајде во чистото интуитивно видување, а потоа посакал уште да го пронајде и изворот на тоа видување и да го заснове во трнасценденталното јас.“<sup>8</sup>

На тој начин, формално гледано, општата мисла водителка се развива на патот кон аподиктичката евиденција во идејата на универзалната филозофија и наука, која сите одделни и позитивни науки ги произведува од онаа изворна и конкретно единствена смисла што Хусерл ја нарекува „трансцендентална субјективност“.

Овде не можеме да завлегуваме во потполн приказ на сите Хусерлови патишта, туку само се интересираме за мотивот на трансценденталната димензија во која нè воведуваат сите тие патишта. Тој мотив е токму проблемот на апсолутното втемелување на филозофијата како наука, а димензијата до која Хусерл досега во својот стремеж е трнасценденталната субјективност. Тој бил уверен, како што смета Анте Пажанин, дека само во таа димензија може да

---

<sup>7</sup> Како на Германец од еврејско потекло на Хусерл му било забранувано објавување на неговите дела во Германија, затоа 1936 година во првиот број на списанието *Philosophia* ги објавува во Белград првите два дела на својот спис ***Криза на европските науки.***

<sup>8</sup> Види, М.Дамњановиќ, „Предговор“, кон книгата на Е.Хусерл, *Ideja fenomenologije*, BIGZ, Beograd, 1975. str. 6.

се пронајде темелот на филозофијата кој ги осигурува аподиктичките резултати и на тој начин може да се смета за нов радикален почеток на филозофијата.<sup>9</sup>

Може слободно да се каже дека Хусерл во своето дело ги идентификува онтологијата, трансценденталната логика и филозофијата. Тоа го прави со своето проширување на идејата на битието. Според неговите зборови „свкупното битие го опфаќа исто така и идеалното битие, доколку тоа, како во нашиот свет на математичките идеи, се посветовува (*verweltlicht*) со помош на луѓето кои мислат и со помош на отелотворувањето во писмото и во печатот,“<sup>10</sup> Во таа смисла, универзалната онтологија е исто што и трасценденталната филозофија, т.е. универзална наука која во себе ги опфаќа сите науки и им служи како темел, како логос, кој е вистинит дотолку, доколку е интуитивен. Во склад со тоа Хусерл вели: „Никакви самостојни науки не може да постојат,“ Бидејќи сите тие се само делови на една универзална наука. Од друга страна, „сета вистина е релативна,“ што значи дека не е апсолутна и тоа затоа што „секое суштество е релативно ... и секоја перцепција и искуство ја содржат во себеси таа релативност,“

Единството на логосот и интуицијата Хусерл го изразува со овие зборови:

„Она што не е синтетички поврзано, туку во интуицијата (*Anschauung*), што интенционално не лежи во него самото и што не се проширува во синтезите на исполнувањето, тоа логосот не може да го доведе до поимите. Ниту една наука не може да има потполно евидентни темели - единствено феноменологијата може да си ги даде себеси, да создаде строга наука и да ја направи стварно потполна токму со тоа што ги втемелува во универзалната

---

<sup>9</sup> Види, Ante Pazanin, *Znanstvenost i povijesnost u filozofiji Edmunda Husserla*. Naprijed, Zagreb. 1968. str. 152.

<sup>10</sup> *HUSSERLIANA, VIII*. стр. 217.

врска во целината на битието, значи со оглед на апсолутната субјективност како праединство во кое се вообличува сето стварно и можно искуство.,<sup>11</sup>

За да се дојде во сферата на трансценденталното искуство, т.е. во сферата на „тековите на свеста,, мора да се изврши трансценденталната - феноменолошката редукција, која според Хусерл треба да го овозможи она „враќање преку сферата на чисто психичкото назад во полето на чистата субјективност,, - во сферата на трансценденталното искуство.

Хусерл остро ја разграничува *трансценденталноста* од *позитивноста* со што ја истакнува методската смисла на феноменологијата која има за задача да нè воведе во филозофијата со помош на промената на природниот во трансцендентален став. Со ставањето во загради на сите трансцендентни важења, трансцендентално-феноменолошката редукција го овозможува истражувањето и поимањето на субјективноста во нејзината суштина, т.е. како чисто субјективна аперцепција, како мислење.

Во завршниот параграф на *Кризата на европските науки* Хусерл вели дека: „Она што ми било скриено во човечноста (световноста), го откривам во трансценденталното истражување.,<sup>12</sup> Со тоа Хусерл, всушност, ја заговара својата поранешна теза за раздвоеноста или трансценденцијата на *светот како факт* и *светот како ејдос*. Во тоа се покажува априорноста на трансценденталното јас, која му припаѓа на човекот како негово предонтолошко саморазбирање. Токму таквото настојување на Хусерл, да ја сфати трансценденталната априорност на субјективноста како предонтолошко, т.е. преднаучно, саморазбирање на човекот и ќе го доведе до ставот дека „преднаучниот свет на животот (vorwissenschaftliche Lebenswelt) е основата и изворот како на

<sup>11</sup> Ibid, стр. 224.

<sup>12</sup> *Husserliana VI*, стр. 268.

филозофијата така и на науката., Животниот свет, како што вели Хусерл во *Кризата*, постоел секогаш пред науката, а и во епохата на науката луѓето немаат секогаш само научни интереси. Животниот свет е оној онтички фундамент или, како што вели Хусерл, „чувствениот фундамент,, (das Sinnesfundament) во кој човековиот опстанок секогаш се наоѓа и врз кој се темели сета наука.

### *0.3. Хусерловиот феноменолошки пристап*

„Она Првото, Едното, начелото (на живеењето), мора да биде повисоко и од животот и од умот... Меѓутоа, потребно е да се искачине преку многу нешта и затоа што самодаденоста на умот е нешто надворешно ... поради присуството на Едното. ... Вивнувајќи се кон него, душата ги трпи родилните маки. Но, сепак, треба одново... однекаде да го откриеме новото басмо против таа болка. ... но какво е тоа ново басмо? Иако е расфрлено преку сите вистински (суштества) во кои учествуваме, тоа сепак се измолкнува ако некој посака да го искаже и разбере, доклку разумот, за да каже било што, мора секогаш да сфаќа нешто различно. Бидејќи, така настанува разложувањето (dieksados); а кај она што е наполно просто што треба да значи некакво разложување? Доволно ќе е само да Го допреме на умен начин; но тој кој Го допрел во мигот, тој нема време да говори, дури отпосле размислува за Него. Треба да веруваме дека сме Го виделе тогаш кога душата одненадеж добива некоја светлина, бидејќи таа светлина доаѓа од Него и е Тој. ... Просветлена, таа го има тоа што го барала, и тоа е вистинската цел за душата: да ја дофати онаа светлина и да ја посматра со самата неа, не со помош на светлината на нешто друго, туку со помошта на онаа истата преку која и гледа. Бидејќи, токму тоа со што самата е осветлена е она што треба да го посматра. Та ни Сонцето (не го посматраме) со помош на светлината на нешто друго. Па, како тогаш би можело да се постигне тоа?  
**Отфрли се!**„<sup>13</sup>

(Плотин)

А еве како Хусерл ќе му пристапи на проблемот на познанието во *Идејата на феноменологијата*:

„Ако се запреме на самата феноменологија на познанието, тогаш тука станува збор за суштината на познанието која директно интуитивно (anschaulich) може да се покаже, т.е. во **интуитивното покажување кое се држи во рамките на феноменолошката редукција и во самодаденоста и во**

---

<sup>13</sup> Плотин, *Енеаде 1-6*. Превод од старогрчки: Слободан Благојевиќ; Библиотека „Кристали,, *Енеада петта*, 20, 25, 30, 35. Стр. 45-46.

аналитичкото раздвојување на многукратните видови феномени, кои ги опфаќа тоа широко име - познание.,<sup>14</sup>

Од цитираните текстови повеќе од забележлива е согласноста на двајцата мислителите кога станува збор за методот на познанието на стварноста, со единствената разлика во неминовната проблематика на терминологијата со која тие се користеле, особено со оглед на временската дистанца на нивното филозофско творештво. Само еден од деловите на петтата *Енеада*, кој говори за „За Умот, за идеите, за битието,“ би можел да го инспирира настанувањето на едно цело движење во современата мисла и тоа со суштински оригинален, т.е. феноменолошки пристап во истражувањето.

Терминот *феноменологија* во денешно време се користи во различни значења, но за нас овде е од интерес едно од неговите модерни значења, чија што смисла е стекната во делото на германскиот филозоф Едмунд Хусерл. Карактеристична цел на неговото дело е да се воздржи од било какви случајни објаснувања на *феномените* кои се посматраат, да го ограда истражувањето и разгледувањето на дескрипцијата на стварниот свет, на истиот стварен свет кој експланаторните науки сакаат да го објаснат. За разлика од таканаречената емпириска феноменологија, Хусерловиот феноменолошки пристап е обележан со барањето за добивање на знаења *argiori*, кое не треба да ги замени резултатите добиени со емпирискиот пристап на позитивната наука, туку да го обезбеди базичното знаење, без кое овој пристап е осуден да заврши во конфузија.

Секако дека овде не можеме да се впуштаме во систематското разгледување на терминот „феноменологија,“. За нашите потреби

---

<sup>14</sup> Edmund Husserl, *Ideja fenomenologije*. BIGZ. Beograd, 1975. Стр.

доволно ќе биде едно постриктно формулирање на Хусерловиот пристап кон феноменологијата. Имено, Хусерловата феноменологија, првенствено, ја занемарува и оградува стварноста: физичката, психолошката, општествената; таа не прави извештај за она што постои во стварноста; Хусерловиот интерес е дескрипција на суштината или есенцијалната релација во содржините на протоколот на чисто субјективното искуство.<sup>15</sup>

Првиот и основен дел на Хусерловата феноменологија, како една нова основна наука, која е вистински универзална, е феноменологијата на познанието, науката за чистите феномени на познанието или, како што Хусерл ја нарекува, „една врска на научните дисциплини,, бидејќи областа на нејзиното истражување - сферата на перцептивните дадености, првобитните евиденции, е животниот свет (Lebenswelt) од која се развива секоја наука и сето поимно мислење, таа сфера е поизворна и подлабока од сите области на стварноста кои ги истражуваат одделните, објективизирачките науки. Овде е на место оцената на М.Дамњановиќ: „Феноменологијата во суштина претставува сведување на преднаучните и научните објективации како отуѓувања, на нивниот извор во конкретната субјективност.,,<sup>16</sup>

Еве како самиот Хусерл ја определува познавателната смисла на феноменологијата:

„Феноменологијата на познанието е наука за појавите (феномените) на познанието во двојна смисла, за познанијата како појави, ... актите на свеста, ... , а, од друга страна, за самите предметности кои и се прикажуваат на свеста.

---

<sup>15</sup> Објаснувањето на субјективното искуство како „психичко доживување,, може да се најде во *Идеите*, глава 32, параграф 2. (Каде?)

<sup>16</sup> Спуреди: М.Дамњановиќ, „Предговор,, кон книгата на: Edmund Husserl, *Ideja fenomenologije*. BIGZ, Beograd, 1975. Стр. 10.

Зборот „појава, (феномен) е двосмислен поради суштинската корелација меѓу појавувањето и она што се појавува.,<sup>17</sup>

Својот животен и работен век Хусерл му го посветил на изградувањето на *ејдетската феноменологија*, сфатена како општа теорија и метод за феномените на интенционалното искуство или, како што самиот Хусерл вели дека „ заедничкото во зборот феноменологија е во она што е методско во анализата на суштината во сферата на апсолутната евидентност,<sup>18</sup> која темелно ги разработува проблемите врзани за поимот наука, суштина, тек на свеста, животниот свет, филозофскиот метод. Овие прашања, зачнати уште во *Логичките истражувања*, се протегаат низ целокупното Хусерлово обемно дело, во кое и самиот Хусерл забележливо ги иновира своите појдовни ставови, додека неговата феноменологија постојано еволуира. Така, неговиот појдовен клучен став, главно, се определува на следниот начин: сè што постои, постои за нас; сè е интенционален објект на активноста на нашата свест, кој единствено така може и да постои, а кој треба да го истражува феноменологијата. А Хусерл тоа го искажува вака: „Познавателните доживувања ... имаат едно *intentio*, ... тие се однесуваат на некоја предметност. ... А тоа предметно може да се појави, може во појавата да има некоја одредена даденост, а сепак ниту е реално во феноменот на познанието, ниту е *cogitatio*. Да се објасни суштината на познанието и да се доведат до самодаденост суштинските односи кои му припаѓаат, тоа значи да се истражува на обете овие страни, значи да се следи овој однос кој ѝ припаѓа на суштината на познанието. И тука лежи загатката, мистериите, проблемите околу крајната смисла на предметноста....,<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> Edmund Husserl. *Ideja fenomenologije*, BIGZ, Beograd, 1975. Стр. 27-28.

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> Ibid. стр. 71.

„Единствената вистина на феноменологијата, - вели Лиотар во својата студија *Феноменологија* - „ е нејзината намера за надминување на алтернативата објективно-субјективно, која кај Хусерл се остварила sukcesивно низ поимите *суштина, трансцендентално его и животен свет.*“<sup>20</sup> Овие поими, според Лиотар, го имаат како заедничко тоа дека се неутрални и дека служат за разграничување на почвата од која смислата на животот ја црпе својата храна. Не треба да се гради систем, туку да се реставрираат основите на инфраструктурата на секое мислење, што би се рекло, да се дознае дали тие основи, т.е. „самите ствари,“ можат да се откријат на изворен начин, независно од секое историско наталожување. „Феноменологијата поаѓа од феномените, , но таа покажува неподготвеност да пружи феноменолошки увид во одлуката да се поистовети битието со феноменот, смета Лиотар.<sup>21</sup> Затоа Хусерловиот „животен свет,“ како почва на смислата на животот е ослободен од двосмисленоста субјективизам-објективизам, дефинирајќи ја вистината како движење, како генеза, преку својот интуитивен метод и неговиот постулат.

Општиот проблем на познанието, Хусерл го формулира на следниот начин:

„Вистински значајниот проблем е проблемот на конечното осмилсување на познанието, а со тоа и на предметноста воопшто, која е она што е само во корелација кон можното познание. ... Овој проблем може да се реши само во областа на чистата евиденција, во сферата на последната нормирачка даденост, затоа што таа е апсолутна, а ние, за да ја определеме смислата на сите корелации кои треба да се расветлат, мораме во интуитивната постапка (*schaunden Verfahren*) поединечно да ги следиме сите основни облици на

---

<sup>20</sup> Zan-Fransoa Liotar, *Fenomenologija*, BIGZ, Beograd, 1980. Стр.

<sup>21</sup> Ibid.

познанието и сите основни облици на предметностите кои во него, потполно или делумно, доаѓаат до даденоста.,<sup>22</sup>

Својата историска положба Хусерл ја споредувал со Платоновата во борбата со софистите, борба во која Платон се обидува да ја издигне науката над софистичките сомневања, трагајќи по идејата на вистинската наука.<sup>23</sup> Но тоа не значи дека Хусерл на овој начин го обновува Платоновите идеализам, бидејќи неговиот трансцендентален идеализам по својот принципиелен став „кон стварите“, има објективистички карактер, претставува само одговор на историскиот проблем на идеализмот.

Хусерловата феноменологија може да се споредува со картезијанството, како едно од нејзините појдовни точки и извесни пристапи кон неа, бидејќи таа претставува логичко истражување кое се стреми кон надминувањето и на самата логичка неизвесност.

Феноменологијата на дваесетиот век претставува посткантовска филозофија, меѓу другото, и поради тоа што стреми кон одбегнување на метафизичката систематизација. таа создава услови за нова наука, обидувајќи се да допре до непосредните дадености кои ги сочинуваат нејзините корени. Додека Кантовото истражување на условите априори го предодредува решението, Хусерл никако не сака такво хипостазирање. Отаде, се чини точна оценката дека неговата феноменологија претставува суштинска недовршеност, отаде нејзиниот прашален стил.<sup>24</sup>

Научноста на феноменологијата се манифестира во јасните и едноставно дескриптивни поими и суштините кои се засновуваат врз

---

<sup>22</sup> Edmund Husserl. *Ideja fenomenologije*, BIGZ, Beograd, 1975. str. 95-96.

<sup>23</sup> Хусерловата феноменологија настанала кон крајот на 19 и во почетокот на 20 век, во времето на кризата на субјективизмот и рационализмот, борејќи се против психологизмот, против прагматизмот, со еден збор против еден период на западната мисла. Меѓу другото, прочуеното „ставање во загради“, треба да се разбере како простување со еден облик на културата и еден дел на историјата.

<sup>24</sup> Види, Zan-Fransoa Liotar, *Fenomenologija*, BIGZ, Beograd, 1980. str. 12-13.

директното искуство и може да бидат проверени со него. Значи, непосредната даденост на стварите е подлога за сите феноменолошки согледувања на суштините и ејдетските знаења, поради што феноменологијата и се определува како можна „дескриптивна ејдетска наука,„.<sup>25</sup> Прашањето кое овде разумно се поставува гласи: дали суштината и дескрипцијата не се поими кои еден другото се исклучуваат? Хусерловиот одговор на ова прашање се состои во следното: суштините кои ги наоѓа феноменологот, задлабочувајќи се интуитивно во текот на свеста, можат да се испитуваат само со дескрипцијата, бидејќи феноменологот својот предмет не го определува, туку го опишува онаков каков што ни се пружа во границите во кои ни се пружа. На ова место треба да се каже уште и тоа дека Хусерловата феноменологија е „конкретна ејдетска наука,„ бидејќи нејзините предмети се конкретните доживувања, поточно суштините на доживувањата кои не се апстракции, туку конкретности. Феноменолошките суштини, според Хусерл, се изградуваат и коригираат врз една конкретна даденост, па формално логичките следувања може да важат само тогаш кога се искусствено проверливи.

Според мошне значајната оценка на врвниот Хусерлов познавач- Загорка Миќиќ, „Феноменологијата носи во себе длабока вера во моќта на умот и културниот напредок воопшто, вера во можноста на филозофското познание,„.<sup>26</sup> Хусерл не ја раздвојува судбината на науката и филозофијата од судбината на човештвото, за што детално пишува во *Кризата на европските науки* - најзначајното дело кое им го посветил на науките. Напредокот во

---

<sup>25</sup> За Хусерловото определување на феноменологијата ќе стане збор посебно во првиот оддел на втората глава на овој труд.

<sup>26</sup> Загорка Миќиќ, *Феноменологија Едмунда Хусерла*. Књижевна заједница Новог Сада, 1988. стр. 176-177.

филозофијата и во современите науки, а со тоа и во европската култура, Хусерл го согледува во решителната борба, во истрајните напори и совесниот труд, во методското единство на многуте генерации кои сериозно се бават со филозофските истражувања. Во таа смисла треба да се разбере Хусерловата максима дека „филозофите се функционери на човештвото,, а не само љубители на мудроста од лична наклонетост.

## ПРВА ГЛАВА

### ГЕНЕЗАТА НА ПОИМОТ ИНТУИЦИЈА ВО ЗАПАДНАТА ФИЛОЗОФИЈА

Хусерловата филозофија, како универзална наука, ги испитува сите правци и патишта на откривањето и разбирањето на светот, но не исклучително и во прв ред чисто научното или егзактното поимање на светот.<sup>27</sup> Таа се стреми кон тоа да, со слободната активност и силината на духот, го спознае светот во неговата многуликост, целокупност и во внатрешната разноликост на неговото манифестирање. Кога за појдовна точка ја имаме повеќедимензионалноста на духовниот свет, тогаш прашањето за односот на науката и интуицијата добива суштински, посложен облик. Додека сме во сферата на научно-теориските поими, дотогаш светот на интуицијата и сетилното перцепирање се определува секогаш и само со оглед на тие поими и се вреднува како претстепен за нив. Интуицијата е оној никулец од кој се развива теориската творба на науката и тоа на тој начин што во примарната рецептивност и спонтаност на интуицијата одново се сместува законитоста на разумот како услов на научниот поим, на искуството и предметот. За среќа, оваа насоченост на интуицијата кон систематиката на природонаучното искуство не е единствената интенција на значењето кое лежи во неа, бидејќи наспроти егзактно научното поимање стојат облиците на мислата од инаков ков и смисловен правец, какви што се феноменологијата, филозофијата,

---

<sup>27</sup> Хусерловиот поим на „универзалната наука.. е мошне сроден со Декартовата „универзална наука., (Scientia Universale). Но за тоа подробно ќе се говори во одделот кој расправа за феноменолошката класификација на науките.

јазикот, уметноста, религијата. Животната сила на овие творби на духот им ја дава еден посебен и своевиден начин на интуицијата и перцепирање на стварноста.

Според Касирер „теријата е рационална конструкција но не треба да остане ограничена на научното познание на светот.“<sup>28</sup> Сè додека доследните интуиционисти одбиваат да изградат уверлива теорија на интуицијата и се воздржуваат од анализите на зборот „интуиција“, и од проучувањата на нејзните различни определби, бидејќи нивната лична антианалитичка филозофија ги заштитува од таквата дејност, сè дотогаш не можеме да очекуваме една стриктно интуиционистичка теорија на интуицијата.<sup>29</sup> А сè додека не ни биде на располагање ниту една научна теорија за различните видови на интуицијата, сè дотогаш мораме да бидеме внимателни во употребата на терминот интуиција.

Различните толкувања на поимот интуиција, сепак, се среќаваат и тоа во заедничкото подвлекување на моментот на непосредноста во процесот на познанието, моментот кој го сочинува рационалното зрно во поимањето на интуицијата. Имено, интуицијата отсекогаш значела непосредно познание на стварноста, непосредно проникнување и треперење со стварноста, а самиот поим на интуицијата настанал поради означување и определба на интелектуалната непосредност.

---

<sup>28</sup> Ernest Kasirer, *Fenomenologija saznanja*. Dnevnik - Knjizevna zajednica, Novi Sad, 1985. str. 21.

<sup>29</sup> Еден изразит пример на на ваквиот антитеориски став кон интуицијата е Едвард ле Рој кој пишува дека интуицијата не е можно да се дефинира и дека само интуициите можат да бидат во посед на интуициите. (Види, Edouard Le Rou, *La pensee intuitive*. 2 vols. Paris. Boivin, 1929 - 1930. Volumen 1, str. 147-8).

## 1.1. Корените на интуитивното поимање во Платоновата филозофија

Една од бројните одредби на Хусерловата трансцендентално субјективистичка филозофија е токму оживеаниот *платонистички реализам на идеите*, па затоа оваа ретроспектива за корените, настанувањето и развојот на Хусерловиот поим на интуитивното согледување (*Anschauung*) и на поимот гледање на суштините (*Wessensschau*) ќе го започнам со нивното разгледување од позицијата на Платоновите идеи.<sup>30</sup> Особено првата книга на *Логичките истражувања* (*Logische Untersuchungen*) допринела да се создаде уверувањето дека суштината на Хусерловата филозофија е логицизмот и платонизмот.

Платон во дијалогот *Теетет*, разликувајќи ги патиштата на знаењето, незнаењето и на нешто трето во познанието, знаењето го поима како *непосредно гледање на идеите*. Знаењето потоа се изрекува непосредно во имињата, па отаде спојот на идеите е образец на спојот на имињата. Во споменатото Хусерлово дело рехабилитиран е Платоновите идеален свет: логичките релации му се подредени на самостојниот свет на законите и го чинат светот на чистите форми. Освен светот на формите, постои и светот на материјалните суштини, кои се претставени во генерализациите: суштината на црвеното, на човекот, на општеството итн. Овие суштини го сочинуваат темелот на основните нужни вистини до кои доаѓаме преку платоновската контемплација. Областа на темелните вистини го опфаќа неограничениот свет на суштините, свет за кој традиционалната филозофија не може да го насети полето на

---

<sup>30</sup> Хусерловите термини - *ANSCHAUNG* и *WESSENSCHAU*, ги означуваат клучните поими на овој труд и затоа посебно ќе бидат обработени во третата глава, посветена на интуицијата.

протегањето. Ова е една од интерпретациите на Хусерловата феноменологија, интерпретација според која таа е еквивалентна на одново пронајдениот платоновски реализам. Тоа е реализмот на идеите во совршена согласност со општиот реализам, бидејќи *Логичките истражувања* се залагаат за трансцендентноста на материјалните ствари со оглед на свеста, како и за трансцендентноста на идеалниот свет. Занчи, наспроти погрешното толкување, треба да се нагласи дека она што се нарекува „Хусерлов платоновски реализам,“ (израз кој Хусерл експлиците го отфрлил) е засновано врз трансценденталниот идеализам на идеите кој покажува дека општите, идеалните објекти, како трансцендентни, дадени им се на актите на свеста, а дека нашиот конкретен живот е насочен кон идеалните објекти.

Платон истакнувал дека *душата* однапред знае и владее некои основни вистини на светот во својата предегзистенција, па поради тоа подоцна, споена со телото, ја задржува јасноста во поглед на основните проблеми и ги решава пред да ги доживееме во искуството. Еве една илустрација на реченото.

„Сократ: Значи, поради нашето испитување, сметај дека во нашите души постои восочна плоча, кај еден поголема кај друг помала. Кај еден од почист восок, кај другото од повалкан и потврд, а кај некои од помек, додека кај некого, пак, го има во вистинска мера.

Теетет: Нека биде така.

Тогаш да кажеме дека плочата е дар од Мнемозина, мајката на Музите, и дека во таа плоча, бидејќи ја изложуваме на перцепциите и претставите, се втиснува, како што се означуваат знаците од прстенот печатник, она што ќе посакаме да се сетиме од она што сме го виделе или слушнале или самите во себе промислиле. И што ќе се втисне во плочата, за тоа се сеќаваме и знаеме

дека е во нас сликата (одразот) на тоа, а она што ќе се избрише или не е способно да се втисне, тоа се заборава и не се знае.,<sup>31</sup>

Платон говори за тоа како филозофот по пат на сеќавање доаѓа до се појасното гледање (интелектуалната интуиција) во себе самиот, гледање на идеите, т.е. на апсолутната стварност, чии длабоки впечатоци ги носи во својата душа. Разликувајќи ги патиштата на знаењето, незнаењето и третото во познанието, Платон знаењето го поима како непосредно гледање на светот на идеите, кое потоа непосредно се изрекува во имињата, па отаде спојот на идеите претставува образец за спојот на имињата.

Платон и неговите следбеници во Бога ја пронаоѓаат светлината во која се гледа вистината, принципот на интелектуалното познание и правилото на исправното живеење. Вистинското познание, смета Платон, сврзано е со личното самозадоволство кое произлегува од мистичното спојување на душата со Бога. Ова соединување се постигнува со издигнување на душата, со пренебрегнување како на она што го пружаат нашите сетила така и способностите на разумот, па на тој начин душата непосредно се спојува со некој повисок метафизички свет. При тоа се добива непосредна интуиција на божеството, која покрај катарзата ни дава основа за една сигурна и целосна слика на светот.

Во прилог на ваквото сфаќање на интуицијата кај Платон оди и определбата на интуицијата која ја дава нашиот логичар Богдан Шешиќ. Според него, суштината на интуицијата, како основен општ метод на познанието, ја чини уверувањето дека со дискурзивното мислење, со разумот или со сетилното перципирање не е можно да се спознае ниту суштината на стварите ниту суштината на човекот.<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> Platon, *Teetet*, 33 d. Naprijed, Zagreb, 1979. . . . .

<sup>32</sup> Види, Bogdan Sesic, *Logika*, Naučna knjiga, Beograd, 1962. стр.

Одредена улога на интуицијата во процесот на познанието и придава и Аристотел. Иако е прв и најголем ситематизатор на знаењето на стариот век, сепак тој поаѓа од становиштето дека сето наше знаење не може да биде демонстративно. Така се наметнува и прашањето за потеклото на премисите од кои се поаѓа при докажувањето, бидејќи не е гарантирано дека таквите премиси (аксиомите и постулатите) може да бидат јасно искажани како хипотези (стварната наука) или како конвенции (формалната наука), како би можеле да бидат засновани, освен со индукцијата или со интуицијата? Бидејќи не може да има дискурзивно познание на појдовните премиси, тогаш, по зборовите на самиот Аристотел, мора да постои „интелектуалната интуиција“, со која тие се сфаќаат, а која претставува еден вид индукција со помош на која „универзалното се покажува како она што е јасно сфатено во посебното.“<sup>33</sup> Прашувајќи се за тоа дали знаењето на причината ѝ припаѓа или не на една наука, Аристотел всушност се прашува за мисловното посматрање на начелата со кои се докажуваат сите други ствари, од што следува дека сите доказни науки се служат со аксиомите или со она што мора да се сфати како правистина. Метафизиката е знаење за аксиомите или филозофија на принципите, а умот (nous) овде е мислен како интуиција, непосредно познание на умот со него самиот.

---

<sup>33</sup> Aristotel, *Organon*

## 1.2. Платиновата интуиција на умот

Првиот значаен мислител кој интуицијата ја смета за основен облик на познанието е Плотин, за кого Винделбанд вели дека бил со „благородна и тивка природа во која продлабоченоста и продуховеноста на животното сфаќање, како најдрагоцен резултат на древната култура, го пронашла своето најдобро олицетворување.<sup>34</sup>

Во петата глава на *Енеадите*, Плотин своето сфаќање „За тоа дека умственото не е вон умот и за Доброто,, го започнува со едноставното прашање:

„Дали би можеле да тврдиме дека умот, мислам на вистинскиот ум кој стварно постои, е некогаш во заблуда, и дека неговото мислење се однесува на нешто што не е битие? Никако!... Неговото знаење, значи, мора да биде вечно;... тоа знаење за него не може да биде ни претставено, ни двосмислено, ниту примено од некој друг... Бидејќи, дури и ако се допушти дека е добиено по пат на докажување, некое знаење сепак мора да биде **непосредно извесно (enarge)**. ... Меѓутоа, според (нашето) мислење сите мораат да бидат такви. Како би можеле да се разликуваат оние кои се непосредно извесни и оние кои не се? Во секој случај, откаде му се на умот оние (знаења) кај кои постои признанието дека се непосредни? откаде тој може да го стекне уверувањето дека е така? Бидејќи, и знаењата кои потекнуваат од перцепирањето и кои навидум поседуваат најизвесна веродостојност, сепак подлежат на сомнение дека наводната основа не е во самите предмети (en tois hupokaimenios), туку во нивните состојби, па затоа им е потребен умот или разумот, т.е. нешто кое самото просудува; ..., она што **се** спознава по пат на перцепирањето е слика на стварите, **а самата ствар (auto to pragma) познанието не ја дофаќа**. бидејќи таа останува надвор...<sup>35</sup>

Одговорот на Плотин се резимира во ставот дека „умот тоа го спознава умствено,,. Прашувајќи се понатаму како умот можел да се

<sup>34</sup> Wilhelm Windelband, *Povijest filozofije*, Knjiga prva, Kultura, Zagreb, 1956. str. 261.

<sup>35</sup> Plotin, *Eneada V*, NIRO Knjizevne novine. Beograd, 1984. стр. 52-53, одделите 5, 10, 15, 20, 25.

спои со тоа ако би го спознавал како нешто различно од себе, Плотин доаѓа до единствениот плаузибилен одговор. Според него, умствените суштества или се незабележливи и лишени од живот и ум, или поседуваат ум. Ако поседуваат ум, тогаш тука се обата - животот и умот, и на тој начин се вистина. Тоа Плотин го нарекува: „прв ум,,.

Токму врз овој став Плотин во своите *Енеади* ќе ја истражува вистината, идеите, супстанциите кои го спознаваат Едното, умствената убавина, светлината на познанието, умот и умственото и односите во кои стојат едно кон друго. При тоа дошол до откритието дека умот се наоѓа во врвното Добро - Едното, кое не е одвоено од сето останато (душата, стварите, телата), ниту, пак, постои нешто кое *Го* поседува, туку „*Тоа поседува сè*,, - смета Плотин, па советува вака:

„Ти немој да го гледаш Него преку нешто различно (од Него); ако не ( ме послушаш) ќе ја видиш неговата трга, но не Него. Помисли што би требало да биде она што треба да се сфати, тоа што е само по себеси чисто, тоа што со ништо не е измешано и во што се учествува, иако ништо не *Го* поседува. ... Кој би можел да ја опфати сета Негова моќ? ... Но кога веќе гледаш, гледај ја целината, ..., бидејќи, како моќ, Тоа е причината на умниот живот, причината според која постои и животот и умот и сето она што му припаѓа суштествувачкото во битието - и дека е Едно - бидејќи е едноставно и прво, - и дека е начело - бидејќи, од Него потекнува сè.,<sup>36</sup>

Затоа Платиновото Прво начело на битието е неограничено вотолку воколку е непресушна моќ, тоа нема обличје ниту има форма, па затоа и не треба *да се бара со смртните очи*. За Плотин и смешно е да се обидуваме на тој начин да ја опфатиме неизмерната природа. Не, тоа може да се достигне само со светлината на умот, светлина која Плотин ја споредува само со светлината на Сонцето.

---

<sup>36</sup> Ibid, стр. 61-62. секции: 5 и 10.

Еве го неговото кажување, според сведоштвото на прочуените *Енеади*:

„... Ако, пак, се утврди дека Сонцето е светлината како таква, тогаш тоа би можело да се прифати поради објаснувањето на она за што станува збор, бидејќи светлината (во тој случај) не ќе му припаѓа на ниту еден вид на другите видливи ствари... Бидејќи, сето останато кое е видливо не е самото светлина. Така е и кај видувањето кое го поседува умот: и тоа со помош на некоја друга светлина го гледа она што е осветлено со онаа првобитна природа... Но, не треба да се истражува откаде се појавила таа светлина, бидејќи не постои тоа откаде. Бидејќи таа не доаѓа и заминува, туку се покажува... Затоа не треба да ја бараме туку во мир да ја чекаме... Бидејќи умот се упатил кон тој приказ, ... кон убавината... Умот е всушност тој кој доаѓа и заминува, затоа што не знае каде треба да мирува... кога и самиот ум би можел да не биде никаде, ... вечно би го гледал Него. Уште повеќе, Не би Го гледал туку би бил единствен со Него и не би бил два. А сега, затоа што умот е (друга природа) тој гледа во себе самиот со помошта на тоа што не е ум.,<sup>37</sup>

Цитираниот текст е еден од најдлабокоумните и воедно еден од најубавите текстови во Платиновите *Енеади*. Тој говори токму за тоа дека умственото не треба да се бара однадвор, ниту дека е потребно во умот да постојат ликови (typus) на суштествата, ниту дека умот треба да биде лишен од вистината,... така што тој би бил само седиште на суштествата, а тие ќе живеат и ќе мислат. Всушност, сè треба да ѝ припаѓа на таа блажена природа, на вистинскиот ум кој ги поседува познанието и вистината. Како таков, тој не бара докажување, уверува Плотин, истакнувајќи дека ништо во врска со него не е поизвесно од него самиот. Затоа, стварната вистина не се ускладува со ништо друго туку со самата себеси - подвлкува Плотин.

---

<sup>37</sup> Ibid. стр. 59-60. секции 10 и 15.

Посебно треба да се истакне Платиновото сфаќање на активноста или делотворноста на умот. Еве како самиот Плотин го објаснува овој единствен вид на делотворноста:

„Во што е неговата делотворност и што мисли тој, па за да би можеле да го поистоветиме со она за што мисли? Очигледно е дека, доколку е стварно ум, ги мисли суштествата и ги воспоставува, ... тој (умот) е така да се каже првиот законодавец, подобро кажано, самиот закон на битието (to einaí). Затоа точни се ставовите: **исто е да се мисли и да се биде**; науката за тоа што е без материја е истоветна со својот предмет...<sup>38</sup>

По цитираните редови се чини дека не е потребно дополнително толкување и истакнување на сличноста меѓу поимите на Хусерловата феноменологија на познанието и поимите на Платиновите *Енеади*, дадени само во една единствена книга посветена на умното познание. По зборовите на самиот Плотин, душата непосредно ги спознава интилигибилните реалности, со некоја *природна сродност* со нив, а тие, во душата ја сочинуваат нејзината *природна визија*.

Интелектуалниот интуиционизам на античкото доба природно завршува со мистицизмот на александријската филозофска школа, која на чело со Плотин, сметала дека до познанието на апсолутната стварност може да се дојде единствено по пат на свртувањето навнатре, свртување кое завршува со екстазата или непосредната интуиција на божеството - Едното.

---

<sup>38</sup> Ibid. стр. 99. оддел 7. секциите 5 и 10.

### *1.3. Августиновата метафизика на внатрешното искуство*

Во средниот век се јавуваат многу учења за интуитивното познание на Бога, т.е. на непосредното спојување на индивидуалната душа со Христа. Паралелно со догматиката и официелната теологија се развиваат и концепциите за надмоќта на чувствата над разумот при утврдувањето на фактите на познанието. Завладеало сфаќањењето дека со постепеното редување на фактите никогаш нема да може да се дознае суштината на стварите. Единствениот пат да го запознаеме светот онаков каков што е, се состои во спојувањето на душата со Бога, при што се доживува единството на светот.

Неоплатонската визија на човекот и универзумот, со Плотин како нејзин највисок архитект и репрезент, оставила траен печат врз Августин и преку него врз христијанската мисла воопшто.

Во филозофскиот профил на Светиот Августин се соединела длабоко страствената природна дарба на острата разумска моќ со филозофската смисла за истражување и широкиот духовен поглед.<sup>39</sup> Неговото учење е претставено во елиптичен облик во кој филозофијата и теологијата ја обликуваат величествената и оригинална синтеза на верата и разумот. Понесен од желбата не само да верува, туку и да ги разбере вистините на христијанската верба, тој не ги одвојувал вистините на објавата од вистините на филозофијата. Инспирација и соодветно средство за достигнување на оваа цел Августин пронашол во платонизмот. Врз тоа учење тој ќе ја открие темелната интуиција, која станала обединувачки принцип на неговата сопствена филозофија.

Пред да ја прикажам Августиновата наука за темелот на интелектуалното познание, кратко ќе ја изложам есенцијалната

---

<sup>39</sup> Augustinus Aurelius, *Ispovijesti*, XIII. Krscanska sadasnost, Zagreb, 1973. Стр. 354-430.

синтеза на неговата филозофија на човекот како познавателен субјект, која завзема значајно место во неговото дело *За божјата држава (De civitate Dei)*. Имено, иако го признавал својот долг кон платоновските филозофи, Свети Августин ќе ја отфрли платоновската антропологија, која автентичната човечка личност ја дефинира исклучиво според духовниот принцип, по душата. Како противник на таквата спиритуалистичка концепција тој искрено го брани есенцијалното единство на душата и телото во човекот („тоа соединување е вистинскиот човек„), дозволувајќи дека моментот во кој духовниот принцип им соопштува живот на телата или, подобро кажано, начинот на поврзувањето на душата и телото, да биде чудесен и да ја надминува моќта на човечкото сфаќање.<sup>40</sup>

Наспроти отфрлањето на платонската антропологија, кога станува збор за платоновската логика, Августин тврди дека платонистите се супериорни над другите филозофи поради нивното учење за потеклото на интелектуалното познание на човекот. Овде тој ја спомнува стоичката и епикурејската сетилна епистемологија кои вистината ја бараат врз темелот на познанието преку сетилата, додека платонистите создале јасна разлика меѓу реалностите кои се гледаат со умот и објектите кои се дофаќаат со сетилата. Несомнено е дека Августиновата теорија на познанието се темели врз таа традиционална платонистичка дистинкција меѓу сетилниот и интелигибилниот свет. Овој последниов, според неговите зборови, се мисли со интуицијата на умот.<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> Sv. Aurelije Augustin, *O drzavi bozjoj*. Krscanska sadasnjost, Zagreb, 1982. Knjiga I-X. (Opci uvod, treci deo, CXVI.).

<sup>41</sup> Sv. Aurelije Augustin, *Ispovijesti, XIII*. Krscanska sadasnjost, Zagreb, 1973. Knjiga 7. секција 10. 16.

Светиот Августин го открил постоењето на интелигибилниот свет при истражувањето на платоновската филозофија која го имала предупредено да се врати кон самиот себеси. За тоа тој вели:

„Влегов во интимата на своето срце и со сопственото око на својата душа догледав непроменлива светлина.“<sup>42</sup>

Во своето дело *Против академичарите* Августин посебно полемизира со мошне раширениот скептицизам, при што познанието го засновува врз внатрешното сетило и разумот. Или, инаку кажано, Августин својата филозофија ја концентрирал околу принципот на самоизвесноста на свеста, принцип според кој нема место за тоталниот скептицизам. Наместо него тој го нуди сомнението кое покренува кон барањето на поизвесното познание, почнувајќи од извесноста на самиот себе, својата свест, па потоа и до извесноста на светот. Овде, за првпат, преку сомнението се утврдува пред сè реалитетот на свесното суштество. Побивањето на универзалниот скептицизам Августин го изведува од непосредната сигурност која човек ја има за сопствената егзистенција, интуитивно дофатлива во актот на мислењето. Тоа е „августиновското cogito,, , исказано во максимата: „Ако се лажам, постојам,,“<sup>43</sup> Таа е изведена од наведениот принцип на самоизвесната внатрешност како најсигурна вистина.

Зборовите сами по себе не можат да ја породат вистината во умот; ниту умот сам по себе не е светлина на вистината, тој само партиципира на таа светлина, откривајќи на тој начин „интелигибилни реалности, видливи во онаа внатрешна светлина на вистината, благодареејќи на илуминациското делување на Божјата мудрост која претстојува внатре човекот,<sup>44</sup>. Иако се разликува од интелигибилните реалности, умот со

---

<sup>42</sup> Ibid.

<sup>43</sup> Sv. Aurelije Augustin, *O drzavi bozjoj*. Krscanska sadasnjost. Zagreb, 1982. I, CXIX.

<sup>44</sup> Ibid. стр. CXXII.

нив е поврзан со структурата на својата природа, во склад со уредбата на Создателот.

Ова ја потврдува хипотезата дека Св. Августин срцевината на своето учење ја превзел од Плотин, но тоа никако не значи дека нивните доктрини треба да се изедначат. Додека за Августин изворот на интелектуалниот живот на душата е Создателот - највисокото суштество, за Плотин, пак, тоа не е Едното - платиновското врховно суштество, туку деривираниот хипостаза - божествениот интелект.

Значајно е да се истакне дека длабокоумната августиновска метафизика „*принципот на внатрешноста*„, кој бил подготвен во завршниот период на античката филозофија, за првпат го поставила во средиштето на филозофското мислење, како никулец на филозофската наука за иднината.

#### 1.4. Декартовата рационална интуиција

Кога станува збор за Декартовата филозофија, за нашите потреби ќе биде доволно да се осврнеме врз прашањата кои се однесуваат на аргументацијата на ставот - Cogito, поточно на неговата основна дилема во образложението на вистината на интуитивното познание како и на прашањето за засновувањето на универзалната наука и нејзиниот метод.

Истото барање за извесност и конечно втемелување на познанието, како Аристотела, така и Декарта го наведувало во неговиот *метод* да ги истакне *интуицијата* и *дедукцијата* како единствени средства за достигнување на знаењата за стварите, без стравување од грешка. Според Декарт, интуицијата или непосредното интуитивно согледување се состои од „идејата на еден всредоточен дух, така определена и јасна што во неа нема сомнение во она што се сфаќа..., идејата родена во светлината на самиот разум, која е поизвесна и од самата дедукција...“<sup>45</sup> Значи, картезијанската интуиција е рационална операција во која најизвесните вистини се претставуваат на тотален и непосреден начин, а овие самоочигледни ставови бидуваат одбрани како аксиоми.

Во потрагата по извесноста на знаењето, аритметиката и геометријата претставуваат модел на картезијанското мислење во кое, јасно и очигледно, непосредно интуитивно се согледува или дедуктивно се изведува она што треба да е наука. Така, например, меѓу ставовите кои *мораат да бидат видени интуитивно* Декарт ги наведува следните: „ $2+2=4$ ;  $3+1=4$ , и како последица на тој став  $2+2=3+1$ , која токму интуитивно, без анализа, ја разбираме исто како

---

<sup>45</sup> Рене Декарт, *Практична и јасна правила руководјења духом у истраживању истине*. Српско филозофско друштво, Београд 1952. стр. 95.

што го разбираме и генералниот принцип дека „две количини кои се еднакви на трета, еднакви се и една на друга.., Како што гледаме ова познание се одвива преку самоочигледната интуиција и потребната демонстрација, а тоа е, според Декарт, единствениот облик којк треба да му се даде на разумот, бидејќи човек нема друг начин за достигнување на извесното познание. Со интуицијата, непосредно, се спознава дека јас сум, дека мислам, дека топката има единствена површина итн. Значи, првите принципи се спознаваат со интуицијата, додека заклучоците со дедукција, така што оваа разлика е сосем јасна во темелната онтолошка поставка на картезијанската филозофија: *Cogito, ergo sum*. Декарт се стремел кон универзалната наука чија задача е да ја открие суштинската согласност меѓу научното познание и стварноста, да покаже во која мера во научното познание се сфаќа структурата на самата стварност. Декарт го застапувал научниот монизам бидејќи: постои еден интелект кој е единствен за сите предмети на научното познание, една наука, една вистина, една логика која ги проникнува сите одделни науки. Тоа единство на науките, според Декарт, е резултат на единствениот метод чија цел е да ја соберте светлината на сето познание во една жижа. Таа единствена наука е *метафизиката* во која се наоѓа темелот на сите рационални познанија, најнапред како логичко оправдување на модерната природна наука, а потоа и како нејзино рационалистичко фундаирање во идејата за проникнувањето на мислењето и стварноста.

Од метафизиката Декарт преминува на методологијата (*Расправата за методот*) како филозофија на науката во која се дадени правилата на вистинитото познание. Првото правило го дава критериумот на вистината во *јасното и разделно познание*. Декартовата методо-логика е најпостојаниот дел на неговиот систем,

таа ги втемелува сите научни познанија и води кон научната метафизика, чија цел е да ја покаже нивната извесност. таа задача научната метафизика ја исполнува преку методското сомневање: бидејќи на страната на предметот не се наоѓа ништо што го задоволува критериумот за научната извесност, се свртуваме кон субјектот на познанието, кој интуитивно како прва вистина го спознава: *Cogito, ergo sum*. со тоа декарт ја исполнил првата задача на научната метафизика, покажувајќи како е можна аподиктичката извесност на научното познание.

Додека Декарт ја исклучува можноста од заблуда на ставовите до кои се доаѓа по пат на интуицијата како непосредна рационална евиденција, модерната аналитичка филозофија, следејќи го Витгенштајн, поаѓа од ставот дека најнапред треба да се утврди вистинитоста на оние интуитивни познанија на кои почива Декартовата аргументација на ставот - *Cogito*. Имено, од самата евиденција не следува вистинитоста на ставовите, па затоа за вистинитоста на интуитивното познание потребно е ооправдание кое не се сведува на евиденцијата и извесноста на интуицијата.

Декартовиот принцип на највисоката и апсолутната извесност на битието на самосвеста по својот опфат еднаков е на аргументот на Августин за реалитетот на свесното суштество, но примената на овој постулат различна е кај секого од нив одделно. Додека кај Августин самоизвесноста на душата важи како најсигурна од сите искуства, кај Декарта ставот *Cogito* нема значење на искуство, туку на основна рационална вистина, на евиденција на непосредната интуитивна извесност. Вистината мора да биде јасна и разделна како самосвест која пред погледот на духот се покажува така сигурно и неизводливо како и неговата сопствена егзистенција. При тоа Декарт тоа *јасното* го дефинира како она што *интуитивно лебди пред духот*, а

*разделното* како она што во себе е јасно и цврсто определено.<sup>46</sup> Со наведените поими тој го определува познавателно-теоријското значење на непосредната рационална евиденција, иако често ја поврзува со претставата дека овие евиденции на човечката душа и се втиснати од Бога. Овде се отвораат вратите на оној дел на Декартовиот систем на метафизиката во кој тој се занимава со докажувањето на божјата егзистенција, но тоа не е веќе предмет на овој труд.

Декартовото искуството на свеста во Хусерловата феноменологија се проширува со поимот на трансценденталното искуство, па додека Декрт останува на извесноста и на методот на познанието засновани низ сомневањето, Хусерл посуштински и подлабоко ќе зачекори по бескрајните полиња на трансценденталниот субјективизам, цврсто уверен во движечките сили кои зрачат од Декартовата филозофија.

И другите двајца цинови од рационалистичката трилогија - Спиноза и Лајбниц, во интуицијата согледуваат највисока моќ на познанието, која е неопходна за засновувањето на било каков принцип на математичката или фактичката наука. Во споредба со Декарт, Спиноза разликувал повеќе нивоа во познавателната активност и тоа: познание од прв вид кое се однесува на *знаците* (или на индивидуалните физички објекти); потоа, познанијата од вториот вид, кои ги опфаќа *разумот* и, од третиот вид или оние кои ги дава *научната интуиција (scientia intuitiva)*. Најголемата добродетел на душата, според Спиноза, е во тоа да ги разбира стварите преку третиот вид на познанието. На сличен начин и Лајбниц ја сфаќа интуицијата, определувајќи ѝ го местото во основните поими и најопштите вистини кои единствено сами по себе

---

<sup>46</sup> Rene Deskartes, *Principi philosophie*. I. Matica Hrvatska, Zagreb, 1951. Стр. 82.

непосредно се гледаат. Во *Новите огледи за човечкиот разум* Лајбниц истакнува дека освен интуицијата и доказот, како два степена на нашето знаење, сето друго спаѓа само во мнението или верувањето, а не во знаењето, барем во однос на сите општи вистини.<sup>47</sup> Ова познание било најасно и најсигурно, смета Лајбниц. Тоа делува на еден неодолив начин, на дозволувајќи му на духот да се колеба.

---

<sup>47</sup> Gotfrid Vilhelm Lajbnic, *Novi ogledi o ljudskom razumu*. Beograd, BIGZ, 1991. str. 303.

## 1.5. Кантовата чиста интуиција

Изгледа дека Кант ја прилагодил Спинозината трихотомија на духовната активност, воведувајќи ја *чистата интуиција* во додатокот на сетилната интуиција и разбирањето.

За нашите потреби, на ова место, ќе ја земеме Кантовата теорија на *апприорното* - како појдовна точка и Хусерловата модифицирана и проширена теорија на Кантовото *апприори*. Централното место во Хусерловото учење, кое е најзначајно за нашата цел, е неговата феноменолошка анализа на трансценденталната субјективност која единствено дава надеж за откривање на трансценденталната активност на апприорното, на исконското ниво на пред-предикативното, предрефлексиивното искуство.

Кант го користи изразот „трансцендентално“, за да го означи со него не познанието кое се однесува на објектите, туку повеќе „такво познание кое се однесува а priori на можноста на познанието, или на неговото користење а priori.“<sup>48</sup> Според Кант, познанието е динамичен акт во кој многукратните представи дадени во интуицијата се обединуваат со разбирањето под концептот на еден објект. За таквата синтеза единството на свеста е едно примарно и апприори барање. Многукратната даденост во интуицијата ѝ припаѓа на една и иста свест - самосвеста, чиешто првобитно единство го сочинува едно познание апприори на сите објекти. Таа синтеза треба да биде апприори, бидејќи многукратноста дадена во интуицијата „треба да го поседува она единство, кое го сочинува самиот поим на некој објект.“<sup>49</sup> Тој акт во кој многукратноста на сетилната или

<sup>48</sup> Immanuel Kant, *Kritika čistog uma*. Beograd, BIGZ. 1990. Str. 56-80.

<sup>49</sup> Ibid. str. 104-105.

пасивната интуиција се синтетизира односно се става под формалното априори единство на трансценденталната аперцепција, Кант го нарекува: „*трансцендентална синтеза на имагинацијата*„.<sup>50</sup> Според тоа, синтезата априори во интуитивната разновидна даденост во првобитното единство на аперцепцијата е примарно дело на чистото познание (поимањето). Ако е тоа точно, тогаш, чистото познание и покрај своите чисти поими или принципи на синтетичкото единство, сепак е во можност да ја детерминира сетилноста и интуитивната даденост, а тоа е тешко разбирливо во светлината на Кантовата радикална дихотомија меѓу поимањето и сетилноста. Оваа тешкотија се рефлектира како врз конфликтните објаснувања на трансценденталната имагинација така и врз ноетичката анализа на трансценденталната аперцепција на свеста воопшто. Затоа, за да им се спротивставиме на Кантовите пропусти и да го разјасниме априорното во неговата трансцендентална функција во синтезата, се свртуваме кон Хусерл. Точката на конвергенцијата меѓу овие двајца мислителци е лоцирана во полето на синтетичкото поимање. Така, додека за Кант синтезата на интуитивната даденост под трансценденталното единство на аперцепцијата се врши со „*подведувањето*„, на многувидното под поимите на чистото познание, за Хусерл синтезата се врши со „*подредувањето*„, на многувидното во склад со априори законите на трансценденталната субјективност.<sup>51</sup>

Во вториот дел на *Критиката на чистиот ум* Кант наведува дека комбинацијата или синтезата на многувидното од некоја интуиција воопшто е мисла во чистите поими или категориите на познанието, кои претставуваат само „*облици на мислата*„, , така што

---

<sup>50</sup> Ibid. str. 152.

<sup>51</sup> Edmund Husserl, *Erste Philosophie. Teil I. Kritische Ideengeschichte*. . Nijhoff. Hague, 1956. str. 398-399.

синтезата е „чисто интелектуална,,<sup>52</sup> Но човечката свест се карактеризира со некоја извесна априорна форма на сетилната интуиција, како например, со времето. Кај Кант таа претставува облик на *фигуративната синтеза*.<sup>53</sup> Според неговите зборови таа синтеза е „дело на познанието за сетилноста и тоа е нејзината прва примена и при тоа основа на сите други примени на објектите на нашата можна интуиција,,<sup>54</sup>. Оваа Кантова дистинкција меѓу интелектуалната и фигуративната синтеза на познанието му ја сугерирала на Хусерл аналогната диференцијација во подредувањето, кое оперативно е на две нивоа: рефлексивното ниво на науката и пред-рефлексивното ниво на животниот-свет, кој е примарен бидејќи ѝ претходи на научната рефлексивност и ја чини можна. Она што Хусерл го сигнализирал како најзначајна карактеристика на пред-рефлексивното ниво е дека животниот свет (*Lebenswelt*) ги следи априорните закони така што тој ја „има истата структура како и оној од објективната наука,,<sup>55</sup> На нивото на интелектуалната синтеза категориите ѝ се припишуваат на интуицијата воопшто, следствено на објектот воопшто, за било кој облик на интуицијата да се работи. Таа интелектуална синтеза и нејзините категории априори може да се означат со она што Хусерл го нарекува „теоријска онтологија,,. На нивото на фигуративната синтеза, категориите му се припишуваат на одреден вид на сетилната интуиција под кој треба да стојат сите објекти на можното искуство. Отаде, на тоа ниво, категориите им се припишуваат на „објектите кои можат да ни бидат дадени во интуицијата,,<sup>56</sup> Кантовата идеја на чистата интуиција се покажала помалку

---

<sup>52</sup> Immanuel Kant, *Kritika čistog uma*, BIGZ, Beograd, 1990. str. 150.

<sup>53</sup> Ibid, str. 151.

<sup>54</sup> Ibid, str. 152.

<sup>55</sup> Edmund Husserl, *Križa evropskih nauka*. Decje Novine, Gornji Milanovac, 1991. стр. 142.

<sup>56</sup> Immanuel Kant, *Kritika čistog uma*, BIGZ, Beograd, 1990. str. 150.

развиена, во споредба со останатите негови придонеси, но не и помалку влијателна. Додека каретзијанската и спинозистичката интуиција се форми на разумот, Кантовата интуиција го трансцендира разумот и со тоа го забележува никулецот на модерниот интуиционизам кој со еден дел е поврзан со ирационализмот. Да бидеме попрецизни: Кант ја признавал вредноста на сетилното искуство и на разумот, подразбирајќи ги нивните моќи и недоволноста, додека стриктниот интуиционизам главно ги порекнува, понатаму, Кант го прифатил интуиционизмот бидејќи ги спознал границите на сетилните способности како и претерувањето на традиционалниот рационализам, додека интуиционистите, поточно едно нивно крило, наместо да се обидуваат да решат одделни интелектуални проблеми со помош на интуицијата, тие по прво се заинтересирани да се борат против рационализмот смалувајќи ја моќта на разумот и искуството. Тоа крило му дава антиинтелектуалистички печат на интуиционизмот кој се развил во периодот на романтизмот, во текот на деветнаесетиот век, директно од Кантовото учење, влијаеќи врз бројните духовни ориентации.

Мошне значајниот филозоф интуиционист - Артур Шопенхауер инсистира на примарната важност на непосредното согледување на стварноста со доследното спроведување на волунтаристичката концепција. Согласно со својот основен став дека целиот свет, со сите посебни ствари и манифестации, е само објективација на една универзална воља, и способноста со која ги спознаваме стварите Шопенхауер ја смета за една од можните форми на таа воља. Со целокупните мозочни функции разумот претставува орудие на универзалната воља, која на тој начин се спознава самата себеси. По пат на непосредната интуиција ги запознаваме предметите како наши претстави. Меѓутоа, без оглед на

тоа дека „светот е наша претстава,, Шопенхауер смета дека овде не се работи за некој илузорен свет, туку дека мора да постои некаква реална причина на сите наши претстави. тоа може да биде само слепата, безпричинската и универзална воља која се објективизира во разните степени на природата, почнувајќи од наједноставните природни закони преку целокупната скала на органскиот свет до човекот и неговикот интелект. За да го поткрепи овој свој став, Шопенхауер се служи со типови и идеи кои го чинат преминот меѓу тоталитетот на сеопштата воља и нејзините индивидуални манифестации. При тоа *интуицијата* е најзанчајната духовна способност: таа поседува самосвест или моќ на непосредното осветлување на умот; во состојба е да нè воведе во најдлабоките сфери на универзалната светска воља и нејзината објективна егзистенција по себе. секој друг облик на познание е по својот карактер понизок и понесовршен од *самоевиденцијата* која се засновува врз четирите суштински корени на доволниот разлог. Во прв ред доаѓа разлогот на битието, начинот на неговото постоење според положбата и сукцесијата - во просторот и времето; потоа, ставот на случувањето или каузалниот принцип; разлогот на делувањето или мотивацијата; најпосле, разлогот на познанието односно на вистината. За Шопенхауер интуицијата е фундаментална претстава бидејќи го опфаќа сиот видлив свет, светот како воља. Овде е поместен темелниот став за онтолошката природа на интуицијата, како најмоќната претстава на светот кој е претстава. Но овде е поместен и темелниот став на теоријата на познанието, бидејќи секоја интуиција е интелектуална.

Овде нас не интересира токму ова вотрото, интелектуалното крило на интуиционизмот како интелектуален архетип, како една нова идеја на науката. Интелектуалната интуиција (*die intellektuale*

*Anschauung*) е темелниот поим кај Шелинг, особено кога се работи за највисокиот онтолошки принцип на логиката на познанието. Тоа е непосредното знаење, органот на секое трансцендентално мислење. имено, интелектуалната интуиција за Шелинг е оној акт на познанието во кој субјектот и објектот се идентификуваат. Филозофијата е единство на умот, наука за науката, наука која ги поставува принципите на научноста на знаењето, апсолутното знаење. Принципот на филозофијата или апсолутниот идентитет не може да се сфати со поимите, туку со помош на интелектуалното согледување кое е последен степен на познанието, самосогледувањето (*Selbstanschauung*) каде што да се знае значи да се соедини тоталитетот на она субјективното или на она Јас, со тоталитетот на објективното или природата. Затоа, принципот на апсолутниот идентитет може да се сфати само со помошта на интелектуалното согледување, кое пак како интуиција не може ниту да се сфати ниту да се прикаже. Органот на тоа целокупно знаење на филозофијата за Шелинг е интелектуалната интуиција со естетичкиот акт, изворното видување манифестно само преку уметноста, која со ова станува органика на филозофијата.

## 1.6. Бергсоновата метафизичка интуиција

Филозофијата на Анри Бергсон со својот дуализам на познавателните моќи - разумот и интуицијата - се обидела да ја одбегне „едностраноста“, на науката како и на одделни филозофски правци. Неговата метафизика започнува со интелектуалното задлабочување на свеста во својот сопствен живот, бидејќи само со интуицијата можеме да го следиме животот, самата реалност, која според Бергсон е постојана еволуција. Во животот на својата сопствена свест филозофот е непосредно во самата реалност како таква, која Бергсон ја определува како конкретно траење, а тоа е, според него, најизвесната појдовна точка на истражувањето. Имено, сите големи научни откритија настанале со интуитивното задлабочување во самата реална даденост на предметот, па дури отпосле го добивале својот облик во разните научни формулации. Во таа смисла Бергсон својот пристап кон филозофијата и нејзиниот однос кон науката го определува вака:

„Така сфатената филозофија не е само ... подударност на човечката свест со живиот принцип од кој таа проистекува, допир со творечкиот напор; таа е... вистински еволуционизам и според тоа вистинското продолжение на науката.,<sup>57</sup>

Значи, Бергсоновиот метафизички интуиционизам филозофското интуитивно познание, како она прво и апсолутно познание на стварноста, го спротивставил на научното познание и, макар што бил под силното влијание на биолошките науки, Бергсон силно ја еманципирал филозофијата со нејзиниот нов метод, потполно разликувајќи го при тоа интуитивното филозофско познание од рационалното научно познание. Оваа разлика меѓу двата метода, имено, интелектуалниот и интуитивниот, Бергсон ја

---

<sup>57</sup> Anri Bergson, *Stvaralacka evolucija*, Sremski Karlovci, 1991. str. 196.

изведува генетичко-биолошки од разликата меѓу инстинктите и интелектот: интелектот е способност на создавањето на орудија за опстанок во животната борба, додека инстинктот е совршена употреба на орудијата дадени од природата. Интелектот и инстинктот се така различни по својата внатрешна структура така што не можат да се споредуваат, но донекаде се надополнуваат. Во стварноста не среќаваме ниту наполно чист интелект, ниту инстинкт; и едното и другото се „тенденции, а не готови ствари,.. Самиот живот, по Бергсон, се одликува битно со тенденцијата кон непредвидливата промена, токму „таа реалност е вистинскиот предмет на филозофијата, која со својот интуитивен метод не е принудена на прецизност.,“<sup>58</sup> Биолошките теории неможат да го објаснат инстинктот во неговата суштина бидејќи интелектот со својата мрежа (на поими и знаци) не може да го улови. Едноставно, спонтаното делување на инстинктот изгледа необјасниво, токму како чудо на природата. Но таму каде што престанува моќта на науката, отпочнува филозофијата со својот метод кој одговара на живиот тек на реалноста. Еве како тоа го формулира самиот Бергсон:

„Но во самата внатрешност на животот би не вовела интуицијата, сакам да кажам инстинктот, кој станал незаинтересиран, свесен за самиот себе, способен да размислува за својот предмет и да го проширува бесконечно.,“<sup>59</sup>

Значи интуицијата, според Бергсон, е инстинкт кој станал свесен, под влијанието на интелектот. Свеста се развила во двете способности (интелект и интуиција) „од потребата да ја применува материјата и истовремено да го следи текот на животот.,“<sup>60</sup>

Иако е доследен интуициност, сепак Бергсон се служи со бројни научни аргументи, врз основа на кои укажува на двојноста на

---

<sup>58</sup> Ibid. str. 141.

<sup>59</sup> Ibid. str. 148.

<sup>60</sup> Ibid..

човечкото познание, имено на интелектуалното и интуитивното, при што доминантното место и припаѓа на интуицијата, која, пак, му припаѓа на самото битие на животот. Интуицијата е непосредно врзана за развојот и тековите на животот, таа знае се за животот, но не е во состојба тие познанија да ги изложи експлицитно, бидејќи јазикот е производ на интелектот. Научното познание е детерминирано и не остава можност за спонтано и слободно делување, затоа треба да им се врати на податоците на интуицијата, која, во процесот на освестувањето, може да ни ги пружи суштинските знаења за еволуцијата и движењето на животот до кои разумот не може да дојде поради тоа што е прилагоден на анализите на статичките, т.е просторните облици на материјата.

Бергсон го воведува помот на траењето како основен творечки фактор кој го вклучува чистиот квалитет, врзан за внатрешниот живот, за неговиот непрекинат напредок, усовршување, саморазбирање. Траењето може да се сфати само со интуицијата и го чини каменот темелник на Бергсоновата интуиционистичка филозофија; за да се сфати интуитивно ова „чисто траење,, кое ја сочинува суштината на животот и кое го гради сето временско, динамичното и живото во светот мораат, според Бергсон, да ѝ го свртат грбот на привидната апстракција на јазикот и на разумот, па со едноставното *нурнување* (вживување) во тоа траење да се спознае апсолутната стварност коа е постојана промена, новина. Понатаму, треба да се покаже во што се состои ова вживување, тој едноставен непосреден осет кој нè воведува во Бергсоновиот поим на интелектуалната симпатија.

Имено, Бергсон го дефинира интуитивниот метод како вид на интелектуалната симпатија, преку која ние се пренесуваме во внатрешноста на предметот, за да се слееме со она што е во него

единствено, неискажливо. Според Бергсон актот на интуицијата е симпатичко вживување со кое субјектот се идентификува со објектот. Со други зборови, интуицијата значи да не се мисли повеќе за стварите, туку да се живеат одвнатре, сочувствувајќи со нив во нивната внатрешна временска пулсација. Значи, интуитивното познание е првобитниот инстинктивен акт на *интелектуалната симпатија*, која за Бергсон претставува елементарен начин на познанието. Меѓутоа, од заинтересираното симпатизирање со она што ни е потребно, треба да се издигнеме до општата симпатија односно треба да се преселиме со помош на симпатијата во внатрешноста на самото постоење, да се соживееме со чистото траење, кое е богато во својата хетерогеност, а симпатизирајќи со целината на постоењето или траењето се стекнува непосредното и потполно познание на стварноста.

Она што е интуитивно дадено, смета Бергсон, може да биде изразено или со слика или со концепт; значи развојот на интуицијата е концептуален, но јадрото на секој систем на познанието е оригиналната интуиција, која мора најпрво да биде достигната. Затоа, за Бергсон, валидна задача за филозофијата е да ја поврати оригиналната едноставност произведена со интуицијата, а тоа директно се остварува со метафизиката.

Бергсоновиот интуиционизам паѓа во времето на изградбата на новата метафизика или современата филозофија на духот и претставува еден од највлијателните правци на тој период, правец на кој и богатата словенска мисла, особено руската филозофија, ширум му ги отворила вратите.

### 1.7. Интуитивизмот на Н.О.Лоскиј

Интуитивизмот на Николај Онуфриевич Лоскиј претставува една внимателно промислена теорија и ја сочинува основата на неговиот систем на логиката.<sup>61</sup> Имено, Лоскиј се обидува да создаде органска синтеза на формалната логика и гносеологијата: природата на различните логички форми се објаснува со специјалниот дел на гносеологијата, а логиката се бави со оправдувањето на она што е добиено со интуицијата.

Како приврзеник на Лајбницевиот метафизички систем, Лоскиј дошол до уверувањето дека општото, т.е. содржината на општите поими, и објективниот став на општите судови е *суштината, идеалното суштество*, - вонвременскиот и вонпросторниот онтолошки аспект на светот кој ја сочинува срцевината на неговото идеал-реалистичко учење за светот.

Интуитивната основа на логичките гледишта на Лоскиј најјасно се манифестира во неговото сфаќање на познанието како онтолошка категорија. Имено, Лоскиј го смета Кант за втемелувач на принципиелно новото поимање на познанието кое се протега на пределите на целокупната стварност, истовремено забележувајќи ја и противречноста во неговиот систем меѓу субјективно-идеалистичките премиси и објективно-идеалистичкиот заклучок. Надминувањето на противречностите на Кантовиот систем, според Лоскиј, можно е со проширување на поимот на познанието; таа категорија не треба да се сведува на познанието на емпирискиот субјект, туку мора да ја изразува вишата синтеза и координацијата на *јас* и *не-јас*. Таквото познание тој го нарекува трансцендентно и го разликува од субјективно-емпириското; тоа е наиндивидуално и

---

<sup>61</sup> Ibid.

еднакво кај сите емпириски субјекти. Сфаќајќи го познанието како трансцендентно единство на аперцепциите, Лоскиј се стреми да го надмине субјективизмот и иманентизмот во решавањето на онтолошките и гносеолошките проблеми. Декларативно тој го признава постоењето на трансубјективното, независното од телесната организација на субјектот на свеста - *не-јас*, но истовремено говори и за неговата иманетност во познанието на субјектот. Поредокот на материјалниот свет и неговиот развој во емпирииската сфера Лоски го разгледува како резултат на присуството на „Апсолутниот логос,, кој настапува во формата на творечката активност на душата или „Конкретниот логос,,. На ова место треба да се потсетиме дека Лоскиј бил под влијанието на Бергсон, иако не се согласувал со сите негови ставови.

Кога станува збор за односот на субјектот и објектот на познанието, интуитивизмот на Лоскиј го признава постоењето на обете страни на свеста: субјективната и објективната, кои заедно сочинуваат една свест како целина; значи, меѓу нив постои извесна врска, постои одреден однос. Лозинката на интуитивизмот за Лоскиј претставува токму одговорот на прашањето: каков е тој однос? Очигледно дека тоа не е просторниот однос на коегзистенцијата, близината итн., ниту е временски однос на сукцесијата. Тоа е некој специфичен однос, на ништо несводлив, чисто духовен однос на поседување во свеста, однос за кој сме непосредно свесни кога, например, велиме: „јас имам еден предмет во полето на свеста,,. Благодарение на овој однос постои еден особен тип на единството на субјектот и предметот, кој овозможува дури и предметот на надворешното искуство на светот да биде даден во оригинал на познанието на субјектот. Тој однос Лоскиј го нарекува *гносеолошка координација* на субјектот и објектот кој овозможува вистинито

познание и непосредно согледување, интуиција на предметот од страна на субјектот.

## 1.8. Хусерловиот поим на интуицијата (*Annschauung*)

Терминот „интуиција,“ („Intuition,“) - способноста за непосредното познание, без поимното расудување - е општоприфатен превод на германскиот термин „Annschauung,“. Меѓутоа, во Хусерловата употреба на овој термин вклучена е и функцијата на други внатрешни сетила, со помошта на кои, во принцип, имаме можност да го осетиме чистиот сигнитивен поим со интуитивна содржина. Оваа можност постои за сите концепти, а не само за оние кои се однесуваат на физичките ствари - истакнува Хусерл, повикувајќи се на овде на примерот: „дрвото спроти мојата куќа,“. Во таа смисла, интуицијата не е одделен начин на стекнување на знаења за стварноста, туку е неопходна за објаснувањето на значењето на поимот.

Едмунд Хусерл го оживеал Платоновитиот и Аристотеловитиот есенцијализам, кој ја бара непроменливата суштина на стварите зад сите својства и закони. Таквата суштина или „ејдос,“ се стекнува една посебна вештина, имено со интелектуалната интуиција, која Хусерл ја нарекува *визија на есенцијата на суштествата* („*Wessenschau,*“).

Ејдетските судови, како продукти на гледањето на суштините или ејдетските интуиции, се априорни синтетички судови, кои со кантовските имаат јасна сличност по тоа што не се врзуваат со искуството и што се речиси непоимливи, бидејќи се сметаат за независни од обичното искуство. Суштините и нивните врски се дадени пред било кое искуство, т.е. дадени се априори, од друга страна, ставовите кои се исполнуваат во нив се вистински априорни. Она што е спознаено со интуицијата како суштина или како последица, не може да биде поништено било со посматрањето или

индукцијата, ниту може да биде подобро или усовершено. Вистините на феноменологијата, за разлика од научните, се дефинитивни.

Ејдетските интуиции се севкупно несомнени: тие, по зборовите на Хусерл, го имаат истиот аподиктички карактер како и судовите на науката. Извесноста која радикалните емпиристи им ја припишуваат на протоколарните искази или на посматрањето и со која традиционалните рационалисти ги поставуваат принципите на разумот, Хусерл и ја припишува на интуицијата која ги гледа самите ствари, ги сфаќа суштините, без да обрнува внимание на емпириското потврдување. Феноменологијата ни најмалку не се сомнева во интуитивното знаење, туку го заокружува со фактичкото искуство, со науката и теоријата, кои можат да ја поднесат неизвесноста.

## ХУСЕРЛОВОТО ПОИМАЊЕ НА НАУКАТА

Во ниту еден момент од својот мисловен развој Хусерл не се сомневал дека науката представува суштина на духовната судбина на Западот; поради тоа тој бара од науката не само да ги истражува димензиите во рамките на светот, туку и сиот нов свет со новиот тип на хуманитетот, новите сили на изградбата на европската култура и наука, потоа и на сето човештво. од самиот почеток, во својот напад врз скептицизмот и релативизмот во *Пролегомената*, потоа во прочуената статија *Филозофијата како строга наука* од 1910 и, најпосле во 1930 година, за време на нацистичката воена клима во Германија, Хусерл држи предавања во слава на науката како суштина на духовната судбина на Европа. За него тешко дека постои поомилена тема од онаа за карактерот на науката и филозофијата, врз која работи се до својата болест 1937 и до смртта 1938 година, доработувајќи го обемното и недовршено дело ***Кризата на европските науки и трансценденталната феноменологија***. Тој никогаш не ја одвојува судбината на науката од судбината на човекот, па затоа го истакнува барањето за вишето ниво на научниот хуманизам, за кој смета дека е највисоката цел на нашата иднина. според тоа, Хусерловата филозофска храброст и високите цели не сакаат да ја скршат науката, напротив, тој го бара новиот квалитет на научноста, поинаков од оној што е самата наука.

Хусерловата критика на науката покрената е во името на самата наука. За разлика од ирационалистичкото и нихилистичкото негирање на науката и за разлика од Бергсоновиот интуиционизам, кој науката ја направил површна и ја претворил во појдовниот

ирационален „elan vital,, Хусерл ги критикува егзактните науки од името на пошироката концепција на науката, онаа која ќе ја надмине кризата на модерна Европа, делегитимирајќи ја хегемонијата на егзактните науки.

Хусерловиот моќен одговор на *кризата на науката* е троен:

1) човекот мора да ја почитува науката како носител на целокупното знаење, на универзалната вистина;

2) човекот мора да ја познава вистинската научност така што ќе отпочне од почетокот, проникнувајќи преку стварите до самите нив, без никакви претпоставки и предрасуди;

3) познанието на вистините на науката и самото мора да биде безпретпоставно, науката може да биде чиста доколку е заснована попрво на интуицијата отколку на искуството.

Хусерловиот аргумент е исклучителен: кризата во Европа е вистинска криза во науката, поткопувањето на човечноста во социјалните науки со потиснување на нивните цели од страна на природните или егзактните науки. Егзактните науки потпаѓаат под она што Хусерл го нарекува заблуда на натурализмот, кој го изедначува реалното со природата, каде што природата е сфатена единствено како објект на искуството. На тој начин, егзактните науки го тотализираат стандардот на експерименталниот и емпирискиот објективизам, за што Хусерл пишува: „*Емпиричарот ги зема стварната и експерименталната наука како еднакви.*”<sup>62</sup> Но, според Хусерл, свеста на самиот научник не е објект само на сетилното искуство: ниту свеста ниту идеите може да бидат потполно сфатени ако се „натурализирани,, сфатени само како објект на емпириското истражување, што е предрасуда,

---

<sup>62</sup> Edmund husserl. *Ideen zu einer reinen Phenomenologie ind Phanomenologischen Philosophie HUSSERLIANA*. Buch 1.. 1922. paragraf 19.

претпоставка на екзактната наука за која реалност е - објект на сетилното искуство. оваа предрасуда е коренот кој ја поттикнува кризата на модернизмот, бидејќи го попречува вистинскиот научен третман на реалноста како целина која мора да ја вклучува свеста и податоците на свеста, на што Хусерл инсистира редуцирајќи ги објектите на сетилното искуство.

Ова не доведува до третиот главен разлог зошто интуицијата лежи во срцето на Хусерловиот проект на дескриптивната ејдетска феноменологија : лекот за науката ограничена на таканареченото реално искуство на сетилата е во проширувањето на реалноста на феноменот, кое има значење на интуиција. „*Искуството го заменуваме за нешто поуниверзално: за интуицијата,*„ - вели Хусерл.<sup>63</sup> Егзактната наука е ограничена во својството на реалните сетила, кои мораат да бидат дополнети со дескриптивната наука, отворена кон феномените во границите на хоризонтот откриен од феноменолошките науки. Затоа токму интуицијата, а не искуството, е она што е финално, најшироко и без претпоставки на стандардот на вистината. Во таа смисла Хусерл пишува:

„Всушност ние не му дозволуваме на авторитетот да ни го ускрати правото да ги прифатиме сите видови на интуицијата како еднакво вреден легитимен извор на поимањето - ниту пак на авторитетот на модерните природни науки.,“<sup>64</sup>

Сетилното искуство кое и го отвора пристапот на смислата, по себе си е втемелено во свеста, така што стварната наука (науката без претпоставки) мора да биде заснована врз интуицијата, во смисла на суштинската структура на свеста која стои на дното на сите значенски реалности. Науката е стварно знаење не само затоа што ја проучува целокупната реалност, туку затоа што е повеќе врзана за

---

<sup>63</sup> Ibid. paragraf 20.

<sup>64</sup> Ibid.

доказот, и тоа доказот кој не е ограничен на искуството, на мерата на сетилното искуство. Бидејќи, емпирискиот доказ е само едноставно модерно научно решение на прастариот проблем на осигурување на вистината, на знаењето (епистеме). Одвбраќајќи од ова емпиристичко модерно решение, хусерл покажува дека поимните науки ја прошируваат смислата на разбирањето на доказот: доказ е она што може да и биде дадено на свеста. со тоа Хусерл сака да го сфати научното значење на доказот без да им подлегнува на предрасудите, макар колку и да се наивни тие предрасуди во реализмот или се од оние на научниот емпиризам. Верноста кон поимот на доказот, поимот врз кој е заснована стварната наука, му го отвора на научникот полето на смислата, поставена поинаку: свеста станува непосредна. Меѓутоа, Хусерл овде не се запира, туку, во името на науката, ќе стори натамошен чекор. За да науката биде знаење, а не мит, таа мора да биде проверена, во најмала рака, научникот мора да го разликува илузорното од стварното. За таа цел Хусерл го дава својот строг основен принцип по кој стварната наука мора да биде без предрасуди, нагласувајќи дека тој принцип не може да се базира на логиката чии поими и односи и самите мораат да се базираат на науката. Овде се поставува прашањето: на кој начин Хусерл, кој самиот науката не ја ограничува на емпириското искуство и на мерливото, може да ги задоволи основните барања на научните докази за уверливоста и вистинитоста? На ова прашање за проверувањето, клучното прашање во науката, Хусерловиот одговор е - *интуицијата*, која не е само клуч за проширувањето на науката на своите веродостојни и безпредрасудни субјекти на истражувањето, туку е, исто така, и клуч на научната одлучност на тоа поле. Како интуицијата може да биде од корист во одвојувањето

на уверливото од привидното, на вистинитото од лажното? Во *Логичките истражувања* Хусерл говори за веродостојните докази и тоа повеќе под термините на „исполнетост,, одошто под термините „празна смисла,, , со други зборови, попрво се определува за интуитивната присутност на смислата одошто за смислата како неопределеност или конфузија. Интуицијата е клучот кон непосредноста, клуч за издвојувањето на вистинската смисла од привидната, и, што е особено значајно, смислата може да биде *исполнета* во интуицијата.

За Хусерл интуицијата е клуч за целата феноменолошка активност, па така таа е и клуч за науката, па, според тоа, не е ништо помалку ни од клучот за духовната судбина на европското човештво.

Во *Кризата на европските науки* Хусерл го менува правецот на посматрањето, така што за појдовна точка ја зема кризата на европската култура, врз основа на која се појавуваат мотивите за подвргнување на науката на неопходната критика. Хусерл поаѓа од пресвртот на општото вреднување, кој, што се однесува до науките, настапил на крајот на деветнаесетиот век. Тоа не се однесува на нивната научност, туку на тоа што тие се, што науката значела и што воопшто може да значи за човечката егзистенција. Имено, модерниот човек во втората половина на деветнаесетиот век дозволил неговиот целокупен поглед на светот да му го определуваат позитивните науки и да биде заслепен од нивниот постигнат напредок (prosperity). Таквата исклучивост значела малодушно одвркање од прашањата кои се пресудни за вистинскиот хуманитет. Бидејќи, „*Чистите фактички науки, создаваат чисто фактички луѓе,*” - истакнува Хусерл.<sup>65</sup>

---

<sup>65</sup> Edmund Husserl, *Križa evropskih nauka*. Decje Novine, Gornji Milanovac, 1991. str. 15.

Пред да ја разгледаме неговата критика на позитивистичкото поимање на идејата на науката, потребно е да дадеме еден преглед на Хусерловата класификација на науките, кој ќе ни го олесни разбирањето на проблемите врзани со прашањата на феноменологијата на науката и интуицијата, што всушност е и целта на овој труд.

## 2.1. Хусерловата класификација на феноменологијата како дескриптивна ејдетска наука

Веднаш, на самиот почеток, треба да се наведе Хусерловото двојно разликување на познанието, наместо вообичаеното на идеално и реално, кое е мошне важно за правилното сфаќање на ејдетското познание воопшто. Имено, Хусерл издвоено ги промислува на една страна *фактот и суштината*, а на друга страна *реалното и иреалното* (германски: *Tatsache-Wessen, Reales-Nihtrales*). Хусерл го употребил старогрчкиот термин *eidos* за германското *Wessen*, со цел да ги одбегне разните еквивокации со кои се оптоварени зборвите „идеја,, и „априори,,<sup>66</sup>

За емпириските науки чиј предмет се фактите и за ејдетските науки чиј предмет се чистите суштини, Хусерл говори во *Идеите*<sup>67</sup> каде што дава мошне прецизна поделба на науките, со која сакал да го одвои ејдетското априорно познание од емпириското, макар што оваа делба допринела кон збрките во разбирањето на феноменологијата - разграничувањето меѓу фактите и суштините ја носело и опасноста од одвојувањето на тие два света. Меѓутоа, јасната разлика не значи истовремено и подвоеност, независност и меѓусебна исклучивост, бидејќи ејдетскиот феноменолошки метод

---

<sup>66</sup> Зборот „eidos,, е еден од клучните метафизички термини, па затоа најдобро би било да се остави непреведен. Терминот „облик,, ја одсликува нефилозофската јазична употреба на зборот „ејдос,, во грчкиот јазик, каде што тој означува: лик, изглед, става. Врската меѓу ејдосот и умот (нус), која ја остварил Платон, изразена во идентификацијата на ејдос со умствениот предмет (to noeton), таквата врска не постои во „обликот,, па треба да биде подразбирана. Второто основно значење кое Платон му го припишува на терминот „ејдос,, е „вид,,. Кај Плотин се во употреба обете значења, не секогаш јасно издвоени.

<sup>67</sup> Ејдетските науки треба да се независни од фактите и искуството, па во нив Хусерл ги вбројува: чистата геометрија, чистата механика, логиката и слични. Така, например, триаголникот на математиката, според Хусерл не е реален триаголник даден во просторот и во времето, туку е во извесна смисла фикција. Исто така и суштините или ејдосите се предмети на чистата геометрија затоа што можат да се одсликаат на фактите. Имено, кога една група од факти и припаѓа на една суштина а оваа пак на општите суштини на родот, тогаш тие заедно градат ист ејдетски регион. Значи, суштината е гносеолошки независна од фактите, но обратното не е случај.

вели дека суштината се увидува на фактите, а фактот не може да се замисли без својата суштина. Хусерл наведува дека постои ејдетско познание на реалното и иреалното, но дека ејдосот, по себеси, секогаш е иреален. Ејдетското познание ги согледува оние особини на предметот без кои тој не би можел да биде она што е, значи битните одлики на еден нов идеален предмет.

Хусерловиот начин на разбирањето на поимот ејдос најдобро може да се согледа од следното негово искажување:

„Треба да се обрне внимание дека ние предметот го сфаќаме секогаш во најшироката смисла која ги опфаќа исто така сите синтаксички предметности. Тоа, исто така, му дава и една најширока смисла на поимот *eidos*. Тој истовремено го дефинира единствениот поим со разни значења на изразот *apriori* кој ние филозофите го признаваме. Исклучиво на него се мисли секогаш кога во моите списи станува збор за *apriori*... Суштина е она што во низата на можните измени на еден вид предмети е идентично, инваријантно, што тој предмет го чини принципиелно она што е... Ова инваријантно е онтичката ејдетска форма, априорната форма, *eidos*.<sup>68</sup>

За ејдетската наука важи дека е принципиелно независна од секоја наука за фактите, што не важи исто и во поглед на емпириските науки, бидејќи тие имаат еден чисто ејдетски дел од кој ги црпат своите основни принципи. Всушност, ниту една потполно развиена емпириска наука не може да биде без ејдетските познанија и со тоа независна било од формалните било од материјалните ејдетски науки.

Занчи, како што гледаме, и самите ејдетски науки, како суштини, поделени се на формални и материјални. Во овие првите спаѓаат чистата логика како наука за општите форми (формалните услови на знаењето), математичките формални дисциплини, и чистата аритметика е формална ејдетска наука, како и Лајбницовата

---

<sup>68</sup> Edmund Husserl, *Formale und transzendente Logik*. Hrsg. von Pail Janssen, 1974. Bd. 17. str. 219.

идеја за една формална *characteristika universalis*, конечно тука спаѓаат и оние ејдетски дисциплини кои немаат конкретен предметен домен. Материјалните ејдетски науки би биле оние науки чии предмети се материјални суштини, бидејќи нема ниту еден факт кој не е делумно определен со материјалната суштина. Такви науки се, на пример: геометријата како егзактна материјална ејдетска наука и феноменологијата како дескриптивна материјална ејдетска наука. Имено, геометријата како наука за просторот, сите свои теории ги изведува врз основа на фиксирањето на неколкуте главни односи во просторот, значи таа е егзактна наука чии поими се на полно определени (затоа што му припаѓа на системот на математичките науки кои Хусерл ги нарекува „дефинитивни“, бидејќи во аксиомите е дадено речиси се што содржат математичките теории).

Меѓутоа, феноменологијата е материјална ејдетска наука која не е ниту егзактна ниту дедуктивна, туку е дескриптивна наука. А тоа, пак, не значи недостаток на методот, бидејќи егзактноста на поимите не е само работа на методот, туку донекаде е определена и од самиот предмет на познанието. Имено, текот на свеста, текот на доживувањето (наспроти просторот), не може никогаш да се сфати ни да се прикаже со егзактните поими. Врз основа на оваа разлика меѓу геометријата и феноменологијата, Хусерл наведува два битно различни вида на суштините: *иделани егзактни суштини* во смисла на геометријата (кои се на полно определени) и *морфолошките суштини*, кои ги добиваме со посматрањето на дадените предмети и пронаоѓањето на типичните форми во нив. Во таа смисла Хусерл истакнува дека, наспроти егзактните поими кои своите корелати ги имаат во идеалните суштини (во Кантова смисла), стојат морфолошките суштини како корелати на дескриптивните поими. Откаде поимите на ејдосот и дескрипцијата заедно го определуваат

карактерот на едно истражување? Одговорот на ова прашање лежи токму во природата на морфолошките суштини кои феноменологот ги наоѓа задлабочувајќи се интуитивно во текот на свеста. Феноменологот го опишува својот предмет, не го определува, неговиот предмет е конкретната даденост чија карактеристика е дека може само со дескрипцијата да се испитува. Во морфолошките суштини не смее да има ништо што не му е стварно дадено на предметот на испитувањето при неговото посматрање, но тоа не значи дека дескрипцијата само констатира, таа врши одбирање на битните моменти кои сами се пружаат на предметот на испитувањето и онакви какви што ни се пружаат. Разликата во третманот на овие поими Хусерл ја искажува со следната формулација:

„Цврстината и можноста на чистото разликување на родовите поими односно суштините на родот чијшто обем е во она што протекува, не смее да биде заменета со егзактноста на идеалните поими и со родовите кои во својот обем го имаат исклучиво идеалното.“<sup>69</sup>

Хусерл е ригорозен во својот став дека не смее да се меша потчинетоста на една суштина на формалната општост со потчинетоста на суштината на нејзините виши ејдетски родови. Во таа смисла тој, понатаму, во *Идеите*, се залага за тоа дека мора да се води строго сметка за разликата меѓу чисто формалното подредување на една суштина на една друга виша суштина и на нејзиното материјално подредување под својот повисок род.<sup>70</sup> Имено, извесни материјални суштини можат да го имаат својот род во повисоки материјални суштини, а во исто време да потпаѓаат под некоја чисто формална суштина. Така, според Хусерл, највисоката

---

<sup>69</sup> Edmund Husserl. *Ideen zu einer reinen Phenomenologie und Phanomenologischen Philosophie*. Band III. Buch I. Herausgegeben von Walter Biemel, 1950. str. 26.

<sup>70</sup> Ibid. str. 138-139.

формална суштина која ги опфаќа сите други би била *суштината на предметите воопшто*.

Треба да се каже дека Хусерл го разликува во потполност процесот на формализирањето од процесот на генерализирањето. Например, суштината на триаголникот спаѓа во највисокиот род на просторните облици, а суштината на црвеното под највисокиот род на сетилните квалитети; истовремено, поимите на триаголникот и црвеното се категории на суштината. Затоа, не смее *суштината воопшто* да се смета за род на содржинските суштини, како што не смее *предметот воопшто* да се смета за род на многувидните предмети. На тој начин, преминот од обичните просторни облици на Евклидовите облици, не е генерализирање туку формално воопштување.

Следната Хусерлова генерализација на науките е на конкретни и апстрактни ејдетски науки, при што, првата група ја сочинуваат оние науки чии предмети се самостојни - една апсолутно самостојна суштина - *конкретум*, додека овие вторите немаат самостојни предмети, па несамостојната суштина се нарекува -*апстрактум*, во специјалната смисла на овој збор. Некое *ова овде (Dies da)* чија содржинска суштина е конкретум се нарекува *индивидуум*. Имено, феноменологијата е конкретна ејдетска наука затоа што нејзини предмети се доживувањата, и тоа токму суштините на доживувањата, а тие се конкретни, додека можноста на конкретното определување на предметите кои ни се дадени во протекувањето се состои во тоа да ги пронајдеме типичните форми на нивниот тек, форми кои мораат да се прилагодуваат на самата даденост, на неа да се проверуваат и усовршуваат. Занчи, феноменолошките суштини (за разлика од математичките, например) можат да се изградуваат врз една конкретна даденост, додека формално логичките

следувања, пак, можат да важат само тогаш кога ќе се проверат во искуството. Тоа значи дека, егзактните и дескриптивните, апстрактните и конкретните ејдетски науки, често се поврзани, но не значи дека можат една со друга да се заменат, макар колку и да била развиена техниката на оперирањето со идеалните супструкции, сепак симболичкиот израз на егзактната наука не може да ги реши првобитно задачите на чистата дескрипција. Хусерл токму за своја заслуга го смета тоа што покажал дека, покрај признаените ејдетски науки, можеен е и друг вид на науките, имено ејдетската дескриптивна конкретна наука каква што е феноменологијата.

Во науката долго владеело мислењето, а сеуште и сеуште владее, дека егзактноста е идеалот и целта на сите науки. Меѓутоа, за Хусерл, изостанувањето на егзактноста кај извесни науки не значи и нивна инфериорност, туку напротив ја означува суштината на нивниот начин на истражување, условен од доменото на нивниот предмет. Така, например, кога се сака да се испита смислата на извесни појави, тогаш тука не ни помага никаков симболички израз во знаците. Имено, ејдетската наука од новиот вид е во состојба да ни ги пружи основните научни и ејдетски познанија без дедуктивните теоретизирања и процедури, и тоа со јасни едноставни и дескриптивни поими, и со суштините кои се засновуваат на непосредното искуство и можат со него да се проверат, во што првесствено се манифестира научноста на феноменологијата. Со други зборови, директната непосредна даденост на стварите е подлогата за сите феноменолошки согледувања на суштината (Wessenschau) и ејдетските познанија.

Следната Хусерлова мошне значајна поделба на науките е според нивниот основен принципиелен став, според која се: емпириските науки на природниот став (во извесна смисла

догматски) од една страна, и, од друга страна, науките на филозофскиот специфично гносеолошки критички став, кои се прашуваат за основните претпоставки на научната работа и истражувањето, и кои мора да водат сметка за секое свое тврдење и тоа до своите основни принципи кои исто така треба да се наполно јасни и образложени. Науките на природниот или предкритичкиот став, Хусерл ги определува на следниот начин:

„Во една добра смисла, во догматската, т.е. во предфилозофската сфера на истражувањето на која и припаѓаат сите искусствени науки, (но не само тие), вистинскиот став е тој дека наполно свесно да се остави на страна сиот скептицизам заедно со сета филозофија на природата и теоријата на познанието, да се замат предметите каде што стварно ќе се најдат, па какви и да било тешкотии потоа да прикажува гносеолошката рефлексивност за можноста на таквите предмети.,”<sup>71</sup>

Правецот на филозофската мисла од Декарт се поместува од прашањето на *стварите по себе* на прашањето - што ни гарантира во нашето искуство и познание за постоењето на светот вон нашето искуство, т.е. свеста, и дали нашата свест го спознава светот онаков каков што е тој по себе? Значи, испитувањето се концентрира на субјектот, на текот на свеста, на доживеаното искуство, што претставува наполно нова - Хусерлова димензија на научното испитување, која тој самиот ја нарекува „трансцендентален субјективизам,,. А токму тоа е основниот став на неговата феноменологија. Така, во *Картезијанските медитации*, тој го пишува следното: „Трансценденталната феноменологија е наука за вродените *априори* на трансценденталната субјективност.,” Понатаму, тоа значи дека на трансценденталната субјективност и се својствени *априори* чија што суштина е следна: стварта и светот од една страна, а свеста и познанието од друга страна. Во истиот ритам

---

<sup>71</sup> Ibid. str. 46.

Хусерл говори и за различните начини *априори*, за што ќе стане повеќе збор во четвртата глава, во одделот кој расправа за интуицијата на суштината. Овде е доволно да се каже само толку дека Хусерл, подоцна, во филозофијата на животниот свет (Lebenswelt) го создал таканареченото конкретно априори.

## 2.2 Хусерловата критика на позитивистичкото поимање на науката

Спроведувајќа ја наведената промена врз целокупниот правец на посматрањето, Хусерл сака да ги истакне разлозите за новата криза на науката. кога станува збор за „кризата,, Хусерл веднаш нагласува дека тој збор предизвикува противставување. Тој се прашува:

„Може ли воопшто сериозно да се говори за криза на нашите науки како такви? Кризата на една наука не значи ништо помалку од тоа дека станала спорна нејзината стварна научност; целокупниот начин на кој таа ја определила својата задача и за која изградила методика.,<sup>72</sup>

Такво нешто е повеќе случај со филозофијата на која, како што наведува Хусерл, денес и се закануваат скепсата, ирационализмот, мистицизмот. Но, тоа не е случај со позитивните науки, на кои, сепак, не прстануваме да им се восхитуваме како на обрасци на строгата и во најголема мера успешната научност.

На прашањето - зошто првобитно успешната нова наука доживеала криза а нововековниот хуманитет ја загубил полетната верба во универзалноста на науката (филозофијата) и во дострелот на новиот метод? - Хусерл најнапред одговара со критиката токму на таквиот метод, кој само во позитивните науки можел да вроди со успеси, додека сосем инаку стојат работите со метафизиката односно со филозофската проблематика во потесната смисла, иако и тука не недостасувале успешните почетоци кои ветувале, првенствено во психологијата.

Следниот разлог, кој го наведува Хусерл, за кризата на науката, е контрастот меѓу непрекинатиот неуспех на метафизиката

---

<sup>72</sup> Huserl, Edmund, *Križa evropskih nauka*. Decje novine, Gornji Milanovac, 1991. str. 13.

и постојаното надојдување на теориските и практичните успеси на позитивните науки. Тој контраст, од една страна, влијаел врз научниците кои во специјалистичките погони на позитивните науки се повеќе се претворале во фах на стручњаците, додека од друга страна, пак, чувството на неуспех ги обземало и научниците кои биле потполно проникнати со филозофскиот дух.

Науката не го барала отсекогаш своето втемелување во смисла на строгата објективност, каква што методски владее во позитивните науки. Не отсекогаш во науката биле изгонети специфично човечките прашања, напротив, додека работите стоеле инаку, и науката можела да претендира на значајна улога во европското човештво, забележува Хусерл и натаму ни ги открива подлабоките мотиви на настаните во кои науката ја загубила таа водечка улога и во кои дошло до битната промена - позитивистичкото ограничување на поимот на науката.

Денешниот позитивистички поим на науката, од Хусерловиот историски агол на посматрањето, е *остаток на поимот*: затоа што ги напуштил сите оние прашања кои биле составен дел на поимот на метафизиката. Овие исклучени прашања во својата смисла ги содржат *предметите на умот* - во сите негови посебни облици. Умот е изрично предмет на изворното умно познание: така кога „човекот,, ќе стане метафизички специфично филозофски проблем, тогаш во прашање е човекот како умно суштество; ако е во прашање неговата историја, тогаш станува збор за *смислата*, за умот во историјата; додека проблемот на Бог, очигледно, го содржи проблемот на *апсолутниот ум* како теолошки извор на сета умност во светот, на смислата на светот; и прашањето на бесмртноста е прашање на умот и тоа ништо помалку од прашањето на слободата.

И додека „позитивизмот ја обезглавува филозофијата,<sup>73</sup> сите тие метафизички прашања, кои се стремат кон идејата на умот, го пречекоруваат светот како универзум на чистите факти и претендираат на вишиот дигнитет на смислата.

Во ренесансата, наведува Хусерл, европскиот човек извршува еден значаен пресврт, свртувајќи се против дотогашниот средновековен начин на егзистенцијата, во желбата самостојно да се обликува. Образецот на кој му се восхитува го има во античкиот хуманитет, па го репродуцира тој начин на животот врз самиот себеси. И тоа е добро, но, дали ренесансниот човек го сфатил она суштинското кај античкиот човек? Според Хусерл, не сфатил друго освен „филозофскиот начин на животот: тоа дека човекот на самиот себеси, на својот живот, слободно му поставува норми од чистиот ум, од филозофијата.,<sup>74</sup>

Во својата идеја на универзалната наука Хусерл поаѓа од хеленското *episteme*, кое по својот теоријски, неекспериментален карактер се разликува од идеите на рационалноста и научноста кои стојат во основата на модерната (галилејевска) наука, што од своја страна суштински ја разликува од хеленското *episteme* и средновековните *scientia* и *doctrina*. Хусерловиот одговор на модерната наука, родена во таканаречената ренесанса во 16 век, ќе биде битно критички поставен. Имено, грчкиот разлог и откриената религија - христијанството, биле во согласност, како интегрална димензија на вистината и стварноста: светот на природата, чиј телос е *разлогот на разумот*, прифатен е во светот на креацијата во која владее *божјата воља*, затоа и сеомќниот *Бог* мора да биде *разумен*. *Теологијата* тогаш била клучот и врската меѓу *науката* и *религијата*, единствениот стварен логос во кој разлогот (природен)

---

<sup>73</sup> Ibid., str. 17.

<sup>74</sup> Ibid.

ги следи божјите трагови. но модерната наука, задржувајќи го монополот на вистината, го губи тој клуч, па затоа и ја уништува таа врска. Религијата и науката не се повеќе во хармонија, дури стануваат смртни непријатели, додека стварноста, тоталноста, не трпи алтернативи. Ваквата состојба на модрената наука го доведува Хусерл до констатацијата:

„Пресвртот во јавното вреднување по војната станува неминовен, и кај младите генерации тој се претвора во непријателско расположение: Ваквата наука нема што да ни каже во нашата животна загрозеност. Оваа наука принципиелно ги исклучуваат оние прашања кои се од горливо значење за човекот изложен на најсудбинските пресврти во нашите злосреќни времиња: прашањата за смислата или бесмислата на сета оваа човечка егзистенција.,”<sup>75</sup>

Овие прашања, како што истакнува Хусерл, го засегаат човекот како слободен, според сопствените можности умно да се обликува себеси и околниот свет. А што би можела чистата наука да каже за умноста или неумноста, што за нас луѓето како субјекти на оваа слобода? Чистата наука за физичкото тело, се разбира, не кажува за ова ништо, бидејќи таа се апстрахира од сето субјективно. Дури и духовните науки, во својата строга научност, иако го посматраат човекот во неговата духовна егзистенција, во хоризонтот на неговата историчност, грижливо ги исклучуваат или заобиколуваат сите вредносни становишта, сите прашања за умноста и неумноста на хуманитетот што го испитува и неговите културни творби.

Научната, објективната вистина се состои исклучиво во тоа да се утврди што е светот стварно и тоа како физичкиот така и духовниот. Меѓутоа, можат ли свеста и човечката егзистенција во него да ја имаат истата смисла кога за науките важи како вистинито само она што објективно може да се утврди, иако историјата

---

<sup>75</sup> Ibid. str. 15.

подучува само на тој начин дека сите облици на духовниот свет, сите животни околности, идеали, норми, се формираат и одново се распаѓаат како исчезнати бранови:

„Дека секогаш било така и дека ќе биде така, дека умот секогаш мора да преминува во бесмисла, благосостојба, мака...? Можеме ли да се помириме со тоа, можеме ли да живееме во овој свет чие историско случување е непрекинат сплет од илузорни полети и горки разочарувања?“,<sup>76</sup>

Во антиучкиот поим на филозофијата и науката, чије единство почивало врз неразделната поврзаност на целокупното битие, подразбиран е смисловниот поредок на проблемите на суштествувачкото. Во согласност со тоа, на метафизиката како наука за највисоките и крајните прашања и припаѓало достоинството на кралица на науките, чи дух на сите познанија на сите други науки им ја давал нивната крајна смисла.

Ренесансната филозофија го превзела тоа, верувајќи дека го открила универзалниот метод со помош на кој една таква систематска филозофија, која би кулминирала во метафизиката, би можела да се изгради како *philosophia perennis*. Со ова Хусерл го разбира полетот со кој биле проникнати сите научни потфати, па дури и оние во чистите емпириски науки од понизок ранг, полет кој во 18 век ги исполнувал широките кругови со воодушевување за филозофијата и нејзините одделни науки. Отаде и оној жив нагон кон образованието, ревноста во филозофското реформирање на образовниот систем и целокупните социјални и политички форми на егзистенцијата на човештвото, кои ова доба на просветителството го прават така достојно за почит. Како сведок на тој дух Хусерл ја

---

<sup>76</sup> Својата феноменолошка филозофија Хусерл ја сфатил како барање на излез од „ситуацијата на времето,. На филозофијата и се обраќаме во онаа ситуација во која го бараме излезот. За Хусерл тоа е барање на излезот од ситуацијата на кризата во која западнало современото европско човештво. Во тој контекст Хусерл ја искажал својата прочуена максима: „ Морав да филозофирам, поинаку не можев да живеам во овој свет,. Види, Edmund Husserl, *Križa evropskih nauka*, Decje Novine, Gornji milanovac, 1991. str. 272.

споменува Шилер-Бетовеновата *Ода на радоста* („*An die Freude*„), додека ние денес можеме само со болно сеќавање да се вживееме во неа. Не можеме ниту да си замислиме поголем контраст со нашата денешна ситуација од овој - носталгично констатира Хусерл.<sup>77</sup>

---

<sup>77</sup> Edmund Husserl, *Križa evropskih nauka*. Decje novine, Gornji milanovac. 1991. str. 21.

### 2.3. Хусерловиот филозофски став кон природната наука

Во *Кризата на европските науки* Хусерл смета дека доминантната традиција на позитивната наука во неговото време го имала она филозофско јадро кое тој го нарекува Галилеевска наука. Хусерловиот придонес кон филозофијата и природните позитивни науки опфаќа критички и конструктивен елемент: критичкиот елемент е моќната и остроумна критика на извесниот поим на позитивната наука чија цел е конструкцијата на една објективна математичка теорија. Во тој поглед хусерл е антитеоријски реалист, бидејќи според него теоријата не поседува стварна, онтичка смисла, а тоа значи дека не го изразува она што е стварно (подразбирајќи го при тоа под стварност и стварно светот на природното и материјалното битие, т.е. стварните човечки суштества). Конструктивниот елемент е одново фокусиран врз природната наука, како конституција на новиот вид на емпириската пракса во животот - светот на човечката заедница. За Хусерл, тоа е субјективно-релативниот карактер на онаа пракса која и дава некоја онтичка смисла на науката. Според тоа, Хусерл не е инструменталист, туку нов вид на научен феноменолошки реалист, при што феноменот означува перцептивен објект.

Споменатите тези се јасно искажани во Хусерловото дело *Кризата на европските науки и трансценденталната филозофија*, изложено во три дела. Во првиот дел, Хусерл го изложува своето гледање на модерната наука внатре главниот контекст на метафизиката и историјата на западната филозофија. Историјата, за Хусерл, има посебно значење; тоа е историја на работните традиции кои ги наоѓаме наталожени во нашата сегашна култура.<sup>78</sup> Историјата ја проучува сегашноста воторку воколку таа е производ на минатото или, попрецизно, минатото - како - сегашност

---

<sup>78</sup> За Хусерловата студија за поимот на историјата види: Edmund, Husserl. *Križa evropskih nauka*. цит. дело, стр.

- за - нас - за - нашата - иднина. Таквиот поим на „историјата,, не е приказна за минатото како минато, туку за сегашноста, која во нашето сопствено време е носител на проектите обликувани со минатите интересирања и случувања.

Хусерловиот придонес на филозофијата на науката потекнува од рефлексијата за современата научна пракса земена воедна таква историјска и метафизичка перспектива. Хусерл ја зема главната наталожена традиција на науката за да го има филозофското јадро настанато во извесен момент на историското истражување на теоријата, која ја инаугурирал Галилеј, а која станала филозофски експлицитна со Декарт во неговите *Медитации*, и афирмирана делумно од Њутон, Лајбниц и Кант. Тоа тој го нарекува традиција на „Галилејевата наука,,. Според тоа, хусерловата критика на Галилејевата наука е критика на картезијанскиот дух. Таа критика го сочинува вториот дел на *Кризата на европските науки*.

Хусерловата критика на таканаречената „Галилејева наука,, настанала од согледувањето на филозофската централност на поимот „свет - живот,, како извор и полноважна основа на целокупното знаење од стварноста. „Потеклата,, на модерната наука, како што верувал хусерл, можеле да бидат препознаени интуитивно, дури аподиктички, во практичниот и перцептивен процес на мерењата кои се вршат во светот - животот. Хусерловиот интуитивен и рефлексивен метод своите докази ги бара внатре контуритие на човечкото искуство и тоа, во нашиот случај, од научниците кои вршат мерења. со тоа дуализмот на познанието е надвлдаеан, со покажувањето дека перципирањето или гледањето е целесообразна активност на физичката сила, активност на субјектот како живо тело.

Имплицитното во оваа критика е свртувањето кон искуството, а дали тоа треба да се толкува како свртување од теоријата или не, зависи во голема мера од тоа како ќе биде разбран третиот дел од *Кризата на европските науки*. Зад дуалитетот на историскиот субјект и историскиот животен свет, и, имплицитно во сите слични дуалитети, стои пакет од конечни, непроменливи и дефинитивни принципи кои ги втемелуваат сите човечки можности - заклучува Хусерл.

Треба да се каже дека Хусерловата филозофија на науката не е комплетирана; главниот текст на кој мораме да се потпреме - *Кризата на европските науки* - е само постхумна компилација на работните списи во различни степени на истражувањето, наменети за книга, но недовршени во времето на Хусерловата смрт. нивното подоцнежнo објавување и некомплетноста на текстовите биле извор на многуте недоразбирања во поглед на Хусерловата евалуација на позитивните науки, кои често ги намалувале конструктивните придонеси кои тој ги дал или ги скицирал по прашањето на филозофијата на праксата на научното познание и истражување.

Затоа, сериозна грешка е да се заклучува дека Хусерл го омаловажил значењето на теоријата, правејќи малку за природната наука како професионална активност. Хусерл бил образуван на математиката исто така добро како и во филозофијата. Тој бил најнапред математичар, восхитен од теоријата, посебно од аксиоматиката. Она што го критикувал во науката, не било во тоа што таа користела математички модели, туку оно воопштеното кое го изнесувале лажните метафизичари, а што било погрешно толкувано како реалност. Имено, Хусерл ја зел Галилејевата наука како дел на истражувањето на „објективната вистина на овој свет, на она што е во овој свет безусловно валидно за секое човечко

суштество.,<sup>79</sup> Галилејевата наука ја изразува таа цел, афирмирајќи ја објективната вистина на научната теорија земена од идеалноста. Токму таквиот став Хусерл го нарекува „објективизам,, што претставува друго име за она што во негово време се нарекувало „научен реализам,,. Собјективизмот е здружен техницизмот - гледиште кое ја редуцира реалната каузалност на нешто не повеќе од манифестацијата на функционалност меѓу нумеричките вредности во еден идеален простор - време.<sup>80</sup>

Хусерл смета дека прашањето на извесноста и објективноста, што и е модерната наука, се засновува врз централниот увид во картезијанското *Cogito* според кое *Ego* треба да биде чисто логички-рационалниот ум, соголен од било која суштинска врска со свет - животот. Таквиот Декартов став Хусерл не го прифаќа, бидејќи анималната спиритуалност, онаа од човечките души, е индивидуална, каузално втемелена во телесното постоење. Консекветно, смета Хусерл, објективната теоријска наука настанува од определена субјективно-релативна пракса, втемелена во условите на светот-живот на историската заедница, чиј дел се научниците. Централното во таа пракса е мерењето, кое, смета Хусерл, претставува „бескрајно усовршувачки процес,,.

Според Хусерл, научната теорија израснува врз почвата на преднаучното, односно пред-теоријскиот живот-свет: научната вистина треба да се бара не во теоријата туку подобро во прагматско-перцепцијската пракса на мерењето.

Нашата задача на ова место е во тоа наполно да ја разјаснине идејата и задачата на новата наука, која како галилејевска изворно ја определила нововековната филозофија. Галилејевата идеја на

---

<sup>79</sup> Ibid. str. 68.

<sup>80</sup> Ibid. str. 46.

науката, според Хусерл, претставува хипотеза од сосем необичен вид, а исто така и актуелната природна наука претставува повеќевековна потврда токму на таа хипотеза. Оваа хипотеза е необична бидејќи и покрај потврдувањата, сепак останува и понатаму секогаш хипотеза. Единственото замисливо оправдување за неа е *бесконечниот процес на потврдувањето*. Сопствената сушност на природната наука, она априорното како начин на нејзиното опстојување, е токму тоа дека таа е бесконечна хипотеза и бесконечно потврдување, при што потврдувањето не е подложно на можноста од грешка, бидејќи во секоја фаза на природонаучниот развој е присутна наплно коректната методика и теорија која исклучива секоја заблуда.

Во бескрајниот прогрес на конкретните и поединечните теории, кои хусерл ги опфаќа под формулацијата „конкретна природна наука на една епоха,, , го имаме прогресот на хипотезите во кои е содржано се поголемо усовршување. Имено, за прогресот на севкупната наука важи тоа дека таа се повеќе се приближува кон себеси, кон своето конечно вистинско битие и дека дава се подобра претстава за тоа што е *вистинската природа*,<sup>81</sup> но која (вистинска природа) не лежи во бесконечноста како чистата права, таа е бесконечност на теориите, врзана за историскиот процес на *апроксимацијата*. Со тоа филозофското мислење секако се бави, но тоа упатува на прашања кои овде нема потреба да се разгледуваат.

За нашето разгледувањље на проблемот овде е значаен уште еден решавачки ефект, со кој, во склад со целокупната смисла на природонаучниот метод, се овозможени одредени предвидувања кои

---

<sup>81</sup> Хусерл само го допира поимот „*вистинска природа*,, со цел да ја разјасни идејата и задачата на Галилејевата физика, која ја определила нововековната филозофија и наука. Особено, со помош на тој поим, Хусерл го идентификува она што се задржало од традиционалните саморазбирања и останало тука како неразјаснета претпоставка на смислата.

водат во систематска целина, надминувајќи ја сферата на непосредно познавателните перципирања и искусвени познанија на преднаучниот животен свет. Значи, ефектот кој е од решавачка важност за животот е *математизирањето со формули* кое било постигнато, а според кои можеле да се скицираат емпириските правилности на практичкиот животен свет. Кога еднаш се достигнало до формулите, тогаш однапред се поседува практички посакуваното предвидување во перцептивниот свет на конкретниот стварен живот.

Од реченото разбираме зошто интересирањето за природните науки страствено се насочило кон формулите, како поле на природонаучниот метод, во кое ќе се втемелат севкупните знаења на начин кој за секого би бил логички неприкосновен. со тоа човекот бил заведен во формулите да гледа вистинско битие на природата, констатира Хусерл и бара подобро разјаснување на смислата на формулата, и тоа со оглед на *празнењето на нејзина смисла* до кое доаѓа со техничкото формирање и употребата на наведениот метод.

Најсилното дејство, смета Хусерл, е она на алгебарските означувања и начини на мислење, што најнапред значи огромно проширување на можностите на аритметичкото мислење, кое дотогаш се одвивало во првобитните облици, а сега станува априорно мислење за броевите воопшто, сосем независно од перцептивната стварност. Подоцна, примената на аритметичкото мислење се проширува на геометријата и чистата математика на просторно-временските облици, па и тие со методски мотив на полно алгебарски се формализираат.

Со тоа Хусерл го објаснува процесот на *аритметизирањето на геометријата*, кој, на извесен начин, води кон празнењето на нејзината смисла: стварните просторно-временски реалитети, т.е. царството на чистите облици, идеалните прави, круговите,

движењата, односите, положбите итн. кои во геометријското мислење изворно се именуваат како чистиперцепции, се преобразуваат сега во чисти бројчани фигури, т.е. во алгебарски творби. Се разбира, тоа не значи дека сега научникот пресметнува само механички, со цифри, тој секако размислува и прави откритија, но со една незабележливо поместена симболичка смисла, во која токму настанува свесното методско поместување - од геометријата на чистата анализа.

Овој процес на преобразувањето на методот, кој започнува веќе во Галилејевата епоха, во својот непрекинат развој води до највишиот степен и надраснување на аритметизирањето, имено до напдно универзалното *формализирање*. Тоа се случува токму со развојот и ширењето на алгебарското учење за броевите и величините и тоа до универзалната и чисто формалната анализа на учењето за разновидноста, логистиката.<sup>82</sup>

Хусерл сака да нагласи дека смислата на математичката природна наука се испразнува во нејзиното *технизирање*, во кое се оперира со биквите, знаците за поврзување и односите, се изведуваат операции според правилата на играта за нивниот поредок; во акција се значи само оние начини на мислење и оние евиденции кои и се неопходни на техниката како таква. Овде е исклучено изворното мислење, кое, всушност, на оваа техничка постапка и ја дава смислата, а на техничките резултати - потврда на вистината; тоа е на тој начин исклучено и од самото формално учење за разновидноста, од сите примени на она што е стекнато технички, без враќање на вистинската научна смисла.

---

<sup>82</sup> Зборот „логистика“, Хусерл го употребува час во една потесна час во една поширока смисла, бидејќи не постои еднозначна ознака за она што е единственото математичко поле.

Секако дека на напредувањето од содржинската математика до нејзината формална логификација, како и на самото технизирање, Хусерл му ја признава легитимноста, па дури и нужноста, но тоа според него мора да биде свесно прифатен и применлив метод, кој води сметка за опасноста од поместувањето на смислата.

Технизирањето ги зафаќа и сите методи својствени на природната наука која подлегнува на повеќекратното преобразување и покривање на смислата. Така целокупната уиграност меѓу експерименталната и математичката физика и мисловната работа која тука непрекинато се обавува, се одвива во еден преобразен хоризонт на смислата. Свеста за разликата меѓу науката и техниката секако е уште присутна, но прерано е блокирана рефлексивната на *стварната смисла*, која за природата треба да биде стекната преку едем универзален метод.

## 2.4. Идеалот на универзалната наука како борба за смислата на човекот

Потребата за исконското засновување на една нова универзална наука значи и потреба за засновување на новиот европски хуманитет, кој сака да изврши радикална самообнова преку својата нова филозофија. Во согласност со тоа, кризата на филозофијата значи и криза на сите нововековни науки, како делови на филозофската универзалност, а со тоа и криза на самиот европски човек, на целокупната смисла на неговиот културен живот, на неговата севкупна егзистенција. Со тоа, смета Хусерл, се распаѓа вербата во *апсолутниот дух* врз основа на кој светот ја здобива својата смисла, вербата во смислата на историјата, смислата на човекот, неговата слобода и способност на своето човечко постоење да му прибави умна смисла. Ако човекот ја загуби оваа верба, ја губи и вербата во самиот себе - *во себеси својственото вистинско битие (Sein)* - кое човекот не го има со самата евидентност на *Јас сум*, туку може да го има само во форма на *борбата за својата вистина и смисла*.

Вистинското битие е идеалната цел, задача епистеме, на умот, спротивставено на чистото божемно битие на светот на реалното искуство. Филозофијата ја надминува оваа форма на чистото битие, и тоа, во своето прво и оригинално засновување на античката филозофија, со тоа што ја фиксирала идејата на универзалното познание насочена кон тоталитетот на суштествувачкото. Тешкотиите и судирите на античката филозофија не се тема на овој труд, па и не можеме да се впуштаме во расветлувањето на истите. За нашиот интерес потребно е да се насочи погледот кон филозофскиот Нов век, поновата историја на филозофијата, која,

погледана одвнатре, се повеќе поприма карактер на борбата за опстанок. Имено, како борба меѓу филозофијата која верува во умот и скепсата која ја негира или емпиристички ја поништува. Оваа скепса го афирмира светот како чисто доживеано искуство во кое не може да се најде ниту трага од умот, со што се позагадочен станува самиот ум, како оној кој му ја дава смислата на постојниот свет, а од друга страна загадочен станува самиот тој свет, се додека конечно не настапил светскиот проблем на најдлабоката суштина - поврзаноста на умот и битието, т.е. „загадката на сите загадки,,“<sup>83</sup>

Во тој поглед Хусерловиот интерес е насочен кон *феноменот на сегашниот човек кој се бори за „саморазбирање,,“*<sup>84</sup> Имено, Хусерловиот поим на универзалната, преобразената наука, ја подразбира нејзината повиканост да ја отпочне новата епоха, уверена во својата идеја на вистинска наука и метод. Меѓутоа, нејзината сопствена судбина е неопходноста дека, на патот кон саморазбирањето, треба да ја пронајде конечно идејата на филозофијата и својот вистински метод: најнапред да го открие својот стварен предмет и да го изведе на патот на одлуката, како што истакнува Хусерл. Во таа ситуација ние, луѓето на сегашноста, се наоѓаме во опасност да потонеме во општиот скептицизам и така да ја загубиме сопствената смисла и вистина, предупредува Хусерл. Всушност, наместо тоа, тој предлага саморазбирање и освестување, внатрешно разбирање на движењето на филозофијата, кое и во својата противречност сепак е единствено и кое го олеснува разбирањето на оваа наша денешна ситуација.

Вистинските, единствено значајните борби на нашето време, според Хусерл, се борбите меѓу едно скршено човештво и

---

<sup>83</sup> Edmund Husserl, *Križa evropskih nauka*. Decje Novine. Gornji Milanovac, 1991. стр. 21.

<sup>84</sup> Ibid.

сегашното, кое мора да се бори за едно ново упориште. Со други зборови, стварните духовни борби на европскиот човек се одвиваат како борби на филозофиите: меѓу скептичките (не)филозофии и стварните, сеуште животворни филозофии. При тоа нивната животворност се состои токму во тоа што тие се борат за својата изворна и вистинска смисла, а со тоа и за смислата на вистинскиот хуманитет. Да се доведе латентниот ум до саморазбирање на наговите можности, тоа е единствениот пат, кој според Хусерл води до тоа да метафизиката односно универзалната наука се доведе до дејствениот процес на остварувањето, бидејќи филозофијата и науката се историско движење на манифестирањето на универзален ум, кој му е „вроден“, на европскиот човек, со раѓањето на античката филозофија.<sup>85</sup> Хусерл, на ова место, се свртува кон филозофите на денешнината со зборовите:

„... на нас самите кои не сме филозофи-летерати, туку иние кои се одгледани од вистинските филозофи на великото минато. Но како филозофи на оваа денешнина западнати сме во непријатна егзистенцијална ситуација: нашата задача и нашата повиканост како сериозни филозофи се засновува врз верата во можноста на универзалното познание, но како да се сочува таа вера во филозофијата? Сосем приватната одговорност за сопственото опстојување како филозоф во нашата внатрешна повиканост ја носи истовремено и одговорноста за вистинското опстојување на човештвото... Значи, ние во нашето филозофирање сме функционери на човештвото...“<sup>86</sup>

На прашањето кое овде им го поставува на вистинските филозофи - што треба да се направи за да би можело да се верува во универзалната филозофија како задача? - Хусерл одговара дека е неопходно едно темелно историско и критичко промислување на традицијата, прашувајќи се наназад, што изворно со филозофијата се

---

<sup>85</sup> Кога вели „вродено“, на европското човештво или од „неговото раѓање“, тука Хусерл мисли на раѓањето и развојот на античката филозофија.

<sup>86</sup> Edmund Husserl. *Križa evropskih nauka*. Decje Novine. Gornji Milanovac. 1991. str. 23.

сакало и што останало како стремеж на сите филозофи кои меѓусебно историски комуницираат, за да пред сите одлуки се здобиеме со радикалното саморазбирање. Во таа смисла Хусерл вели дека нема никаква друга намера освен таа дека може да говори според најдоброто знаење и совеста, како некој кој судбината на една филозофска егзистенција ја проживеал во сета нејзина сериозност.

## 2.5. Животниот свет (*Lebenswelt*) како основа на смислата на универзалната наука

Поднасловот на овој оддел сака да го појасни суштинското преобразување на идејата и задачата на универзалната филозофија кое се одиграло на почетокот на овој век, за време на превземањето на античката идеја која, како таква, управува со целокупниот развоен процес на филозофските движења, како нивен внатрешен мотив. Таа преобразба, како силовита промена на смислата, секако се однесува на преобликувањето на истакнатите одделни науки од античкото наследство, најнапред евклидовата геометрија и другите грчки математики, а во натамошниот тек и грчките природни науки, како почетоци на нашите развиени науки. За тоа што значела оваа преобразба во науката, подетално стануваше збор во претходните оддели во кое се третираше Хусерловата филозофија на природната наука.

Овде е место веднаш да се подвлече важноста на подметнувањето на математички супституираниот свет на идеалитетот, како единствено стварен (на начинот на перципирањето на дадениот, познавливиот свет), како да е токму нашиот секојдневен „свет - живот,, (*Lebenswelt*). Тоа подметнување го наследил уште Галилеј во поглед на чистата геометрија, а го превзеле физичарите во следните векови. Имено, наследената геометрија и наследениот начин на перципирањето, докажувањето, конструкцијата, не биле повеќе изворната геометрија, туку во таа перцептивност било спроведено *празнењето на смислата*.<sup>87</sup>

---

<sup>87</sup> На тој начин уште античката геометрија се оддалечила од праизворот на вистинското непосредно перцепирање и од перцепирачкото мислење, изворите од кои таканареченото геометријско перцепирање кое оперира со идеалитетите ја црпело најнапред својата смисла.

Меѓутоа, *предгеометријската дејност* била основата на смислата на *геометријата*, основа на идеализирањето (откритието на идеалниот свет) на *геометријата*, односно методиката на објективното определување со помош на математичките конструкции.

Значи, судбоносниот пропуст на новата галилеевска наука бил во тоа што не го вратила прашањето на изворната заложба која му ја дава смислата на целокупното познание и, која, делувајќи на изворната почва на сиот теоријски и практичен живот, првенствено врз почвата на непосредно емприски восприемливиот свет на физичките тела, резултирала со геометријските идеални творби. За наследениот геометријски метод, смета Хусерл, овие ефекти не биле повеќе *живо дејствени методи*. Така изгледало дека геометријата, со помош на сопственото априорно перцепирање и мислење, создава некоја самостојна вистина која како таква е применлива. Врз основа на тоа Хусерл заклучува дека токму со Галилеј отпочнува подметнувањето на идеализираната природа како преднаучно перцептивна природа. Исто така, секое промислување на стварната смисла на техничката работа постојано се сопира кај идеализираната природа а да не се спроведе до крајната цел, која, токму и почива во самиот *животен свет*. Човекот кој живее во овој животен свет, секако и истражувачот на природата, сите свои практични и теоријски прашања може да му ги упати само нему, на животниот свет и на неговиот бескраен хоризонт на непознатото. Додека, поставувањето на законите може да биде, како што констатира хусерл, само откривање на законито опфатливите предвидувања на тековите на стварните и можните феномени на искуството, кои му се

---

Имено, на геометријата на идеалитетот му претходела практичката вештина на мерењето на полињата, која ништо не знаела за идеалните структури.

укажуваат на познанието по пат на посматрањето и експериментот, како следни методи на пробивањето во непознатите хоризонти, кои се верифицираат по индуктивен пат.

За научниот објективизам карактеристично е тоа дека тој се движи врз почвата на искуствениот свет кој е саморазбирлив, како и тоа дека го поставува прашањето на неговата објективна вистинитост, вистината на она неусловеното, што по себеси е важечко за секое умно суштество. Работа е за епистеме, за рацииото односно за филозофијата - смета Хусерл, тоа да го стори на универзален начин, со што би било достигнато она последното на суштествувањето, додека испитувањето на она што лежи зад него, она трансцендентното, не би имало разумски интерес<sup>88</sup>, така што овде нама да ги засегаеме тие прашања. На предначниот живот доволно му е познат начинот како она непознатото да се преведе во познато, како врз основа на искуството и индукцијата да се стекне познание кое е доволно за секојдневната пракса. Ако сега, пак, треба да се оди понатаму, до научното познание, кое според повеќе вековната традиција е поим на објективната наука чиј познавателен супстрат важи за секого и тоа со безусловна општост, тогаш Хусерл ќе бара да не се дозволи подметнување на овој поим на објективната наука како поим на науката воопшто.

Хусерл со својот поим на животниот свет бара една потполна и вистинска научност да ги обработува истовремено различните научни задачи, следејќи го притоа поредокот на фундаирањето кој одговара на нивната суштина, а не само една објективно-логичка задача како посебна творба внатре животниот свет, додека другите воопшто не се обработуваат. Имено, објективно-научното никогаш не се прашувало за *начинот на кој животниот свет непрекинато*

---

<sup>88</sup>Ibid. стр. 62-63.

*функцира како основа*, за начинот на кој неговите многукратни предлогички важења се фундаментални за логичките и теоријските вистини. Затоа Хусерл смета дека научноста која ја бара животниот свет е можеби една посебна научност, во нејзината универзалност, токму онаа научност која не е објективно-логичка но која го спроведува последното втемелување на познанието.

Следното барање кое Хусерл сака да го спроведе е реализацијата на таквата научност, од нов вид, наместо која до сега била подметнувана објективната научност. Имено, идејата на објективната вистина однапред е определена преку контрастот кон идејата на преднаучниот и воннаучниот живот која својот последен и најдалбок извор го има во сведоштвото на *чистото искуство* во сите негови модуси на перцепирањето. Она што вистина е прво, тоа е субјективно-релативното перцепирање својствено на преднаучниот живот во светот, односно на животниот свет како универзум на принципиелната перцептивност.<sup>89</sup>

Како и да стои работата со реализирањето или со можноста за реализирање на идејата на науката со оглед на духовниот свет, не само со оглед на природата, како што забележува Хусерл, идејата на објективноста владее со целата *universitas* на нововековните позитивни науки како и со смислата на зборот наука во неговата општа јазичка употреба.

Контрастот меѓу она субјективното својствено на светот-живот и објективниот свет лежи во тоа што овој другиот свет - теоријско-логичката супструкција - принципиелно не може да се перцепира, ниту да се доживее, додека субјективноста на животниот свет се одликува токму со својата стварна искусивост. Имено,

---

<sup>89</sup> Во духот на Хусерловата феноменологија оваа терминологија мора да се зема онака како што ја сфаќа самиот преднаучен живот и во неа не смее да се внесуваат некои психолошки или психофизички интерпретации од објективната наука.

егзистенцијалното осведочување на животот, останувајќи внатре границите на искуството, резултира со едно целосно убедување. Животниот свет е царство на изворните евиденции кои во перцепцијата се дадени како *тоа самото*<sup>90</sup> што се искусило во непосредната презентност, додека сето посредно познание спаѓа во оваа сфера или, говорејќи широко, секој начин на индукција ја има смислата на индукцијата на она перцептивното.

Значи, важна задача на научното откривање на животниот свет е да се уважи изворното право на неговите евиденции; да се признае вишиот дигнитет на нивното познвателно втемелување наспроти она објективното на логичките евиденции. Мора до крај да се разјани, инсистира Хусерл, на кој начин целокупната евиденција на објективно логичките достигнувања на која се темели објективната теорија (математичка, природонаучна, позитивистичка) го има својот скриен извор во оној активен живот, во евидентната даденост на животниот свет која има преднаучна смисла на опстојувањето. Според тоа, патот кој Хусерл го предлага овде, води од објективно логичката евиденција назад, кон праевиденцијата во која животниот свет е секогаш даден однапред.

---

<sup>90</sup> „Тоа самото„ се наоѓа вои сите перцепции како она што вистина може да се искуси и осведочи, а не е мисловна супстракција.

## ТРЕТА ГЛАВА

### ИНТУИЦИЈАТА - ЛОЗИНКА НА ХУСЕРЛОВИОТ ФЕНОМЕНОЛОШКИ МЕТОД

Овој наслов бара мошне обемна истражувачка работа, сепак, за целта на овој труд, потребно е ограничување на оној дел на проблемот кој се однесува на Хусерловото прашање за суштината на свеста. При тоа, најважното, принципелното значење го има феноменолошката - трансцендентално субјективистичка анализа на свеста, која со Хусерл добива специфичен карактер, бидејќи подлабоко се спојува со субјектот и објектот на познанието и свеста. Имено, Хусерл, спроведува своевидна априорна анализа на свеста што треба да значи дека на трансценденталната субјективност и се својствени самите априори. За тоа Хусерл пишува во *Картезијанските медитации* дека „*трансценденталната феноменологија е наука за вродените a priori на трансценденталната субјективност*„.<sup>91</sup> При тоа, суштината a priori е: *стварта и свеста на една страна, а познанието на друга*. Хусерл наведува дека самиот често го употребува изразот суштина, кој суштински го има истото значење како и поимот априори, кој за првпат го објаснила феноменологијата. Имено, априорноста на Хусерловиот поим на суштината во однос на фактичноста значи дека секој субјект им се потчинува на суштинските структури на

---

<sup>91</sup> Edmund Husserl, *Kartezijanske meditacije*. Centar za kulturnu djelatnost saveza socijalisticke omladine. Zagreb, 1975.

мисловната дејност, т.е. на таканаречените регулатори, кои феноменологијата мора да ги открива.

Хусерл дава повеќе значајна анализа на свеста: пред сите е *универзалната свест* под што Хусерл мисли на онаа свест благодарение на која го сфаќаме сето она што е обединето во универзалното единство на видокругот, сето внатрешно и надворешно, сето во реалните и иреалните преживувања; потоа, Хусерл ја разликува *картезијанската свест*, која како *ego cogito* е картезијанската извесност; но, како најзастапен облик на свеста за Хусерл се јавува *свеста како интенционално преживување*. Сите овие Хусерлови определувања на свеста настојуваат да ги отстранат разните физиологизми, психологизми, ..., бидејќи свеста во феноменологијата не е свест на реалниот индивидуум во контекстот на неговата стварна активност. Напротив, Хусерл има работа со *чистата свест* како специфичен објект на трансцендентално феноменолошката анализа која во себе ги концентрира суштинските структури на свеста, нејзините внатрешни законитости, додека надворешниот тек на свеста не го интересира. Ејдосот кој настанува при отстранувањето на сето фактичко перципирање ги опфаќа сите идеални можности, а анализата на свеста станува суштинска, со што Хусерл ја истакнува особеноста на предметот на феноменолошкиот трансцендентален метод, значи *свеста како низа од чисти суштини* но која претставува корелат на интуитивната и аподиктичката свест. Ејдосот во феноменолошката анализа е она што му претходи на самиот факт, на реалноста, и претставува иреално царство на чисти суштини, на чистите можности и општите структури како мисловни конструкции. Со увидувањето и сфаќањето на суштините Хусерл најнапред сакал да ја покаже објективноста на иреалните предмети и науките (посебно логиката и математиката) и дефинитивно да

раскрсти со нивното психологизирање. Задачата на интенционалната анализа е токму во тоа да ни покаже дека *интенционалните предмети*, например, поимите на математиката, нам ни се дадени објективно во свеста како предметите на сетилното перцепирање, т.е. како и *реалните предмети*. На ова место се создава разликата меѓу сетилното и категоријалното перцепирање, која Хусерл ја изложува во *Логичките истражувања*. А имено, кога вели дека самиот ејдос е чиста, безусловена суштина, Хусерл подразбира дека суштината не е условена со фактите, туку со својата интуитивна смисла, и како таква му претходи на создавањето на чистите поими.

Како што гледаме Хусерловата суштина има априорен карактер, но нема онтолошко, туку поскоро го има гносеолошкото, логичкото значење. Исто така, на ова место треба да се потсети дека Хусерл, својата мошне опфатна феноменолошка анализа на свеста ја спроведува низ неколку свои дела: *Идејата на чистата феноменологија и феноменолошката филозофија, Идејата на феноменологијата, Картезијанските медитации*,..., во кои тој бара од феноменологот да работи со свеста како со бескраен тек. Ова барање Хусерл го решава со поимот *феномен*, при што секој феномен е претставен како елемент на текот на свеста, своевидна целина со самостојна структура, која е можно да се спознае само со вживувањето во сферата на психичкото, каде што појавата и битието одат во идентитет. Со тоа токму се определува феноменолошкиот метод како метод на непосредното стопување со текот на свеста: откривањето на суштината на свеста мора да тече со влегувањето во текот на свеста, значи со интуитивното увидување на суштината. Додека реалните предмети (физичките ствари) се дадени во *актуелното перцепирање*, во обичното искуство, иреалните предмети, за Хусерл, имаат *изворна даденост* во свеста, во

непосредното искуство. Оваа изворна даденост на суштината Хусерл ни ја прикажува во нејзиното *непосредно увидување* - *Wessensschau*. Тоа е една од најважните одредби во феноменологијата, како што забележува суптилниот аналитичар на Хусерловото дело - Загорка Миќиќ, бидејќи на неа се засновува главниот принцип на феноменолошкото и воопшто на научното истражување. Тој основен став за Хусерл е *принципот на принципите*, а гласи вака:

„Врз принципот на сите принципи не може да не збунува ниту една можна теорија, дека секое перцепирање кое изворно го дава, вистинскиот извор на познанието, дека се што нам изворно ни се прикажува во **интуицијата** (речиси во својата опиплива стварност), треба да биде земено едноставно онака како што ни се пружа, но сепак само во границите во кои ни се пружа.,”<sup>92</sup>

Хусерл овде ја подвлекува разликата меѓу интуитивното вживување - кога предметот како таков ни е очигледен во свеста и изворното перцепирање или изворната даденост на предметот како специјален случај на очигледноста. Затоа, секоја наука треба да се труди да ги сведе своите предрасуди на најмалата мера, а тоа се постига тогаш кога за основа на своите докази ќе ги земе судовите кои важат непосредно, односно оние судови кои го црпат своето важење од изворното перцепирање. Хусерл, секако, свесен е за опасноста од изедначувањето на важењето на изворното перцепирање со непосредно даденото во позитивизмот, па затоа ја истакнува важноста на феноменолошката анализа во која не може да се мешаат свеста (искуството) за предметот со предметот кој ни е даден во искуството односно свеста за суштината - ејдетската свест, со суштината како предмет на ејдетската свест.

Феноменолошкото истражување во својата постапка на редукцијата, покрај сето друго толкување, ја исклучува формалната

---

<sup>92</sup> Цитирано според студијата на Загорка Миќиќ: *Феноменологија Едмунда Хусерла*, Књижевна заједница Новог Сада, 1988. стр. 64.

логика, заедно со другите формални ејдетски науки (што претставува едно од најтешките редуцирања според признанието на самиот Хусерл), поради што феноменологијата е најчесто напаѓана. Меѓутоа, можното исклучување на логиката од феноменолошките испитувања Хусерл го оправдува со тоа дека феноменолошката анализа на свеста претставува дескриптивна анализа која се изведува во чистата интуиција. На тоа поле на истражувањето, каде што не се потребни ни поимите ни судовите, каде што нема посредна дедукција, не се потребни ни формалните дисциплини кои ги овозможуваат овие научни методи. Според зборовите на Хусерл, „Феноменологијата е, всушност, чисто дескриптивна дисциплина која го испитува полето на трансценденталната чиста свест во **чистата интуиција**...“<sup>93</sup> Според тоа, како што точно забележува З.Миќиќ, својата независност од логиката феноменологијата ја постигнува со својот интуитивен метод, бидејќи феноменологот не создава теории, туку дава дескрипција на она што ни е интуитивно дадено, без дополнителните научни или практични толкувања, при што таа првобитна дескрипција е само еден од степените на феноменолошкиот метод на познанието.<sup>94</sup> После дескриптивната и интенционалната анализа на свеста настанува моментот на *согледувањето на суштината*, кој Хусерл го карактеризира како еден од најзначајните елементи на феноменолошкиот пат на истражувањето.

Изложените констатации и дистинкции се мошне значајни за феноменолошката филозофија, но и за другите науки, кои бараат јасни поимни одредби. Понекогаш, најтривијалните појави повлекуваат со себе огромни теоретски проблеми, како, например,

---

<sup>93</sup> Цитирано според: Загорка Миќиќ, *Феноменологија Едмунда Хусерла*, Књижевна заједница Новог Сада, 1988. стр. 83.

<sup>94</sup> Ibid. стр. 83-84.

кога ќе се загуби непосредната врска со стварниот предмет, често теоријата бидува во очигледна противречност со стварноста. Научниците губат од вид дека теоријата не е првобитна, туку искуството на предметот. Затоа Хусерловата анализа на ејдетското познание, на формалните и содржинските суштини, е мошне значајна за теоријата на науките. Во таа смисла М.Дамњановиќ мошне прецизно ја изразува смислата на Хусерловиот феноменолошки развој кога истакнувата дека Хусерл најнапред пронашол дека „суштината на стварите може да се разбере во чистото интуитивно видување, а потоа уште посакал да го пронајде и изворот на тоа интуитивно видување и да го заснове на трансценденталното Јас.,”<sup>95</sup>

---

<sup>95</sup> Види, М. Damjanovic, Predgovor, knjizi Z.F.Liotar, *Fenomenologija*. BIGZ, Beograd, 1980. str. 6.

### ***3.1. Значењето на Хусерловото поимање на „трансценденталното„ за интуицијата и науката***

Хусерловото стапување на феноменолошката почва претставува чекор кој ги следи најдлабоките Кантови идеи, но и непотполноста со која тие се одликуваат, што укажува на нужноста за нивното пречекорување. Веќе во првиот том на своите ***Идеи за чистата феноменологија и феноменолошката филозофија***, Хусерл предупредил дека она највредното во Кантовата филозофија може да се согледа со промислување на познанијата кои се стекнати со занимавањето со централните феноменолошки проблеми. Во таа смисла тој децидно тврди: „Кантовите најголеми интуиции ни стануваат потполно разбирливи дури кога она својственото на феноменолошката област ќе го стекнеме во потполната свест и јасност.“<sup>96</sup>

Двата големи пресврта кои ја оберлежиле историјата на нововековната филозофија Хусерл ги најдува, врз основа на своето феноменолошко истражување, во Декартовото медитирачко засновување на филозофијата и во Кантовиот критички проект. Според неговото согледување Кантовата филозофија не се развила со строгото потпирање врз Декартовиот филозофски систем, туку ја истакнала потребата за едно ново, повкоренето засновување на филозофските познанија. Неопходноста од методското сомневање кај Кант е претворена во неопходноста од критичките преиспитувања на нашите познавателни можности. Меѓутоа, наспроти сето продлабочување на картезијанската намера - пресвртот кој го направил Кант со својата трансцендентална филозофија, сепак не го задоволува Хусерла туку го наведува кон

---

<sup>96</sup> Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phenomenologie und phenomenologischen Philosophie*. Erstes Buch. Halle, 1913. str. 118.

„феноменолошкиот пресврт кој според неговото мислење требало да претставува решавачки пресврт во историјата на филозофијата.,”<sup>97</sup>

Кога станува збор за Кантовата трансцендентална филозофија и Хусерловата феноменологија, тогаш нивната заедничка водечка нишка концентрирана е во претставата за филозофијата како наука за чија изградба е неопходно најпрво да се осигураат цврсти темели. Основната задача на Кантовата трансцендентална филозофија се состоела во научната изградба на целокупниот систем на чистиот ум:

„На Критиката на чистиот ум и припаѓа сето она што ја сочинува трансценденталната филозофија, таа е потполна идеја на трансценденталната филозофија, но сеуште не е самата таа наука.,”<sup>98</sup>

Според мислењето на Кант, потполниот систем на трансценденталната филозофија претставува задача чие остварување е можно во иднината. Како Кант, така и Хусерл настојува да ги покаже конкретните модуси во кои е можно да се оствари идејата на филозофијата како универзална наука.

Патот кој сигурно ги води и Кант и Хусерл кон научната филозофија е патот на експликацијата на субјективитетот на свеста, што значи дека субјективното како универзално ги опфаќа сите важења на објективното во одделните науки. Акцентот на Хусерловите анализи на Кантовата трансцендентална филозофија лежи во увидот дека оваа е водена врз длабоките интуиции, но со тоа што им недостасува последното филозофско втемелување. Во средиштето на Хусерловото истражување се наоѓаат начините на даденоста на предметноста. Токму такви истражувања според Хусерл и недостасувале на Кантовата филозофија, која радикално се

---

<sup>97</sup> Dragan Prole, *Huserlova fenomenološka ontologija*, Pokrajinski sekretarijat za kulturi, Novi Sad, 2002. str. 102.

<sup>98</sup> Immanuel Kant, *Kritika čistog uma*, BIGZ, Beograd, 1990. стр. 28.

издвоила од целокупната научна и преднаучна традиција. Кант, според зборовите на Хусерл, не допира до апсолутната субјективност која ја конституира смислата и важењето на сето суштествувачко. Токму тоа е разлогот што Хусерл не сака дословно да го превземе Кантовиот поим на трансценденталното, туку по пат на феноменолошкиот метод (epoché) одново се здобива со пристапот кон трансценденталната свест на која Хусерловата феноменологија и пристапува како кон едно живо струење и како на единствен процес на свесни акти и нивни предметни достигнувања, додека за Кант, пак, трансценденталната свест останува согледана како собир од логички услови кои треба да се актуелизираат за да би се овозможила научноста на познанието.

Според Хусерловото мислење, нашето познание на стварите не мора, како кај Кант, да повлекува со себеси непознавливост на стварите по себе. Овој премин Хусерл ќе го направи со својот поим на интенционалноста, која свеста ја прикажува како хетерогено единство на ноетското и ноематското - трагање по исполнетите евиденции и реалната предметност истовремено, што Хусерловиот поим на трансценденталноста ќе го одведе од Кантовиот догматизам. Кога се во прашање познавателните моќи, кај Кант изостанува единството на поимот и интуицијата, додека кај Хусерл токму тоа единство мора да биде проширено на сите поими на феноменолошкото познание. Функцијата на интуицијата во феноменологијата треба да се согледа во нејзината втемелувачка улога, бидејќи во интуицијата се крие темелот на познанието на суштините. Интуицијата не треба да се сфати како посебна познавателна моќ, а уште помалку како моќ која претставува директен антипод на поимното мислење. Интуицијата во Хусерловата феноменологија не се здобива со рангот на повластена

познавателна моќ, туку се однесува на сложената методска постапка со која се спознава суштината, т.е. на смислата на преднаучното искуство за светот по пат на исполнувачкото самодавање.

Смислата на Хусерловиот принцип на феноменологијата се состои во покажувањето на начинот на кој трансценденталната субјективност единствено може да биде доведена до самодавање. Тоа самодавање на трансценденталната субјективност мора да биде интуитивно описливо (и може да стане тема на феноменолошката дескрипција), а тоа е токму во феноменологијата овозможено со интенционаланата структура на трансценденталната субјективност во актот на интуицијата. Спротивноста на интуитивното и неинтуитивното кај Хусерл не треба да се сфати како спротивност на ирационалното и рационалното, туку таа се однесува на различните начини на даденоста. За Хусерл непосредноста на интуитивната претстава се разбира врз основа на спротивноста наспроти чистото мнение, далеку од „самите ствари,„. Хусерловата новина во однос на Кантовиот поим на трансценденталноста се состои во неговиот увид дека трансценденталната субјективност самата од себеси, „од своето сопствено богатство,„ го извлекува предметот и на тој начин овозможува во полна јасност и евиденција да биде согледано она интуитивното.<sup>99</sup>

---

<sup>99</sup> Emanuel Levinas. *Vrijeme i drugo*, Podgorica, 1997. str. 47.

### 3.2. Интуиција на суштините (*Wessenschau*)

Феноменолошкото испитување на свеста му пристапува на свесниот тек во полниот непосреден облик, завлегувајќи со своите анализи во конкретните домени на искуството односно на свесноста, даденоста, не впуштајќи се при тоа во апстрактните конструкции. Во таа конкретна даденост на предметот феноменологијата ја определува суштината на предметот: инваријантното во него, а со тоа и пристапно на познанието како одредби на константните, битните својства на предметот, кое, истовремено, е и принципиелната можност на тој предмет. Во таа смисла Хусерл, овој поим го определува вака: „Суштината никогаш не е самата ствар, туку познанието на стварта во константноста на нејзината битна структура.,<sup>100</sup> Но и самата суштина е предмет, и тоа идеален предмет, во феноменолошката смисла. Хусерл е сосем дециден: „Суштината - ејдосот - е предмет од нов вид. Онака како што во искуственото перцепирање е даден индивидуалниот предмет, така во ејдетското перцепирање е дадена една чиста суштина.,<sup>101</sup> Хусерл смета дека постои еден вид на *чисто перцепирање* во кое ни се дадени изворно суштините како предмети на перцепирањето исто онака како што во сетилното перцепирање ни е даден надворешниот предмет. Затоа согледувањето на суштината е перцепирање, тврди Хусерл, и тоа не е само надворешна сличност, туку нешто кое им е заедничко во основата. Согледувањето на суштината се случува во непосредното интуитивно видување на индивидуалниот предмет, а оригиналната даденост на суштината, при нејзиното согледување - *Wessenschau*

---

<sup>100</sup> Edmund Husserl, *Ideja fenomenologije*, BIGZ, Beograd. 1975. стр. 71-72. Исто така, јасно сфаќање на суштината можеме да имаме врз основа на фантазијата, како и при перцепирањето. Но колку и да била јасна суштината на предметот на фантазијата, самиот предмет си останува даден само на фантазијата. Додека, пак, сфаќањето на суштината значи јасно фиксирање на битните моменти и новно одвојување од подлогата на која таа суштина се сфаќа.

<sup>101</sup> Ibid.

издвоила од целокупната научна и преднаучна традиција. Кант, според зборовите на Хусерл, не допира до апсолутната субјективност која ја конституира смислата и важењето на сето суштествувачко. Токму тоа е разлогот што Хусерл не сака дословно да го превземе Кантовиот поим на трансценденталното, туку по пат на феноменолошкиот метод (*epoché*) одново се здобива со пристапот кон трансценденталната свест на која Хусерловата феноменологија и пристапува како кон едно живо струење и како на единствен процес на свесни акти и нивни предметни достигнувања, додека за Кант, пак, трансценденталната свест останува согледана како собир од логички услови кои треба да се актуелизираат за да би се овозможила научноста на познанието.

Според Хусерловото мислење, нашето познание на стварите не мора, како кај Кант, да повлекува со себеси непознавливост на стварите по себе. Овој премин Хусерл ќе го направи со својот поим на интенционалноста, која свеста ја прикажува како хетерогено единство на ноетското и ноематското - трагање по исполнетите евиденции и реалната предметност истовремено, што Хусерловиот поим на трансценденталноста ќе го одведе од Кантовиот догматизам. Кога се во прашање познавателните моќи, кај Кант изостанува единството на поимот и интуицијата, додека кај Хусерл токму тоа единство мора да биде проширено на сите поими на феноменолошкото познание. Функцијата на интуицијата во феноменологијата треба да се согледа во нејзината втемелувачка улога, бидејќи во интуицијата се крие темелот на познанието на суштините. Интуицијата не треба да се сфати како посебна познавателна моќ, а уште помалку како моќ која претставува директен антипод на поимното мислење. Интуицијата во Хусерловата феноменологија не се здобива со рангот на повластена

(гледањето на суштините), Хусерл ја споредува со нејзината извесност, со сетилното перцепирање. Затоа, според него: „Увидувањето на суштината е оригиналната свест на суштината или интуицијата.,”<sup>102</sup>, која претставува многукратен акт, бидејќи предметот не може да биде наполно јасно даден одеднаш во свеста. Јасното поле е секогаш одредено со нејасната околина која непосредно му е пристапна на нашето перцепирање, а која Хусерл ја нарекува - „Нoф,, - претставува опкружување при перцепирањето на надворешните предмети или потенцијалните хоризонти при нашето таканаречено внатрешно перцепирање, т.е. при текот на доживувањата. Согласно со тоа дали предметот, чија суштина ја сфаќаме, е даден со помала или поголема јасност, така и самото гледање на суштините има свои степени на јасноста, кои се движат од целосниот мрак до апсолутната јасност, која се нарекува *чисто самодавање на предметот*.

Согледувањето на суштината, според Хусерл, е свест за предметот кој ни е непосредно даден, кон кој е насочен погледот, но тој после тоа може да биде предмет на точни или неточни предикати, како и секој логички предмет во смисла на формалната логика.<sup>103</sup>

Во таа смисла, Емануел Левинас го истакнува Хусерловиот став против психологизацијата на суштините, со која не само што се искривува смислата на суштината, туку се искривува и смислата на самата психологија.<sup>104</sup>

---

<sup>102</sup> Ibid.

<sup>103</sup> Emanuel Levinas, *The theory of intuition in Husserls Phenomnology*. Northwestern University Press Evanston, Illinois, 1995. str. 101. Емануел Левинас, професор по онтологија на Сорбона, од еврејско потекло, роден 1906. во Литванија. Од 1923 студира во Стразбург. Годиците 1928-29 ги поминува во Фррајбург, студирајќи феноменологија кај Хусерл. Наведеното дело најнапред е објавено на француски јазик: *Theorie de L'intuition dans la phenomenologie de Husserl*. Vrin, Paris, 1930.

<sup>104</sup> Ibid.

Во *Воведот* на вториот дел од *Логичките истражувања*, Хусерл објавува дека доколку некој сака да ја разоткрие логичката нотација треба да оди вон значењето на зборовите, кои секогаш се двосмислени, ќе мора овој феномен да го разгледа во светлината на неговото потекло во свесниот живот чија активност е теоријска. Ова тврдење содржи зрно на длабокиот филозофски принцип, на првиот принцип на феноменологијата, кој се појавува во теоријата за битието во *Идеите*. Поимот на битието е така блиско поврзан со поимот искуство, така што го донесува последното оправдување за логичкиот метод. Имено, ние се правдаме давајќи судови кои имаат онтолошка вредност, и само тогаш можеме да бидеме сигурни дека во рефлексијата ја имаме не репрезентација на битието, туку самото битие. И само тогаш можеме да говориме за постоењето на идеалните објекти, како што е битието, на пример, несводливо на индивидуални објекти. Текот на Хусерловите *Логички истражувања* е искачување од индивидуалните кон идеалните објекти на свеста (таканаречена еволуција на *Логичките истражувања* кон *Идеите*, со акцент врз надминувањето на натуралистичкиот психологизам), во кое секое откритие станува дел на целината во големиот хоризонт на апсолутната егзистенција на свеста. Тоа значи дека Хусерл може да го надмине психологизмот и да ја признае објективноста на логиката само доколку го земе предвид внатрешното значење на животот, свртено кон идеалните објекти. Според мислењето на Левинас, вистинскиот проблем кој е набележан во *Воведот* на првата книга на *Логичките истражувања* е содржан во прашањето: дали психолошката студија за свеста може да ја обезбеди теориската наука на која логиката, како нормативна наука, може да биде втемелена? Преку истражувањето на логичката активност, која го открива самото битие на логиката, Хусерл ја

докажува специфичноста на логиката и невозможноста на нејзиното сведување на психологијата. со оглед на својата оригинална проблематика, следи дека логиката во никој случај не е наука (за) на субјективноста. Сепак, според негова оценка, фактот дека ниту психологијата, ниту било која друга наука на субјективноста не може да послужи како основа за логиката, не ја исклучува можноста од постоењето на нужните врски меѓу објектите на логиката и субјективноста. Вистината не може да се најде ниту меѓу психолозите како и меѓу нивните противници, туку негде помеѓу. Затоа, Левинас заклучува дека овој аргумент покажува една работа: дека психологијата помага во засновувањето на логиката, а не дека има и главна улога во тоа, ниту дека обезбедува нови логички суштини. Самиот Хусерлов поим на *постоењето*,<sup>105</sup> со неговата корелација со искуството, му го дава на овој феномен статусот на битието, а се движи надвор од рамките на натуралистичката онтологија за која сето постоење е емпириско, индивидуализирано во времето. Таквиот поим му дава на Хусерл за право да каже дека суштините и идеалниот свет, во општата смисла, постојат, поразди што и бил квалификуван дека како платонски *реалист* го рехабилитирал светот на суштините и логичките категории.

Кое е значењето што треба да ју го дадеме на постоењето на суштините? Како што рековме, суштините постојат поинаку од индивидуалните објекти: тие не се ни просторни ни временски, па не можат ниту да се појават ниту да исчезнат. Во тоа лежи нивната идеалност, која, според мислењето на Хусерл, не е предикат (својство) ниту одредување на суштините и општите објекти, туку, пред се, различен начин на постоењето, идеален вид на постоењето, кој открива нова димензија на битието. Идеалноста на објектот не

---

<sup>105</sup> Ibid. str. 101.

значи дека тој прво постои, па потоа се одликува со независноста од просторот и времето, туку тоа е начин на нивното пренесување во свеста и нивното создавање во неа, како што би рекол самиот Хусерл. Оваа идеалност на суштините и општите објекти не е секогаш неодредена, туку таа поскоро ги признава подвидовите и дескриптивните разлики и, на свој сопствен начин, може да биде мошне одредена. Со рефлектирањето на идејниот живот, со свртувањето на вниманието кон неговото внатрешно значење, човекот може не само да ја допре идеалноста на суштините, туку и различните облици на нивната идеалност: општоста на формата на единечното  $A$  различна е од сите други  $A$ , но и од  $A$  во општата смисла.

Во тоа се состои основниот принцип на критиката, која Хусерл во вториот дел на *Логичките истражувања* ја упатува кон обидот на британските емпиристи да ја сведат идеалноста на суштините на својство на идеалните објекти. Родот на црвеното не се однесува на црвеното како особина на индивидуално очигледните објекти, туку самиот вид е идеален. Идеалноста не е неопределеност на објектот, идеалноста го карактеризира видот на објектовото постоење.

Откако донекаде го допревме специфичниот вид на постоењето на идеалните објекти, сега би можеле да сфатиме што се подразбира под интуицијата на идеалните објекти, интуицијата на суштините или ејдосто, т.е. што значи ејдетската интуиција или Хусерловиот познат поим - *Wessenschau*.

Во областа на суштините, според Хусерл, мораме да ги разликуваме чистите назначувања на мислите од актите што се директно насочени кон суштините кои оригинално ги поседуваат. Овој чин на оригиналната интуиција, како во смисла на суштините така и на формите, претставен е во *Логичките истражувања* и тоа

во паралела со имагинацијата, бидејќи таа и припаѓа на перцептивната активност. Паралелата меѓу перцепцијата и имагинацијата постои поради временската одреденост на некои објекти, додека поимот на интуицијата е поопшт и не го претпоставува овој паралелизам. Она што важи за сетилната (перцептивната) интуиција, не може да се однесува и на ејдетската интуиција која претставува вид на живот во кој дадениот објект не е само мисловен, туку постои во свеста. Не е задолжително знаењето за идеалните објекти, слично на сетилното перцепирање, да биде една духовна активност, па да биде карактеризирано како интуиција, доволно е тоа да ги има своите објекти пред себе.

Интуицијата за Хусерл претставува акт на свеста преку кој ние доаѓаме во контакт со постоењето, интуитивниот акт го допира објектот, па затоа треба да го разликуваме од празната интенција која цели на него. Хусерл ја разликува празната интенција од интуицијата, затоа што полнотата (Fulle) и одговара на интуицијата, додека интенцијата само го покажува објектот, интуицијата ни дава нешто од самиот објект, го оживува објектот во свеста.

Освен сетилната интуиција, Хусерл го допушта и постоењето на интелектуалната интуиција на идеалните објекти, во формата на категоријална интуиција. Категориите како чисто формални објекти, мораат да се разликуваат од материјалните суштини кои сочинуваат друг вид на идеален објект, на пример: црвено, триаголник, човек итн. Занчи, интуицијата на формалните категории, збогатена е со интуицијата на стварните (сетилно опипливите) објекти, иако чинот на идеацијата кој води кон интуицијата на материјалните суштини има поинаква структура. Се разбира, мора да се земе индивидуалниот објект како појдовна точка, на пример - оваа бела кошула пред мене: она што овде јас го посматрам не е

индивидуалниот објект, туку белото во општата смисла, каде што индивидуалното бело е само пример. Тука јас наполно се откажувам од интенцијата насочена кон стварниот објект за да би го замислила идеалниот објект. Ваквата мисла може итекако да биде интуиција, бидејќи идеалниот објект (белината) може да биде во мојата свест. Се разбира дека на ваквото перцепирање и поимање не му се придава некое големо значење, па затоа приказната за интуицијата, за општото, во овој случај е добро оправдана.

Поимот на интуицијата, сфатен како директна визија на објектот, дефиниран е со фактот дека интуицијата *го реализира мислењето* со своето досегање на објектот и соочувањето со него како со постојно, па каде и да се одигрува - во сетилниот или интелектуалниот акт. Овие два акта се преклопуваат во интуитивното, затоа што празните интенции на мислите бидуваат исполнети со објектите до кои допираат интуициите.

Индивидуалните објекти не влегуваат во составот на идеалните објекти, сепак некои врски со индивидуалниот објект се неопходни како важна база за ејдетската интуиција, т.е. интуицијата на суштините. Видот на постоењето на идеалните објекти, на некој начин, не враќа кон идеалните објекти, но ејдетското знаење е независно од фактичкото постоење на индивидуалните објекти, постоење кое не е премиса на ејдетското знаење.

Проблемот на знаењето априори, исто така, директно го засега постоењето на идеалните објекти и интуицијата на суштината. Априорното има место во ејдетската интуиција, на која Хусерл и доделува посебен статус, опфаќајќи ја интуицијата на идеалните објекти и судовите засновани на овие објекти. Значи, царството на општите објекти ги вклучува објектите кои имаат различни нивоа на општоста, на пример, општата интенција е присутна во сите зборови,

па според тоа и кога зборовите се однесуваат на индивидуалните објекти. Оваа посебна форма на општоста, која им припаѓа на сите изрази, им припишува особина на поими, особина која мораме да ја разликуваме од формата на општоста на општите објекти, какви што се во општата смисла: „бело,, „човек,, итн. Еднаш искажани, таквите објекти имаат две особини на општоста: својата сопствена и особината на изразот. Оваа дистинкција не е направена во *Логичките истражувања*, во нив Хусерл го поистоветува знаењето априори со интуицијата на чистите суштини. Во *Идеите* оваа дистинкција меѓу општите објекти и чистите суштини е искажана имплицитно, бидејќи се додека нема ваква дистинкција може да се стави забелешката дека интуицијата на чистите суштини не е ништо друго освен хипотеза на емпириското искуство. Ова го потврдува постоењето на општите објекти кои имаат чисто индивидуално потекло како, на пример, поимот на лебедот во општата смисла. Она што Хусерл го подразбира под суштината, како основа за законот априори, не е било мкоја општа идеја. На почетокот на своето дело *Идеи*, каде што се обидува да ја окарактеризира суштината, тој вели:

„Индивидуалниот објект не е само индивидуален, (Dies da!) тоа се случува еднаш (einmaliger) Било како да е конституиран, на овој или оној начин, тој поседува своја сопствена природа како сет од предикати кои мора да му припаѓаат, за да би му се припишале други релативни, секундарни определувања.,,<sup>106</sup> за да ја окарактеризира суштината на објектот, Хусерл не се ограничува на дискусијата за таа суштина, туку при самото определување на објектите предлага извесна хиерархија, бидејќи некои објекти го бараат постоењето на други за да би биле можни. Суштината на еден објект е неговата основна структура: она што тој е, по што е, и она што ја чини можна и сфатлива било која од

---

<sup>106</sup> Edmund Husserl, *Ideen*, Buch 1. цит. дело стр. 29.

неговите конкретизации. Накратко, тоа е неговиот принцип, бидејќи суштината на предметот ги изразува условите кои мораат да бидат реализирани за да тој биде можен. предикатите на објектот може да варираат без условување на можноста на неговото постоење. Само суштинските предикати не може да варираат. Уште повеќе, единствено стабилноста на суштинските предикати е таа која им дозволува на останатите да варираат. Овие одредби на суштината укажуваат на фактот дека суштината не е резултат на генерализацијата на сите особини на индивидуалниот објект, туку дека само некои од нив ја имаат повластената улога: тие го сочинуваат првиот услов на можноста на постоењето на еден објект.

Следното прашање кое се поставува, а кое е тесно сврзано со улогата на интуицијата, е прашањето: што е значењето на нужното својство на структурата на објектот? Вистина, ако земеме дека чинот на интуицијата е секогаш чин на причината, што е тогаш значењето на нужноста на законите пронајдени во суштините? Одговорот на ова прашање треба да се бара во поимот на ејдетската нужност каде што се вели дека суштинската нужност не и должи ништо на дедукцијата, бидејќи самата не е ништо друго освен посебен случај на суштинската нужност. Логичката нужност е заснована на законите на логиката, но токму поради тоа што нема моќ над материјалната содржина на објектите. Овде сме соочени со формата на нужноста која е независна од логиката и од било каква дедукција, нужност која својата основа ја има во специфичната суштина на содржините, во нивната особена природа. Родот и видот кои можат да служат како вакви основи, го сочинуваат светот на суштините, со чие интуитивно чувствување го спознаваме значењето на нужноста, кое тие го пружаат со самата своја природа, па нема потреба од

дедуктивното оправдување.<sup>107</sup> За Хусерл директната визија на нужната структура на суштините претставува примарен феномен на интелектот. Уште повеќе, кога на овој начин ги поистоветуваме интелектуалните акти и актите на причините, тврдејќи дека тие се неутрални со оглед на логиката и дедукцијата, тогаш ние не ја определуваме можноста на нужното првобитно знаење; напротив, го обезбедуваме средството на проширување на познанието во бесконечната област на предметот.

Исто така, како што истакнува Левинас, и нужноста на законот на самата дедукција е заснована врз формалната суштина на неговите премиси, во кои оваа нужност е сфатена непосредно. Секоја врска во дедукцијата е интуиција на суштините, иако, во овој случај, е интуиција на формалните суштини. Улогата на дедукцијата се состои во осигурувањето на интуицијата за вистината која не е сама по себе очигледна. Значи, интуицијата, а не дедукцијата, е рационалниот елемент на познанието, додека дедукцијата претставува чин со помошта на кој извесни вистини се сведуваат на очигледноста на првите принципи.

Знаењето за суштините не е само знаење за идеалниот свет во споредба со емпирискиот. Ејдетските науки, на кои Хусерл им дава посебен статус, ја истражуваат новата димензија на битието: основните услови на неговото постоење, структурата на објектите без која тие не може да постојат. Во таа смисла, знаењето на овие науки е априори, бидејќи тие откриваат што се подразбира под останатите форми на знаење. Нужноста на законот на суштините е нужност на условите на постоењето на битието, па од таа причина

---

<sup>107</sup> Emanuel Levinas, *The theory of intuition in Husserl's Phenomenology*. Northwestern University Press Evanston, Illinois, 1995. str. 106.

Хусерл овие науки ги нарекува: онтологии.<sup>108</sup> Знаењето априори не се разликува од знаењето апостериори само по фактот на нужноста, туку тоа има и посебен онтолошки статус. Сега можеме да го разбереме значењето, местото и функцијата на априорните науки со оглед на природните и воопшто фактичките науки. Иако Кант рационално го дедуцирал каузалитетот воопшто, тој не го дедуцирал секој посебен случај на каузалноста. Природниот закон е сепак резултат на интуицијата на индивидуалните објекти, а тоа значи дека тој е суштински индуктивен. Затоа, Хусерловата филозофија одбива да ги сведе индуктивните закони на априорните закони. Кога вели дека суштините се принципи на објектите, тогаш под принцип не треба да се подразбираат супериорните премиси од кои логички се изведуваат сите можни својства на објектите. принципот кај Хусерл го означува она што на објектот му ја враќа суштината, структурата без која објектот би бил несфатлив.

Проблемот е во враќањето кон изворниот феномен на вистината, да се разбере самата нејзина суштина, да се врати на феноменот кој сам ги прави можни овие разлики меѓу посредното и непосредното знаење.

---

<sup>108</sup> Ibid, str. 103.

### 3.3. Интуиција на вистините

Камо што е познато, Хусерл во еден дел од своето творештво бил под директното влијание на Brentano, што особено се однесува на неговата теорија на вистината, која речиси е незамислива без Brentanovata теорија на евиденцијата. основата на Brentanovoto учење за вистината ја чини него вото разликување на физичките и психичките појави, при што вториве почиваат врз претставите, бидејќи ниту една психичка појава не може да се замисли без претставувањето. Секој психички феномен е секогаш во некој однос кон содржината и незамислив е без тој однос, по кој првенствено се разликува од физичките феномени. имено, според Brentano, секој психички феномен се одликуа со интенционалната или умната присутност на предметот, со насоченоста или иманентната предметност.<sup>109</sup> Токму Brentanovata теорија на психичките феномени Хусерл ја зел како еден од своите почетоци во засновувањето на теоријата на вистината и на феноменологијата воопшто. Физичките феномени, според Brentano, ја немаат таа интенционалност и за нив не може да се каже дека се вистинити или лажни. Така, на пример, каменот *не се однесува*, тој *постои* на мирувачки начин. Покрај тоа треба да се каже дека Brentanoviot објект на познанието не се идентификува со некој реален предмет, туку тоа може да биде поимот, емоцијата, она што Хусерл ќе го прошири и на самиот *ejdos* кој е објект за некоја свест. Затоа, треба да се опише начинот на кој јас го познавам објектот и на кој објектот постои за мене. следната значајна одлика на психичките појави,

---

<sup>109</sup> Овде сепак треба да подсетиме дека тоа е основата на Хусерловиот поим на интенционалноста кој значи дека, воопшто земено, секој објект, па и самиот *ejdos*, поим, ствар итн., е објект за некоја свест, па затоа треба да се опише само начинот на кој јас го познавам објектот и на кој објектот постои за мене.

според Брентано, е во тоа што тие можат да се перцепираат во внатерешната свест, додека физичките се перцепираат однадвор, а при тоа само внатрешното, психичкото перципирање дава вистинска евиденција. Психичките појави Брентано ги дели на три групи, со оглед на тоа како се однесуваат кон предметот, а тоа се: претставите, судовите и емоциите. За претставата говориме токму тогаш кога нешто ни се појавува, судењето се состои во прифаќањето или негирањето на предметот, а сето останато е третата група на појавите (афектите, љубовта).

Својата теорија на адекватацијата на судот на предметот, која ја засновува на почетокот на своето учење, и тоа многу поеластично од другите нејзини претставници, Брентано, сепак, подоцна целосно ќе ја напушти, бидејќи смета дека вистината не е согласност, туку непосредна и посредна евиденција. Освен тоа, по Брентано, евиденцијата не треба да се доведува во врска со докажувањето, бидејќи таа е својство, евидентното е она сигурното, а на евидентниот суд му припаѓа општото важење.

Во првиот период од своето творештво Хусерл делумно ја вклопува својата теорија на вистината во Брентановата теорија на евиденцијата, но за Хусерл евиденцијата е самото доживување на вистината е на и вистината. Проблемот на евиденцијата е нераскинливо сврзан со проблемот на интенционалноста, за кој Хусерл во *Картезијанските медитации* го пишува следното:

„Евиденцијата во најшироката смисла го означува општиот прафеномен на интенционалниот живот...Наспроти останатото свесно поседување, кое може да биде априори празно, евиденцијата е сосем истакнат начин на свеста на самопојавувањето, прикажување на самиот себеси, давањето на себеси самиот некоја ствар, содржина, општост, вредност итн., во конечниот модус на сопственото тука непосредно виденото, оригинално даденото... Искуството во вообичаената смисла е посебна евиденција, а евиденцијата воопшто, би можеле

да кажеме, е искуство во најшироката, па сепак единствена смисла. Вистина, во поглед на некои предмети, евиденцијата е само повремена појава на свеста, но таа сепак ја означува можноста, и тоа како цел на интенцијата која се стреми и остварува било што од она што е веќе помислено и што има да се помисли, па со тоа ја означува битната основа на интенционалниот живот воопшто.,<sup>110</sup>

Својата теорија на вистината Хусерл ја развил поопределено во подоцнежната фаза на творештвото, особено во првата книга на *Логичките истражувања*, во која особено внимание и посветил на критиката на психологизмот.<sup>111</sup> Имено, овде Хусерл ја истакнува идејата на чистата логика наспроти психологијата, со што истакнал дека вистината не е нешто што се добива со анализата на емпириската психологија. Во оваа фаза на творештвото Хусерл повеќе се повикува не еден друг свој претходник - Болцано, од кого ја усвојува концепцијата за *вистината по себе*. Имено, логичките принципи и припаѓаат на сосем различна сфера од психолошката; претставата, судот и заклучокот не се реални психички доживувања, туку идеални логички творби врз основа на кои може да се говори за вистинитоста и лажноста. Единственото што Хусерл би можело да го приближи до психологистите е неговата врска со Бергсоновиот интуиционизам, иако и тука има значајна разлика, како што видовме во втората глава, бидејќи Хусерл во својот интуиционизам е повеќе рационалист.

Вистината не е некој факт во времето и не може да биде својство на психичките феномени, таа е над привременото и му припаѓа на битието по себе. На тој начин Хусерл ги става логичките вистини во сферата на идеалното, како нешто што нема човечка димензија. тоа е светот на чистите суштини. Вистината е апсолутна

---

<sup>110</sup> Edmund Husserl. *Kartezijske meditacije*. Zagreb, Centar za kulturnu djelatnost saveza socijalisticke omladine, 1975. str.?

<sup>111</sup> Во првата книга на *Логичките истражувања* Хусерл тројно го побива психологизмот: со апсурдноста на неговите консеквенци, со неговата радикална скепса и со психологистичките предрасуди.

и постои без оглед на тоа дали луѓето ја усвојуваат или не (додека под иделното Хусерл го подразбира она што не е фактичка корелација на стварите). Токму затоа вистината не може да се сфати како некаква емпириска содржина. Со својата критика на позитивизмот и релативизмот Хусерл сака на својот поим на вистината да му даде апсолутно и објективно значење кое е независно од било каков субјект. Имено, познанието на вистината зависи од интелегентните суштества, индивидуалните субјекти на познанието, но со тоа таа не е во нив. Вистината е во знаењето како објект на точниот суд, иако секој точен суд не е знаење. *Точниот суд плус евиденцијата еднакво е на знаењето* - така гласи Хусерловата равенка на вистината.

Сензибилноста и разбирањето во процесот на откривањето на вистината Хусерл ги подразбира под единствениот поим на интуитивниот акт. Постои темелна сличност меѓу сетилната и категоријалната интуиција: во обата акта свеста се среќава директно со битието кое е „дадено само по себе,, тоа е примарниот феномен на вистината по кој Хусерл трага и го пронајдува токму во таа исполнета интенција која го досегнува битието.

Кога станува збор за самата евиденција, Хусерл ја определува како непосредно перцепирање на вистината, со зборовите: евиденцијата е доживеаното искуство на вистината, тоа е интуиција - миг на свеста во која самата ствар и се дава на свеста. За проблемот на евиденцијата Хусерл пишува како во своите рани трудови така и во *Идеите* каде што покажува дека за евиденцијата може да се говори повеќесмислено. Најчесто се спомнуваат непосредната и посредната евиденција, а оваа посредна смисла на евиденцијата е токму интуицијата. Овде, кај Хусерл, треба да се разликува дека покрај евиденцијата на судот постои и евиденцијата на видувањето, со

други зборови, за да нешто биде вистинито мора да биде и поимно и сетилно евидентно, јасно, со што интуицијата би била исполнета.

Како што гледаме, Хусерл, наспроти чистото емпиристичко сетилно посматрање и крутиот рационализам кој ја отфрла интуицијата, ја развива општата суштинска наука за евиденцијата која ја определува како „поен,, - духовно гледање на суштествата.

### 3.4. Ноетскиот слој на свеста

Феноменолошката свест увидува дека свеста не е само предметна или предметена свест и дека покрај нужното објективирачко однесување на свеста во науката, и во преднаучното држење постои во човечкото искуство за светот еден подлабок непредметен слој, непоимен, нерелектиран, со кој се бави токму филозофијата, „доведувајќи го разумот до ум, надминувајќи го *ratio* кон една своевидна *intuitio*.,<sup>112</sup> Таквата феноменолошка свест се појавува кај Хусерловиот учител Brentano во неговото разликување меѓу перцепирањето и внатрешното посмастрање, но тоа кај него се сведува на изворната Аристотелова идеја за *noesis noeseos*, т.е. на сфаќањето дека освен предметното познание и мислењето постои и *мислење на мислењето* и дека битието не смее да се мисли како предмет.

Според тоа, зад Хусерловата критика на објективизмот се наоѓаат значајни историски мотиви на модерното филозофско мислење кои се врзуваат не само за Аристотел, туку и за мистичката традиција за која самиот Хусерл изрично говори. Меѓутоа, основната традиционална линија за која Хусерл се врзува во историски поглед е линијата на трансцендентализмот на чиј развој му претходи Августин, а започнува со Декарт, кој покрај Кант претставува најзанчаен методички и стварен Хусерлов образец. Да се вратиме, за миг, на Плотин, попрецизно на неговата *Петта Енеада* и тоа на одделот во кој говори „*За умот, за идеите, за битието*„ во кој го вели следното:

---

<sup>112</sup> Milan Damnjanovic, „Racionalnost protiv racionalizma., *Aspekti i problemi filozofije novog doba*. Svjetlost, Sarajevo. 1984. str. 232.

„Од науките кои се наоѓаат во разумската душа некои се однесуваат на перцептивните ствари ...; ним повеќе им доликува називот мнение - и тие се подоцнежни од своите предмети, па затоа се нивни слики; а науките за умствените предмети, кои се токму стварни науки, од умот доаѓаат во разумската душа и не мислат за ништо перцептивно; а дотолку доколку се науки тие се сето она што мислат и одвнатре го поседуваат тоа умственото (to noeton) и мислењето, бидејќи умот е внатре...“<sup>113</sup> „Ако тоа што тој го мисли е нешто во него, тоа внатре него е вид (to eidos), и тоа е идеја. Што е тоа? И умното битие е ум, единечната идеја која не се разликува од умот, туку секоја е ум. Умот во целина го сочинуваат сите облици заедно, а секој единечен облик е единечен ум, како што науката во целина ја чинат сите нејзини предмети на посматрањето заедно (theoremata) а секој единечен (предмет на посматрањето) е дел на целината. ... Значи, овој ум е во самиот себе, и вечно е ум, затоа што во мир се поседува самиот себе.“<sup>114</sup>

Врската меѓу ејдосот и умот (nus) која ја остварил Плотин изразена во умствениот предмет (to noeton) ја означува нивната идентификација.<sup>115</sup>

Меѓутоа, погрешно би било да се мисли дека со ваквото сведување на некои традиционални мотиви можеме наполно да разјасниме една нова филозофска идеја, чија новост е токму во одвојувањето од таквите мотиви и во нивната нова духовна врска.

Спротивно од Кант, кој стриктно ја раздвојува концептуалноста од сетилноста, во *Идеите* Хусерл расправа за тоа дека научникот мора интуитивно да осети, мора интелектуално да ги види идеалните структури на предметот. Интуицијата на суштината или интуицијата на идеалните објекти, ејдетската суштина или познатата Хусерлова - *Wessensschau*, затоа, е единствената инваријанта која исполнува, чија линија на подвлекување е

<sup>113</sup> Plotin, *Eneada V*, NIRO, Knjizevne novine, Beograd, 1984. параграфи 7 и 5.

<sup>114</sup> Ibid, 8 и 9.

<sup>115</sup> Plotin, *Eneada I*, цит. дело, стр. 25 (забелешки).

интелектуланата интуиција, како епистемолошка потпирна точка која со тоа го дефинира полето на феноменологијата.

Непосредното интелектуално, духовно гледање на битието Хусерл го определува како *noen* и *noezis*. Имено, Хусерл говори за ноетската и ноематската евиденција чија разлика ја изведува со оглед на тоа дали евиденцијата се однесува на ноетските интенционални акти или на ноематските интенционални објекти. Во првиот случај станува збор за ноетското судење, а во вториот за ноематското судење - евиденцијата на логичкиот суд. тоа е корелацијата на ноезата и ноемата.

Секое доживување на свеста, според хусерл, има нешто што доживува, тоа е неговиот интенциуонален корелат, предметот во најшироката феноменолошкја смисла - интенцијата како основен карактер на доживувањето, генералната тема на феноменологијата.

При нашето разликување на разните слоеви на свеста, знаеме обично за свеста и предметите кои на нашата свест и се прикажуваат и кои во својата егзистенција се независни од неа. Во природниот став предметите се секогаш трансцендентни и тука исклучок прави само внатрешното перцепирање. Во феноменолошкото посматрање каде што сме го промениле нашиот став во основата и каде што ја посматраме свесноста на предметите како нивна првобитна даденост, работата се менува во основа. При феноменолошката анализа на свеста, после редукцијата, не знаеме повеќе за односот меѓу свеста и трансцендентниот свет на стварноста, туку само за свеста и она за што таа е свесна. При таа чиста свест, при тоа директно искуство, ни преостанува односот меѓу перцепирањето и перцепираното, додека сите други толкувања, било научни или животни практични, мора да бидат исклучени. Всушност, со феноменолошката редукција предметите не се изгубени, ниту пак

тие може потполно да се исклучат, особено при проучувањето на формите во кои ни се дадени во свеста. Во свеста останува *неограниченото поле на чистиот живот на свеста*, кое Хусерл го нарекува ноетско, и, од друга страна е неговиот ноематски корелат светот-феномен како негов интенционален предмет.<sup>116</sup>

За да го разликува јасно ноетскиот од ноематскиот слој на свеста, Хусерл во *Идеите*<sup>117</sup>, го анализира доживувањето на перцепцијата во кое го имаме, како што наведува самиот, од една страна перцепирањето како функција на нашата свест, потоа самото перцепирање на предметот и предметот кој се покажува во тоа перцепирање. На пример, при перцепирањето на еден надворешен предмет, каков што е дрвото во полето, предметот останува секогаш ист иако текот на перцепирањето се менува; главно имаме два суштински различни вида на промени при перцепирањето - едната му ја припишуваме на самиот трансцендентен предмет, а втората ја сметаме за субјективни услови на самото перцепирање. Таа низа од перцепирања која се однесува на еден идентичен предмет кого го перцепираме не е самиот предмет туку е свест за тој предмет. Самиот предмет, во нашиот пример - дрвото, може да изгори, но не и неговата перцепција односно ноемата при перцепирањето.

Значи, гледаме дека предметот на перцепирањето за феноменологот нер е повеќе трансцендентен предмет, туку е интенционален корелат на нашата свест, феномен, тек на доживувања, на кој му припаѓа и неговата трансцендентална ноема, која не е ништо друго освен светот онаков каков што ни се прикажува непосредно во свеста. Во таа смисла Хусерл е мошне дециден:

---

<sup>116</sup> Edmund Husserl, *Kartezijske meditacije II*. Zagreb, Centar za kulturnu djelatnost socijalisticke omladine. 1976. str. 29-33.

<sup>117</sup> Edmund Husserl, *Ideen*, str. 183-184.

„Секаде на многукратните дадености на реалната ноетска содржина и одговара една многукратност во корелативната ноематска содржина, која може да се покаже во стварно чистата интуиција или, накратко, во ноемата, термин кој отсега постојано ќе го употребуваме.,<sup>118</sup>

Ноемата е интенционалниот корелат на доживувањето, а ноетскиот дел со ноезите е неговиот директен релаен дел, чисто содржински дел на доживувањето, негова материја, додека ноетскиот слој е формално функционален дел на доживувањето на свеста.

Ако во овие нешта би смеело да се заклучува, тогаш би можело да се каже следното: своевидните противречности во Хусерловото учење за слоевите на свеста може да се надминат, бидејќи сите поими кај Хусерл се поврзани со интуитивно-перцептивните процедури на свеста.

---

<sup>118</sup> Ibid, 181-182.

### 3.5. Феноменологијата на внатрешната временска свест

„Анализата на временската свест е прастариот крст на дескриптивната психологија и теоријата на познанието... Штом се обидеме за времето да положиме сметка, објективното време и субјективната свест да ги поставиме во исправен однос и да разбереме како временската објективност, а тоа значи индивидуалната објективност воопшто, може да се формира во субјективната временска свест, и кога ќе се обидеме чисто субјективната временска свест, феноменолошката содржина на доживувањето на времето, да ја подвргнеме на анализа, тогаш се заплеткуваме во најнеобичните тешкотии...“<sup>119</sup>

Времето нема некој посебен карактер на ниту на постоењето ниту на дејствувањето, но сите спојувања на стварите, сите врски меѓу нив, се сведуваат на одредени временски случувања, на разликувањето на она поранешно или подоцнежнo, на она сега од она не сега. Во таа смисла вреди да се истакне интерпретативната прецизност на Ернст Касирер:

„Дури откако мислата ќе успее разновидноста на настаните да ги опфати во систем во кој одделните настани се одредени со оглед на своето „пред, и после, „ дури тогаш феномените се опфаќаат во вкупното обличје на една интуитивна стварност...“<sup>120</sup>

Значењето на прашањето за просторот и времето извонредно го почувствувал и Кант со својата длабока филозофска интуиција, така што на овие прашања и го посветил првиот дел на својата **Критика на чистиот ум**. Според неговите зборови времето претставува „корелат на определувањето на предметот воопшто...“ „Трансценденталните шеми,“ кои, според Кант, ја гарантираат поврзаноста на разумот и сетилноста, се само „временски одредби априори по правилата,“ според кои се одредува „временската низа,

---

<sup>119</sup> Хусерл Едмунд, *Предавања о феноменологији унутрашње временске свијести*. ... Будукност, Нови Сад, 2003. стр. 9.

<sup>120</sup> Ernst Kasirer, *Filozofija simbolickih oblika*, Dnevnik-Knjizevna zajednica, Novi Sad, 1985. str 144.

временската содржина, временскиот ред и временскиот спој во поглед на сите можни предмети., - толкува Касирер.<sup>121</sup>

Во современата филозофија прашањата за времето се ставаат во редот на најтешките проблеми на научните и филозофските истражувања и разгледувања. Особено физиката и психологијата на дваесетиот век работеле интензивно на тоа поле што индиректно влијае врз филозофскиот проблем на времето, кој станува една од главните теми за Бергсон, Хусерл и Хајдегер.

Така, Бергсон се обидува да го реши проблемот на времето со посредство на поимот на „чистото траење:

„Суштината на животот, а тоа воедно е вистинската суштина на стварноста, на светот и човекот, е чистото траење, времето, континуитетот, настанувањето, стварањето, слободата, самообликувањето, творечката еволуција.,“<sup>122</sup>

Значи, Бергсон говори за времето како за траење, а самиот поим на траењето, кај него, го вклучува чистиот квалитет. Тоа може да се сфати единствено со интуицијата и претставува камен темелник на Бергсоновата интуиционистичка филозофија. За да се сфати интуитивно ова чисто траење, кое е вистинската ткаенина од која непрестанато се гради нашиот живот и сето динамичко, временско, живо, во светот, мора, според Бергсон да и се заврти грбот на апстракцијата на јазикот и разумот, и со едноставното втупување (вживување) во чистото траење да се познае апсолутната стварност која е постојана новост. Ова вживување, тој едноставен непосреден осет, ја сочинува срцевината на Бергсоновиот поим на

---

<sup>121</sup> Ibid.

<sup>122</sup> Според сфаќањето на Бергсон, мислата не е сразмерна на јазикот; мислата е непосредна и едноставна, додека јазикот е посреден и сложен, со еден збор - просторен. Така, например, разумот со простор го мери времето кое е чисто траење. Таквото сведување на времето на простор секако дека има своја практична целисходност но не и одговара на суштината на времето. Времето, например, не може да се врати, не се движи наназад, додека во просторот, пак, можно е движењето во било која насока. (Види, Anri Bergson. *Stvaralacka evolucija*, Novi Sad-Sremski Karlovci. izd. knjizarnica Zorana Stojanovica, 1991. str.)

интелектуалната симпатија, преку која ние се пренесуваме во внатрешноста на предметот за да се слееме со она што е во него.

Додека Бергсон говори за „траењето,, Хусерл, пак, во својот поим на „феноменолошкото време,, на полно го исклучува физичкото, космичкото време.<sup>123</sup> Во феноменолошката анализа на временската свест „се исклучуваат секакви претпоставки, тврдења и уверувања во поглед на објективното време, кои ги трансцендираат претпоставките за она што егзистира.,<sup>124</sup> Светското - реалното време, времето во смисла на природните науки (особено на психологијата) не е феноменолошка даденост онака како што е даденост и стварниот свет на реалните ствари.

Кога станува збор за анализата на временската свест, за временскиот карактер на некој предмет на истражувањето, се чини, како што наведува Хусерл, како да ги истражуваме само субјективните можности на перцепирањето на времето и дека веќе го претпоставуваме неговиот објективен протек. Меѓутоа, она што феноменологот при тоа го претпоставува не е постоењето на едно космичкјо време или стварно траење, туку тоа е појавното време, феноменот на траењето како таков. Тоа се апсолутни дадености кои го сочинуваат *иманентното време* на протоколот на свеста, а кое треба да се разликува од времето на искусвениот свет што не е предмет на феноменилогијата. На пример, свеста за протекувањето на еден тон или мелодија која сега ја слушам покажува сукцесивност - за што поседуваме евиденција. Феноменолошките дадености се зафати на времето, доживувања во кои изворното временско се појавува во својата објективна смисла. Но изворното поле на

---

<sup>123</sup> Едмунд Хусерл, *Предавања о феноменологији унутрашње временске свијести*, Нови Сад. Будукност, 2003. стр. 5. Според зборовите на Хајдегер тоа е: „општата тема на истражувањето кое е пред нас е временската конституција на непосредната даденост и самоконституцијата на феноменолошкото време кое се наоѓа во темелот на првата,, (Марбург, април 1928.?)

<sup>124</sup> Ibid. str. 9.

времето не е никаква одсечка на објективното време; доживеаното *сега* - земено по себе - не е дел на објективното време, туку „појавниот облик на просторот и појавниот облик на времето ја сочинуваат феноменалната просторно-временска реалност.“,<sup>125</sup>

Овде Хусерл го разликува времето кое се „осетува,“ и времето кое се перцепира, при што ова второво го означува објективното време, кое му припаѓа на склопот на искусствената предметност, додека првото не е дел на објективното време, туку феноменолошка, осетувана, темпорална даденост која со зафаќањето го освестува она објективното, т.е. со чија емпириска аперцепција се засновува односот кон објективното време. За да ги појасни овие финеси на поимот на времето Хусерл го наведува следниот пример:

„Да го погледнеме парчето креда, нека ги затвораме и отвораме очите. Тогаш имаме две перцепции. При тоа велиме дека истата креда ја гледаме двапати. При тоа имаме временски раздвоени содржини, разгледуваме една феноменолошка временска разлаченост, раздвојување, но на предметот нема раздвојување - тој останува ист - во предметот на дело е траењето, а во појавата (феноменот) - промената. Така, субјективно можеме да ја осетиме временската последователност каде што може објективно да се востанови коегзистенцијата.“,<sup>126</sup>

феноменолошкото време, доживеното време, е првобитно даденото време во искуството, додека космичкото време е она за кое знаеме подоцна. Феноменолошкото време, според Хусерл, претставува единствена, фундаментална форма на сите доживувања на еден тек на свеста и уште се нарекува иманентна свест на времето, кое конкретно го исполнува текот на свеста. Суштинската ејдетска карактеристика на евиденцијата на доживувањата кои ги имаме врз основа на интуицијата е времето како форма која ги

---

<sup>125</sup> Ibid. str. 11.

<sup>126</sup> Ibid. стр. 14.

врзува. Секое стварно доживување нужно е трајно, бидејќи му се придружува на еден бескрајно исполнет континуум на траењето, т.е. секое доживување може да започне или да заврши но текот на доживувањата е принципелно бескраен. доживеаната содржина се објективизира, а *објективноста* спаѓа во *искуството* - и тоа во единството на *искуството*, односно во законскиот *искуствен* склоп на природата.,<sup>127</sup> Со други зборови, објективноста настанува во законитостите на „карактерот на зафатите,, чие што испитување и потполно сфаќање, по Хусерл, е задача за феноменологијата на познанието.

Ние овде не можеме да навлегуваме во истенченоста на феноменолошката анализа на внатрешната свест на времето, но ќе укажеме на теориско-познавателните односно на феноменолошките прашања за изворот на времето, кои се поставуваат во врска со поимот на *искуството*. Имено, теориско познавателното прашање за можноста и суштината на *искуството*, според Хусерл, бара враќање на феноменолошката даденост при што:

„сопственото *искуство* кое е интуитивно и докрај адекватно го дава еталонот за вреднувањето на *искуството*. Слично на тоа и прашањето за суштината на времето води назад ккон прашањето за изворот на времето. ова прашање е насочено кон примитивните облици на временската свест, во кои првобитните разлики на временското интуитивно се засновуваат како изворишта на сите евиденции, кои се однесуваат на времето.,,<sup>128</sup>

Хусерл ја редуцира психолошката и емпириската анализа на доживувањето на времето што значи дека тие самите се временски објективно одредени, дека му припаѓаат на светот на стварите и психичките субјекти и дека во него го наоѓаат своето место, делотворност, своето емпириско суштествување. После таквата

---

<sup>127</sup> Ibid. стр. 17.

<sup>128</sup> Ibid.

редукција се доаѓа во „подрачјето на феноменологијата на априорните вистини кои спаѓаат во засновувачките моменти на објективноста.“ Овде Хусерл ги има на ум следните саморазбирливи закони: дека временскиот поредок е дводимензиона бесконечна низа; дека никогаш истовремено не може да постојат две различни одвоени времиња, туку дека меѓу нив постои транзитивноста и слично.

## ЧЕТВРТА ГЛАВА

### ОБЛИЦИ НА ИНТУИТИВНОТО ПОЗНАНИЕ

Специјализацијата на поимот на интуицијата би можела, исто така, да биде предмет на овој труд, па иако ги надминува неговите рамки, сепак, сметам дека е полезно да ја спроведеме, макар да послужи и како повод за нови истражувања во оваа област. Секако дека низ историјата на филозофијата имало обиди да се разликуваат повеќе видови на интуицијата. А едно од таквите сфаќања застапувал, на пример, рускиот интуитивизам за кој стана збор на почетокот. Имено, овој правец, сообразно со фактот дека голем број филозофи ја прифаќа егзистенцијата како на реалното и идеалното битие така и на металогичкото битие кое ги трансцендира границите на законот на идентитетот, ќе ја даде следната трихотомија на интуитивното познание:

*Сетилната интуиција*, која за предмет на познанието го има реалното битие;

*Интелектуалната интуиција*, чиј објект на познанието е идеалното битие кое се спознава непосредно какво што е, по себеси, па отаде и произлегува дека дискурзивното мислење не е спротивност на интуицијата, туку нејзина варијанта;

*Мистичката интуиција* е форма на интуицијата на металогичкиот Апсолут, кој не е достапен ниту на сетилната ниту на интелектуалната интуиција, па како таква широко и ги отвора портите на метафизиката.

Меѓутоа, овде не се работи само за надворешните објекти. Ние можеме, на пример, непосредно да ја забележиме или поимаме желбата која е во нас. интуицијата не е ограничена на објектите, било на надворешните или на внатрешните, кои егзистираат сега и

овде. Некои предмети на интуицијата и припаѓаат еднакво на областа на просторот како и на областа на времето. Исто така, постојат и објекти кои не се просторно лоцирани, но кои поради тоа не се ништо помалку темпорални, на пример, менталните состојби. понатаму, постојат објекти на свеста кои воопшто не и припаѓаат на просторно-временската релација, какви што се, на пример, математиуцките вистини. таквите објекти на познанието, земени заедно, ја конституираат сферата на идеалното битие различно од сферата на реалното битие.

Кога станува збор за сетилната и мистичката интуиција мислам дека треба првенството да им се препушти на уметниците и мистичарите, кои се повикани за тоа да гворат објективно, додека за себе, пак, го задржувам правото да ги испитувам облиците и модалитетите на интелектуалната интуиција како поим кој токму и ја сочинува основата на овој труд. Во оваа специјализација интелектуалната интуиција се појавува во три форми: филозофска, математичка и научна.

Во стилот на Хусерл, ја разликуваме интуицијата на сетилните објекти од категоријалната и ејдетската интуиција. Имено, во Хусерловата филозофија областа на сетилните, материјалните ствари има привилигирано место и претставува фондација на сите останати. Сега се поставува прашањето: што ние нарекуваме Хусерлов интелектуализам? Тоа е примарен и фундаментален став (светот на теоријата кој доаѓа прв) кој се соочува со стварноста, која е незаинтересирана контемплација, која стварите ги сфаќа како „прости ствари,“. Меѓутоа, овој пресврт Хусерл го сторил единствено со откритието на интенционалноста, која е суштина на свеста и вистинска фондација на вистината. Ако под нотацијата на свеста како рефлексија се бараат чисто внатрешните елементи, тогаш е

невозможно да се објасни „односот на свеста кон своите објекти,„. Во свеста без интенција рефлексивната не ќе пронајде ништо што би им припаѓало на објектите, бидејќи рефлексивната како таква одврка од објектите. „Секој cogito мора да биде земен предвид со cogitatumot и неможе да биде сфатен на друг начин,„<sup>129</sup>

Хусерл ја согледува оваа анализа на свеста низ рефлексивната на феноменологијата како наука за феномените. Овде феномените не им се спротивставени на стварите по себе, но тие се она што се појавува во свеста, се што може да постане облик на интуицијата. Исто така, и надворешниот свет може да биде објект на интуицијата и на феноменолошката студија во која тој се проучува онака како што се појавува. Во потесната смисла феноменологијата за Хусерл ја означува феноменологија на свеста, т.е. чистата феноменологија. тоа е чисто дескриптивна студија на свеста која го респектира внатрешното значење на животот и специфичниот карактер на сите животни модалитети. Сето ова говори во прилог на тоа дека Хусерловата феноменологија е теорија на познанието која се појавува како самосвест на когнитивниот живот. Имено, во свеста Хусерл го пронајдува самото битие во обликот на ноематите. Прашањето кое овде вообичаената теорија на познанието го поставува е следното: како и со кои средства на когнитивниот живот досегаме до знаењето на битието? Додека феноменолошката теорија на познанието, пак, се интересира само за значењето на битието во секој одделен аспект. Имено, објектите на различните области имаат специфичен вид на постоењето, при тоа, постоењето го представува самиот облик во кој свеста ги среќава своите објекти или улогата која објектите ја играат во конкретниот живот на свеста, бидејќи самото потекло на битието е во животниот свет.

---

<sup>129</sup> Edmund Husserl, *Kartezijanske meditacije I*, цит. дело, стр. 25.

#### *4.1. Филозофската интуиција*

Во Хусерловската концепција, вистината суштински не му припаѓа на расудувањето, туку на интуитивната интенција. Во овој случај станува збор за специфична интуиција која не изгледа како акт на теориската контемплација. Да се биде во контакт со светот на вредностите сигурно дека не значи теориско постоење на вредностите - неговиот вид на презентирање на себеси на животот, ја нема истата онтолошка структура како теориски реперезентираното битие. Феноменологијата на познанието се стреми кон разјаснувањето на овие видови на постоењето, враќајќи се кон потеклото на објектите во животот. При тоа привилигирана улога има феноменологијата на материјалните ствари кои во суштина ја истакнуваат примарноста на теоријата. Тоа е рефлексивна која во најдобар случај се именува како филозофска интуиција.

Филозофската интуиција е тешко директно да се карактеризира, без споменувањето на феноменолошката редукција, која, според Хусерл, го претставува кралството на феноменологијата. Имено, филозофската интуиција се идентификува со рефлексивната на феноменолошката редукција на свеста. Со рефлексивната Хусерл ги промислува „сите видови на земањето на иманентните суштини и сите видови на иманентното искуство,, што го покажува интуитивниот карактер на чиновите на рефлексивната: нивниот објект и е даден на свеста „лично,, која е присутна на самата себеси. Исто така тоа покажува дека постои бројност на видовите на интерната интуиција: перцепцијата (воспријатието) не е само рефлексивен интуитивен акт. Всушност, чинот на рефлексивната може

да се одигра во меморијата, во мечтата или во *Erfuhlung*,<sup>130</sup> како што наведува Хусерл. На тој начин интуицијата се аплицира во рефлексијата. Вистината е адекватност на мислите, како чисто назначување на интенцијата на објектот даден во интуицијата, интуицијата што го зема објектот кој е присутен во сите конкретни реалности.

Во *Логичките истражувања* Хусерл ја проучува интуицијата воопшто и разликува разни проширувања, животноста и реалната содржина. Евидентно е дека надворешната перцепција (воспријатието) со самата своја природа не може да ги реализира наведените три услови на највисокото ниво, таа може да има животност но тоталитетот на интендираниот објект евидентно е дека не може со тоа да биде реализиран. Тоа е само внатрешната интуиција која го има својот објект одеднаш пред себе. Накусо, феноменолошките рефлексии се интуитивни погледи насочени кон животот и целата полнота на конкретните животни форми. Тоа е обид да се разбере животот, на таа основа да се разбере светот, живиот интенционален објект.

Филозофската интуиција е само рефлексija на животот. Филозофијата ќе ја редуцира емпириската наука која е зафатена со фактичките состојби на животот.

Јасноста манифестирана со интуицијата на суштината зависи од јасноста на интуицијата на индивидуалното, врз кое е онаа првата заснована. Оваа јасност не и е неопходна на перцепцијата, како и на имагинацијата. Таа е едена од приоритетните задачи на феноменологијата и Хусерл инсистира на овие тешкотии на вежбањето на интуицијата. Но силниот напор кој го бара феноменологијата со цел да ја досегне интуицијата, го нема она

---

<sup>130</sup> Овој термин се преведува со зборот: „исполнет,,

значење кое, например, го опишува Бергсон како напор на интуицијата - термин кој е мошне тесно поврзан со актите на слободата. Тешкотиите кои се неминовни за да се научи интуитивната суштина, како и другите уште поголеми тешкотии кои Хусерл ги поврзува со феноменолошката редукција и со феноменологијата воопшто, тој во ниту еден момент не ги занемарува, туку напротив интензивно ги проучува во релацијата кон свеста.

Филозофската интуиција не е Бергсоновата филозофија на животот, чин во кој се вклучени виталните сили односно чин кој игра важна улога во судбината на животот. За Хусерл, филозофската интуиција е рефлексија на животот која тој ја сфаќа со конкретната исполнетост и богатството, со животот кој не се живее. Имено, рефлексијата за животот е одвоена од самиот живот и не може да се согледа врската со судбината на метафизичката суштина на човекот. Природниот став не е чисто контемплативен: светот не е објект единствено на научното истражување. Хусерл не нуди објасненија за променатата на ставот и не го разгледува тоа како проблем. Тој не сака да го покренува метафизичкиот проблем на ситуацијата на *Homo Philosophus*. додека Бергсоновата филозофска интуиција е антирационална, Хусерловата феноменолошка интуиција има свој удел во сериозната научна работа, па во идеален случај во своето крајно значење претставува согласување на филозофското и научното познание. За тоа ни говори Хусерловиот проект за создавањето на „Филозофијата како строга наука,, , но таа научност на филозофијата нема да има за урнек никаква одделна наука, бидејќи таа има свој сопствен метод, израз и перспектива на истражувањето. Хусерл сака на филозофијата како наука да и пружи

извесен конкретен начин на работа кој ќе може да го прифатат идните генерации.

Доколку науката се подалеку одминува во царството на апстрактното мислење, наместо да им се приближи на самите ствари, дотолку повеќе губи, во мноштвото на јазичките поими и конструкции, на плодноста на својата активност. Основната задача на филозофската интуиција е да ја разбие таа илузија, бидејќи интуицијата го достигнува она што чистата наука, неразделно сврзана со медиумот на јазичките поими, никогаш не може да го достигне. Таа пред нас го поставува светот на чистото искуство, во неговото непосредно суштествување, без било какво замаглување и поматување со произволни сигнификативни додатоци.

Интуитивната филозофија не го насочува својот поглед исклучиво во прв ред на чисто научното, егзактното поимање на светот, туку на сите правци на разбирањето на светот, настојувајќи тоа разбирање да го долови во неговата разновидност и целокупност, вклучувајќи ја слободната активност на духот. Нема ниту едно вистинско разбирање на светот кое не почива на одредени основни правци, не само на посматрањето, туку и на духовното вообличување.<sup>131</sup> За да ги доловиме законите на ова вообличување мораме да имаме увид во острата разлика меѓу разните негови димензии. (Одредени поими како, например, поимот на бројот, времето, просторот, претставуваат во извесна смисла праоблици на синтезата на некое мноштво во единство).

Ако се држиме до овој увид во повеќедимензионалноста на духовниот свет, тогаш прашањето за *односот меѓу поимот и интуицијата* добива покомплексен облик. Имено, се додека во познавателно-теориската сфера ги испитуваме само претпоставките

---

<sup>131</sup> Види, Ernst Kasirer, *Filozofija simbolickih oblika*. Novi Sad, Dnevnik-Knjizevna zajednica. 1985.

и важењето на основните научни поими се дотогаш и светот на сетилната интуиција и сетилното перцепирање се определува само со оглед на тие поими и се вреднува како предуслов за нив. Интуицијата, во тој случај, е оној никулец од кој треба да се развие теориската зграда на науката, но во записот на тој никулец веќе се наоѓаат оние вообличувања кои од неа произлегуваат: во структурата на она што е перцепирано и интуитивно поимано се појавува целта на научната објективација. На тој начин внатре интуицијата се сместува спонтаноста на разумот, кој е услов на законитоста на научното искуство и неговиот предмет. Но, колку и годе оваа насоченост кон систематиката на искуството во универзален систем да е битна одредба на интуицијата, сепак таа не е и единствената интенција која лежи во интуицијата. Бидејќи наспроти егзактно-научното поимање стојат облиците од инаков ков и инаков смисловен правец, кои, со еден збор, спаѓаат во светот на метанауката.<sup>132</sup>

Името е првиот момент на она што ја претставува константноста и траењето, идентитетот на името е предстепен и актиципација на идентитетот на логичкиот поим. Меѓутоа, во областа на митот вообличувањето се одвива поинаку, бидејќи објективниот свет кој се изградува во митот е свет на оживотворените и активните дејствени суштества. Силата на тие творби ја сочинува еден своевиден начин на интуицијата и перцепирањата на стварноста кој е даден во нив. Затоа теоријата, како дело на интуицијата и разумот, не може и не треба да остане ограничена на научното познание на светот, туку мораме да ја

---

<sup>132</sup> На пример, метафизиката, металогиката и метајазикот, а посебно митологијата, кои исто така имаат сосем определен карактер и определено значење и определен начин на духовното видување, кои, исто така, оживотворуваат низа феномени и ги врзуваат во цврсти вообличувања.

побараме насекаде каде што делува специфичниот начин на вообличување и издигнување во одредено единство на смислата.

Логиката на филозофијата се конституира таму каде што митското сфаќање на светот е принципиелно напуштено и надминато и таму каде што, како на пример кај Платон, сеуште се користи митот само како облик на изразување, филозофијата мора да стои вон од тој облик и недвосмислено да го разликува од чистиот логос. Актот на тоа раздвојување го означува часот на раѓањето на филозофијата. По сличен пат и научното природно познание се пробива до поимањето на посебната задача и ја сочинува појдовната точка на емпириското истражување и математичкото определување на природата. Имено, во почетоците на грчката филозофија тие два проблема сеуште непосредно се преплетуваат: таму каде што *логосот* се сфаќа како чисто броен однос, како кај Питагорејците, тој и понатаму се однесува на *физисот*. Бројот е основа и изворот на севкупната вистина, но тој постои само благодарение на тоа што се отелотворува, што во сетилните ствари се јавува како нивна хармонија, мера и поредок. Занчи, тоа поимно суштество не потекнува непосредно, туку мора бавно и постепено со сила да се пробива, како што Питагориниот број, бројот на математиката и природната наука, се стекнува од сферата на митското - магискиот број, во постојаниот мисловен напор.

## 4.2. Математичката интуиција

Во структурата на системот на броевите, како посебно предметно подрачје, мислата појдува и произлегува од една фундаментална пра-релација, која навидум е со наједноставен можен облик и која го вклучува само нижењето на елементите на мислењето врз основа на законот кој им е наметнат. тоа е елементарниот закон од кој извираат се пошироките и посложените определувања, кои се преплетуваат со строга правилност се додека, најпосле, од целината на тие комбинации не произлезе собирот на реалните броеви на кој е заснована чудесната градба на анализата. И се додека математичкото познание му останува верно на сопствениот конститутивен принцип односно на основниот облик на релацијата, се дотогаш не се заканува опасноста да дојде до апсолутни бариери или до внатрешните противречности на познанието.

Според Лајбницовото учење ниту еден вистински математички предмет не се засновува на сетилноста. тоа важи не само за бројот, туку исто така и за геометриската димензија, ниту таа не е податок на перцепирањето туку е идеја на чистиот разум. Меѓутоа, иако Лајбниц го прогласува разумот за место од кое потекнува се што е математичко, сепак тој уверува дека човечкото познание може да се зацврсне во регионот на интелегибилните математички предмети само доколку не ја одбие помошта на сетилните знаци. Имено, во основата на севкупното човечко познание лежат првобитните увиди на чистиот ум, пра-интуициите на умот, така што тоа интуитивно секогаш претставува вистински темел во логичкиот поредок на предметите. Но ние не можеме да се вратиме кон таа основа ако не појдеме низ медиумот на сетилноста.

Овој однос меѓу математичкиот ум од една, и сетилноста, од друга страна, станува потежок и посложен ако појдеме од Лајбниц кон Кант. Со еден дел Кантовото учење за математиката се јавува како директно и праволинијско продолжение на Лајбницовото, а обајцата математичари-филозофи можеме во извесна смисла да ги сметаме за претходници на математичкиот интуиционизам. Имено, за Кант, како и за Лајбниц, можноста на конструирањето на основните математички е нужен услов на нивната вистинитост и важење. Токму ова сфаќање за нив станало центар на математичкото учење за методот. Во Кантовиот систем ниту еден математички поим не може да се добие со чистата апстракција, туку го вклучува и слободниот акт на спојувањето, актот на синтезата. Например, конусот во математиката настанува од претставата за правоаголниот триаголник кој се врти околу една страна, па ваквото објаснување е очигледно резултатот на синтезата. На тој начин и сета математичка демонстрација се засновува врз конструкцијата и, додека филозофското познание е умно познание од поимите, математичкото познание е од конструкцијата на поимите.

Барањето за можноста на конструирањето во Кантовиот систем има двојно значење, но нас првенствено не интересира неговата друга страна која се огледа во следното: за Кант, да се конструира, да се дефинира поимот значи тој непосредно да се претстави во интуицијата, т.е. да биде досегната врз определена просторна или временска шема. Од чисто средство на прикажување сетилноста се претворила во самостојна основа на познанието. интуицијата ја сочувала втемелувачката и легитимирачката вредност.

За Лајбниц областа на интуитивното познание, која се однесува на објективното спојување на идеите, одвоена од областа

на симболичкото познание или интуициите, до чии основи тој се враќа, не преставува никаква инстанца спротивна на она што е логичко. Наспроти тоа, за Кант не е повлечена границата меѓу интуитивното и сетилното мислење, туку меѓу дискурзивниот поим и чистото перцепирање, додека содржината на математичкото може да се заснове само врз ова второто односно со интуицијата.

Кога ја посматраме вака дадената методолошка спротивност, забележуваме дека модерната математика не напредувала по Кантовиот пат, туку по оној на кој укажал Лајбниц, особено по откритието на неевклидовската геометрија.

Математиката се повеќе станувала хипотетичко-дедуктивен систем чија вистинитосна вредност се состоела во неговата внатрешна логичка заокруженост и доследност, а не во содржинските интуитивни искази. Таа повеќе не се повикува на интуицијата како на позитивно средство за докажување и образложување, туку ја употребува само за да даде една конкретна репрезентација на општите врски на релациите кои се содржат во чистото мислење.

Постојат бесконечно многу такви репрезентации така што еден определен систем на аксиоми се исполнува не сеамо во една област на интуитивните дадености, туку е кадарен за најразлични исполнувања. Од математичко гледиште овие разновидни интуитивни области означуваат само еден облик: сите тие се меѓусебно изоморфни, например,  $P_1 - P_2$  итн., важат подеднакво во сите нив и доколку е тоа важење на чистите односи што единствено го конституира математичкиот облик како таков.<sup>133</sup> Затоа не изненадува фактот дека ситре тешкотии кои се јавуваат во поимот на

---

<sup>133</sup> тоа сфаќање станало општоважечко во 19 и 20 век. Уште Џ.Бул, еден од оснивачите на симболичката логика, истакнал дека важењето на процесот на анализата не зависи од интелепратацијата на симболите, туку само од законите на нивното спојување.

интуицијата во поново време одново искрснале во самата математика, а со тоа и односот меѓу математиката и логиката станал повеќе значаен.

Во полза на математиката говори становиштето кое на логиката гледа како на темел на целокупното мислење: не е логиката таа која ја поставува стварната основа на вистината, туку, напротив, сето значење и вистината кои и се својствени таа ги добива од една друга инстанца - од извесноста на математичката пра-интуиција. Така, за Бројер,<sup>134</sup> кој најстрого го застапувал ова сфаќање, во почетокот на целокупното мислење стои бројот а дури од учењето за бројот, од аритметиката, се извлечени елементарните правила на логиката. При тоа математиката, а и логиката, првобитно се однесуваат на одредени количини односно на процеси кои може да се доведат до крај, со што тие претставуваат правила за таквите количини. Штом се мине таа граница и мислењето унапреди до поимот на бесконечното, тоа наидува на нов проблем пред кој затајуваат неговите дотогашни орудија. Според Бројер модерната анализа залудно се обидува да го совлада тој проблем, бидејќи решението на таквите противречности не може да се очекува од новите средства на мислењето туку единствено со помошта на оградувањето на аксиомите, т.е. критичкото и изричното ограничување на одредени процеси на мислењето.

Со тоа модерната математика била доведена пред вистинската методска дилема: од една страна, ако сака да остане евидентна, математиката ќе успее во тоа само доколку се врати на праизворот на евидентноста, на основната интуиција на бројот; о друга страна, математиката таквото враќање мора да го плати со голема интелектуална жртва, бидејќи тоа значи одвраќање од пристапот кон

---

<sup>134</sup> Види, Brouwer, „Intuitionism and Formalism.., *Bullet. of the Amer. Mathem. Societu.*, XX. 1913.

многу плодни области кои класичната анализа ги усвојувала чекор по чекор. Во самата математика засега не може да се согледа конечното решение на таа дилема, додека Бројеровата ограда на аксиомите не обезбедува од тоа аксиомите во себе да не носат скриени никулци на противречности штом ги доведеме во содејство.

Стремежот кон таквото обезбедување ја враќа модерната математика на битната точка на спорот, имено на проблемот на математичката дефиниција и математичката егзистенција, на онаа точка од која пошол Лајбниц како методичар на математичкото мислење во своето откритие на поврзаноста на реалната и генетичката дефиниција.

Чистото учење за броевите одново станува јадро на математиката на тој начин што категоријата на природниот број заедно со првобитната релација, со која го изразува односот на непосредната следбеност, го определува апсолутно операциското подрачје на математиката. Дури со тоа се признава приматот на поимот на функцијата над поимот на стварите. Кога математиката се сведува на пра-интуицијата на бројот, тогаш таа интуиција веќе никако не значи интуиција на конкретните ствари, туку се сфаќа како интуиција на една чиста постапка, на една операција. Дури од ова операциско подрачје на бројот се развива реалното подрачје на бројовото и дури кога оваа идеалистичка мисла<sup>135</sup> ќе го проникне модерниот интуиционизам, тој дури тогаш ќе може да ја развие својата способност за критика на основите на математиката.

Според Бројер математиката не е систем на формули и правила, туку основен облик на човечка дејност која својот темел го има во способноста да апстрхираме од последователните фази на

---

<sup>135</sup> Овде идеализмот се сфаќа како строго објективен идеализам, предметното подрачје на математиката се засновува врз чистата идеја на бројот.

човечкото искуство со цел да согледаме како таа операција може да се повторува неодреден број пати за да би ја произвела бесконечната низа на броеви. Во системот на математиката, кој е заснован на таа првобитна интуиција, јазикот служи само како помош на паметењето и не може да создаде нов математички систем. Јазичката формулација на една теорема има смисла само доколку означува конструкција на еден математички ентитет. Принципот на математичката интуиција се состои во тоа дека сите предметни подрачја кои таа ги опфаќа посредно се однесуваат на првобитната основна шема, па треба да бидат вообличени по нејзиниот образец. Отаде следува дека кога и год математиката да искажува одредена теореме на егзистенцијата, секогаш е драгоцен конструкцијата која се изведува во доказот. И во таа смисла треба да се разбере Бројер кога вели дека целата математика е многу повеќе дејствување одошто наука и учење.

Според Хусерл, во формата на идеја на она реалното спаѓа корелативно безконечниот систем на искуствата кои го воспоставуваат системот на чистата согласност (по пат на прогресивното исклучување на она несогласно искуствено спознаено со прилагодување кон она што се подудира).<sup>136</sup> Теоријата на природната наука, по Хусерл, се состои во тоа априорно да се назначи формата на можното релативно вистинито и нужното одредување на она по себе вистинито во природата. Она нужното на една природа воопшто, идеалната суштина на природата и нужната форма на определувањето на сето единечно - такви разгледувања на чистата идеја спроведуваат науките за чистата математика на природата. Во таа смисла Хусерл вели:

---

<sup>136</sup> Edmund Husserl, *Križa evropskih nauka*, цит. дело стр. 221.

„Тогаш ја добиваме науката за можностите на познанието на природата по себе од искуствата на природата и тоа е априорна наука за можностите на математичката природна наука...“<sup>137</sup>

Според Хусерл, ако секој искусвено спознаен квалитет треба да го има своето право на објективност, тогаш тоа е можно само доколку тој го иницира она математичкото... Значи, сето она „по себе,, е математичко по себе, и сите каузални закони мора да бидат математички закони.

---

<sup>137</sup> Ibid. str. 22.

### 4.3. Научната интуиција

Во претходниот оддел, насловен како „математичка интуиција,, јасно беше истакната постапката во која основниот облик на релацијата поставува и разграничува едно подрачје на предмети, и на тој начин го претвора во една теориска совладлива целина на познанието. Меѓутоа, тој вид на мисловното совладување исчезнува штом излеземе од областа на математичкото, штом ќе зачекориме од идеалното во реалното, каде што започнува царството на материјата која му се спротивставува на чистиот облик. Наместо пред првобитното единство кое законито се развива и разложува во мноштвото, сега се наоѓаме пред разновидноста која не може да се конструира туку ја прифаќаме како даденост.

Токму таа даденост го има оној специфичен карактер според кој она физичкото се разликува од чисто математичкото. Тука предметниот свет не се претставува со консеквентноста и со внатрешната доследност на чистото муислење, туку со помошта на сетилата и интуицијата свеста прима некое надворешно битие. Овој вид на познание не е по некој однапред предвиден план, тоа е фрагментарно и распарчено од една точка на даденоста до друга. Успехот на таквото истражување, кој не е однапред гарантиран, ќе се оствари ако сите тие точки ги поврземе со еден облик и ако секој миг сме подготвени тој облик да го замениме со некој друг, доколку тоа го бараат пристигнатите податоци врз кои токму и се засновува нашата интелектуална синтеза. теориската мисла како таква е навидум немоќна пред овој вид на емпириска врзаност: емпириската интуиција непрекинато се јавува како оплодувачки елемент на теоријата. Допирот со светот на интуицијата не го присилува мислењето просто да се надмине себеси, туку, напротив, го наведува

да се задлабочи во себе, да се врати до своите сопствени основи и темелите од кои се развиваат новите облици, кои можат да ја задоволат сложената структура на интуитивното битие. Историјата на егзактната наука пружа безброј примери кои покажуваат дека само она откритие, кое на ваков начин израснува од мислењето, докажува дека му е дораснато на искуството. Искажано со примената на хемиските поими, може да се каже дека научната интуиција има катализаторски ефект за изградбата на природо научната теорија.

Интуицијата е неопходна за градењето на егзактниот поим, но во неговата логичка форма таа повеќе не може да се пронајде како самостоен дел: колку повеќе тој поим се развива толку повеќе во него тие сетилно-интуитивни одредувања, од кои поаѓа, влегле во нов вид на вообличувањето, а притоа не се уништени. Оваа промена на обликот не е само некаква надворешна врска во која влегуваат елементите на сетилната интуиција, туку таа ги зафаќа самите корени на тие елементи, им дава ново значење и нова смисла.

Научниот поим како таков ги повикува сите најизвесни и најсигурни сведоци на стварноста: сетилото, претставата, интуицијата, мислењето, а таквиот форум спаѓа во почетоците на секое научно посматрање на светот. Веќе овде мислата не се задоволува со тоа она даденото во перцепцијата или интуицијата просто да го преведе на својот јазик, туку таа содржина ја подвргнува на духовното прековување, менување на обликот. Примарната задача која треба да ја исполни научниот поим се состои во поставувањето на правилото за определувањето кое мора да се потврди со интуицијата и да се оствари во сферата на интуитивното. Но токму поради тоа што тоа правило важи за светот на интуицијата, тоа повеќе не спаѓа во него, туку тоа правило е нешто посебно и

самостојно, кое може да се манифестира и осведочи единствено при материјата на тоа интуитивното.

Колку подалеку одминува начната свест во своето напредување, толку поостро и појасно се манифестира таа разлика. Во тој развој правилото не само што се поставува, туку воедно се досегнува како универзално достигнување на мислењето и како такво се согледува. Дури овој нов пробив не доведува на прагот на стварното теориско разгледување на светот. Класичен пример на таквиот процес гледаме во настанокот на старогрчката математика. Тука не е решавачко само подведувањето на космосот под законот на бројот, тој чекор е направен многу пред првите почетоци на стварното теориско и строгото научно мислење. Уште митот го има издигнато бројот до универзалното значење и говорел за владеењето на бројот над сето битие, а првите научни откритија кои ги дале Питагорејците најнапред биле сосем обоени со тоа основно магиско-митско сфаќање на бројот. Уште позначајно за нас е тоа што кај нив, покрај тоа чисто митско сфаќање на поимот на бројот, присутно е и друго - чисто интуитивното сфаќање: бројот не се конципира како посебно суштество туку постојано се замислува како број на една конкретна количина. Бројот се врзува особено за просторните одредувања и првобитно е како од геометриска така и од аритметичка природа. Меѓутоа, дури во онаа мера во која попушта врзаноста на бројот за просторните конфигурации, во онаа мера во која се открива чисто логичката природа на бројот, се втемелува и чистата наука за бројот. Тоа не значи дека бројот се одвојува од интуитивната стварност, бројот само го покажува основниот закон на кој му е подредена стварноста, на кој му е подреден космосот.

Самиот број не е повеќе нешто физички стварно или нешто што би можело да се определи по аналогија со било кои емпириски

објекти. Иако неговото супстанцијално постоење го наоѓаме само во обликот на конкретните ствари, кои според него се класифицираат, сепак му припаѓа инаков облик на познанието кој јасно се разликува од сетилното перцепирање и интуицијата. Имено, тој нов облик на познанието ги издвојува *чистите односи* од нивниот сплет со конкретната и единечно определената стварност за да ги претстави *по себе* во општоста на нивните облици. Таков метод на познанието е апстракцијата, вид на одвојување за кое не знаат ниту перцепирањето ниту интуицијата. На тој нов метод не му е повеќе доволно да го премерува стварниот свет како свој предмет туку создава еден универзален мерен научен систем за тој процес. Тој систем, од своја страна, се подлабоко се втемелува и вообличува во текот на развојот на теориското мислење, а се карактеризира со својот критички однос, различен од односот на поимот и интуицијата. Имено, клучниот научен поим не се запира на готовите вообличувања кои ги пружа светот на интуицијата, тој конструктивно ги скицира шемите, својот нов органон со помош на кој го ориентира својот научен свет.

Обликот на научната интуиција во суштина почива врз тоа дека одделните моменти на интуитивната стварност не стојат самите за себе, туку меѓу нив постои еден посебен однос на проникнување. Тука не среќаваме нешто изолирано о подвоено. Она што навидум и припаѓа на една одредена точка во просторот и времето, тоа никако не останува врзано за таквото чисто овде и сега. Тоа се надминува себеси, укажува на вкупноста на содржините на искуството и со нив се стопува во определени смисловни целини. Така сета структура на научната интуиција е врзана за фактот дека единечните искуства се проникнуваат и преплетуваат во целината. Колку интуитивното познание натаму одминува во по овој пат, толку секоја од неговите

посебни содржини се осилува да го застапува тоталитетот на сите останати. Ако тоа застапување се определи како функција на поимот воопшто, тогаш несомнено дека ниту светот на перцепирањето ниту светот на интуицијата никако не би можеле без таа функција.

Но, погледот при перцепирањето или интуицијата почива врз взаемно поврзаните елементи, а не на модусот на нивното поврзување. Дури логичкиот поим го истакнува самиот тој модус и карактерот на видувањето и со тоа себеси се поставува во срцевината на мислењето, а процесот на вообличувањето на знаењето сега влегува во логичката димензија.

Границата меѓу интуицијата и поимот обично се повлекува на тој начин што интуицијата се сфаќа како непосредно однесување на предметот па така се прави разлика меѓу неа и посредната дискурзивна постапка на поимот. Но веќе и интуицијата е дискурзивна во таа смисла што никаде не се запира кај единечното туку се стреми кон тоталитетот, опфаќајќи ја во еден поглед разноликоста на елементите. Наспроти на овој облик на интуитивната синтеза, кој претставува нејзин чист облик и специфичен шематизам, поимот поставува една нова потенција на дискурзивното така што слободно можеме да кажеме: интуицијата пробива додека поимот ги гради патиштата на познанието.

Во историјата на секоја научна дисциплина преднаучната или интуитивната фаза е примарна, па иако некои идеи „ќе паднат на ум,, во својот полн облик, сепак, „во науката не постои интуиција без логика,,<sup>138</sup> При тоа секоја стварна наука настојува да достигне се повисоки и повисоки степени на епистемичката апстракција во кои дадените феномени се преобразуваат во проблеми. Во таа смисла,

---

<sup>138</sup> Види, Mario Bunge, *Intuition and Science* - Prentice-Hall... Inc. Englewood Cliffs. N.J. 1962. Стр. 112-120.

развојниот процес на стварната, егзактната наука оди напоредно со математиката: обете стануваат се помалку интуитивни.

Во таа насока треба да се сфати Хусерловиот потфат на создавањето на *универзалната наука* заснована токму врз барањето за враќање на загубената смисла која се наоѓа во *животниот свет*.

#### 4.4. Хусерловата интуиција на умот

Со интуицијата како непосредно согледување на ејдетското мислење, Хусерл настојува да ги пречекори границите на емпиризмот и рационализмот на познанието во рамките на традиционалната филозофија. Познанието не може да се темели на искуството во психолошка смисла, бидејќи тоа според Хусерл не е искуство за битието и суштината, туку чисто непосредно сетилно посматрање. Напротив, ејдетската интуиција како феноменологија на умот (бидејќи феноменолошката општа наука за евиденцијата е всушност еден дел на феноменологијата на умот и тоа нејзин фундаментален дел)<sup>139</sup> за своја задача ја има смислата и суштината на предметот, преку кој дури се согледува непосредно идентитетот на предметот и свеста, на битието и мислењето. Враќањето кон самите ствари е токму интуицијата е токму интуицијата на идентитетот на субјектот и објектот, на ноезата и ноемата, каде што феноменологијата е сфатена како метод кон единството на стварите и свеста во евиденцијата, значи како духовно согледување на битието и суштината. На тој начин интуицијата кај Хусерл е претставена како принцип на сите принципи, т.е. ејдетската интуиција е интуитивното познание засновано со феноменолошкиот метод, чијшто фундаментален момент е токму таа, бидејќи феноменологијата на мислењето ја довршува со непосредното согледување на суштината („Wessenschau,,).

Емануел Левинас - еден од поистакнатите Хусерлови ученици - актот на интуицијата го определува како облик на свеста преку кој

---

<sup>139</sup> Edmund Husserl. *Ideen*, цит. дело, параграф 145. стр. 300.

ние доаѓаме во контакт со постоењето,<sup>140</sup> а кој има своја определена структура. со цел да постигне подобро сфаќање на структурата на интуитивниот акт, Левинас него го споредува со актот на простата интенција, укажувајќи притоа на нивната разлика: „интуитивниот акт го допира објектот, додека индикативниот чин на интенцијата единствено цели кон него.,<sup>141</sup> Со други зборови, интуицијата ја актуелизира простата интенција која цели кон објектот со своето зафаќање на објектите. Неинтуитивната интенција е повеќе одошто имплицитно навестување на интуитивната мисла, таа е прекиот пат до потполниот акт на познанието. Интенцијата не го поседува својот објект на никаков начин и во тоа е нејзината празнина. Таа само мисли за објектот, додека интуицијата ни дава нешто од самиот објект.

Потребата за потполност (Fulle) и одговара на интуицијата во било кој нејзин вид - било сетилен било категоријален. И во вонперцептивниот облик (како во случајот со мечтата) интуицијата го претставува својот објект со аналогија, значи дека го оживува во извесна мера својот објект, додека, пак, со земањето на логичките облици и категории Хусерл го допушта постоењето на интелектуалната интуиција.

Под терминот „интуитивни акти., Хусерл, од една страна, ја опфаќа „презентацијата., („Gegenwartigung,,), а, од друга страна, мечтата и меморијата - „репрезентацијата., („Vargegen-Wartigung,,).<sup>142</sup> Овие нотации како заедничко го имаат тоа што објектите прикажани во интуитивните акти истовремено се дадени лично (zur Selbstgegenheit kommen) исто онолку колку што се

---

<sup>140</sup> Emanuel Levinas, *The theory of Intuition in Husserls Phenomenology*, Northwestern University Press Evanston, Illinois, 1995. стр. 65.

<sup>141</sup> Ibid. стр. 65-66.

<sup>142</sup> Ibid. стр. 69.

и замислени. Тоа е изразено токму со концептот на „Fulle,, (потполност, полнота) кој ги карактеризира интуитивните чинови, наспроти празнината на интенционалниот акт.

Општо земено Хусерловиот поим „Fulle,, го изразува фактот дека одредницата на објектот е присутна во свеста, а кога станува збор за овој поим како реален конституент на интуитивниот акт, тогаш Хусерл него ќе го поистовети со поимот на осетот (сензацијата) - „Empfindungen,,.<sup>143</sup> Осетите за Хусерл се елементи кои во живо ги репрезентираат објектите и тоа единствено со помош на интенцијата.<sup>144</sup> Понатаму, Хусерл нив ги карактеризира како „сенки и рефлексии на објектите,, во чиј ред ги вклучува и фантазмите (во случајот на меморијата и мечтата) како репрезентации.

Сите овие елементи ја конституираат полнотата (Fulle) на интуитивните акти и аналогни им се на објектите кои ги репрезентираат во свеста, т.а. на перцепцијата, мечтата и меморијата. Значи, интуитивниот акт не е секогаш чисто согледување, тој е конституиран од групата на перцептивните, имагинарните и другите елементи. Токму тоталитетот на овие елементи го скицира поимот на „интуитивната содржина на актите,, (Intuitiuer Gehalt des Aktes).<sup>145</sup> И оваа „интуитивна содржина,, може да биде, помалку или повеќе, аналогна на објектот. При тоа, актот на перцепцијата за Хусерл е привилигиран интуитивен акт, тоа е примарната интуиција - која го дава постојното. Во перцепцијата Fulle го релаизира мислењето со опфаќањето на објектот по себе

---

<sup>143</sup> Edmund Husserl. *Logische Untersuchungen. Teil 2: Elemente einer Phanomenologischen Aufklarung der Erkenntnis*. Haale a.d. S. Max Nieneuer. 1922. str. 728

<sup>144</sup> Edmund Husserl. *Ideen*, цит. дело, стр. 41.

<sup>145</sup> Edmund Husserl. *Logische Untersuchungen. Teil 2*. str. 731.

„таа го има објектот од крв и месо,..“<sup>146</sup> Тоа значи дека објектот кој е само замислен во свеста, може да стане видлив во интуицијата, или, како што наведов порано, индикативната и празна интенција може во некој облик и мера да биде *исполнета*. Тоа е Хусерловиот поим „Erfüllung“, кој се преведува како „реализација“, (исполнување) и кој во повеќето случаи ја потврдува оригиналната интенција.

Меѓутоа, наместо да биде потврдена оригиналната интенција може исто така да биде поништена, наведува Левинас, па тоа го илустрира со следниот пример: „Јас го очекувам црвениот покрив на куќата, додека ја барам, но покривот може да биде зелен,..“<sup>147</sup> Тоа е дисонанцата меѓу објектите на мислењето и интуицијата („покривот не е зелен,..“). Овде треба да се забележи дека таа дисонанца не е едноставна одсутност на интуитивната исполнетост (Erfüllung), бидејќи за да имаме разидување мора да имаме заеднички елементи и делумно согласување. Ваквата дисонанца е токму врз основа на таквото делумно согласување и макар што е негативна синтеза, сепак, таа е позитивен чекор кој завршува во процесот на познанието.

Хусерловата концепција на интуицијата дефинирана е со фактот дека токму интуицијата го реализира мислењето. Во таа концепција постои темелна сличност меѓу сетилната (сензибилната) и категоријалната интуиција, т.е. меѓу она што е „просто дадено“, и она што е „интуитивно дадено“. За Хусерл, сетилноста и разумот во процесот на познанието и откривањето на вистината бидуваат подразбрани под еден концепт - концептот на интуитивниот акт. Кога сака да ја разликува сетилноста од разумот, тогаш Хусерловата оригиналност е во користењето на таквиот метод кој поаѓа, не од

---

<sup>146</sup> Edmund Husserl, *Ideen*, цит. дело, стр. 282.

<sup>147</sup> Emanuel Levinas, *The theory of Intuition in Husserls Phenomenology*, цит. дело, стр. 74.

метафизиката, туку од суштинското значење на сетилното или категоријалното за животниот свет.

Сетилните објекти се дадени директно (*schlihter*), како кога погледот ќе падне врз нешто. Ваквите „*schlihter*„ акти, кои ни ги даваат објектите, се од единствен степен и не бараат други акти за да бидат формирани, тие го даваат (презентираат) сиот објект. Понатаму, во следниот сукцесивен акт на интуицијата, истиот објект е репрезентиран во мислењето, со што бидува проширен и одново идентификуван. На тој начин овој степен на интуицијата ќе има нова структура и со тоа престанува да ги носи карактеристиките на сетилната интуиција. Она што го карактеризира категоријалното, кое му се противи на сетилното, е токму таа претходна интенција формирана врз сетилните перцепции. Новите сукцесивни акти кои следуваат се „сврзници„ кои конституираат нови облици, кои во суштина не може да бидат дадени со директните (*schlihter*) акти. Категоријалните акти на интуицијата имаат „суштинска релација„ со сетилните содржини на кои се засновани. Оваа релација суштински го определува начинот на појавувањето на интуицијата на категоријалниот вид на давањето на објектот, кој сега има карактер на „формирано„ битие - заедно со својата *sui generis релација контакт* и *корелативниот објект* врз кој се формира. Заради подоброто разбирање на категоријалната интуиција, ќе се послужи́ме со следниот пример што го дава Левинас:

„Да ја разгледаме сетилната перцепција *A* и другата сетилна перцепција насочена кон  $\alpha$  која е дел на *A*. Додека ние остануваме на нивото на сетилната перцепција, не можеме да ја сфатиме релацијата на  $\alpha$  како дел на *A*. За тоа е потребна *нова интенција на мислите*, нов категоријален акт насочен кон  $\alpha$  кој претставува согледување на *A*-то и на  $\alpha$ , давајќи ни го единството на новата суштина.,,<sup>148</sup>

---

<sup>148</sup> Ibid. стр. 80-81.

Во обидот да се разјаснат многуте аспекти на односот меѓу сетилноста, интуицијата и разумот, се наидува на парадоксот: на едната страна е спонтаноста на умот, која ја карактеризираат креациите на категоријалните акти кои одаат преку сетилната интуиција, додека на друга страна, пак, објектот на логичката мисла и припаѓа на објективната сфера. Овој парадокс претпоставува одреден концепт на објективноста - концепт премногу ригиден за да ја изрази содржината на животот. Ригидноста на овој концепт се состои во констатираното сфаќање на објективноста на битието кон утврдените правила и шеми на научноста, значи кон еден тип и ниво на сфаќања, не признавајќи притоа и поинакви видови на објективноста.

Хусерловата интуиција, сфатена како директна визија на објектот, не е привилегија на сетилноста како ни на разумот, таа е независна па било каде да се одвива - во сетилниот или категоријалниот акт. Хусерл не е заинтересиран за асимлацијата на интелигенцијата во осетливоста, туку, во обидот да ги определи што попрецизно, тој многу инсистира на нивните разлики. Хусерл сака да истури светлина врз таков аспект на познанието со кој активностите на умот ќе бидат приемливи за вистината. Тоа е аспектот на интуицијата, сфатен како интенција која го досегнува објектот и се соочува со него како со постоен. Хусерловиот главен проблем е враќањето кон изворниот феномен на вистината, со цел да се разбере самата нејзина суштина.

Хусерловата концепција на интуицијата се состои во трагањето по примарниот феномен на вистината, како визија на крајниот извор на сите разумски конструкции, феноменот кој го

чини можно посредното и непосредното знаење, како и разликите меѓу нив.<sup>149</sup>

Научниот интелект по својата сушност е практичен интелект - разум на акцијата, па отеде тој и не може да ја следи живата стварност во нејзината суштина. Суштината на реалитетот е работа на филозофијата, која токму по тоа што не го посматра светот како систем од уочени ствари и поими (во нивната непосредна пракса на постоењето), токму со тоа ги пречекорува границите на науката. Според мислењето на Хусерл, единствено со феноменолошкиот метод на испитувањето на чистата свест, внатре која се наоѓа непосредното знаење на суштините, можеен е почетокот во филозофијата. Интелектуалната интуиција е знаење на изворната суштина на предметот со што се пречекорува научната даденост на знаењето кое го добавува разумот во сопственото секојдневие на емпириското мислење. Значи одот на свеста кон предметот во неговата суштина е токму враќањето на свеста кон сопствената изворност - кон *epocheto* со кое е подготвен патот кон трансценденталната феноменологија на субјектот на свеста. Тоа го навело Хусерл да го формулира прочуениот став:

„Интуитивното (*schaunde*) познание е умот кој себеси си поставува за цел токму разумот да го издигне до умот.,,<sup>150</sup>

Издигнувањето на разумот до умот кое се сфаќа како засновување на интуицијата, како согледување на суштината на стварите во трансценденталното јас како темел на трансценденталната феноменологија која се довршува со „животниот свет,, (*die Lebenswelt*) претставува во својата сушност критика на умот. Во тој контекст стои и оценката на М. Аќимовиќ:

---

<sup>149</sup> Edmund Husserl, *Ideen*, цит. дело, стр. 176.

<sup>150</sup> Види, Edmund Husserl, *Ideja fenomenologije*, цит. дело стр. 81.

„Од логичко становиште интуицијата е согледување (schaunde) на изворот на стварите, апсолутните дадености, значи на онтологијата на стварите. Во таа собраност на онтологијата и логиката, логички интуицијата кај Хусерл е земена како познание кое е ум.,“<sup>151</sup>

Хусерловата интелектуална интуиција, интуицијата на умот, е највисокиот акт на умот, со кој непосредно се гледа самата суштина на стварите, или, како што овој пом го определува М. Аќимовиќ, интуицијата (intuition, intuor) - внатрешното гледање е непосредното сфаќање со познанието на непосредното, таа е моќ на духовното гледање на вистината и суштината на стварите, умно мислење со кое се довршува сето мислење, надлабокиот процес на познанието.<sup>152</sup>

---

<sup>151</sup> Mirko Acimovic, *Metalogike*. Filozofski fakultet, Novi Sad, 1997. str. 377.

<sup>152</sup> Види, Mirko Acimovic, *Uvod u logiku*, Filozofski fakultet, Novi Sad. 1999. str. 308.

## ЗАКЛУЧОК: НАУЧНАТА РЕЛЕВАНТНОСТ НА ХУСЕРЛОВИОТ ПОИМ НА ИНТУИЦИЈАТА

Интуицијата како акт на свесното враќање на сите значења на она оригиналното во самата свест и во стварноста, го дефинира самото поле на феноменологијата и претставува вистински клуч на разјаснувањето на суштината на сета феноменолошка дејност. Во феноменологијата интуицијата ќе ги разјасни длабоките структури на свеста, вистината, временската свест... Па, така, за Хусерл, интуицијата е клучот и кон науката, па според тоа не помалку служи и како клуч на духовната судбина на европското човештво.

Поимите на интуицијата и науката блиско го следат Хусерловиот развој во неговиот феноменолошки потфат. Токму затоа во Воведот на овој труд, во одделот под наслов „Хусерловиот феноменолошки пристап,, се изнесуваат општите ставови на неговиот метод кој се засновува на свеста како апсолутен извор на сите значења. Втората и третата глава, кои го сочинуваат најобемниот и главниот дел на дисертацијата, ги разработуваат различните улоги кои интуицијата мора да ги одигра како нов клуч за науката, пред се во нејзините основи како и во верификацијата на доказите.

Што се однесува до науката, интуицијата се јавува како прв од клучевите на разјаснувањето на суштината на егзактната или природната наука и тоа со своите ноематски ориентации, како што тоа го има демонстрирано Хусерл, допирајќи ги основните математички поими во *Логичките истражувања*. Уште пошироко, интуицијата е клуч кон разјаснувањето на суштината која ја откриваат потенцијалните феноменолошки науки, како феноменологијата на антропологијата, историјата, социологијата

или психологијата, кои ќе го покренат регионите на значењето на оригиналното ноетик - ноематик, иако одредени научни практичари и подлегнуваат на натуралистичката измама имитирајќи го математичкиот модел на егзактните науки.

Со проширувањето на науката од искуството до интуицијата и, според тоа, од натуралистичката предрасуда до нејзиното стварно потекло во свеста, Хусерл ќе може да го оправда таквото практично значење на комплексите како „цел,, или „смисла,, и да ги третира во рамките на стварната наука. Бидејќи вистината не и припаѓа на суштината на расудувањето туку на интуитивната интенција, нашиот контакт со светот на корисните и практичните вредности има легитимно право на вистинитост. Областа на вредностите не може повеќе да и биде туѓа на науката, како што морала да биде под режимот на натурализмот, затоа што проширената наука го легитимира и истражувањето на „животниот свет,,. Враќајќи ја науката од натуралистичката предрасуда кон нејзиното потекло во свесната конституција на значењето, вредноста како вредност може да го завземе првото место како легитимен субјект на научното истражување. Тоа значи дека да се биде во контакт со светот на вредноститене подразбира теориско знаење, напротив вредноста која самата себе му се претставува на животот нема иста онтолошка структура како и теориските презентации. На овој начин Хусерл им ги отвора вратите на автохтоните сетила за целите, вредностите и смислата во новата наука. хусерловите сопствени предрасуди им попречуваат на овие врати широко да се отворат, бидејќи тој, наспроти својата независност од „објектите,, и интуитивните исполнувања ограничени со теоријата како потврда на нивното постоење, сепак, не ја ослободил својата феноменологија од теоријата на познанието. Хусерл гледа ветена земја онаму каде што

науката може да биде ослободена од нејзиниот теориски пристап, но самиот тој не влегува во неа.

Со тоа станува јасно зошто феноменологијата изгледа многу поблиска до филозофијата и уметноста, како области во кои многу повеќе се манифестирала, одошто во самата наука.

Хусерл разликува „надворешна интуиција,, , каде што свеста е претставена од една страна на објектот, од „внатрешната интуиција“ каде што свеста е претставена во целост како објект, бидејќи нејзиниот објект не е ништо друго освен објектот на свеста. Само внатрешната интуиција го има својот објект во целина пред себе самата. Со тоа, единствено таа го претставува идеалот на вистината, вистината е внатрешната интуиција.

Во обидот да го разбереме Хусерловиот поим на интуицијата настојувавме да покажеме како тој ја надминува позитивната природна наука и го поставува поимот на новото искуство - апсолутното постоење на свеста кое станува аспект за сите други области на истражувањето на реалноста. следува дека свесниот живот е константно присутен во трансцендентното постоење и токму под тој услов лежи вистината, не во внатрешната исправност на субјективните претстави, туку во присуството на животот кој е даден единечно (Selbstad).

Интуицијата е акт кој тврди дека го продолжува контактот со искуството на постоењето кое е чиста вистина. интуицијата е акт чие што вистинскот значење се базира на давањето на објектот на нашата свест, така што не е потребно да се споредува интуицијата со вистинското битие, кое, пак, би било независно од свеста. Самите поими на трансцендентноста на битието се определени низ интуицијата, а податоците на интуицијата се по потекло од тоа искуство на животниот свет. Во врска со тоа, поимот на интуицијата

лежи внатре поимот на свеста која го определува вистинското значење на нашиот живот и отвора нова димензија на истражување на битието. Се поставува прашањето: што е тоа вистинско значење на животот кој се манифестира во конституцијата на различните области на објектите? Се обидовме да објасниме дека овие прашања не се однесуваат само на теоријата на познанието, туку се темелат на потеклото на битието во животот и дека завлегуваат во самата суштина на постоењето. Филозофската задача на ова истражување неминливо е врз одразот на филозофската интуиција која е насочена не кон филозофската свест која му припаѓа на светот на трансцендентните објекти, туку кон чистата свест која ја има откриено феноменолошката редукција. Тоа е ејдетската интуиција, единствената интуиција која ги открива посебните односи, сите криви на феномените кои Хусерл ги истражува под поимот на суштината.

\*\*\*

Хусерловата интуиција се стреми кон тоа да ја испочитува сета променливост и неопределеност на облиците на конкретната реалност и не му се противставува на интерлектот. Тоа е другиот аспект, интелектуалниот карактер на Хусерловиот интуиционизам со кој се надминува Бергсоновскиот антагонизам меѓу интелектот и интуицијата. Бергсоновата филозофска интуиција цврсто се врзува за човековиот конкретен живот и судбина, достигнувајќи ја највисоката точка во актот на слободата. Оваа метафизичка фондација на интуицијата недостасува во Хусерловата феноменологија како нишка која ја поврзува интуицијата со виталните сили кои го дефинираат конкретното суштество. Интелектуалната интуиција

како познавателен феномен посредува меѓу сетилната интуиција и интелектот или има удел во обете. Хусерловата филозофија започнува со редукцијата, со актот и аспектот со кој го посматраме животот во сите негови конкретности но и натаму го живееме. Во која смисла? Редукцијата е акт со кој филозофот рефлектира на самиот себе и, така да се каже, „се неутрализира себеси како човек кој живее во светот,„. Редукцијата го содржи посматрањето на човечкиот живот, но Хусерл не се прашува каква е оваа неутрализација на животот, како човекот со својот природен став нурнат во светот, роден догматски, одеднаш станува свесен за својата наивност. Кога Хусерл се прашува дали феноменолошката редукција воопшто може да биде изведена, тој го оправдува овој проблем со цел да го започне истражувањето и да отвори ново поле на знаењето во кое интуицијата и индукцијата ќе имаат подеднакво значајна улога.

Хусерловата интелектуална интуиција, која го сочинува компасот на истражувањето во овој труд, како што беше кажано во првата глава, спаѓа во родот на познавателните феномени, кој посредува меѓу сетилната интуиција и разумот, играјќи ја на тој начин улогата на катализатор во обете. Нејзиното поле на дејствувањето е исклучиво во недрите на структурата на познанието. Интуицијата е плодна во онаа мера воколку е разумски обработена, анализирана и логички поврзана со натамошните концептуални конструкции. Плодоносни интуиции се оние кои се инкорпорирани во телото на рационалното познание, каде што престануваат да бидат интуиции. Имено, конструкцијата на апстрактните теории е следена со елиминацијата на интуитивните содржини, која е присутна во оригиналните идеи, бидејќи, макар колку да звучело

парадоксално, она есенцијалното од интуицијата се наоѓа во теоријата во логички облик.

Хусерловиот поим на интуицијата не ја напаѓа вредноста на дискурзивното, логичкото расудување, спротивставувајќи му го интуитивниот метод во кој би се тврдело постоењето на само-евидентните вистини. Според Хусерл, таквото тврдење не го помага досегнувањето на суштината на вистината, но ниту објаснувањето и експериментите, како што е предвидено во науката, не се единствените форми на достигнувањето до вистинитото знаење. Значи, дедукцијата и интуицијата, за Хусерл се подеднакво важни патишта во достигнувањето на вистината.

\*\*\*

Со цел да одговориме на разните приговори за енигмата на интуицијата, како што се - како можеме да веруваме дека интуицијата го досега битието, кое (во реалистичката хипотерза) постои само за себе, како го опишуваме подастокот, дали можеме да добиеме онтолошки тврдења и слично - мораме да го разбереме Хусерловиот поим на битието. Поимот на битието е идентифициран со поимот на искуството кон објектот, што претставува главна особина на реализмот на *Логичките истражувања*, додека Хусерловиот идеализам во *Идеите* ќе им даде онтолошка вредност на податоците на интуицијата. Значи, решението на енигмата на интуицијата се наоѓа во метанауката.

Терминот „интуиција,, треба да се користи внимателно, како во секојдневниот живот така и кога станува збор за различните сфери на духовното творештво, со задолжителната спецификација за кој вид на интуицијата се говори.

Темата која е обработена во овој труд е толку суштинска за теоријата на познанието така што далеку ги надминува неговите рамки и секако дека ќе биде предмет на истражувањето на новите генерации филозофи, теоретичари на науката, а исто така и на уметници, мистици и религиски мислители.

## БИБЛИОГРАФИЈА

Aristoteles. *Metafiziika*. Zagreb: Globus, 1988.

Аристотел. *Органон*. Београд: Култура, 1965.

Acimovic, Mirko. „Naucni pojam logicke filozofije,..” *Godisnjak Filozofskog fakulteta u Novom Sadu*. Kniga XXIII : 1994. str. 1-11.

Acimovic, Mirko. *Metalogike*. Novi Sad: Filozofski fakultet, 1997.

Acimovic, Mirko. *Uvod u logiku*. Novi Sad: Filozofski fakultet, 1999.

Augustin, Sv. Aurelije. *O drzavi bozjoj - De civitate Dei*. Zagreb: Krscanska sadasnjost, 1982. Latinski i hrvatski tekst. Knjiga I-X.

Augustin. Sv. Aurelije. *Ispovijesti XIII*. Zagreb: Krcanska sadasnjost. 1973. Наслов на оригиналот: *Confessionum libri XIII*.

Bergson, Anri. *Stvaralacka evolucija*. Sremski Karlovci - Novi Sad: Izdavacka knjizarnica Zorana Stojanovica-Dobra vest, 1991.

Бергсон, Анри. *Оглед о непосредним чињеницима свести*. Београд: НИП „Младост“, 1978.

Bernet, Rudolf - Kern, Iso - Marbach, Eduard. *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989.

Berberović, Jelena. *Filozofija i svijet nauke*. Ogledi iz savremene filozofije nauke. Sarajevo: Svjetlost, 1990.

Bofre, Žan. „Beleska o Huserlu i Hajdegeru,,. Во книгата: *Uvod u filozofiju egzistencije*. Beograd: BIGZ. 1977.

Borruwer, „Intuicionism and Formalism,,. *Bullet. of the American Mathematics Societu*. XX. 1913.

Brida, Marija. „Transcendentalna dimenzija znanosti,,. *Radovi Filozofskog fakulteta u Zadru*. sv. 16. 1976/77. str. 7-12.

Bunge, Mario. *Intuition and Science*. Hall: Engelenvoond Cliffes, 1962.

Vajda, Mihalu. „Intencionalnost i odrazavanje,,. Prilog kritici koncepcije svesti Huserlove fenomenologije. *Filozofija*, XII/1968, 1-2. str. 191-204.

Veličković, Dusan. „Transcendentalna fenomenologija Edmunda Huserla,,. Rijeka: *Dometi*, VIII/1957. 11-12.

Velter, Rudiger - Revisited, Lifeworld. „Osvrt na sto cetrdeset godina ,zivotnog svijeta,,. *Filozofska istrazivanja*, 20 god. 7(1987). Sv. 1. (13-22).

Windelband, Wilhelm. *Povijest filozofije*. Zagreb: Kultura, 1956.

Gadamer, Hans Georg. *Istina i metoda*. Osnovi filozofske hermeneutike. Sarajevo: Veselin Maslesa, 1978.

Gligorijević, Miroslav. „Huserlovo shvatanje znacenskih kategorija,,. *Ideje*, VII/1976. 1-2. str. 219-225.

Glumičić, Boro. „Od Huserla do Merlo-Pontija,,. *Lica*, IX/1979. 10, str. 9-21.

Glumičić, Dragan. „Subjektivizam fenomenologije?,. *Ideje*, VI/1975. 1. str. 123-131.

Grimm, Karlo. „Zu Husserls Phamenologischen Gottesbegriff,,. Sonderdruck aus Philosophisches Jahrbuch der Gorresgesellschaft. *Zivot*, br. 10. god. 1934. str. 427.

Damnjanović, Milan. „Fenomenologija,,. Во зборникот: *Savremena filozofija*. Beograd: Rad, 1970. str. 155-180.

Damnjanović, Milan. „Racionalnost protiv racionalizma,,. Во книгата: *Aspekti i problemi filozofije novog doba*. Sarajevo: Svjetlost, 1984.

Descartes, Rene. „Meditacije o prvoj filozofiji,,. Во книгата: *Izvori i tokovi*. Zagreb, 1975. Превод: Томислав Ладан.

Descartes, Rene. *Principi filozofije I*. Zagreb: Matica hrvatska, 1951. Prev. Veljko Gortan.

Декарт, Рене. *Практична и јасна правила руковођења духом у истраживању истине*. Београд: Српско филозофско друштво, 1952.

Dida, Ali. „Osvrt na neka pitanja fenomenologije Edmunda Huserla i Maksa Selera,,. Во книгата: *Filozofski clanci i radovi*. Prev. Ali Dida i Vehap Sita. Pristina: Pokrajinski centar za marksisti;ko obrazovanje. 1978. str. 298-322.

Ѓошевски, Мирко. „Феноменолошкиот метод,,. *Филозофија*. бр. 9. март 2004. стр. 11-24.

Џивотић, Miladin. „Huserlova fenomenologija,,. Во книгата: *Pragmatizam i savremena filozofija*. Beograd: Nolit, 1966. str. 215-220.

Џивотић, Miladin. „Fenomenolo[ka metoda u filozofiji egzistencije,,. *Filozofija*. br. 1. 1964. str. 60-87.

Џажечарановић, Gligorije. Stefanovic, Vitomir. „Fenomenologija Edmunda Huserla i njen uticaj na razvoj filozofije egzistencije,,. Во книгата: *Filozofija*. Beograd: 1973. str. 280-282.

Zurovac, Mirko. „Huselovo rusenje problema imaginacije,,. Во книгата: *Umetnost i egzistencija*. Beograd: Mladost, 1978. str. 29-34.

Јариќ, Светислав М. *Интуија љубави*. Приштина: Нови Свет, 1991.

Јеремик, Драган М. *Савремена филозофија запада*. Београд: Српско филозофско друштво, 1952.

Јокић, Вујадин. „Теорија истине - Brentano, Husserl, Heidegger,,. *Обележја*, XI/1981. 1, стр. 41-52.

Jokic, Vujadin. „Husserlova i Sartrova fenomenologija,,. *Knjizevna kritika*. br. 6. 1980. str. 15-21.

Kant, Imanuel. *Dvije rasprave. I. Prolegomena za svaku buducu metafiziku. Osnov metafizike cudoredja*. Zagreb: Matica hrvatska, 1953.

Kant, Imanuel. *Kritika čistog uma*. Beograd: Beogradski izdavački graficki zavod. 1990. Prev. Nikola Popovic.

Kant, Imanuel. *Metafizicka polazna nacela prirodne znanosti*. Sarajevo: Veselin Maslesa, 1990.

Kasirer, Ernst. *Filozofija simbolickih oblika. Fenomenologija saznanja*. Novi Sad: Dnevnik - Knizevna zajednica, 1985.

Касирер, Ернст. *Проблем сазнања у филозофији и науци новијег доба*. Сремски Карловци - Нови Сад, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, том 2. 1998. Прев. Олга Кострешевик.

Klark, Dezmond. „Dekartova filozofija nauke i naucna revolucija,,. *Theoria*. brt. 4. 1998. str. 135-156.

Kolakovski, Lešek. „Husserlovo traganje za izvesnoscu,,. *Treći program Radio-Beograda*. 1980. 44, str. 209-248. Prev. Slavica Miletic i Vesna Tomovic.

Keilbach, Vilim. „Huserlova fenomenologija,,. *Zivot. XIII/* 1932. 1. 35-44.

Keilbach, Vilim. „Fenomenoloska filozofija,,. Povodom obljetnice smrti Edmunda Husserla. (1859-1938). *Hrvatska smotra*, VII/1939. 5, 235-244.

Konstantinović, Zoran. „Huserlove inspiracije u nauci i knjizevnosti,,. *Treci program Radio-Beograda*. 1969. 2. str. 231-240.

Konstantinović, Zoran. *Huserlovim tragovima*. Beograd: Izdavacko poduzece „Vuk Karadzic,, 1977.

Kos, Janko. „Edmund Huserl in fenomenologija,,. Во книгата: *Temelji filozofije*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1973. str. 236-241.

Krenclin, Norbert. „Huserlov princip odbacivanja pretpostavki,,. *Knjizevna kritika*, III/ 1972. br. 5-6. str. 49-52. Prev. Milica Josimovic.

Knjazev, Svetlana. „Huserlova kritika psihologizma,,. *Filozofski pregled*. IV/ 1957. br. 3. str. 81-95.

Lajbnic, Gotfrid Vilhelm. *Novi ogledi o ljudskom razumu*. Beograd: Beogradski izdavacki graficki zavod, 1991.

Laertije, Diogen. *Zivoti i misljenja istaknutih filozofa*. Beograd: Beogradski izdavacki graficki zavod, 1979. Prev. Albin Vilhar.

Landgrebe, Ludvig. „Merlo-Pontijev dijalog s Huserlovom fenomenologijom,,. *Izraz*, XIX/1975, 11-12. str. 409-422. Prev. Olga Rajic-Gojkovic. Од книгата: *Phanomenologia und Geschichte*. Gutersloh: Gerd Monh. 1968.

Landgrebe, Ludvig. *Savremena filozofija*. Sarajevo: Veselin Maslesa, 1976. Prev. Vanja Sutlic.

Landgrebe, Ludvig. „Problem povijesnosti zivota i Huserlova fenomenologija,,. *Gledista*. br. 1-2, 1981. str. 51-91.

Levinas, Emanuel. *The theory of intuition in Husserls Phenomenologie*. Northwestern Universitu Press Evanston, Illinois, 1995.

Levinas, Emanuel. *Totalitet i beskonacno*. Sarajevo: Veselin Maslesa, 1976.

Levinas, Emanuel. *Vrijeme i drugo*. Podgorica:1997. Prev. Spasoje Cuzulam.

Liotar, Žan-Fransoa. *Fenomenologija*. Beograd: Beogradski izdavacki graficki zavod. 1980. Prev. Mirjana Zdravkovic.

Le Roy, Eduard. *La pensee intuitive*. Paris: Boiven, 1929 and 1930. Vol. 1.

Lossky, N. O. *Intelektual intuition and ideal Being*. Praha: Ruskij svobodnij univesitet v Prahe. 1934.

Losskij, Dr Nikolaj. *Die Grundlegung des Intuitivismus. Eine propaedeutische Erkenntnistheorie.* Halle: Verlag von Mah Niemeuer, 1908.

Лоскиј, Николај Онуфриевич. *Историја руске филозофије.* Цетиње: издавачки центар, 1995. Прев. Бранислав Марковиќ и Марија Марковиќ.

Лоский, Николай Онуфриевич. *Чувственна, интелектуална и мистическа интуиција* Paris: YMCA-PRESS. 1938.

Marković, Mihailo. „Logicizam fenomenologije Edmunda Husera,„. Во книгата: *Formmalizam u savremenoj logici.* Beograd: Kultura, 1957. str. 133-137.

Merlo-Pontĭi Moris. „Filozof i njegova senka - O Huserlovoj fenomenologiji.,„. *Izraz*, XX/1976. knj. XXX, 9. 139-157. Prev. Spasoje Cuzulan.

Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenologija percepcije.* Sarajevo: Veselin Maslesa - Svjetlost, 1990. Prev. Andjelko Habazin.

Мићић, Загорка. „Феноменологија у савременој немачкој филозофији.,„ *Мусао*, XV/1933. knjiga XLII. 1-4. 111-123.

Мићић, Загорка. *Феноменологија Едмунда Хусерла.* Нови Сад: Књижевна заједница Новог Сада. 1988.

Мићић, Загорка. „Хусерловата трансцендентална феноменолошка логика.,,. Во книгата: *Увод во логиката*. Скопје, 1961. стр. 54-64.

Мићић, Загорка. „Huserlov Lebenswelt i savremena filozofska antropologija. *Filozofija*, VI/1963. 3. str. 10-12.

Мићић, Загорка. „Fenomenologija, naucnost filozofije i jedinstvo nauka.,. *Gledista*. XII/1971. 10, str. 1329-1337.

Мићић, Загорка. „Sećanje na susrete s Huserlom.,. *Knjizevna kritika*. IV/1973. 2, 135-144.

Мићић, Загорка. „Problem matematizacije fizike u Huserlovim transcendentalnim analizama.,. *Dijalektika*, XVI/1981. 1-4.

Мићић, Загорка. „Критика и сазнање.,. Поводом чланка „Хусерлове три заблуде.,. *Српски књижевни гласник*. 1938. стр. 532-539.

Мухиќ, Ферид. „Епистемолошките основи на трансценденталната и феноменолошката метода и нејзините консеквенци за формирање на една можна антропологија.,. *Филозофска трибина*. број 7, 1981.

Nikolic, Mihajlo. „Edmund Huserl: *Filozofija kao stroga nauka*,,. *Socijalizam*, X/1967. 1195-1200.

Pavič, Željko. „Predmetno-teorijska teorija znacenja kod Huserla i Hajdegera,,. *Filozofska istrazivanja*, broj 9 (4), god. 1986. str. 1231-1238.

Pažanin, Ante. „Neki problemi fenomenologije Edmunda Huserla,,. *Filozofija*, VIII/1964, 4, 29-53.

Pažanin, Ante. „Istina i svet života u kasnoga Huserla,,. *Delo*, XX/1974. 11, 1283-1309.

Pažanin, Ante. *Znanstvenost i povijesnost u filozofiji Edmunda Huserla*. Zagreb: Naprijed, 1968.

Platon. *Teetet* (ili o znanju). Zagreb: ITRO Naprijed, 1979. Prev. Milivoj Sironic.

Plotin. *Eneade I-VI*. Beograd: NIRO Knjizevne novine. 1984. Prev. Slobodan Blagojevic.

Pihler, Borut. „Huserlovo poimanje Lockeovog konstituisanja prvog saznavnog polja teorije saznanja,,. *Theoria*. XXV/ 1982. 3-4, 179-190.

Поповиќ, Бранкица. „Развој интуиције као јединствене методе сазнања,,. *Обележја*. Број 1-2-3/1998.

Поповиќ, Бранкица. „Живот, дело и интелектуална стремљења Н.О.Лоског,,. *Стремљења*. Број 1,2./1998.

Prole, Dragan. *Huserlova fenomenoloska ontologija*. Novi Sad: Pokrajinski sekretarijat za kulturu, obrazovanje i nauku. 2002.

Проле, Драган. „Појам искуства код Канта и Хусерла,,. *Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду*. Књига XXVIII/2000. стр. 406-418.

Prohic, Kasim. „Edmund Huserl - mislilac krize,,. *Praxis*, IV/1967. 5-6. 741-748.

Rasel, Bertrand. *Istorija zapadne filozofije*. Beograd: Kosmos, 1962.

Rasel, Bertrand. *Problemi filozofije*. Beograd: Nolit, 1980.

Rodin, Davor. *Dijalektika i fenomenologija*. Beograd: Nolit, 1979.

Радовиќ, Живорад. „Смрт Едмунда Хусерла, творца једне нове филозофске дисциплине,,. *Правда*, XXXIV/1938. 12. стр. 140.

Селесковиќ, Момчило Т. „Хусерлове три заблуде,,. *Српски књижевни гласник*. Нова серија, књига LIII, 1938, 5, str. 353-360.

Solar, Milivoj. „Edmund Huserl: filozofija kao stroga nauka,,. *Nase teme*, XII/1968. 1, 108-112.

Streker, Elizabet. „Ka fenomenoloskoj teoriji opazanja. Huserlova problematika konstitucije opazanja stvari (Dingwahrnehmung),,. *Dijalektika*. Broj 4. godina 1977. str. 117-129.

Stosic, Dusan. „Uvod u izucavanje Huserlove misli,,. *Savremene filozofske teme*, Broj 2. 1968, str. 141-154.

Tadic, Ljubomir. „Uticaj Huserlove fenomenologije,,. Во книгата: *Filozofske osnove pravne teorije Hansa Kelsena*. Sarajevo: Veselin Maslesa, 1962. str. 93-96.

Uzelac, Milan. „Edmund Huserl i opovrgavanje psihologizma,,. *Godisnjak Filozofskog Fakulteta*. Knjiga 23. god. 1994. str. 511-518.

Fink, Eugen. *Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Teil 1. Herausgegeben von Hans Ebelins, Jann Holl und Guy van Kerckhoven.

Fink, Eugen. „Razvoj fenomenologije Edmunda Huserla,,. *Gledista*, broj 9-10/1972. str. 124-140.

Fink, Eugen. „Sta hoce fenomenologija Edmunda Huserla,,. (temeljna fenomenoloska ideja). *Vidici*, broj 3-4/1974. str. 159-160.

Чуева, И.П. *Критика идеи интуитивизма в России*. Москва: Издательство Академии наук СССР, 1963.

Halilovic, Enver. „Teorija saznanja i mesto Edmunda Huserla,,. *Zbornik Sjenice*, 1985. str. 76-83.

Huserl, Edmund. *Filozofija kao stroga nauka*. Beograd: Kultura, 1967. Predgovor, Milan Damjanovic. Prev. Dafina i Milan Damjanovic.

Huserl, Edmund. *Ideja fenomenologije*. Pet predavanja. Beograd: Beogradski izdavacki graficki zavod, 1975. Predgovor i prevod Milana Damjanovica.

Husserl, Edmund, *Kartezijanske meditacije*. Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost saveza socijalisticke omladine. 1975. Prev. Franjo Zenko.

Husserl, Edmund. *Kartezijske meditacijeII*. Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost saveza socijalisticke omladine. 1976. Prev. Franjo Zenko.

Husserl, Edmund. *Kriza evropskih nauka i transcendentalna fenomenologija*. Gornji Milanovac: Decje novine, 1991. Prev. Zoran Djindjic.

Husserl, Edmund. *HUSSERLIANA*. Gesammelte Werke. Band: 1,2,3,4,5,6,7,8. Auf Grund des Nachlasses veröffentlicht von Husserl - Archiv unter Leitung von H.L. van Breda. - Haag, Martinus Nijhoff, 1980.

Husserl, Edmund. Band I: *Cartesianische Meditationen und pariser Vorträge*. Herausgegeben und eingeleitet von Prof. Dr. S. Strasser, 1950.

Husserl, Edmund. Band II: *Die Idee der Phanomenologie*. Fünf Vorlesungen. Herausgegeben und eingeleitet von Walter Biemel, 1950.

Husserl, Edmund. Band III: *Ideen zur einer reiner Phanomenologie und phanomenologischen Philosophie*. Buch 1 - *Allgemeine Einführung in der reine Phamenologie*. Herausgegeben von Walter Biemel, 1950.

Husserl, Edmund. Band IV: *Ideen zu einer reiner Phanomenologie und phanomenologischen Philosophie*. Buch 2 - *Phenomenologischen Untersuchungen zur Konstitution*. Herausgegeben von Marly Biemel, 1952.

Husserl, Edmund. Band V: *Ideen zu reiner Phanomenologie und Phenomenologische Philosophie*. Buch 3 - *Die Phanomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Herausgegeben von Marly Biemel, 1952.

Husserl, Edmund. Band VI: *Die Krisis der europaischen Wissenschaften und die transzendente Phanomenologie*. Eine einleitung in die Phanomenologische Philosophie. Herausgegeben von Walter Biemel, 1954.

Husserl, Edmund. Band VII: *Erste Philosophie (1923-24) Teil 1. Kritische Ideengeschichte*. Herausgegeben von Rudolf Boehm, 1956.

Husserl, Edmund. Band VIII: *Erste Philosophie (1923-24) Teil 2. Theorie der Phanomenologischen Reduktion*. Herausgegeben von Rudolf Boehm, 1959.

Husserl Edmund. *Logische Untersuchungen*. Teil 1. *Untersuchungen zur Phanomenologie und theorie der Erkenntnis*. Halle a.d. S. Max Niemeyer, 1922.

Husserl, Edmund. *Logische Untersuchungen*. Teil 2. *Elemente einer Phanomenologischen Aufklarung der Erkenntnis*. Halle a.d. S. Max Niemeyer.

Husserl, Edmund. *Briefe an Roman Ingarden*. Mit erlauterungen und Erinnerungen an Husserl. Herausgegeben von Roman Ingarden. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1968.

Husserl, Edmund. *Erfahrung und Urteil Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Red. und hrsg. von Ludwig Landgrebe. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1972.

Husserl, Edmund. Bd. 17. *Formale und transzendente Logik*. Hrsg. von Pail Janssen, 1974.

Husserl, Edmund. Bd. 19. *Untersuchungen zur Phanomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Hrsg. von Ursula panzer, 1984.

Hussel, Edmund. Bd. 21. *Studien zur Arithmetik und Geometrie: texte aus dem Nachlass 1886-1901*. Hrsg. von Ingeborg Strohmeuer, 1983.

Husserl, Edmund. Bd. 24. *Eineleitung in die logik und Erkenntnistheorie: vorslesungen 1906-07*. Hrsg. von Ullrich Melle, 1984.

Husserl, Edmund. „Predmeditacije o apodiktickom pocetku filozofije,„. *Gradina*, broj 3. 1990. str. 5-33. Prev. Jugoslav Vlajisavljevic.

Хусерл, Едмунд. *Предавања о феноменологији унутрашње временске свијести*. Нови Сад: Будућност, 2003.

Schelling, F.V.J. *Sistem transcendentalnog idealizma*. Zagreb: Naprijed. 1986.

Šestov, Lav. „Uspomene velikog filozofa (Edmund Huserl),„  
*Letopis matice srpske*, knjiga 449, br. 5. 1992. str. 808-832.

Šešić, Bogdan. *Logika*. Beograd: Naučna knjiga 1962.

Štegmiller, Wolfgang., „Edmund Huserl., Во книгата: *Glavne struje savremene filozofije*. Beograd: Nolit, 1962. Prev. Vlastimir Djakovic.

Шопенхауер, Артур. *Свет као воља и претстава*. Нови Сад:  
Матица Српска, 1986.