

SPOLNA RAZLIKA – TEMA ZA HUSSERLOVO FENOMENOLOGIJO?*

Zdi se, da problematika spolne razlike v Husserlovi fenomenologiji nima mesta. Vprašanja o tem, ali in po katerih merilih bi bilo mogoče po fenomenološki poti razložiti moško in žensko oziroma kako po isti poti zavzeti kritično držo do ustaljenih diferenciacij te vrste, so bila očitno zunaj Husserlovega raziskovalnega interesa. Kot se zdi, se prav nič bolj ne splača preverjati tega, ali bi bilo omenjeno temo sploh mogoče obravnavati v sistematični sovisnosti Husserlovega mišljenja. S tem ko ne sprašujemo po tem, koliko je spolna razlika tema v Husserlovi fenomenologiji, temveč po tem, koliko je tema *za* njo, bi radi v nadaljevanju najprej označili kontekste, v katerih bi se ta tema v Husserlovi fenomenologiji lahko pojavljala, in nato Husserlovo fenomenologijo prevprašali po tem, v kolikšni meri je mišljenje razlike. Nazadnje bomo – izražajoč iz ta Husserlove fenomenologije – z dobljenimi rezultati prevpraševanja zarisali možne problemske zastavitve gornje teme.

* V nadaljevanju bom Husserlova dela citiral po *Husserliani* (Hua), z rimskimi števkami so označeni zaporedni zvezki te izdaje, z arabskimi pa strani. – Zahvaljujem se direktorju Husserlovega arhiva v Leuvenu, gospodu dr. Samuelu Ijsselingu, ki mi je dovolil citirati iz še neobjavljenih Husserlovih del.

I.

Na katerih parcelah razvejenega celotnega sklada Husserlovega filozofiranja bi torej tema spolne difference lahko dobila mesto svoje obdelave? Na splošno moramo pri tem upoštevati specifično zorno pot, po kateri napreduje fenomenologija v dvojnosti fenomenološke oziroma transcendentalnofenomenološke in eidetske metode. Od nje ne moremo pričakovati rezultatov, saj to ne le nasprotuje njenemu raziskovalnemu interesu, temveč rezultatov sploh ne more predstaviti. Fenomenologija niti ne more niti noče zavzeti stališča (*Stellung nehmen*) do slehernega spraševanja, ki se usmerja k resnični ali možni *eksistenci* ali *neeksistenci* povprašanega, nasprotno, po vzratni poti hoče izjasniti tisto, kar je življenjskosvetno že »konstituirano« kot smiselna tvorba.

260 Spolna razlika bi lahko bila tema mundane, predtranscendentalne, pa tudi same transcendentalne fenomenologije. Kot mundana tema bi spadala na področje fenomenološke psihologije ali, splošneje, antropologije, kot transcendentalno temo bi jo bilo treba analizirati glede na njeno smisel konstituirajočo zgrajenost (*Aufbau*). Vsebinsko gledano bi bili za to temo znotraj fenomenologije intersubjektivitete relevantni problemski področji personalitete in socialitete pa tudi Husserlova premišljevanja o konstituciji zavesti o normah in normalnosti, človeške subjektivitete kot naravnega in umnega bitja. Če bi slednjič hoteli težišče postaviti na izpostavitev spolne difference, bi lahko pritegnili Husserlova premišljevanja o anomalnosti v horizontu normalnosti in se vprašali, koliko žensko in moško zadeva konstitucijo struktur normalnosti in anomalnosti. In slednjič, konstitucija anomalnosti bi tu pomenila, koliko – gledano iz ženskega – moško pomeni anomalnost in nasprotno, in to z ozirom na konkretno v svetu utelešena bitja, ki jih imamo navado označevati kot »žensko« in »moškega«? Najprej pa si želimo ogledati, kako Husserl deluje na gornjih tematskih področjih.

V široko razvejenem tematskem polju Husserlovih analiz intersubjektivnosti¹ se bomo omejili na posamezno osebo, in to, kolikor jo Husserl

¹ Prim. *Hua* XIII–XV. Da Husserlova razplastena obravnava problematike intersubjektivnosti v bistvenih ozirih upošteva drugačnost, *alteriteto*, Julia V. Iribarne dokazuje ob vodilu Hus-

misli kot organizirajočo se v socialnih aktih. Poznano je, da je konstitutivna zgradba osebe osrednja tema drugega zvezka *Idej za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo* (Hua IV). V sklopu naše tematike nas zanima opredelitev osebe v njenih »personalnih odnosih«. Ker je bila želja drugega zvezka *Idej* raziskovati transcendentalno konstitucijo, Husserlu v njem ne gre niti za opis realnih medosebnih razmerij niti za fenomenološko-psihološko opredelitev njihovih občih struktur. Nasprotno, vprašanje, ki si ga zastavlja, se glasi: Kako se personalna bit konstituira na telesno-duševni spodnji plasti? Husserl poudarja, da je posamezna oseba vedno subjekt nekega okolnega sveta (paragraf 50), h kateremu bistveno sopripadajo drugi subjekti; posamezna oseba sebe torej vedno že vnaprej nahaja v neki »zdržbi oseb« (paragraf 51), s katero in v kateri konstituira »skupni okolni svet« (str. 190).² Osnovna struktura nanašanja naj bi bila pri tem struktura »sporazumevnosti« (str. 192) oziroma načini razumevajočega medsebojnega nanašanja, v katerih se – v »specifično socialnih, komunikativnih aktih« (str. 194) – vzpostavlja »zavestno vzajemno nanašanje oseb in obenem njihovo enotnostno nanašanje na skupni okolni svet« (str. 193). V takšnih vzajemnih nanašanjih se tvorijo »zdržbe subjektov« kot personalne enotnosti višje stopnje, ki so – ker so usmerjene k istim ciljem in smotrom – »praktične hotenjske skupnosti«, kot jih Husserl izpelje v rokopisih o »skupnem duhu« (od leta 1921 do približno 1918/1921, prim. Hua XIV, str. 165–184 in 192–204). Pri tem bi bilo treba iz »naravnega-instinktivnega izražajoče personalne zdržbe«, kakršne so »družina in iz nje izhajajoče zdržbe« (str. 173),³ že v osnovi ločiti od zdržb, ki so »ustanovljene umešno«, zaradi kakšnih smotrov, kakršne so združenja in društva (str. 179), pa tudi od zdržb, kakršni sta zakon in prijateljstvo. K »ljubezenski skupnosti« bistveno spada to, »da vse stremljenje enega na univerzalni način prehaja v stremljenje drugega [...] in nasprotno« (str. 173).

serlovega stavka »Drugega nosim v sebi« (*Husserls Theorie der Intersubjektivität*, Freiburg, München 1994). Prim. tudi Mario Ruggenini, *Phänomenologie und Alterität*, v: Renato Cristin (izd.) *Phänomenologie in Italien*, Würzburg 1995, str. 137–168.

² V rokopisu *Gemeingeist I* (iz let 1921 in 1918/1921) se celo glasi: »Izvor personalnosti je v vživetju in iz njega nadalje izražajočih socialnih aktih« (Hua XIV, str. 175).

³ »Instinktivno stremljenje po sobitju (*Zusammensein*) z neposrednim spolnim drugom (družina), kar je skupno v družabnosti. Skupni obed« (Hua XIV, str. 175).

V kasnejših tekstih Husserl z orodjem genetične transcendentalne fenomenologije raziskuje genezo konstitucije generativne sovisnosti, iz katere izhaja posamezni subjekt. Oznaka »generativno« se tu nanaša tako na posamezno življenje kot tako, v njegovi razpetosti med rojstvom in smrtjo, v njegovi gradnji svet konstituirajoče storitve pa tudi v njegovi pripadnosti zgodovinarom skupnosti, v katerih je udeležen (prim. Hua VI, str. 191). Kot Husserl pojasnjuje v svojih tekstih iz leta 1933 (Hua XV, str. 593 isl.) v zvezi s svet konstituirajočima gonoma »spolnega življenja« (str. 598) in »spolne ljubezni« (str. 599), skuša genetična fenomenologija s svojim vzvratnim spraševanjem prodreti od »dokončno konstituiranega sveta« k predsvetu in predčasu (korelativnima »*radikalno predjavnostnemu*« /str. 598/), ki se konstituirata čisto instinktivno, še brez naperjenosti aktivnega jaza. Instinkti, čutni goni, vselej tvorijo prvi »voljni horizont s ponavljajočimi se cilji kot personalnimi horizonti« (str. 599).⁴ Takšno univerzalno »gonsko intencionalnost« (str. str. 595)⁵ bi lahko fenomenolog razlagal le kot »spolni človek, s tem torej le kot človek človeku v aktualnem vživljanju oziroma kot moški ženski« (str. 594). Fenomenologija univerzalne gonske intencionalnosti bi bila potem-takem za Husserla izvedljiva le s pripoznavanjem spolne razlike. Vendar se v njegovih analizah o tej problematiki to ne zgodi. V zvezi s tem Husserla na primer zanima »intencionalnost kopulacije« (str. 596), pri čemer gre za vprašanje, v kolikšni meri se v aktu spočenja z oziroma na novo nastajajoče življenje sprožajo modificirani procesi samočasa:

»'Pred svetom' je konstitucija sveta, je moje samočasenje v predčasu in intersubjektivno časenje v intersubjektivnem predčasu. Intersubjektivni 'akt spočenja' v drugem življenju 'vzhibava' nove, glede samočasa spreminjene procese – in v razkritosti s strani svetnosti jaz, kot človek, izkušam, kar se tu svetno kaže in kar je treba povedati v nadaljnjih indukcijah v zvezi s fiziologijo nosečnosti« (str. 597).

⁴ V gonski intencionalnosti torej po Husserlu temelji tudi ustanavljanje (osnavljanje – Stiftung) socialnopersonalnih aktov: »[...] spolni nagon, ki predutemeljuje instinktivno praintencionalnost poobčestvenja, konstitucije skupnosti [...]« (Ms. E III 10 iz leta 1930, str. 10).

⁵ O tem prim. Nam-In Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte (Phaenomenologica, zv. 128)*, Dodrecht, Boston, London 1993.

Če zgoraj mimobežno omenjena napotila na spolno razliko vsekakor zarisujejo ozadje fenomenološkega vzvratnega spraševanja po konstituciji sveta, pa Husserl v svojih antropoloških in transcendentalfenomenoloških poskusih analize subjektovega nanašanja na svet upošteva *le človeka kot takega*,⁶ brez gornjega razločevanja. Medtem ko fenomenološka psihologija (oziroma antropologija) poudarja naslednje zadevno stanje stvari: okolno-svetno organizirani človek poseduje svojo vselej določeno predstavo sveta, in da živi v strukturalno trajni enotnosti svoje svetne zavesti ter se obenem v njej srečuje z drugimi, saj se skupaj z njimi nanaša na skupni svet, skuša transcendentalfenomenološko vzvratno spraševanje razkriti transcendentarno genezo teh nanašanj na svet. V teh analizah se Husserl ne orientira le po človeku kot takem, temveč po neki normalni strukturi potekanja njegovega zadržanja do sveta.⁷ Pri pokazu takšne normalne strukture – vključno z njeno konstitutivno tvorbo – pa ga še posebno zanimajo mejni primeri. Kot tovrstne »anomalnosti« večkrat omenja otroško, predvsem zgodnje-otroško svetno zavest ter svetna nanašanja blaznežev in tako imenovanih »primitivnih« ljudi; sem spadajo tudi njegove refleksije o tem, kako se v našo konstitucijo sveta vključujejo živalski subjekti in, slednjič, kako naše izkustvo sveta samo – in temu ustrezno tudi fenomenološko vzvratno spraševanje – v generativnem oziru v obeh svojih polarnih koncih, rojstvu in smrti, zadeva ob svojo poslednjo mejo.

Temeljno vprašanje, ki je vodilo tovrstnih motrenj, pa je vedno naslednje: Kako se tovrstni odmiki od normalnega sloga sveta vanj vendarle konstitutivno vključujejo, kako se v svoji anomalnosti v njem konstituirajo? Pogled torej ostaja obrnjen k normalnemu izkustvu sveta, anomalno se kot tako definira prav v odnosu do njega. V besedilu, ki je nastalo okrog leta 1921, Husserl zastavi naslednje vprašanje: »Kako lahko poteka vživetje v novorojenega otroka in v nižje razvite živali? Kako je otroško telo dojeto kot telo, otroški jaz pa ne kot nekaj, kar pripada prostorskemu okolnemu

⁶ Tema antropologije zajema, kot se glasi v nekem Husserlovem besedilu z začetka tridesetih let, »človeka nasploh, človeštvo v univerzalni splošnosti« (Hua XV, str. 480).

⁷ »Kot človek je normalen tisti, ki sebe konkretno razume z besedo 'slehernik', ki pripada odprti človeški skupnosti soljudi, ki imajo isti zgodovinski življenjski svet, ki ga določa ista, vsem poznana, vendar nerazložena formna struktura. Normalni je normalen v normalni skupnosti in zaradi nje« (Hua XV, str. 142).

svetu?» (Hua XIV, str. 119). Ob tem se spomnimo na to, da Husserlova teorija zaznavanja tujega bistveno gradi prav na vzajemni konstituciji »normalnih«, tj. v svoji konstitutivni osnovni opravi drug drugemu enakorodnih subjektov. Ker človek v svojem zgodnjeotroškem stadiju zaradi nekaterih še pomanjkljivih telesnih dispozicij še ni konstituiral enakega okolnega sveta kot odrasli, se vprašanje na tem mestu glasi: Kako se lahko v odraslem konstituira zavest o zgodnjeotroškem alteregu, ki sicer ima telo, vendar z njim (še) ne izkuša tistega, kar s svojim telesom konstituira odrasli? Husserlov odgovor se glasi: »Na neki način sta otrok in žival 'anomalnosti', obenem pa vendar spadata v sistem normalnega sveta« (Hua XIV, str. 120). Gre torej »za temeljni problem: apercepcijo 'anomalne predmetnosti'« in za »njeno povratno čutno navezovanje na ustrezno normalno apercepcijo«. Vživetje v subjekte, ki ne pripadajo sistemu normalnega sveta, uspe, kot zapiše Husserl v nekem besedilu iz istega obdobja, z analogizirajočo razgradnjo našega izkustva sveta; fenomenološko mejo vživetja pri živali dosežemo, kjer je »še kakršna koli analogija z našo telesno aperceptivno silo« (str. 118).⁸ Kasneje se Husserl vpraša po tem, kako zavest zgodnjega otroštva tvori prav genetično mejo odraslega človeka, kako se v njej prvič izoblikujejo osnove konstitutivne opravljenosti, ki tvori »normalnega« človeka.⁹ Sem spadajo tudi vprašanja, kako se v »praotročtvu« »časenje sveta v časenju kot toku« najprej gradi kot »časenje hiletičnih vsebin« (Hua XV, str. 184, besedilo iz let 1930–1931). To glede na stvar samo že prehaja k naslednjemu kompleksu problemov: V kolikšni meri »morata rojstvo in smrt veljati za konstitutivna dogodka omogočanja konstitucije sveta oziroma v kolikšni meri morata veljati kot bistvena dela konstituiranega sveta« (Hua XV, besedilo iz istega obdobja)? Transcendentalnomenomenološko vzvratno spraševanje nas od bivajočega sveta vodi k »smrti in rojstvu kot transcendentalnima skrivnostima«, ¹⁰ saj genetično-fenomenološki regresus v

⁸ Še v nekem deset let kasneje nastalem rokopisu je zapisano: »Živali v svojem svetu nahajamo z vživetjem, ki je asimilirajoča različica vživetja v sočloveka« (Hua XV, str. 182).

⁹ »Praotrok – kako je kot jaz, polarno usmerjen k prvim danostim, v čem je njegova 'instinktivna' habitualnost? Že otrok v maternici ima kinestezo in, kinestetično vzgibane, svoje 'stvari' – to je že primordialnost, ki se oblikuje na spodnji stopnji« (Hua XV, str. 604, besedilo iz leta 1935).

¹⁰ Msv. A V 20, str. 27 (besedilo iz let 1934/1935).

svet konstituirajočo subjektivnost tu pride do svoje meje – ob rojstvu in smrti je postavljen pred »mejna problema«.¹¹

II

Kakšno vrednostno mesto v Husserlovem filozofiranju zaseda mišljenje *razlike*? Mar ni vse življenje zastopal pojma uma, ki je – ustrezno novoveški tradiciji – koreliral z *enotnostjo*? V nadaljevanju bom v osnovnih obrisih pokazal, da je Husserl tradirani pojem uma prav na tej točki bistveno modificiral.

V primerjavi s tradicijo se je Husserl lotil razširjenja in preopredelitve pojma uma, s čimer se umešča v sredinsko pozicijo med dvema poloma nasprotij, nasprotjem med senzualizmom in rigidnim racionalizmom na eni strani ter med relativizmom in dogmatizmom na drugi. S tem ko dejavnost uma diagnosticira že v čutnosti, je zanj razlikovanje med umom in razumom neveljavno. Umu zdaj ne pripada več funkcija, da je zmožnost principialnega, s katero potem razum ureja čutni material (prim. Kant, KČU B, 237 isl.). »Principialno«, s katerim um korelira Husserl, leži v nazornem, v originarni danosti, v *evidenci*.¹²

265

¹¹ Sleherni jaz-subjekt ima »svojo lastno zgodovinskost«, »pri tem svoje 'rojstvo' in, notranje gledano, svoje posebno rojstvo kot svet posedujoči človeški otrok z mejnim problemom vse močnejšega porojevanja v budnost kot jaz-subjekt, čeprav še ne kot subjekt, ki izkuša svet« (Hua XV, str. 618, besedilo iz leta 1933). »To je torej dvojni mejni problem transcendentalne časnosti jaza pred [empiričnim] rojstvom in s tem slehernega jaza (če ga jemljemo konkretno, torej slcherne monade); dvojen: glede na začetek svetno konstituiranega otroka in glede na začetek konstitucije tega otroka. Ta problem se očitno ponavlja pri smrti« (rok. A VI 14 iz let 1930/1934, str. 7) – O tematskem krogu »rojstva in smrti« s fenomenološkega vidika prim. zvezek *Naître et mourir* (Alter. Revue de Phénoménologie, zv. 1), Fontenay-aux-Roses 1993.

¹² Husserl evidenco v njenem jedru opredeli kot »enotnost neke umske postavitve s tem, kar to postavitev bistvenostno (Wesensmaessig) motivira« (Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch, str. 284 [citirano po 2. izd., 1922, ponatis Tübingen 1993] (tu cit. po: Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo, Ljubljana 1997, prev. Frane Jerman, op. prev.)). To pomeni: evidenca telesnostnega pojavljanja neke stvari um motivira k postavitvi te stvari kot resničnostno in dejansko bivajoče. Tako Husserl lahko zapiše, da postavitev uma »svoj izvorni razlog upravičenosti poseduje v izvorni danosti« (prav tam). Prim četrti razdelek *Idej I* (Um in dejanskost) (v slov. prev. str. 413–492).

Pri tem pa Husserl možnosti evidentne danosti ne omejuje le na sfero čutne zaznave, temveč skuša zazrljivo izslediti v slehernem modusu zavesti, ki glede tega prihaja v poštev: v zaznavi, domišljiji, spominu, anticipaciji pričakovanja itd. pa tudi v zrenju splošnih predmetov, »bistev«. Temeljni uvid pri tem je, da je sleherni tovrstni modus zavesti v natančnem razmerju ustrežanja svojemu predmetnemu področju, ki je dano v njem in po njem, torej z njim »korelira«. Enost uma s tem najpoprej razpade v na gornji način urejeno mnogoterost modusov zavesti, ki jih je po Husserlu treba imenovati umne, kolikor na vselej različen način prezentirajo vselej različno evidentno bit.¹³ Husserlova fenomenologija uma se s tem prej kaže kot pluralizem uma, ki ga nakazuje že »princip vseh principov«, kakor ga formulira sam Husserl: »... da je vsako originarno dajajoče zrenje pravi vir spoznanja, da velja vse, kar se nam *originarno* (tako rekoč v svoji živi dejanskosti) *daje* v 'intuiciji', enostavno sprejeti kot to, kar se daje, vendar tudi samo v mejah, v katerih se daje.«¹⁴

266

Predtranscendentalna fenomenologija kot ontologija raziskuje predmetna področja, ki se razklepajo v korelativnih nanašanjih zavesti, in sicer prav tako, kot ta področja v njih vznikajo. Fenomenološka ontologija s tem prostor umnostne biti premerja po relativno zaprtih regijah, kot so prostorske stvari, psihologija (antropologija), logika, etika kot praksa, aksiologija itd. Sleherni od teh regij je lastno neko nanašanje uma, tako da se tu um tem regijam korelativno »razdrablja«. Torej ostaja pri tem, da Husserlovo misel – upošteva uvid, da sleherna regija korelira z nekim principialnim, ki obstaja le zanjo – implicira pluralizem uma?¹⁵ Na to vprašanje lahko odgovorimo za da (D) in ne (N).

(N) Nanj moramo odgovoriti z ne, če upošteevamo, da fenomenologija regio-

¹³ »Vsaki regiji in kategoriji« ne ustreza »samo temeljna vrsta smislov oziroma stavkov, ampak tudi temeljna vrsta izvorno dajajoče zavesti takih smislov in – njej pripadajoči – temeljni tip izvorne evidence« (*Ideen I*, gl. zg., str. 288 – slov. prev. str. 447).

¹⁴ *Ideen I*, gl. zg. str. 288.

¹⁵ Glede tega prim. tudi M Fischer, *Wissensfelder – einheitlicher Vernunftraum. Ueber Husserls Begriff der Einstellung*, München, 1985; S. Müller, *Das Apriori der Lebenswelt und die Vielfalt der Vernunft*, v: H. Kojima (izd.) *Phänomenologie der Praxis im Dialog zwischen Japan und dem Westen*, Würzburg 1989, str. 189 isl.

nalne biti kot taka za Husserla ni predstavljala dejanskega principiuma. Najvišji predmetni smisli regionalne ontologije so za Husserla le »vodilne niti«, da bi – z obratom k transcendentalni subjektiviteti kot intersubjektiviteti – razkrili njihovo »konstitucijo« (prim. *Ideje I*, paragrafa 149 in 152). Konstitutivna transcendentalna subjektiviteta torej deluje kot »poenotujoči« dejavnik v odnosu do pluralnosti regij.

(D) Obenem pa transcendentalno-genetična analiza vendar razkriva neko drugo »razliko v istem«, namreč dejstvo, da ima sleherno korelativno razmerje svojo – oziroma transcendentalno – *zgodovino*. Isto ni niti »samo-umevno« to isto niti »samoumevno« ne ostaja isto: *postaja* isto in lahko principialno »mutira« v drugo, kot Husserl demonstrira na primeru evropske ideje filozofije kot univerzalne znanosti (prim. *Hua VI*). To je mogoče zato, ker je sleherna evidenca »izpolnitev« predhodnih intenc, sama pa iz sebe spet sprošča neizpolnjene intence. Torej resnica na področju transcendentalno izčiščenega izkustva sveta ni nekaj, kar je fiksirano v tem ali onem, temveč napoteva na proces »oresničenja« (*Hua IX*, str. 79), s tem ko dobljeno evidenco lahko dopolnijo nove evidence ali pa jo nove, že doseženo evidenco korigirajoče evidence črtajo.

267

(N) Po drugi strani pa za Husserla transcendentalno spoznanje samo ni postavljeno v take relativnosti. S transcendentalnomenološko epocho je v neskončno usmerjeno sosledje izpolnitve in nove intence, značilno za oresničenje v horizontu sveta, prav »odsekano«, korelacijska razmerja kot taka so »u-trjena« in v tej utrjenosti povprašana po svoji konstitutivni genezi. Tako lahko Husserl v *Formalni in transcendentalni logiki* (1929, besedilo v *Hua XVII*) zapiše, da v taki analizi konstitucije dobljena »izvorna utemeljitev« vsem pozitivnim (regionalnoontološkim in širše empiričnim) znanostim podeljuje »enotnost njim kot vejam konstitutivnega delovanja iz ene transcendentalne subjektivitete« (*Hua XVII*, str. 278). S tem je vse bivajoče relativno glede na transcendentalno subjektiviteto, samo ta pa je »v sebi in za sebe« (str. 279). S tem se ujema tudi mesto v Husserlovi *Krizi*, kjer je zapisano, »da um ne dovoljuje razlikovanja na 'teoretični', 'praktični', 'estetski' in kakršni koli že« (*Hua VI*, str. 275). Mar v tem ne tiči padec nazaj v monizem uma?

(D) To ne drži, če še enkrat premislimo to, da za poznega Husserla vsa svetna resnica, relativno-končna pred- in zunajznanstvenega sveta življenja kot tudi neskončna, idealna resnica matematizirane znanosti, poseduje svoj vselejšnji prav (prim. Hua XVII, str. 284). Transcendentalno gledano, eksaktna znanost s svojim idealom resnice temelji v svetu življenja, kolikor »induktivno« naperjenost le-tega na neskončne horizonte pretali v eksaktni ideal resnice; transcendentalno-genetično s tem »na dnu« obstaja le oni v neskončno usmerjeni proces oresničenja (korelativen »neskončnostim relativne in le v tej relativnosti umne biti z njenimi relativnimi resnicami« (isto), ki hoče prek, k poslednjemu zavoljo-česar, ki ga Husserl, podobno kot Heidegger, ugleda v skrbi življenja za samo sebe.¹⁶ Nanašanje na ta poslednji zavoljo-česar pa za življenje, transcendentalno gledano, pomeni, da sebe vzame nase kot nekaj, kar je zastavljeno k umu (angelegt auf), končno, da samo sebe privzema (annehmen) kot transcendentalno, s tem ko v procesu oresničevanja nastopajoče doseganje umne biti v samem procesu oresničevanja popolnoma povzdigne v patenco in s tem v ustrezajočih intencionalnih nanašanjih ne le živi – tako kot svetno življenje – temveč si jih tudi prilasti,¹⁷ najskrajneje v vso intencionalnost prevevajoči strukturi skrbi za samo sebe – s Husserlovimi besedami: da se udejanja v »teološki biti« (Hua VI, str. 275).

Tako imata svoj prav relativna resnica in idealna, absolutna resnica, medtem ko je alternativa – ali »skeptični relativizem« ali »logični absolutizem« – za Husserla nesprejemljiva (Hua XVII, str. 284). Absolutizem in relativizem sta zanj v njuni poabsolutenosti konstrukta, v katerih se resnica, ki je za transcendentalno fenomenologijo vedno znotraj horizontov, nanaša na absolutno nasebno bit, pri čemer relativizem tako nasebno bit negira, absolutizem pa zatrjuje. Na ozadju teleološke zastavljenosti in naperjenosti transcendentalne subjektivitete se logični absolutizem in skeptični relativizem kažeta kot nedopustni okrajšavi, dokončanosti. Temu transcendentalnemu stališču »biti teleološko« ustreza samo en um, ki se skuša v njej izživeti, ta

¹⁶ Prim. npr.: »Oseba je le oseba kot vnaprej skrbeča za« (Hua XV, str. 599).

¹⁷ Resnice »iz živega vira absolutnega življenja [...] vselej v njihovih – ne spregledanih, ne zakritih, temveč sistematično razloženih (ausgelegten – ekspliciranih) – horizontih« (Hua XVII, str. 285).

um pa dejansko ne pozna nobenega razločevanja na teoretični, praktični, estetski um in kar je še tega. Toda ta ugotovitev ne pomeni, da obstaja samo ta um. Prav tako kot ni tudi samo enega transcendentalnega načina biti oziroma samo ene transcendentalne naravnosti fenomenologa. Na tleh sveta se namreč stanje stvari kaže čisto drugače. Tako je mogoče Husserlovo izjavo, da vsa znanost prejema enotnost iz ene transcendentalne subjektivitete in da obstaja le en transcendentalni um, fenomenološko spet gledati kot relacijo, čeprav morda kot posebno relacijo, ki kot taka, toda ravno samo kot taka, tj. »samo« v nekem oziru, v sebi zajema vse druge relacije.

Obenem to razmerje izjasni formalno kvaliteto (in dialektiko) Husserlovega mišljenja razlike. Razlika, ki je za Husserlovo mišljenje odločilna, je razlika med mundano in transcendentalno bitjo. Fenomenologija najprej spozna relacijo mundane biti in vanjo vključeno mnogoterost relacij; drugič, spozna, da so relacija mundane biti in relacije le-te izjavne forme transcendentalne subjektivitete same; tretjič, spozna, da se le za transcendentalno subjektiviteto samo, ki ji fenomenolog pripada le *tematsko* in le *občasno*, vse relacije stekajo v eno enotnost; in slednjič, četrtič, spozna, da tudi za vso fenomenologijo, tako kot za znanost nasploh, ostaja točka nanašanja horizont sveta, čeprav ga fenomenologija »obogati« za »transcendentalni horizont« (Hua Dok II/1, str. 126), in tu ne obstojijo le vse relacije, temveč se jim priključi tudi »relativna univerzalna relacija«: »razprta transcendentalna subjektiviteta«.

269

Po epoche se svetno življenje (Weltleben) kaže kot v temelju identično s transcendentalno subjektiviteto: ono *je* transcendentalna subjektiviteta in je kot mundano obenem *drugo* transcendentalnosti. To »samonajdenje« svetnega življenja obenem sploh šele pomeni možnost pripoznanja bistvene samo-razlike, ki bo – dokler bodo ljudje, ki so kot taki vedno ljudje-v-svetu – neodpravljiva. V fenomenologinjinem/fenomenologovem razmerju do mundanega, transcendentalnega *in spet* do mundanega se s tem kaže razlika, poslednja enotnost vseh razlik in slednjič spet razlika, ki to enotnost še sozajema, ne da bi jo lahko postavljala pod vprašaj. Pri tem imata ženska in moški izbiro, s katero od teh relacijskih plasti bosta občevala.

III

Husserlova filozofija predstavlja miselno formo, ki dovoljuje, da zastavimo diferenco, ne da bi pri tem opustili (relacijsko absolutno) enotnost. Da, še več: v horizontu sveta se nenehno pojavlja zgolj diferenca, diferentna, relacijska bit, ki svoj globlji smiselni temelj, tudi in prav *kot* relacijska bit, razodeva v transcendentalnem. S tem ko Husserlova fenomenologija ne deducira iz form enotnosti, principij, pravil, načel, temveč, nasprotno, sprašuje nazaj iz tistega, kar je za vselejšnji subjekt vedno že dano, je napotena na to subjektivno v njegovem nezaključenem-odprtem izkustvu sveta.

270

Tako je vsa tvorba horizontov, tvorba horizontov gonske intencionalnosti in tvorba personalnih horizontov na podlagi gonskega življenja, situativna-relativna; tako kot sleherni razpolaga z lastnimi polji smisla in s tem tudi konstituira vselej drugačne aspekte sveta, sleherna oseba tudi v ljubezenski združitvi, ki jo Husserl v primerjavi s čisto spolno združitvijo postavlja na višje mesto, ohranja svoje življenje, življenje »izhajajoč iz svojega mesta« (Hua XV, str. 599). Tako individualno v tisti meri, v kateri še izkazuje izkušnjo samega sebe, v okviru Husserlove fenomenologije *lahko* pride na potezo kot možna tema, čeprav sam Husserl ustrezne individualnosti – npr. žensko, moško ali pa tudi mnogoterost individuov kot »brezspolne družbe« v smislu Monique Wittig – ni napravil za temo svojega filozofiranja. Kakšna pa naj bi tovrstna tematska postavitev bila?

Odgovor na tem mestu lahko samo nakažemo. Najprej bi fenomenologija nasploh lahko delovala kot »umetnost razločevanja« in tako s svojimi sredstvi utirala pot od že danih teorij nazaj k »stvarem«, na katere te teorije s svojimi zastavitvami in pojmovnimi polji eksplicitno ali implicitno merijo. S tem ko bi fenomenološko motrenje na ta način izhajalo iz nekih nastavkov – na primer iz tega, da je narava že vedno spolno diferencirana, oziroma iz nasprotnega, da so spolne vloge ali celo dojemanja biološke spolne razlike (diskusija o *gender* in *sex*) produkti družbene samovolje – bi lahko poskušalo na primer pokazati, da protislovnost morebiti izhaja iz tega, da smo se navezovali na dve različni stvari in da gre za prekrivanje različnih relacij in njim korelativnih različnih stvarnih polj, vtis o skupni navezovalni točki pa

da izhaja iz tega, da smo vselejšnje relacijsko vsebino do neke mere absolutizirali. Husserlova fenomenologija se je, kot je poznano, izkazala s tem, da je izme svojega časa – psihologizem, naturalizem, historizem, objektivizem – reducirala na njihovo zrenjsko jedro in razkrinkala plasti njihove metabaze. V tem smislu ji tudi danes principialno pritiče relevantnost, če gre, na primer, za to, da je treba kritizirati mehanistično ali biologiistično enovite opredelitve človeka.

Taka razločevanja bi lahko izvedla že ustrezno postopajoča fenomenološka regionalna ontologija kot intencionalna psihologija ali antropologija. Transcendentalno povpraševanje pa bi se lahko nanašalo na konstitutivno genezo teh relacij. S spraševanjem po opredeljevanju ženskega in moškega in po vlogi ženske in moškega bi lahko v tej zvezi tudi rekonstruirala transcendentalno zgodovino konstitucije smisla in v njej pojavljajoča se zakritja zaslepitve v empirično-zgodovinskem prostoru in času. S tem bi lahko prispevala k diskusiji o *gender*.

Kaj pa njen prispevek k diskusiji o spolni razliki na področju *sexa*? V svojem poskusu, da bi po genetični vzvratni poti transcendentalne fenomenologije napisal »transcendentalno zgodovino subjekta«, je Husserl s svojim vzvratnim spraševanjem kot najspodnejše med konstitutivnimi plastmi subjektivitete razkril plasti »pranarave«, v katerih je za subjekt v njegovi instinktivni gonski intencionalnosti že odprt horizont sveta kot izvorni in prazni horizont. Kolikor subjekt že tu, v pasivni intencionalnosti, predoblikuje svoje kasnejše »dokončno konstituirano« razmerje do sveta, moramo tudi vprašanje po spolni razliki pripeljati nazaj vse do teh plasti jaznostne predbiti. Pri tem bi morali zastaviti tudi splošno vprašanje, kakšen pomen sploh lahko ima to, da v zvezi s to predjaznostno sfero že govorimo o možni konstituciji spolne razlike. Na ta način bi lahko z razgledišča transcendentalne fenomenologije odprli uvid v to, kje je identiteta subjekta še posredovana s spolom in v kakšnem oziru je ne moremo več misliti kot na ta način posredovano – v kolikšni meri torej spolnost in spolna razlika koreninita v transcendentalnem »nanašanju« na naravo in v kolikšni meri sta izid »humaniziranja«, ¹⁸ tj. v kolikšni meri sta proizvod tistih višjestopenjskih storitev, ki

271

¹⁸ Prim. npr. Husserlovo predavanje *Natur und Geist* (1919, besedilo v Hua XV, str. 599).

spodnji plasti konstituirane naravnosti pridajajo pomenske predikate, ki torej že predkonstituirano in naprej konstituirajočo se naravnost s svoje strani »interpretirajo«.

V enem svojih zadnjih rokopisov, besedilu s konca avgusta 1936, je Husserl navrgel vprašanje o teleološki sovisnosti rodu (v smislu vrste živih bitij) v nizu njegovih reprodukcij (prim. Hua XXIX, str. 317–320). Pod teleološkim smislom vrste razume to, da se v nekem »praustanavljanju« zasnije tipika vrste, ki posameznim individuumom že vnaprej ponuja tirnice možne izpolnitve te zasnite rodovne sovisnosti. Morda se zdi čudno, da Husserl pri tem nikakor ne misli samo na človeško vrsto, temveč v svoj premislek sovključuje vso živo naravo; razlog za to je v Husserlovem pojmovanju »prepletenosti« vseh teleoloških sistemov,¹⁹ ki jih monadični subjekti, ki razpolagajo s samozavedanjem in slednjič izoblikujejo transcendentalno fenomenologijo, pripoznajo kot *teleološke* v smislu transcendentalne »zgodovine naravnega«, na kateri v svojih spodnjih plasteh konstituiranja participirajo tudi človeške monade same.

272

Husserl razlikuje med rodom (»species«), ki v mnogoterih, njemu pripadajočih individuumih vzdržuje »tipiko«, svoj »teleološki karakter«, in med »tipi znotraj rodu«; v neki opombi pripominja, da se znotraj rodu – species – pojavljajo tipi, kakršna sta »otročstvo« in »spola: moški in ženski«, ki jih vselej zajema teleologija rodu (str. 318). V zvezi s spolno razliko to pomeni, da »moško« in »žensko« vselej izoblikujeta lastne, relativno avtonomne teleološke sisteme, ki – kot smo že omenili – temeljijo v vselej različnih strukturah gonske intencionalnosti in jih kot take lahko fenomenološko razložimo. Husserl pa poudarja, da niti takšne tipične strukture znotraj rodu niti individuumi, njihov vselejšnji »individualni tipus« (str. 319), ne morejo prebiti okvira rodu v tem smislu, da bi predstavljali »razliko« od njega (prav

¹⁹ O »univerzalni gonski intencionalnosti« Husserl predpostavlja, da »poenotuje (*einheitlich ausmacht*) sleherno prvinsko sedanjost kot obstalo časenje in jo konkretno poganja naprej od sedanjosti do sedanjosti tako, da je vsa vsebina vsebina gonske izpolnitve in da je intendirana pred ciljem, tudi tako, da v sleherni primordialni sedanjosti njo transcendirajoči goni višje stopnje segajo v sleherno drugo sedanjost in tako vse sedanjosti medsebojno povezujejo kot monade, v tem ko so vse druga v drugi implicirane« (Hua XV, str. 595).

tam). Vsekakor pa se lahko v formi praustanavljanj pojavijo nova uobličenja, ki se prebijajo iz prejšnje sovisnosti rodu in konstituiraajo nove teleološke sisteme.

»Biti volk je teleološki zakon volkov in dejansko je [posamezni volk] volk individuum le kot volk med individualno različnimi volkovi in le v horizontu rodu. Praustanovitev volka pomeni, da prav to – v prejšnjem porajajočem rodu anomalno [tj. novo rodu 'volk', ki se je prvič pojavilo v nekem prejšnjem rodu] s stabilnostjo novih teleoloških okoliščin teleologijo 'volka' naredi stabilno« (prav tam).

Vredno je omeniti tudi to, da je Husserl pri poskusu fenomenološko-teleološkega tolmačenja evolucije mislil tudi nekaj takega, kot je reverzibilnost med smislom sveta in smislom species in v tem – kot že z mislijo o »prepletu« – že predzajel, seveda v okviru svojega dojemanja konstituiraajoče transcendentalne subjektivitete, temeljne uvide poznega Merleau - Pontyja. Za Husserla se namreč teleološka struktura sveta oblikuje le v menah same »konkretne tipike svetne narave (Weltnatur)« (prav tam),²⁰ v tem ko ta naravi in s tem njenim posebnim teleologijam hkrati predzasnavlja prostore njihovega razvijanja.²¹

273

Prevedel Samo Krušič

²⁰ »Svet je tisti, ki je, v tem da se konkretna tipika svetovne narave tako preobraža in se hkrati v preobražanju vzdržuje v začasni posebni tipiki, da se lahko k svetu pripadajoča teleološka tipika nenehno razvija v formi species, ki iz sebe 'ustvarjajo' nove species, s tem ko se prilagajajo novi tipiki narave« (prav tam).

²¹ »Svet v svoji teleološki smiselčnosti, bivajoč v posebnih teleologijah, v rodovih, univerzalni naravi in njenim abstraktnim možnostim predpisuje zakon konkretne tipike, po kateri imajo organska bitja organsko določena telesa [...], toda tudi navzven zakon preostale narave, v katere sovisju je tudi telo-život (*Körperleib*)« (prav tam).
