

*Janko M. Lozar*  
**HUSSERLOVO  
KARTEZIJANSTVO**

*121-139*

ODDELEK ZA FILOZOFIJO  
FILOZOFSKA FAKULTETA  
UNIVERZA V LJUBLJANI  
AŠKERČEVA 2  
SI-1000 LJUBLJANA

**::POVZETEK**

**PRISPEVEK JE OBNOVLJEN POSKUS soočenja s Husserlovim tekstom Kartezijanske meditacije, ki s svojim miselnim bogastvom kliče k vedno novim interpretacijam. Pričujoča interpretacija skuša pokazati, da je zaporedje meditacij, ki je z več vidikov problematično, motivirano zgodovinsko, se pravi da je zamišljeno kot odziv na stanje v filozofiji tistega časa.**

**Ključne besede: Husserl, Descartes, metoda redukcije, transcendentalnost zavesti, intersubjektivnost**

**ABSTRACT***HUSSERL'S CARTESIANISM*

*The paper is an attempt at a renewed encounter with Husserl's work Cartesian Meditations, which, with its immense intellectual richness, calls for ceaselessly new interpretations. The present reading tries to show that the chosen sequence of meditations, which from several aspects proves problematic, is historically motivated; in other words, it is to be understood as a systematic reaction against as well as challenge and response to the philosophical situation of his time.*

*Key words: Husserl, Descartes, method of reduction, transcendentality of consciousness, intersubjectivity*

Razkritje kočljivosti tako znanstvene kot naravne zavesti je možno le na podlagi uztrja tistega bistvenejšega tako "naravne" kot znanstvene zavesti: to pa je transcendentalni obrat, ki ga Husserl, naslanjajoč se na Descartesa, izvrši *via negativa* kot kritiko znanstvene zavesti in resnice, in *via positiva* kot zasnutje človeškosti človeka kot transcendentalne zavesti.

Husserlova transcendentalna fenomenologija je potemtakem odgovorni in kritični premislek filozofije celotnega novega veka. Čas je, da si pobliže ogledamo "Husserla na delu". To pa bomo storili s krajšim pregledom *Kartezijanskih meditacij*, ki iznašajo na plano Husserla "v malem".<sup>1</sup> Pokazalo se bo,

<sup>1</sup>O *Kartezijanskih meditacijah*, ki so bile prevedene leta 1975, je – v uvodni študiji k samemu prevodu – zavezujoče spregovoril Ivan Urbančič, obsežneje v knjigi *Fenomenologija I* Tine Hribar, kolikor mu gre za soočenje Husserla in Heideggerja. Da se sami posvečamo isti zadevi, je najprej posledica preprostega uvida, da se lahko zadevi sami približamo le prek vnovičnega premisleka istega. Sploh pa zavračamo možnost kakršnega koli brezpredsodkovnega branja filozofije. Tu ostajamo zvesti Husserlovim uvidom iz *Krize*: vse, kar je za

da je zgodovinsko ovedeno mišljenje, ki misli genealogijo transcendentalizma, Husserlovo najkasnejše miselno podjetje. Tako bo obnova *Kartezijanskih meditacij* izpostavitve vznika transcendentalnega zasuka in temeljnih struktur transcendentalnega izkustva, ki še ne misli lastne zgodovinske umeščenosti, temveč le “zgodovino” konstitucije smisla sveta v transcendentalni zavesti.

## ::1. PRVA MEDITACIJA

Prva meditacija *Kartezijanskih meditacij* v skladu z zahtevo po zadobitvi univerzalnega, apodiktičnega temelja za filozofijo kot strogo znanost vpeljuje metodo transcendentalne redukcije in postavitve v oklepaj (epoché). Redukcija in epoché govorita o istem. Če epoché ni nič drugega kot postavitve v oklepaj naravnega prepričanja v objektivno resničnost sveta, redukcija pomeni omejitev filozofskih raziskav na polje transcendentalne subjektivnosti. “S fenomenološko epoché reduciram svoj naravni človeški jaz in svoje duševno življenje na svoj transcendentalno-fenomenološki jaz.»<sup>2</sup> Na tem mestu bi se veljalo vprašati po motivu transcendentalne redukcije in epoché. Zakaj sta tako Descartes kot Husserl mislila transcendentalnost z motivom zadobitve apodiktičnih tal gotovosti spoznanja? Oba sta se namreč zoperstavljala skepticizmu, ki je ogrožal zavezujočnost filozofske resnice v njenih temeljih. Kako se lahko s postavitvijo v oklepaj nasebne resničnosti (stvari) sveta upremo skepticizmu? Že George Berkeley je v svoji *Razpravi o načelih človeškega razuma* (ali spoznanja) artikuliral problem skepticizma. Takole pravi v 86. paragrafu:

In najprej glede idej ali nemislečih stvari. Naša vednost o slednjih je precej nejasna in zmedena in zapeljani smo bili v zelo nevarne zmote s predpostavljanjem dvojne eksistence predmetov zaznave – prvih razumskih ali v razumu in drugih realnih ali izven razuma; pri čemer naj bi nemisleče stvari bivale same na sebi in ločeno od zaznave razuma. Kar se je, če se ne motim, izkazalo za neutemeljeno in absurdno, pa je poreklo skepticizma; kajti vse dokler se je mislilo, da realne stvari obstajajo zunanje razuma in da

nas kultura vobče, nam je najprej dano v pasivni recepciji kot sedimentirano skozi bolj ali manj eksplicitno izročilo. Zelo eksplicitno izročilo *Kartezijanskih meditacij* je Urbančičeva študija. Od njenega zasnutja je preteklo že slabih trideset let. Dobro sicer vemo, da mišljenja ne moremo obravnavati kot modne dogodke, ki vznikajo v spektakel in ponikajo v pozabo z bliskovito naglico, kot se zlobno zapiše Milanu Kunderi v *Neznosni lahkosti bivanja*. In bržkone ne nameravamo o tej zadevi povedati nekaj novega, saj beseda vendarle že vselej teče o istem, in sicer o usodi evropskega racionalizma. Zadobljena tla vsake naslednje interpretacije pa je vendarle mogoče osvetliti iz drugega zornega kota. Kakor koli že, ker je zastavljena pot našega celotnega premisleka fenomenologije – ne samo Husserlove – osmislitev fenomena razpoloženja, se moramo neizogibno vrniti k istemu.

<sup>2</sup>Husserl, *Kartezijanske meditacije*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1975, str. 73.

je njihovo spoznanje resnično, le če je skladno z realnimi stvarmi, je iz tega sledilo, da ni bilo možno kakršno koli spoznanje. Saj kako pa lahko vemo, da so zaznane stvari skladne s stvarmi, ki so nezaznane oziroma ki obstajajo izven razuma?<sup>3</sup>

Berkeley je seveda poglavje zase in za fenomenologijo v širšem smislu nima večjega pomena, kolikor v svojem mišljenju ohranja Boga kot Avtorja narave in človeka, kar pri Husserlu ravno tako zapade epohé. Je pa citat dovolj zgovoren za problem skepticizma. Najprej lahko rečemo, da je problem skepticizma trdovratno prisoten skozi celotno filozofijo, saj se navsezadnje z še večjo radikalnostjo pojavi dobrih trideset let po Berkeleyjevi *Razpravi* pri Humeu; in drugič, že Berkeley pokaže, da skepticizem ne more biti filozofsko zavezujoč prav zaradi nepremišljene predpostavke dualistične ontologije, ki ji v novem veku kljub odkritju transcendentalnega obrata prvi da krila prav Descartes. Takole pravi v tretji meditaciji:

Zakaj kadar mislim, da je kamen substanca ali stvar, ki je zmožna bivati sama po sebi, in prav tako, da sem substanca tudi jaz, sicer zlahka umem, da sem misleča in ne razsežna stvar in da je kamen razsežna in ne misleča stvar, da je torej med obema pojmomoma kar največja razlika, vendar pa se ujemata v tem, da sta oba substanca.<sup>4</sup>

Vendar pa transcendentalni epohé ni podvržena le *res extensa*. V tem je pomen Husserlovega očitka filozofiji, da je zapadla v *naturalizem*, predvsem v polju psihologije, ki ima opraviti z *res cogitans*. Husserl je glede tega večkrat zelo kratkorečen: "Pri tem je treba upoštevati: kakor ni reducirani jaz košček sveta, tako ni – narobe – svet in kateri koli svetni objekt košček mojega jaza."<sup>5</sup> V *Krizi* pravi takole: "Delitev sveta na naravo in duha pri Descartesu takoj rodi novo psihologijo: Hobbov psihologizem je naturalizem, ki hoče biti fizikalizem po vzoru fizikalne racionalnosti."<sup>6</sup> In malo naprej: "Duši se pripisuje načelno podoben način biti kot naravi. To naturaliziranje psihičnega se prek Johna Locka posreduje do dandanašnjega."<sup>7</sup>

<sup>3</sup>George Berkeley, *Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, ebook, NuVision Publications, 2004.

<sup>4</sup>Descartes, *Meditacije*, str. 75.

<sup>5</sup>Husserl, *Kartezijanske meditacije*, str. 73.

<sup>6</sup>Husserl, *Križa*, str. 65.

<sup>7</sup>Prav tam, str. 66.

Odkritje transcendentalne redukcije in epohé je tako apodiktična eksistenca transcendentalnega jaza, ki ga ne more več pretresti noben skepticizem.<sup>8</sup> Tu je Husserl ubran z Descartesom iz prvih dveh meditacij, saj naivni dualizem nastopi šele v tretji meditaciji. Če nam torej bit sveta ne zagotavlja absolutno neomajnega spoznanja, saj lahko mislimo njegovo nebit, se moramo s pomočjo "epohalne redukcije" zateči v transcendentalno območje zavesti. Prav v tem smislu moramo "brati" Husserlovo zahtevo po redukciji in epohé, ki nikakor ni kar iz trte izvita kot neko naključno odkritje.

To univerzalno razveljavljanje vseh stališč do danega objektivnega sveta in s tem razveljavljanje zavzemanja stališč o biti [...] nas torej ne postavlja pred nič. [...] Kar si, meditirajoči, s tem prilastim, je moje čisto življenje z vsemi svojimi čistimi domnevnostmi, univerzum *fenomenov* v smislu fenomenologije. Lahko bi tudi rekli, da je *epoche* radikalna in univerzalna metoda, s pomočjo katere se jaz čisto dojamem kot Jaz, z lastnim zavestnim življenjem, v katerem in po katerem celotni objektivni svet zame je, in to tako, kakor pač je zame.<sup>9</sup>

Ko se je bil dokopal do te apodiktične točke, je bila predenj postavljena naloga, ki je po Husserlu ni izpeljal. To je tema druge in ostalih Husserlovih meditacij kot eksplikacij univerzalnih struktur *transcendentalnega izkustva*. Kaj je prva evidenca po izključitvi nasebja, po fenomenološki epohé? Prva evidenca transcendentalno subjektivne sfere je tok doživljajev, tok *cogitationes*. Vendar pa ta tok zaznav ni sveženj zaznav, kot pravi Hume:

Obstajajo filozofi, ki verjamejo, da se v slehernem trenutku intimno zavedamo tako imenovanega jaza (sebstva, angl. *self*). [...] A če pustimo te metafizike ob strani, si upam v imenu preostalega človeštva trditi, da niso [jazi] nič drugega kot svežnji ali zbiri različnih zaznav, ki si sledijo z nedojemljivo naglico in so v nenehnem toku in gibanju.<sup>10</sup>

Tu Husserl sledi transcendentalni tradiciji Descartesa in Kanta. Ker transcendentalno izkustvo ne pomeni nič drugega kot reflektiranje, se pravi dobesedno vzvratno zaupognitev pozornosti na doživljajsko sfero jaza, se subjektivna sfera,

<sup>8</sup>V tem smislu lahko trdimo, da je Humeov skepticizem, ki v eni sapi opravi tako z miselno substanco (ki je le sveženj notranjih zaznav) in razsežno substanco (ki je le abstrakcija toka čutnih vtisov) pravzaprav Descartesova dediščina.

<sup>9</sup>Husserl, *Kartezijanske meditacije*, str. 69.

<sup>10</sup>David Hume, *A Treatise Concerning Human Nature*, 1. knjiga, 4. del, 6. paragraf.

ki za naravoslovno znanost predstavlja le sekundarno okoliščino spoznavanja resnice, razkrije v svoji univerzalni strukturi, ki je struktura intencionalnosti. Četudi absolutni ego kot brezčasni transcendentelni pogoj vseh *cogitationes* ostaja problematičen, pa lahko vendarle določimo neko univerzalno bistvo kot ejdos jaza. Sleherni *cogito* kot akt zavesti (ki že po Descartesu vključuje mnoštvo sicer nerazdelanih aktov, kot denimo dvomljenje, zatrjevanje, zanikovanje, razumevanje, hotenje, predstavljanje, čutenje<sup>11</sup>) se nanaša na svoj *cogitatum* (dvomljeno, zatrjevano, zanikano, razumljeno, hoteno, predstavljeno, čuteno). Sleherni akt zavesti je akt o nečem, zavest je tako, da je vselej zavest o nečem. Ta nekaj, na kar se ego nanaša, pa je tisto, kar je dano le v subjektivnem smislu, se pravi v območju transcendentalnega izkustva.

In ker je sfera kogita razdeljena na mišljenje/ mišljeno, zaznavo/ zaznano, spominjanje/ spominjano, domišljijo/ domišljeno, hotenje/ hoteno itn., se Husserlova pot premisleka razcepi na dve sferi: prva je sfera objektov spoznanja/zaznave/spomina, se pravi noematična stran, druga pa sfera spoznavanja samega,  $\text{no } \text{h} \text{S} \text{i} \sim$ . Ključno pri tem je, da z bitjo sveta, ki smo jo na začetku izključili, nismo izgubili sveta kot takega. Ta je dan prav v izobilju danosti *cogitata* za sam *cogito* v noetično-noematični korelaciji.

V naslednjem koraku Husserl eksplicira samo *danost* noematičnega znotraj korelacije in ugotovi, da predmet v intencionalni danosti ni preprosto dan, marveč je vselej že rezultat sinteze na strani  $\text{no } \text{h} \text{S} \text{i} \sim$  kot "praoblake zavesti".<sup>12</sup> Kako se lahko približamo povedanemu, da bi lahko zavrnilo očitke humeovskega skepticizma, v katerem ideje zbledijo v gole odslikave čutnih vtisov?

Najboljši primer, ki obenem ponazarja smisel sintetične funkcije zavesti in hkrati ovrže Humov senzualizem, je *istovetnost*, *identiteta* objekta zaznave. Zamisliti si moramo le objekt konkretne zaznave, recimo ptiča, ki preleta nebo. Hume ima prav, ko trdi, da imamo pri objektu zaznave opraviti z neizmernim bogastvom premenljivih čutnih vtisov. V slehernem trenutku namreč ptič spremeni in položaj in lego in barvni odtenek glede na nebo kot ozadje, njegovo plahutanje bodisi raste bodisi pojema itn. Nima pa več prav, ko trdi, da so ideje le posnetki čutnih vtisov. Vprašati se moramo namreč le, ali je tudi sam uvid, da gre v tej neulovljivi spremeni oblik in odtenkov za *enega in istega* ptiča, zgolj odslikava brezštevni čutnih vtisov? Ali drugače: ali lahko miriade čutnih vtisov vtisne vame tudi neki poenoteni čutni vtis vseh divergentnih vtisov? In nadalje: kdo ali kaj naj bi ptiču zunaj zaznavajoče zavesti, v njegovi nasebnosti podelil enotnost vseh lastnosti in

<sup>11</sup>Descartes, *Meditacije*, III. meditacija, 1. paragraf, str. 65.

<sup>12</sup>Husserl, *Kartezijske meditacije*, str. 84.

njegovo identiteto? Edini odgovor, ki lahko zadovolji predvsem teologa, ne more pa zadovoljiti filozofa fenomenologa, je Bog, kot se lahko prepričamo pri Berkeleyju. Ker pa smo najprej in "zgolj" fenomenologi, tovrstnih predpostavk o nasebnem obstoju Avtorja narave in človeka ne moremo sprejeti, ne nazadnje tudi zato, *ker nas ta pozicija spet vodi v radikalni skepticizem ockhamovskega tipa*. Ključna je evidenca iz konkretnega zaznavanja: bitje zaznave, ki preleta nebo, je za zaznavajočega eno in isto bitje. Pa tudi če bi našli primere, ko temu ni tako (sem navsezadnje spada Platonova najnižja stopnja spoznanja (doksa) na dnu votline), recimo da je večerni somrak in nismo prepričani, kaj vidimo – je ta neprepričanost verodostojna *le na podlagi izvirnega zaupanja v čute in v predhodno evidenco istovetnosti objekta zaznave*. "Toda tudi vsak nesmisel sam je modus smisla in ima svojo nesmiselnost v razvidnosti."<sup>13</sup> Ali nekoliko kasneje: "Toda abnormalnost se mora kot taka vselej šele sama konstituirati, kar pa more le na osnovi poprejšnje normalnosti."<sup>14</sup> V objekt zaznave in njegovo istovetnost lahko zdvomimo le, če smo predtem izkušali čutno zaznavo in v njej zaznano kot korelativno povezano in objekt zaznave v njegovi enotnosti kot intuitivni danosti. Sleherna neevidenca je možna le na podlagi evidence.

Vendar s tem ne mislimo reči, da je v osnovi človekove življenjske izkušnje neka popolna evidenca, ki jo kasneje izgubimo. Pred tem očitkom nas reši Husserlova pojmovna dvojica notranjega in zunanjega horizonta objekta zaznave. Posredno pa nas spet pripelje h konstitutivni vlogi spoznanja/zaznave/predstave za spoznani/zaznani/predstavljeni objekt.

## ::2. DRUGA MEDITACIJA

Notranji horizont zaznane stvari predstavlja tisto stran objekta zaznave, ki s svojo hrbtno stranjo ostaja nevidna in jo v percepciji aperceptivno dodamo k zaznavi – in jo naknadno, če si stvar ogledamo z druge strani, tudi dejansko zaznamo. Aperceptija (lat. *ad-perceptio*) je tako kot dobesedno so-zaznava in prazno menjenje nujni moment vsake zaznave. Neodpravljeni del vsakega menjenja je torej neko "večmenjenje" (nem. *Mehrmeinen*). Kaj pa je to "več", kar menim v menjenju? To ni nič drugega kot istovetnost stvari, ki je noematično jedro vseh percipiranih aspektov te, iste stvari. Zunanji horizont pa zaobsega stvari, ki niso del zaznane stvari, ki pa jih transcendentalna zavest kot intencionalnost vendarle implicira. Eden od Husserlovih temeljnih uvidov je, da prazno menjenje ali pomen, ki presega pozitivno danost zaznanega in je

<sup>13</sup>Prav tam, str. 122.

<sup>14</sup>Prav tam, str. 155.

konstitutivno za intencionalnost, ni le pomen onkraj čutno zaznavnih delov predmeta naproti njegovi celoti, ampak tudi onkraj stvari kot take in v celoti. Vsaka stvar je namreč locirana v prostoru in času, in obkrožena z drugimi predmeti zaznave, ki so sozaznani. Ta intencionalna "regija" biti je razumljena kot ozadje, ki je dano v *potencialni intencionalnosti*. Zlahka si lahko zamislimo zaznavo ptiča, ki se osredotoči le na ptiča samega in v naslednjem trenutku lahko pozornost preusmerimo na kos neba, ki ga ptič preleta in na drevje, ki se umakne zato, da lahko ptiča sploh ugledamo. Ta kos neba in rob drevesnih krošenj je tisto ozadje, je tista potencialna intencionalna predmetnost, ki jo lahko v vsakem trenutku aktualiziramo skozi aktualno intencionalnost in so potencialno sodani. Prav v tem kontekstu pa moramo razumeti Husserlovo razločevanje med apodiktičnostjo in adekvatnostjo evidence biti ega. Apodiktičnost kogitacije ne sovpada s popolno adekvatnostjo, zakaj v samodanosti biti ega je sodan, sega čez originalno danost

neki vnaprej domnevani horizont, neki horizont pravzaprav ne-izkušane, toda so-menjenega.<sup>15</sup>

Husserlov odgovor na humovsko skepsa je, da se moramo zazreti v območje transcendentalne zavesti kot edine regije evidence, ki nam pokaže, kako je sama enotnost kot identiteta ptiča, kljub nepreštevnim raznolikostim zaznane pri ptiču, delo transcendentalnega jaza. To "delo" transcendentalnega jaza pa je identifikacija kot temeljna oblika sinteze.<sup>16</sup>

Sinteza pa ni le temeljna oblika posameznih zavestnih doživljanj kot noematičnega sklopa spoznanja, marveč je sintetično poenoteno celotno zavestno življenje. Tu vidimo, kako Husserl prehaja od višje k nižji temeljni obliki kot strukturi transcendentalne zavesti. Prvostopenjska fenomenološka redukcija je tako že vselej eidetska redukcija. In tako je temeljna oblika te univerzalne sinteze, ki daje enotnost transcendentalne zavesti kot korelativne enotnosti *cogito* in *cogitata qua cogitata vsezajemajoče notranje izkustvo časa*. Vsi doživljaji jaza so časovno urejeni.

Kratek ekskurz: Husserla je časovna struktura transcendentalnega izkustva vznemirjala skozi celotno ustvarjanje. Tako se lahko v delu *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, ki je izšla kot deseta knjiga še vedno nastajajoče zbirke *Husserliana* (Hua X), seznanimo s podrobno tematizacijo fenomena

<sup>15</sup>Prav tam, str. 70. Tine Hribar v že omenjenem delu *Fenomenologija I* v poglavju "Evidenca" klasificira evidence in jih razdeli na: "Imamo torej asertorične (polne, a ne trajne), apodiktične (trajne, a ne polne) in adekvatne (polne in trajne) evidence." Prav tam, str. 119.

<sup>16</sup>To je tudi smisel Kantove sintetične enotnosti apercipije.



časa kot konstitutivnega za transcendentalno samoizkustvo in izkustvo predmetnosti. Dovolj bo že, če na kratko navedemo ključne pojme iz dela, ki zajema Husserlova razmišljanja o časenju zavesti od leta 1893 do 1917 in ki jih je za objavo po mukotrpnem delu pripravila ena od Husserlovih mnogih asistentov Edith Stein in jo je kot urednik leta z uvodno besedo pospremil Martin Heidegger.

Temeljna dvojica za razumevanje fenomena časa sta predočenje in vnovično predočenje (nem. *Gegenwärtigung* und *Vergegenwärtigung*). Ali s tujko: prezentacija in reprezentacija. Najprej glede prezentacije ali predočenja: v toku *cogitationes* zaznavamo predmet kot vselej časovni predmet (nem. *Zeitobjekt*). Zakaj sleherna zaznava kot *intenca* je vselej vpeta v *odsencenje* predmeta v preteklost, *retenco*, in metanje sence naprej kot *protenco*. Konkretni predmet zaznave je tako nesklenjena vsota vsega trojega. Trenutna zaznava kot rep kometa izginja v preteklost kot primarni spomin in oddaja svetlobo v temo neposrednega naslednjega trenutka. Tako da identiteto predmeta pravzaprav zagotavljajo vsi trije skupaj. Če bi se sleherni trenutek pretrgala vez s pravkar zaznanim, ki se ohranja v primarnem spominu (pravkar slišani ton, ki še traja), ne bi mogli (sintetično) vzpostaviti identitete trajajočega tona. Enako velja za naperjenost zaznave v naslednji trenutek. Če ne bi bili protencionalno intuitivno pripravljeni na slišanje *istega* tona v naslednjem trenutku, bi se istovetnost tona ravno tako sesula v kaotični humeovski sveženj poljubnih in kakor zgolj po neki navadi povezanih zaznav.<sup>17</sup>

Drugi nivo časovne konstitucije transcendentalnega izkustva pa je nivo reprezentacije ali vnovičnega predočenja. Vsak časovni predmet zaznave, ki je dan v primarnem predočenju, si lahko vnovič predočimo tako, da ga tako rekoč vzamemo iz preteklosti, torej iz spomina in ga napravimo za sedanje

<sup>17</sup>Nemara ni odveč dodati, da je vsled narave prezentacije ali percepcije slovnični čas, ki najbolje opredeli to intencionalno dogajanje zaznavanja, spoznavanja itn, čas, ki je za razliko od angleščine v slovenščini slovnično nekategoriziran: t.i. future perfect, prihodnji dovršnik, ali gramatikalno še bolj nezaslišano: prihodnji preteklik. Vse, kar postane predmet zaznave, vse prihodnje je že vselej vnaprej določeno kot že preteklo. Vsega prihodnjega se lahko nadejamo kot že vselej preteklega. To dodatno osvetli primer iz opazovanja oddaljenih nebesnih teles. Moderna znanost je z natančnimi meritvami pokazala, da sončna svetloba potrebuje dobrih osem minut, da pride do Zemlje. Kaj je torej podoba sonca drugega kot že vselej pretekla podoba, in sleherna prihodnja podoba bo tako nujno že pretekla. Tu vidimo, kako se lahko s slovnično refleksijo ali znanstveno refleksijo zaznave približamo transcendentalni filozofski naravnosti. Oziroma obratno: natančnim meritvam in izsledkom astronomije in jezikoslovnim kategorizacijam že vselej predhodi filozofska misel: tako je že Aristotel opredelil kot bistveno določilo vseh stvari "to, kar je bilo biti".

Morda pa tudi ni nepomembno, da slovenščina ne pozna glagolskega časa "present, past and future perfect". Učenec, ki spoznava angleški tuji jezik, ima največ preglavic prav s temi časi, saj je v slovenščini navajen sosledja časov kot preteklika, sedanjika in prihodnjika. Prav ta angleški ali nemški perfekt pa priča o izvornejši artikulaciji dogajanja časa in bistvovanja zaznave, občutkov, vseh aktov zavesti kot kognitacij. Toda to še ne pomeni, da slovenski študent teže dojame transcendentalno resnico. Drži prej obratno. To pa zato, ker je anglosaksonska filozofska tradicija dolgo časa ignorirala kontinentalno filozofijo, četudi je bil njen empirizem pogojen in določen prav s kartezijanskim transcendentalnim racionalizmom.

preteklega. To je tako imenovani sekundarni spomin. Tu ni več govora o primarnem spominu, saj se lahko vez med trenutno zaznanim predmetom in pred nekaj časa zaznanim istim predmetom pretrga, in to ne za ceno sesutja identitete predmeta, kot je veljalo za samo prezentacijo.<sup>18</sup> Z lahkoto lahko primerjam trenutno zaznan predmet s spominjanim predmetom in ugotavljam razlike in podobnosti med njima, čeprav sem med prvo in drugo zaznavo istega predmeta medtem preusmeril pozornost. Struktura vnovičnega predočenja je ravno tako trojna: če smo na način reprezentacije v preteklost usmerjeni prek ponovnega predočenja iz spomina v sedanost, pa smo na isti predmet kot možnost prihodnje zaznave usmerjeni na način *pričakovanja*.<sup>19</sup>

In tu Husserl naleti na nekaj, o čemer Descartes ni več pisal in o čemer bo še tekla beseda v interpretaciji *Kartezijanskih meditacij*. In sicer o *genetični fenomenologiji* v razliki od *statične fenomenologije*. Za kaj gre? V razmisleku o časovni strukturi sinteze in konstitucije, se pravi intencionalnosti, kjer se izpostavi problematična struktura "horizontna intencionalnost"<sup>20</sup>, se pokaže smisel apercipcije kot "praznega" somenjenja menjenega v kogitaciji. Kaj tvori potencialni tako notranji kot vnani horizont možnega izkustva? To nikakor ni gola negativnost. Kot nam pokaže premislek o časovnosti zavesti, gre prej za neko dinamiko primarne ustanovitve predmeta in njegove naknadne, vnovične konstitucije. Ko denimo otrok prvič vidi škarje in jih sintetično izkusi v njihovi istovetnosti,<sup>21</sup> s tem pride do neke jedrne konstitutivne izkušnje predmeta, ki v nadaljnjem srečevanju otroku omogoča takojšnje prepoznanje nepreštevne množice škarij raznovrstnih oblik. Prav v tem je smisel Husserlovega stavka, da časovnost ureja zavestne doživljaje. Sfero ozadja predmetov izkustva, tako imenovani notranji in zunanji horizont stvari, omogoča prav sfera reprezentacije, skozi *pričakovanje istosti* predmeta, na osnovi primarne, predmet ustanovljajoče prezentacije ali originalnega predočenja.

<sup>18</sup>Že Platon uvaja razliko med spominom (μνήμη) in ponovnim spominjanjem (ἀνάμνησις). Glej *Fileb*, v *Platon, zbrana dela*, Mohorjeva družba, Celje 2004, str. 454.

<sup>19</sup>Ni pa nujno, da vsako vnovično predočenje izvira iz primarne evidence kot ustanovljajočega predočenja in intuitivnega uvida. To je smisel *sedimentacije*, ki jo je mislimo na ravni imanentne zgodovine konstitucije transcendentalne zavesti, marveč v širši zgodovini kot posredovalki izročila. Tudi *ego cogito ergo sum*, ki nam je predan prek izročila kot najprej vnovično predočen (o njem poslušamo predavanja), ni nujno utemeljen v izvirnem predočenju. Tudi sami smo Descartesa pasivno prevzeli kot neko privajeno interpretativno "imetje" filozofije na oddelku za filozofijo Filozofske fakultete. Šele kasneje smo se prebili prek Husserla k izvirnemu uvidu v Descartesov izvorni uvid. *Zato ne moremo mimo zgodovinskega, večinoma implicitnega kot samoumevnega horizonta filozofije!*

<sup>20</sup>Prav tam, str. 89.

<sup>21</sup>Ni slučaj, da smo za primer izbrali izkušnjo otroka. O tem se je nenazadnje razpisal sam Husserl: glej prav tam, str. 167. Glej tudi A. D. Smith, *Routledge Philosophy Guidebook to Husserl and the Cartesian Meditations*, Taylor&Francis e-Library, London, New York 2003, str. 1305-1352. Smith govori o Husserlovi "fenomenologiji otroka" v okviru pete meditacije, kjer igra odločilno vlogo empatija.

Na koncu druge meditacije Husserl napove “ogromno nalogo izpeljave vseh fenomenoloških raziskav kot ustrezno konstitutivnih, torej strogo sistematično zgrajenih in med seboj povezanih”.<sup>22</sup> Vendar pa, če smo se že navezali na temo izvorno časovne zavesti, kar takoj in predčasno povejmo, da to strogo sistematično razdelavo polja transcendentalnega izkustva omaja neka točka, ki se bo pozneje pokazala kot vzpodbuda za nadaljnjo poglobitev smisla filozofirajočega jaza, ki postavi pod vprašaj izključnost konstitutivne in sintetizirajoče, urejevalne zavesti. To pa je moment neskončne regresije, o kateri govori na strani 119 *K fenomenologiji notranje časovne zavesti*, kjer pravi: “Vsaka vsebina pride k zavesti zgolj prek k njej naravnane akta dojetanja. Če bi bilo to tako, se tako zastavi vprašanje po zavesti, v kateri ta akt dojetanja, ki je sam vsebina, postane zavesten, in neskončna regresija je neizogibna.” Če se tu Husserl neskončne regresije reši z vpeljavo prazavesti (prav tam), to še ne pomeni, da je s tem rešena legitimnost naloge *sistematične* razdelave polja transcendentalnega izkustva.

### 3. TRETJA MEDITACIJA

V tretji meditaciji, ki je precej kratka, Husserl povzame (tudi v našem povzetku) rečeno:

Vsaka evidenca ustanovi zame neko trajno imetje. Na samozagledano dejanskost se lahko vedno spet vračam, namreč po verigah novih evidenc kot restitucij prve evidence.<sup>23</sup>

Prav v tem je pomen termina habitualnost, ki ga Husserl obširneje uporablja v zadnji, peti meditaciji. Sama habitualnost pa se tukaj kratkorečno navezuje na predpostavljeno evidenco izkustva sveta. Čeprav včasih govori o svetu kot totaliteti bitnosti, temeljni fenomenološki smisel “sveta” ostaja horizontalna struktura izkustva. Svet je poslednji horizont slehernega fizičnega predmeta, je horizont vseh horizontov. Do sveta ne pridemo tako, da najprej zaznamo eno stvar, potem drugo in spet tretjo in tako dalje, da bi jih naknadno sintetizirali skupaj z možnimi in spominjanimi stvarmi v neko veliko stvar imenovano “svet”. Tudi in predvsem tu Husserl spet trči ob skepsu in pravi:

Tako na primer pri evidenci imamentnih danosti v obliki verige zopetnih spominjanj z odprto brezkončnostjo, ki ustvarja kot potencialni horizont ta

<sup>22</sup>*Kartezijanske meditacije*, str. 96.

<sup>23</sup>Prav tam, str. 102.

*Jaz lahko vedno spet.* Brez takih možnosti ne bi bilo za nas nobene stoječe in trajne biti, nobenega realnega in ideelnega sveta.<sup>24</sup>

Bit sveta je tako na način biti zavesti, je neločljiva od transcendentalne zavesti, vendar je hkrati – skozi brezkončno možnosti potencialnih izkušenj, na način potencialne ali horizontne intencionalnosti – transcendentna. Od tu sloviti stavek o svetu kot imanentni transcendenci.

#### ::4. ČETRТА MEDITACIJA

Če se tretja meditacija osredotoča na bit sveta in njegov strukturni (transcendentalni) karakter, torej na noematični pol intencionalne korelacije, pa se četrta osredotoča na bit transcendentalne zavesti, ali kot se glasi naslov: “Razvitje konstitutivnih problemov transcendentalnega jaza samega.”<sup>25</sup> Četrta meditacija pa je za nas ključni problem Husserlove transcendentalne fenomenologije. Zakaj? Tukaj v eno trčita izpostavitve absolutnega residuuma transcendentalnega ega kot absoluta in problem neskončnega nazadovanja kot točke notranjega preloma absolutnosti biti. Takole pravi Husserl:

Bistvena lastnost jaza torej je, da ima zmeraj sisteme in tudi skladnostne sisteme intencionalnosti deloma v sebi že potekajoče, deloma pa so mu v predzavestnih horizontih kot trde potencialnosti na voljo za razkrivanje.<sup>26</sup>

Vsi zavestni doživljaji so doživljaji identičnega jaza. Ego je tako dojet kot kontinuirano bivajoče, bodisi na način aktualnosti kot čiste aktivnosti konstitucije ali na način potencialnosti. In v tem je smisel “jaza kot substrata habitualnosti”. Tu Husserl preide od ejdetske redukcije k poslednji, transcendentalni redukciji. Transcendentni jaz ni prazen pol predmetno izkustvenega pola, ki bi vztrajal v prazni istovetnosti, marveč skozi transcendentalno genezo ustanavljanja prvih evidenc pridobiva “z vsakim iz njega izžarevajočim aktom kakega novega predmetnega pomena neko *novo trajno posebnost*”.<sup>27</sup>

Tu Husserl uvede slovito dvojico aktivne in pasivne geneze, ki se sooči z grožnjo neskončnega nazadovanja. Kaj predstavlja ta zagata regresa *in infinitum*? Ne pozabimo, da je prvi motiv *Kartezijanskih meditacij* in Husserla

<sup>24</sup>Prav tam.

<sup>25</sup>Prav tam, str. 106.

<sup>26</sup>Prav tam.

<sup>27</sup>Prav tam, str. 107. Preostanek tristopenjske redukcije, ki postavlja v oklepaj vse ravni bivajočega pa je po Husserlu absolutna zavest. Glej *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*, Slovenska matica, Ljubljana 1997, str. 159.

postavitev absolutno prvega in neizpodbitnega temelja, na katerem naj bi stala univerzalna znanost kot sistem racionalnosti in samoodgovornosti. To je transcendentalni jaz kot poslednji residuum fenomenološke, eidetske in transcendentalne redukcije.

Za sebe samega in sebi sem vedno dan v izkustveni evidenci koz Jaz sam. To velja za transcendentalni ego in za *ego* v vsakem pomenu. Ker monadično konkretni ego sozajema celotno dejansko in potencialno zavestno življenje, je iz tega jasno, da mora problem fenomenološke razlage tega monadičnega jaza zajemati v sebi *vse konstitutivne probleme sploh*.<sup>28</sup>

Transcendentalni jaz pa je razločni odzven teološke razsežnosti filozofije, saj se navsezadnje izkaže za transcendenco, četudi postavljeno v imanenco:

[...] "Če nam ostane kot residuum fenomenološkega izklopa svet in njemu pripadajoča empirična subjektiviteta čistega jaza, potem se mi ponuja svojevrstna – in v določenem smislu ne konstituirana – transcendenca, *transcendencija v imanenci*."<sup>29</sup>

Če obnovimo (ne)smisel neskončnega regresa, tokrat v navezavi na aktivno genezo kot konstitucijo: če bi bila prva točka utemeljitve transcendentalnega jaza, *ego cogito*, aktivna konstitucija kot aktivna sinteza enotnosti konstituirajoče in konstituirane zavesti (zavest kot subjekt in objekt), bi sleherni akt samokonstitucije zavesti zahteval novo zavest, ki bi izvedla novo enotnost konstituirajoče in konstituirane zavesti, in izvorna sintetična enotnost bi se razrezala na neskočno mnogo plasti zavesti. Vsaka zavest o bi bila zavest o

<sup>28</sup> *Kartezijanske meditacije*, str. 109. Reči, da ego sozajema celotno dejansko in potencialno zavestno življenje, ne pomeni nič drugega kot trditi, da je ego, transcendentalna arhimedova točka človeka tudi prvi in poslednji temelj veselstva bivajočega in njegove biti. To je najrazločnejši (antropocentrični) odzven Platonove ideje Dobrega kot omogočevalke vsega čutnega in nadčutnega. "Od jaza kot identičnega pola in substrata habitualnosti razlikujemo v polni konkretosti razumljeni ego (ki ga bomo imenovali z Leibnizovo besedo monada), s tem, ko ga mislimo skupaj s tistim, brez česar ravno Jaz konkretno ne more biti. Jaz je namreč to lahko samo v tekoči mnogoličnosti svojega intencionalnega življenja in v njem domnevnih in eventualno zanj kot bivajočih konstituiranih predmetov." Prav tam, str. 108.

Še bolj ekspliciten je v delu *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*, ki je nastalo pred *Kartezijanskimi meditacijami*. Pri vprašanju o izklopu vsega bivajočega tako trdi: "Toliko je že vnaprej jasno, da po izvedbi te redukcije v toku raznovrstnih doživljajev [...] nikoli ne naletimo na čisti jaz kot na doživljaj med drugimi doživljaji. Jaz se zdi trajen, celo nujen in ta trajnost očitno ni tisti stupidno vztrajajoči doživljaj, neka 'fiksna ideja'. Nasprotno, pripada vsakemu prihajajočemu in izsevanemu doživljaju, njegov 'pogled' gre ,skozi' vsak aktualni cogito na to, kar je predmetno. [...] Jaz pa je nekaj identičnega. [...] Čisti jaz se zdi nekaj načelno *nujnega*, in kot nekaj pri vseh dejanskih in možnih spremembah doživljaja absolutno identičnega ga ne moremo v nobenem smislu imeti za realni del ali moment samih doživljajev."

<sup>29</sup> *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*, Slovenska matica, Ljubljana 1997, str. 188-189.

zavest o zavest o zavest o ... Tega pa si Husserl v iskanju svoje in evropske Arhimedove točke ni mogel privoščiti. Niti, da smo intelektualno poštene do Husserla, tega ne dopušča "stvar sama". Izvorna evidenca transcendentalne zavesti je tudi evidenca *pasivne geneze/ konstitucij/ sinteze*.

Univerzalni princip pasivne geneze se imenuje asociacija. In to je po Husserlu ime intencionalnosti. Glede na siceršnjo globino Husserlovega vpogleda in obširnosti in natančnosti razlag smo lahko začudeni nad skromnostjo ubeseditve te tako ključne teme, ki navsezadnje odloča o usodi filozofije kot univerzalne znanosti ter tako usodi Evrope. Da, začudeni smo lahko, kljub njegovim besedam nekaj strani naprej:

Če naj bodo naše kartezijanske meditacije za nas kot postajajoče filozofe pravi uvod v filozofijo in začetek, tedaj morajo naše meditacije peljati celo tako daleč, da v tem oziru glede cilja in poti ne dopuščajo kakih čudnih presenečenj.<sup>30</sup>

Seveda se Husserl o tem problemu nadalje razgovori, a nič več ni pojmovno zavezujoče bližine s pasivnostjo geneze ali konstitucije. Problem se premakne na polje očitkov solipsizma kot poslednje nevarnosti transcendentalnega idealizma. Kot bomo videli, Husserl ta problem diskreditira s svojo analizo transcendentalne intersubjektivnosti v peti meditaciji, ki sicer postavi na glavo smisel konstitucije celotnih meditacij. A vendarle ostaja v *Kartezijanskih meditacijah* pasivna geneza s tako imenovano asociativnostjo na ravni skrajno začudujoče skromnosti ubeseditve.<sup>31</sup> V nadaljevanju našega razmisleka se bo pokazalo, da je med drugim ravno to tisti moment, ki je bil spodbuden za Martina Heideggra.

## ::5. PETA MEDITACIJA

Peta meditacija govori o intersubjektivnosti. Do apodiktične evidence transcendentalnega jaza se je Husserl že dokopal. Toda zdaj mora poskrbeti, da se ta subjektivna evidenca lahko prenese na druge subjekte, da je lahko splošno veljavna. Da skratka lahko reče, da je intencionalnost res splošna, univerzalna struktura (vsake) zavesti. Tu pa se mu zastavi problem skrajnega subjektivizma ali solipsizma. Tako se nevarnosti solipsizma približa Husserl:

<sup>30</sup>Prav tam, str. 125.

<sup>31</sup>Tako v *Kartezijanskih meditacijah*. V *Analizah k pasivni sintezi*, enajstem zvezku *Husserliane*, najdemo veliko bolj razdelano razlago tega fenomena, ki pa bo prišla v poštev pozneje, in sicer pri obravnavi Husserlove teorije afektivnosti.

Če se jaz, meditirajoči Jaz, po fenomenološki *epoche* zvedem na svoj absolutni transcendentalni ego, mar nisem tedaj postal *solus ipse*, in mar to ne ostanem vse dotlej, dokler se pod oznako fenomenologije bavim z doslednim samotolmačenjem? In mar ni tedaj fenomenologija, ki hoče vprašanje objektivne biti, mogoče ožigosati za transcendentalni solipsizem?<sup>32</sup>

Odgovor, ki ga bo rešil solipsizma, je retorično anticipiran v naslednjem vprašanju:

Toda, kako pa je potem z drugimi jazi, ki vendar niso zgolj predstavljanje in predstavljeno, zgolj sintetične enote možne overovitve v meni, temveč smiselno prav *drugi*.<sup>33</sup>

Problem zgolj aktivno konstituirajoče transcendentalne zavesti ni le noetični problem neskončne regresije, ampak tudi noematični problem objektivnosti (kot neskončne progresije) kot občveljavne za vse subjekte, se pravi problem ontološkega statusa sveta kot skupnega horizonta vseh ljudi.

Kartezijanski univerzalni dvom kot *epoche*, ki pripelje do absolutne sfere transcendentalne zavesti, ki se samoobjektivira v objektiviteto, je mogoč le kot solipsizem. Konsistenten je le, če trdimo, da živi le transcendentalna zavest kot ona sama. In le v tem primeru je njegova objektivnost kot gotovost izkušnje biti v svetu absolutno vprašljiva. Saj kako naj si predstavljamo skupnost kot intersubjektivno gotovost v *istem* svetu na ravni skupnosti transcendentalnih zavesti kot monad, kakor jih poimenuje Husserl.

Od vsega začetka *Kartezijanskih meditacij* nas je preganjala misel in nam je smiselno sledenje zapisanemu oviral očitek, da transcendentalna zavest in svet kot zgolj postavka zavesti, kot "za-zavest" ne daje možnosti objektivnosti resnice ne resnice sveta kot horizonta vseh horizontov. Vprašanje namreč je, kdo ali kaj je tisto, kar nam lahko zagotavlja skupnost kot istost sveta življenja, če svet postavlja zase vsaka transcendentalna zavest posebej? Odgovori so lahko različni: prvi, ki nam ga nudi zgodovina filozofije v slabo in dobro tolažbo, sta Descartesov *genius malignus* in resnicoljubni Bog, a le kdo lahko sodi in presodi, ali ga v kognitaciji vodi maligni genij ali tobožnji resnicoljubni Bog. Drugi je Berkeleyjev Avtor narave in človeka, ki ga potrebujemo zato, da svet, ki svojo bit dobi le v subjektivni zaznavi, za našim hrbtom ne bi vselej izginil v nič. V poštev pride tudi sodobni kognitivni fiktivni primer nevrokirurga, ki lahko izločene možgane z električnimi impulzi stimulira do te mere, da jih

<sup>32</sup>Prav tam, str. 127.

<sup>33</sup>Prav tam.

“prepriča” v njihovo lastno življenje in obstoj sveta, ki pa zopet ne premore nobene objektivnosti.

Kako Husserl zastavi korak k drugemu kot drugemu in posledično k možnosti sveta kot horizonta vseh horizontov, v katerem se šele lahko vzpostavi polje transcendentalnega polja intencionalnosti? Takole pravi:

Ni nam neposredno dan niti drugi jaz sam niti njegovi doživljaji niti sami njegovi pojavi. Če bi bilo tako, bi bilo tisto, kar je drugemu bistveno lastno, samó moment mojega lastnega bistva.<sup>34</sup>

In problem solipsizma je podvojen v skladu s korelativno razločitvijo noetično-noematičnega polja intencionalnosti: ne moremo vedeti, ali je svet, kot ga konstituira transcendentalna zavest, zares objektivni, se pravi pripoznan tudi od drugih. Zato je po Husserlu najprej potrebna neka svojevrstna redukcija, in sicer redukcija na sfero *svojskosti*. Kaj ostane po tej redukciji? Zaenkrat je izklopljena tudi intencionalnost, ki je naperjena iz sfere svojskosti na sfero tujega izkustva.

K moji svojski sferi sodi potem vsega smisla tuje subjektivnosti očiščen smisel neke *gole nature*, smisel, ki je izgubil pač tisti “za-vsakogar” in ki ga nikakor ni jemati za neko abstraktivno plast bodisi sveta samega ali njegovega smisla.<sup>35</sup>

Kar nam v tej redukciji preostane kot objekt, in sicer kot prvi in edini objekt v smislu svojskosti, kot moj in samo moj objekt, je *moje telo*.

Edini objekt znotraj moje abstraktivne plasti sveta, ki mu izkustveno pripisujem polja občutkov, dasi v različnih načinih pripadanja; edini objekt, v katerem neposredno *gospodujem*, zlasti še v vsakem njegovih organov. – Moja zaznava sloni na kinestetskem otipavanju z rokami in na prav takšnem gledanju z očmi, in tako zaznavanje mi je vsak čas na voljo, pri čemer potekajo te kinesteze v mojem *delam* in so podrejene mojemu *morem*. In razen tega mi je možno, ob angažiranju teh kinestez, potiskati, suvati itd., s tem pa posredno ali neposredno telesno delovati.<sup>36</sup>

<sup>34</sup>Prav tam, str. 142.

<sup>35</sup>Prav tam, str. 132.

<sup>36</sup>Prav tam.



Sedaj pa sledi korak k drugemu. Husserl ga nasloni na časovno opredeljeni smisel spoznanja, in sicer na praevidenco kot prvi uvid v smisel in istovetnost nečesa (ta se konstituira v primarni časovnosti intence, retence in protence), ki se potem na način anticipacije in vnovičnega spominjanja prenaša na bodoče (na ta način vselej časovne) predmete izkustva. Kaj ima ta moment anticipativnega prepoznanja objekta *kot* objekta opraviti z mojim telesom in telesom drugega? Ko v moje izkustveno polje vstopi drugi, na osnovi praustanovitvenega uvida v *mojost* in *obvladljivost* mojega telesa anticipiram, da gre v primeru telesa, ki vstopi v polje neposredne intencionalnosti in s tem postane moj fenomen, za *podobno* obvladovanje *tistega* telesa, se pravi nam je v neposredni percepciji drugega telesa *kot* telesa *posredno pridodan* (ad-percipiran) ta nekdo, ki na podoben ali analogen način kot jaz sam gospodari nad svojim telesom.

Kaj je na delu v tem minimalnem pripoznanju drugega? Gre za pokrivanje dveh sfer: v prvi kot prvotno prezentirajoči (nem. *gegenwärtige*) mi je v zaznavnem polju intencionalno, retencionalno in protencionalno dano neko telo kot telo, kot fenomen. V slehernem trenutku protencionalno percipiram telo, kakor bo s naslednjem hipu, in v slehernem trenutku mi ostaja kot rep kometa v polju intencionalnosti na način primarnega spomina pravkar uzrta podoba telesa. Druga sfera, ki se pokrije s prvo, pa je sfera reprezentacije (nem. *Vergegenwärtigung*). Kot pri samem sebi uvidim, da je moje telo prav moje in da z njim lahko počnem, kar premorem, da me posluša in da ga lahko kinestetično kolikor toliko obvladujem, tako lahko v neposredno intendiranem drugem telesu posredno pridodam ali sozaznam nekega obvladovalca telesa, ki mi ni nikoli neposredno dan v zaznavi, saj s tem takoj pade nazaj na raven zgolj in samo mojega bistva kot fenomena. V zaznavni drugega tako sovpadeta drugo telo *kot* drugo telo (konstitucija istovetnosti nečesa kot nečesa v mojem polju percepcije) in drugo telo *kakor* moje telo, se pravi na praustanovitveni percepciji mojega telesa sloneča anticipirajoča reprezentacija drugega telesa, ki je *kakor* moje.

Kaj se zgodi s subjektom, obkroženim z drugimi telesi? In predvsem, kaj se zgodi z bralcem, obkroženim z vsemi petimi Husserlovimi meditacijami? Skozi to neposredno-posredno intencionalnost kot prvotno-vnovično predočenje uzrem drugega kot drugega, in predvsem šele samega sebe kot eksistirajočega v istem svetu. Kakor on kinestetično obvladuje svoje telo, tako tudi sam obvladujem svojega v *istem svetu*. Jaz sam šele tako postanem del skupnega sveta kot ena perspektiva, en vidik enega in istega sveta. In s tem postanem v svoji subjektivnosti – prav skozi intersubjektivno izkušnjo – “objektivno subjektiven”, kakor tudi celotna skupnost monad v intermonadni skupnosti.

Moj, apodiktično mi dani ego, ki ga morem postaviti z absolutno apodiktičnostjo kot bivajočega, more biti ego z izkustvom sveta le, ako je vzajemno z drugimi njegove vrste člen neke iz njegovega središča orientirane monadne skupnosti.<sup>37</sup>

Kaj se zgodi z bralcem *Kartezijanskih meditacij*? Zgodi se nepričakovani, čeprav anticipirani obrat smisla zapisanega: konstitucija istovetnosti jaza kot apodiktična evidenca prve objektivnosti *ego sum*, samoobjektivacija sebe in intencionalnih predmetov v subjektiviteti *ni možna* pred intersubjektiviteto. Neposredna intencionalnost ni možna pred posredno intencionalnostjo. Prva meditacija brez pete meditacije je abstrakcija od življenjskega sveta, oziroma prva meditacija je naknadna ali vsaj sočasna s peto meditacijo. Saj postanem sam samoobjektiviran šele v intersubjektivni izkušnji kot izkušnji interobjektivnosti, šele s pripoznanjem samostojnosti in tujosti drugega postanem košček sveta, skupnega, skupno prepoznanega sveta.

Dva svetova [dveh egov] sta nujno le okolji teh intersubjektivitet in le *aspekta* enega in istega skupnega objektivnega sveta.<sup>38</sup>

[...]

Alter ego, kakor se izkazuje v izkustveni intencionalnosti mojega ega.<sup>39</sup>

Tako smo se skupaj s Husserlom poslovili od ugovorov solipsizma. Tla interobjektivnosti in intersubjektivnosti so zagotovljena in udelana je pot "razvitja univerzalnega, bistvu transcendentalne subjektivnosti in torej tudi intersubjektivnosti vrojenega apriori ali razvitja univerzalnega logosa vse le predstavljive biti".<sup>40</sup>

Zgoraj smo poskusili naznačiti motive za fenomenološko na glavo obrnjeno zaporedje uvidov v *Kartezijanskih meditacijah*, pri čemer je naš poskus opravičenja zaporedja evidenc *zgodovinsko motiviran*.

<sup>37</sup>Prav tam, str. 165.

<sup>38</sup>Prav tam, str. 166.

<sup>39</sup>Prav tam, str. 173.

<sup>40</sup>Prav tam, str. 180.

## ::LITERATURA

- Berkeley, G. (2004): *Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, ebook, NuVision Publications.
- Descartes, R. (1988): *Meditacije*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Husserl, E. (1975): *Kartezijanske meditacije*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Husserl, E. (2005): *Kriza evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Husserl, E. (1997): *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Husserl, E. (2001): *Die Bernauer Manuskripte zur Zeitbewußtsein*. Hua xxxiii, Den Haag: Martin Nijhoff.