

Edmund Husserl

DESCARTESOV SAMONESPORAZUM

psihološko popačenje čistega ega, doseženega z epoché

Zdaj moramo spregovoriti o nečem, kar smo v doslejšnji razlagi obzirno zamolčali. S tem bo stopila na plan neka skrita dvoznačnost kartezijanskih misli; kažeta se dve možnosti, kako dojeti te misli, jih izoblikovati in postaviti znanstvene naloge, od katerih je bila za Descartesa vnaprej samoumevna samo ena. Tako je smisel njegovih predstavitev (kot njegovih) faktično enoznačen; žal pa ta enoznačnost izvira iz tega, da izvirnega radikalizma svojih misli dejansko ni speljal, da dejansko vseh svojih predmetenj ni podvrgel svetu epoche in jih ni dejansko >>postavil v oklepaj<<, da, zagnan k svojemu cilju, ravno najpomembnejšega ni izpostavil, to, da bi zgolj ob tem, kar je dosegel z >>egom<< iz epoché, razvil filozofsko thaumazein. V primeri s tem, kar bi lahko prineslo takšno razvije, in to kaj kmalu, je bilo vse, kar je izpostavil dejansko novega, kakor izvirno in daljnosežno je že bilo, v določenem smislu površno, poleg tega pa še razvrednoteno z njegovimi pojasnili. Ko se je namreč začudil nad tem egom, odkritim šele v epoché, se je sicer vprašal, ali je ta jaz človek, čutno nazorni človek običajnega življenja. Izklopi pa telo – kot čutni svet sploh tudi to zapade epoché – in tako je ego po Descartesu določen kot mens sive animus sive intellectus.

Tu pa imamo nekaj vprašanj. Se ne nanaša epoché na vse moje (filozofirajočega) preddanosti, torej na ves svet z vsemi ljudmi in ne samo z vidika njihovih teles? In tako tudi name samega kot celotnega človeka, kot kakršen si samemu sebi stalno veljam v naravnem imetju sveta? Ne obvladuje Descartesa tu vnaprej Galilejeva gotovost o univerzalnem in absolutno čistem telesnem svetu, ob razliki med tem, kar je zgolj čutno izkusljivo in tem, kar je kot matematično zadeva čistega mišljenja? Ni zanj že samoumevno, da čutnost napotuje k po-sebi bivajočemu, samo da lahko vara in da mora obstajati racionalna pot do odločitve o tem ter do spoznanja po-sebi bivajočega z matematično racionalnostjo? Očitno je, da ima Descartes kljub radikalizmu brezpredpostavljenosti, ki ga terja, že vnaprej cilj, glede na katerega je prodor k >>egu<< le sredstvo. Ne vidi, da je s prepričanjem o možnosti cilja in sredstev zanj ta radikalizem že zapustil. Z golo odločitvijo za epoché, za radikalni zadržek do vseh preddanosti, vseh predveljavnosti svetnega še ni nič narejenega; epoché mora biti speljana zares in ostati kot taka. Ego ni residuum sveta, marveč absolutno apodiktična postavitev, omogočen, in omogočen kot edini, samo z epoché, samo s >>postavitevijo v oklepaj<< celotne veljavnosti sveta. Duša pa je residuum predhodne abstrakcije čistega telesa in po tej abstrakciji, vsaj navidezno, dopolnjujoči kos tega telesa. Toda (tega ne gre spregledati) ta abstrakcija se ne dogaja v epoché, temveč na preučevalski način naravoslovca ali psihologa, na naravnih tleh preddanega, samoumevno bivajočega sveta. O teh abstrakcijah in o videzu njihove samoumevnosti bomo še govorili. Tu pa zadošča, da smo si na jasnem, kako je v utemeljitvenih preučitvah meditacij – v tistih z uvedbo epoché in njenega ega - s poistovetenjem tega ega s čisto dušo nastopil zlom konsekventnosti. Celotni dosežek, veliko odkritje je bilo razvrednoteno z nesmiselno podtaknitvijo: čista duša v epoché sploh nima nobenega smisla, tu je kot >>duša<< v >>oklepaju<<, tj. kot čisti >>fenomen<<, na enak način kot telo. A ne spreglejmo novega pojma >>fenomen<<, ki prvič vznikne šele s kartezijsko epoché.

Vidimo, kako težko je vzdržati pri tako nezaslišanem predrugačenju naravnosti, kot je naravnost radikalne in univerzalne epoché ter jo tudi

uporabljati. Nekako takoj vdre >>naravni človeški razum<<, nekaj iz naivne veljavnosti sveta ter popači z epoché omogočeno in terjano mišljenje nove vrste. (Odtod tudi naivni ugovori s strani skoraj vseh mojih filozofskih sodobnikov mojemu >>kartezijanstvu<< oz. >>fenomenološki redukciji<<, na katero sem pripravljaj s predstavitevjo kartezijanske epoché). Ta skoraj neizkorenljiva naivnost je kriva tudi tega, da stoletja skoraj nihče ni trčil ob >>samoumevnost<< možnosti sklepanja od ega in njegovega kognitivnega življenja na neko >>zunaj<< in se ni vprašal, ali ima z vidika te egološke sfere ta >>zunaj<< sploh kak smisel – to pa ta ego nareja kajpada za paradoxon, za največjo vseh ugank. A bržkone je od te uganke veliko odvisno, za filozofijo seveda vse in bržkone je pretres, ki ga je izkusil sam Descartes ob odkritju tega ega, za nas male duhove pomemben prav kot znamenje tega, da se resnično veliko in največje naznanja v tistem, kar mora ob vseh zmotah in zablodah nekoč priti na dan kot >>arhimedovska točka<< vsake prave filozofije.

Novi motiv sestopa k egu je, brž ko je vstopil v zgodovino, svoje notranje možnosti razodel s tem, da je kljub popačenjem in zatemnitvam vpeljal v filozofijo novo dobo in ji vsadil nov telos.

1. priloga (pozimi 1936-37 ?)

Ko Descartes, navdušen ob matematiki in Galilejevem matematičnem naravoslju, kljub temu ni zadovoljen z načinom njune utemeljitve, ko terja še zadnjo radikalno utemeljitev, kaj je tedaj tisto, kar ga motivira k temu, kaj pravzaprav pogreša?

V vsaki znanosti so dejavni znanstveniki in vsak od njih, najpoprej znotraj dejavnosti svojega >>razuma<<, dobiva svoje rezultate, objektivne resnice, s katerimi, kakor si je gotov, pomnožuje skupni zaklad znanosti. Toda v njem, v njegovi duši se odvija njegovo mišljenje in to, kar mu predhodi, predznanstveno, in v kar zarisuje kritične ločitve, na primer med objektivnimi in zgolj subjektivnimi kvalitetai, to so danosti vsakdanjega čutnega sveta. Ta je, motren na sebi in za sebe, za vsakogar zgolj

njegov subjektivni fenomen, torej nekaj duševnega, le da njega doživlja-joči domneva, kako v njem sam in neposredno izkuša objektivni svet. Toda ali niso od tega čutnega sveta in edinole v subjektivnem izkustvu dani pojavi (v miselnih dejavnostih, navajenih na to čutno), ali niso sami doseženi rezultati mišljenja spet nekaj zgolj subjektivnega? Problem mora torej postati, ravno med izvajanjem znanstvene dejavnosti, samo-umevna objektivnost rezultatov. Znanost potrebuje še neko globljo utemeljitev z refleksijo subjektivno teoretične dejavnosti kot razjasnitvi-jo njene objektivne veljave. Kako >>razum<<, tj. zmožnost objektivnosti, to stori? Imeti razum in delati z njim ni vedeti, da in kako razum dosega svoje rezultate in tako razumeti, kako rezultat dejansko ima objektivnost in kako daleč sega. Če to pomeni, da predznanstveni človek podlega čutnemu videzu, da pa znanost in njena racionalna metoda tega pre-maga, kar naj bi bil dosežek razuma, česar se učimo od matematike, od apodiktčne evidence njenih rezultatov — potem je to, formalno vzeto, staro nasprotje pri vrednotenju tega, kar je doxa, in tega, kar je epis-teme, ki v novem veku od Kopernika, Keplerja in zlasti od Galileja naprej dobi novo podobo. Toda to novo eksaktno naravoslovje pomeni najpoprej vendarle naivnost. Kajti kako neprevprašano duševno vladanje zmožnosti, ki je bistvena za človeka in se imenuje razum, pride do tega, da zagotovi zunajduševno objektivnost? Zakaj prednost tega duševnostnega nasproti tistemu čutnosti, nasproti duševnim storitvam imaginacije, ki kot zmožnost človeku vendar ni nič manj obče lastna?

Ko objektivnost izkustva in znanstvenega spoznanja postane problem, se znanost ne more več zadovoljiti s tem, da bi svoje rezultate enostavno dostavljala s korektnim delovanjem doživete evidence. Tako sploh ni dejansko utemeljena znanost oz. način, kako jo utemeljiti, mora sam šele biti utemeljen, in sicer iz subjektivnih virov. Če ne razumem, kako moja duševno-znanstvena dejavnost postavi objektivno resnico, bi bilo lahko pač tako, da so vsi moji dosežki le >>domišljija<< oz. da me vara duh laži. Ne kaka samovoljna imaginacija, pač pa neka notranja storitev, ki ji zunaj duše ne ustreza čisto nič, čeprav ob tem menim, da posedujem objektivno resnico. V tem me duh laži lahko vara.

Kar pa zadeva življenjski svet, tudi ne zadošča pokazati na to, da smo vsi enotni glede tega, kako se pogosto varamo in smo si varanja kot takega celo gotovi oziroma pokazati na naše žive sanje in možnost, da je ves svet le izsanjani svet. Končno potemtakem vendarle potrebujemo zaobrnitev k razumu, ki bi prav v formi znanosti, obenem s spoznajem resničnega sveta, utemeljil tudi objektivno sporočilnost dejanskosti, aficiranih s čutnostjo. Razum je tudi sam subjektivna zmožnost in storitev in način, po katerem razlikuje resnico in zmoto, tudi način izvajanja kritike čutnosti, se dogaja v duševni imanenci. Očitno moramo izvesti čisto subjektivno usmerjeno preučitev in si z njo pojasniti, kako se v čisti notranjosti postavljajo storitve razuma in zakaj imajo dejansko objektivno razsežje, kako in kdaj znotraj-duševno porojeno lahko ima in potem tudi ima objektivno prav. Iz smisla tega na nov način zastavljenega vprašanja izhaja, da od rezultatov znanosti, od evidentno nastalih aktivnih storitev pri novem raziskovanju ne smemo uporabiti ničesar. Prav evidenca je zdaj tisto nerazumljivo in tisto, kar je treba utemeljiti tako glede na smisle kot možnost njene objektivnosti. Ali drugače izraženo: znanost in čutni svet — zadnji, kolikor sporoča, čeprav na še nedoločen način, objektivnost in s tem sporočanjem stalno služi racionalni znanosti ter je soupravičen z njenimi uspehi — moramo obravnavati povsem univerzalno kot dvomljiva, tako, kakor da navsezadnje nimata nikakršne objektivne resničnostne veljave.

Zdaj pa se pot misli nadaljuje nekako takole: se to, če mora biti vse zame bivajoče in celo evidentno veljavno obravnavano kot >>dvomljivo<<, kakor da bi bilo še čisto brez resnice, ne obrača tudi zoper mojo lastno raziskavo — zoper mojo lastno bit in zoper preučevanje navsezadnje v meni dovršujočih se storitev razuma? Se problem tedaj spet ne vrne : nisem morda jaz sam, jaz, svet izkušajoči, svet znanstveno (>>razumskostno<<) misleči, neka subjektivna iznajdba, učinek duha laži, itn.? Toda ne. Tu vidim, da vse moje vpraševanje, vse moje, bodisi zmedeno ali jasno predstavljanje, celo vse moje svobodno imaginiranje, kakršnokoli moje dvomljenje mene vselej že predpostavlja. V vsem tem, v vsem cogitare sem že kogitarijoči jaz. Tako odkrijem ego in kogitacijsko življenje ega kot pratla vsake kogitarijoče storitve, ki si jo lahko zamislim, vsakega vprašanja o smislu in pravu objektivnosti; vrniti se moram k

tem tlom, kot zadnjim, absolutnim tlem vsakršne zadnje utemeljitve objektivne storitve postavljaajočega razuma. Tu razum ni le dejaven, ampak je tudi tema raziskovanja. Ravno s tem radikalnim zaobratom, s tem popolnoma novim smislom zadnje utemeljitve Descartes zaplava k odkritju transcendentalne subjektivitete v obliki ravno tega ego. Seveda, stoji pred tem odkritjem, a ga v pravem smislu vendarle ne naredi. Namreč, kakor smo prikazali že prej, zaradi tega ne, ker ni videl spremembe, ki jo doživi jaz kot cogito, ki se najpoprej razume kot človeški, ravno z radikalizacijo univerzalne epoché. Descartes bi moral videti in si reči, da je moja >>mens<<, moja >>duša<<, s tem pojmom že apercepirana kot personalno bivajoča v svetu in da sta s tem človek in svet že postavljena in nič več podvržena epoché. Če bi dejansko vztrajal pri epoché in ne opustil njenega radikalizma, bi moral uvideti tudi to, da je v ego dovršena in izkazana svetna veljavnost biti, razumljena kot ego transcidirajoča, nesmisel, da je za ta >>ego<< nek >>zunaj njega<< nesmiseln.

28 2. priloga (maj 1937 ?)

Descartes je odkril ego, dovrševalni jaz svojih cogitationes in univerzalne imanence vsega domnevano in dejansko (preverljivega, pod idejo končno-veljavnosti preverljivega) za njega bivajočega – a ga takoj zamenja z dušo, z mens (sive anima) kot produktom abstrakcije, namreč s človeško osebo ob abstrahiranju vsega njej, v njeni realni biti v svetu, zunajsvetnega. S tem zameša oz. se mu neopazno podtakne svet kot cogitatum (in sicer kot univerzum realno bivajočega, vključno z dušo, človekovim jazom, čisto osebo) ali kar je isto, svet kot ego imanentno veljavnost zameša z realni duši imanentno veljavnostjo, s po človeku kot bivajočno mišljenim svetom in jazom samim kot v njem realno somišljenim.

Te zadnje razločitve seveda ni lahko dojeti – človek kot človek v svetu, obenem pa kot zavedajoč se sveta (in svoje človeškosti same), meneč in preverjajoč ga v svojih aktih, ni tisti zadnji jaz, ki postavlja vse veljavnosti, vse realne apercepcije in jih ima na habitualen ali aktualen način, marveč je sam nekaj realno svetno apercepiranega, v neki apercepciji (>>človek

te in te čutne vsebnosti<<), katere aperceptivno funkcijo uvaja oz. izvaja prav ego, jo je zmožnostno izoblikoval, itn.

Jasno je, da ego dovršuje vsakršno in vse veljavnosti in da imajo celo vse z aperceptivnim smislom človeškosti že izpostavljene veljavnosti za seboj apercepcije, ki so po smislu in veljavnosti konstituirane od ega. Potemtakem je jasno tudi to, da iz samobitvenostne biti ega, vzetega tako, kakor >>se daje<< v zadnji refleksiji, v tisti za vsemi aperceptivnimi smiselnimi tvorbami, sestopajoči prav k smisle tvorečemu egu, ni mogoče sklepati o biti zunaj ega, saj tu nek zunaj sploh nima nobenega smisla.

Kakor že je jasen nesmisel >>spoznavne teorije<<, ki od Descartesovega postopka naprej čisto dušo (abstraktum v psiho-fuzičnem človeku) zamenjuje s transcendentálnim egom oziroma ne prodre do razločevanja med njima, pa vendarle obstaja neka težava, neka nerazumljivost v tem, da se mora ego nagovoriti prav kot jaz, kolikor pa je izrečen jaz, so tu kot korelati že tudi osebna imena. Jaz sem ta, ki temu, kar izkusim kot nekega človeka, kot osebo ali mi kako drugače velja posredno kot sobivajoči, daje >>ta<< bitni smisel drugega jaza oz. jaz kot ta oseba sem vselej izkušeno svojega vsakokratnega izkustva, njegova izkustvena vsebina in >>bivajoč<< v njej kot moja bitna veljavnost, tako kakor je tudi vsak drug jaz za mene izkušeno in sicer vedeno >>v<< moji bitni veljavnosti in celotni bitni smisel, ki ga lahko ima in dobi za mene, ima vselej iz moje zavesti in v njej. Sami ste osebe, ki imate svoj ti in mi, toda jaz sem tisti, za katerega ima ta in vaša vselejšnja osebnost, kadarkoli že govorim o njej, smisel in veljavo. Jaz, absolutni subjekt veljavnosti in osmislitve vsega in vsekakor tudi onega mi, >>mi<< v posebnem, a tudi najširšem smislu, kakor sem jaz zame jaz tega mi – toda vsak jaz tega mi je pri tem uveljavljen po meni, tudi kot tisti, ki je s svoje plati središče svojega mi; vsi ti po meni uveljavljeni jazni subjekti in mi veljajo kot homogena skupnost jaznih subjektov. Nadalje jih spoznam kot absolutno fungirajočo subjektno skupnost, iz komunikativne intencionalne storitve se >>konstituira<< objektivni svet. Jaz sem tisti, ki svetu daje veljavnost, iz mojega zavestnega življenja mi z vso vsebino velja kot prav ta zame veljavni svet. Zame ima sicer neprestano že tudi bitni smisel sveta za vse, je istovetni svet, ki ga skuša vsak, ki ga

ima vsak kot življenjsko polje in h kateremu se, tako kot jaz sam, vsak prišteva. A če po svojem smislu svet tako >>vse<< predpostavlja kot subjekte, sem vendarle jaz tisti, ki je tem >>vsem<<, tj. vsem sosubjektom dal in jim daje veljavnost, natanko tako, kakor mi – določno ali nedoločno, poznano ali nepoznano – veljajo. Jaz sem tisti, ki ob tem >>ve<<, da ima vsak drugi svojo predstavo sveta, apercipijo sveta, in v katero se lahko poglobi, da je z drugimi v apercirajoči skupnosti, povezan z njimi, neposredno ali posredno, v skupnost po izkustvu, razmišljanju in delovanju. Na podlagi te socializacije se konstituira skupni smisel >>svet vseh<<, in to v vsakokratnosti vsakokratnega posamičnega subjekta, toda z medsebojnim >>občevanjem<<, v medsebojnem življenju drug z drugim se medsebojno korigirajo, se glede vsebine bolj ali manj zenačijo. Neprestano pa vsakdo apercipira identično bivajoči svet, ki se kot identični, z možnimi korekturami, ohranja in z identitetnostno vsebino vsem že vnaprej velja kot jedro soglasnosti: svet kot bitni smisel kljub stalnemu korigiranju, približnim in drugačnim določitvam.

30

Na ta način je jazna skupnost kot svet konstituirajoča že zmerom pred konstituiranim svetom – je stalno fungirajoča subjektiviteta, ki izvaja svetkonstituirajoče storitve, dovršujoč akte, dosegajoč z njimi habitualnosti, zmerom pa v in iz skupnosti. Jaz, ego, ima svet torej na podlagi storitev, s katerimi jaz po eni plati konstituiram mene in moj horizont drugega, obenem pa homogeno mi-skupnost; ta konstitucija pa ni konstitucija sveta, temveč storitev, ki jo lahko označimo kot monadiziranje ega – kot storitev osebnega monadiziranja, monadične pluralizacije. V ego, v njegovih storitvah, se konstituira ego, ki ima drug ego, vsak je eno in vsak je, po sebi in za sebe, absolutni funkcijski subjekt, edinostni vseh konstitutivnih storitev, a vsak monidizirajoč se in konstituirajoč svoj monadični >>mi-vsi<<, vsak pri tem implicirajoč vsakega drugega kot drug(ačn)ega in svoj mi kot mi, in v svojem mi ravno tako implicirajoč vse mi, homogenizirajoč jih, itn. Vsak monadični ego je v skupnosti monad, skupnosti, ki je po monadični implikaciji funkcionalna za konstitucijo sveta in v tem za konstituiranje vsakega monadičnega ega v počlovečeni ego (tako kot monadnega vesolja v vsečloveštvo) oz. v človeško osebo, utelešeno, telesno lokalizirano in temporalizirano v vsem skupni naravi (naravi za

vsakogar, skoz čiste monade in njihovo monadično konstituiranje konstituirana kot to) oziroma realno človeško dušo kot kvazikomponento psihofizično realnega človeka v prostorskočasovnem svetu.

Dokler metoda fenomenološke redukcije in od tu skoz njeno speljavo metoda analize fundiranja veljavnosti in refleksivne analize celotnih monadičnih storitev ni odkrita in speljana, ni mogoče razjasniti in razumeti razlike med absolutno edinostnim egom, do katerega vodi >>postavitev pod vprašaj<<, dojetje sveta kot fenomena veljavnosti ter osebnim, tako rekoč dekliniranim jazom, pa tudi ne razlike med fungirajočo skupnostjo monad in človeško skupnostjo kot skupnostjo človeških oseb.

Prevedel Tine Hribar

31

Prevajalčeva opomba:

Gre za prevod 18. paragrafa (skupaj s prilogoma) iz Husserlove knjige *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phaenomenologie* (Križa evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija), *Husserliana* VI, Nijhoff, Haag 1962, str. 80-83; prilogi, Beilage VI in Beilage VIII, sta na straneh 412-417.
