

ČISTI JAZ KOT CAUSA SUI

Že Kant je prepričan, da kategorični imperativ, moralni zakon v meni »neskončno dviga mojo vrednost kot intelligence« (Kant 1993, 156): kot umnega bitja oz. bitja Uma in umnosti. Namreč prav s pomočjo moje osebnosti kot »mojega nevidnega sebstva«; saj mi z njo »razodeva življenje, ki je neodvisno do živalskosti in celo od vsega čutnega sveta«: prikazuje me »v svetu, ki mu gre resnična neskončnost« in mi daje smotrno določenost, ki »ni omejena na pogoje in meje tega življenja, marveč sega v neskončnost«. Kant doda, da »z njim (hkrati s tem pa tudi z vsemi tistimi vidnimi svetovi) nisem povezan le naključno, tako kot tam, marveč obče in nujno«. Namreč v veselju, v vidnem, v zunanjem svetu. Za razliko med Kantom in Fichtejem je odločil en prav navedeno nepomemben dodatek v oklepaju.

171

Po Kantu tudi z empiričnim svetom, z naravo nisem povezan naključno, kajti za nenaključnost ali nujnost te povezave »skrbi« Bog kot porok harmonije med čutnim, končnim in nadčutnim, neskončnim svetom, se pravi, harmonije med moralnim kraljestvom svobode (spontanosti) in fizičnim kraljestvom vzročnosti (determiniranosti). Za Kanta je Bog torej tisto Tretje, četudi le kot ideja. Za Fichteja pa je narava kot taka nekaj ničnega, Bog in Jaz pa sta, sva tako rekoč eno in isto; ne razločujeva se v ničemer, ne v željah ne v volji. Ker sva oba zgolj in samo Um, sem, četudi kot posebna oseba, neposredna duhovna

sestavina Boga; kakor da bi bil kaplja v morju uma. Fichte o svoji filozofiji zato pravi: »Nenavadno je, če dolžijo TO filozofijo, da zanika Boga, saj vendar zanika eksistenco sveta, v tistem smislu, kot jo zatrjuje dogmatizem. Kakšen Bog bi to bil, če bi ga izgubil obenem s svetom? Naša filozofija zanika eksistenco čutnega boga in služabnika sle; toda nadčutni Bog ji je v vsem vse; on ji je tisti, ki edini je, in vsi mi drugi razumni duhovi živimo in snujemo samo v njem.« (Fichte 1984, 240) Razložek med Bogom in človekom je torej le v tem, da je človek to, kar je Bog na ravni biti, šele na ravni volje. To, kar je Bog neposredno, je človek (šele) posredno; toda božjo neposrednost si posreduje sam. S tem pa posreduje tudi Boga, kar pomeni, da se Bog razodeva prav v njem, skozi njegovo posredovanje.

172

Natanko to izjavi Husserl, ko leta 1917 komentira Fichtejev spis *Napotilo za blaženo življenje oz. nauk o religiji* (1806). Bog kot »v samem sebi nenastala in nespremenljiva absolutna bit«, pravi Husserl, »se z večno nujnostjo razodeva v obliki čistega jaza« (XXV, 284). Drugače rečeno, »Bog sam doseže v zročem-religioznem človeku s svojim razodevanjem svojo najvišjo stopnjo možne samorazodetosti« (XXV, 292). V tem smislu je transcendentalna fenomenologija istovetna ne samo s teleologijo (sveta), ampak tudi s filozofsko teologijo. To je možno zaradi tega, ker »vseobsežno spoznanje Boga, ki vključuje tudi vseobsežno spoznanje sveta in naj bi ga dosegla znanstvena filozofija«, se pravi, fenomenologija kot bistvogledje, vsebuje tudi dejanje odrešitve. Vseobsežno spoznanje, ki zajema tako spoznanje sveta kot Boga, ki se razodeva v čistem jazu, prinaša namreč »prekipevajočo radost, radost, ki ne pomeni zgolj zadovoljitve teoretičnega interesa, ampak mora, stekajoča se z religiozno blaženostjo v en tok, prekipevajoče povzdigniti tudi tega«. Prav zato lahko Husserl govori o »samoodrešitvi človeštva«; in to ravno skozi fenomenologijo kot čisto fenomenologijo.

Zato ne zadošča reči, da je fenomenološka filozofija »po sebi sami že tudi fenomenologija religije« (Casper 1999, 67), kajti fenomenologija v svojem skrajnem dometu je več, je soterologija: nauk o odrešitvi.

1. Božanski čisti jaz

Husserl do »rajskega človeka«, do človeka prvobitne nedolžnosti in sreče čuti enak odpor kot Hegel: »Raj pomeni živalski vrt.« (Hegel 1967, 240) Potem ko

v razpravi *Prenova kot individualno etični problem* (1924) za revijo *Kaizo* izpostavi idejo Boga in zatrdi, da je prav ona »pravi in resnični jaz«, h kateremu hrepeni oz. stremi resnično »etični človek«, Husserl človeka iz raja opredeli takole: »Rajski človek bi bil tako rekoč nezmotljiv. Vendar pa to ne bi bila božja nezmotljivost, tista iz absolutnega uma, temveč slepa, naključna nezmotljivost, kakršne človek uma, kritične evidence in verifikacije, ne pozna. V svoji naivnosti brez refleksije bi bil ta človek zgolj žival, s svojimi slepimi instinkti idealno prilagojena po naključju stabilnim razmeram.« (Huss XXVII, 34) Božja nezmotljivost je edino nezmotljivost čistega jaza, izhajajoča iz njegove absolutne evidence. Edino čisti jaz je dostojen dedič vseidnega in vsevednega Boga.

Človek kot čisti jaz, zavedajoč se samega sebe kot takega, ne živi naivno tja-v-en-dan, prepuščajoč se življenju in svetu, marveč se v lastnih sodbah o sebi izroča samovrednotenju in sledi, namreč z vsakokratno samoodločbo, praktičnemu samodoločanju. Iz tega, iz samokonstruiranja idealov in po njih ozirajočega se življenja, izvira po Husserlu pristno, bistvenostno stopnjevanje popolnosti človeštva kot takega. Čim bolj svoboden in jasen pregled nad svojim celotnim življenjem ima človek, čim bolj razmišlja o njegovi vrednosti in njegovih praktičnih možnostih, čim kritičnejši je pri lastnih obračunih s svojim življenjem, čim bolj odločno svoje življenje umsko in umno uravnava kot bitje uma oz. kot umno bitje, tem popolnejši je kot človek. In v tem je tudi edino možni praktični ideal človeka:

»Človek kot človek ima ideale. V njegovem bistvu pa je, da mora ideal, da, dvojni ideal, absolutni in relativni, postavljati samemu sebi kot osebnostnemu jazu in za svoje celotno življenje ter stremeti k njegovi udejanitvi v največji možni meri: mora, če naj si sme priznati samega sebe in svoj lastni um kot um umnega, resničnega in pravega človeka. Ta ideal, ki je *a priori* v njem, ustvarja človek torej iz samega sebe, v njegovem najbolj izvornem liku, kot svoj '*resnični*' in '*boljši jaz*'. To je, v svojem absolutnem ustroju, ideal njegovega lastnega jaza, živega jaza, ki se upravičuje absolutno iz sebe samega, le z absolutno upravičenimi dejanji.« (Huss XXVII, 35)

Brž ko človek ta ideal, svoj lastni ideal, ideal samega sebe iz sebe samega zasluti in uzre, si mora po Husserlu tudi povsem razvidno priznati, da njemu primerna, najboljša etična oblika življenja ne more imeti le relativnega, marveč mora imeti absolutni pomen. Ker poleg nje ni nikakršne boljše, ne more biti boljše, je to edina in edinstvena oblika človeka kot čistega jaza, torej »kate-

gorično« zavezujoča oblika. To, kar je imel jaz za dobro, *preden* je dojel umski ideal svojega resničnega jaza, preneha biti nasploh dobro. Zato izgine tudi sreča, ki jo je doživljal poprej, neha veljati brezpogojno, izgubi veljavnost resnične sreče. Odslej je dobro še samo Dobro, to, kar je absolutno upravičeno in zato tudi veljavno; ne kot posamično, temveč v univerzumu praktičnih možnosti kot možnosti univerzalne umne volje in življenja iz nje, po njej.

To je za človeka odslej absolutno imperativno; in zato je po Husserlu pravilno, da v tej zvezi uporabimo prav Kantov izraz »kategorični imperativ«. Človek je »resnični človek«, človek, ki se zares zaveda sebe kot čistega jaza, lahko le, kolikor se sam od sebe zavestno podreja kategoričnemu imperativu. Imperativu, ki ukazuje: Bodi resnični človek, bodi na ravni sebe kot čistega jaza in živi tako, da boš svoje življenje vselej lahko upravičil kot življenje iz praktičnega uma, iz umnosti umne volje. Biti tako, etično biti pomeni torej ravnati se po »ideji absolutne popolnosti iz absolutnega uma«; ker pa kot ljudje življenjskega sveta nismo čisti jazi absolutnega uma, se nam ta ideal, ta vodilna ideja kaže kot absolutno oddaljeni pol, kot nedosegljiva daljava. A to ne spremeni dejstva, da gre za naš lastni ideal, za ideal, ki smo ga, namreč kot čisti jazi, proizvedli mi sami. Da je ta ideal torej naš intencionalni objekt. Da je kot pol relat korelacije *noesis – noema*, pri čemer je *noesis*, naša misel subjektni pol, *noema*, ideal kot tisto mišljeno, pa objektni pol.

174

Ker sem kot življenjsko empirični subjekt zavezan času in obenem omejen z njim, se etičnemu idealu, ki sem si ga zastavil kot čisti, absolutni jaz, lahko le približujem, kar pa vzvratno, kljub tako rekoč neskončni nalogi, vseeno pomeni, da postajam čedalje boljši. Čedalje bolj etičen. »Na ta način absolutnemu idealu popolne osebnostne biti v absolutnem umskem postajanju ustreza humani ideal postajanja v obliki humanega razvoja. Absolutni ideal je glede svojih celotnih umskih zmožnosti absolutno racionalen in toliko absolutno popolni subjekt. Njegovo bistvo je, da se na podlagi univerzalne in absolutno trdne volje kot absolutno umen sam ustvarja za absolutno umnost in sicer, kot rečeno, 'v absolutnem umskem postajanju'; to pa toliko, kolikor življenje, ki je nasploh nujno postajanje, izvira iz prazasnavljajoče umne volje in to kot v vsakem utripu absolutno umni dej. Absolutno racionalna oseba je torej glede svoje racionalnosti *causa sui*.« (Str. 36) S tem smo prišli do poslednje utemeljitve, zakaj je čisti jaz istoveten z Bogom.

Čisti jaz je *causa sui*, je torej istoveten z Bogom, s tistim, po čemer Bog sploh je Bog, namreč pri modernih filozofih, kot so Descartes, Spinoza in Leibniz.

Causa sui, vzrok samega sebe ali samovzrok ni le prvi vzrok, kakršen je Bog pri Tomažu Akvinskem. Ni le vzrok vseh ustvarjenih stvari, stvari zunaj njega, ampak tudi svoj lastni vzrok. Ta Bog, katerega podoba doseže svoj vrh pri Schellingu, ne proizvaja, namreč iz nič, le sveta, ampak tudi samega sebe, natančneje, proizvajanje sveta pomeni obenem samoproizvajanje, se pravi, samorazvoj. To pojmovanje Boga, ki ga zdaj sprejme tudi Husserl in ga preslika na čisti jaz, izhaja iz tako imenovanega ontološkega dokaza o bivanju Boga. Po tem dokazu bivanje spada k bistvu Boga, izhaja iz Božjega bistva, torej, vzeto dobesedno in gledano razvojno, Bog si bivanje sam postavlja. Sam je vzrok ne le biti sveta, ampak tudi svoje lastne biti.

Pri Husserlu to zdaj pomeni: človek kot čisti jaz, torej kot *causa sui*, je po svojem bistvu, iz sebe samega vzrok samega sebe kot praktično umnega, etičnega bitja, s tem pa tudi vzrok etičnosti oz. umskosti sveta. Samo človek sam je odgovoren za to, ali svet, v katerem živi, je, bo umen ali ne. Ali bo urejen pod obnebjem absolutnega ideala absolutne umnosti ali pa ne bo in bo zapadel v brezumnost. Vse je torej odvisno od človekove odgovornosti do samega sebe, od samovzgoje, od oblikovanja in izoblikovanja etične osebnosti kot absolutno umne osebe, se pravi, iz samovzgoje kot prevzgoje samega sebe (empiričnega jaza, subjekta življenjskega sveta, čutno-čustvenega bitja) v to, kar naj bi bil kot čisti jaz (absolutni subjekt) in kar kot čisti subjekt, torej v svojem bistvu, vselej že sem. Etičnost pomeni torej nalogo svoje bivanje priličiti svojemu bistvu, svojo eksistenco oblikovati iz lastne esence. Prenova človeka kot človekova samoprenova ne pomeni nič drugega kot prav to. Husserl v velikonočnem pismu Hendrichu J. Posu z dne 1. IV. 1923, torej iz obdobja, ko sestavlja svojo razpravo *Prenova kot individualno etični problem*, piše:

»Kristus je vstal. Ko bi le mogel v tem letu postati živa resnica in bi temu v sovraštvu živečemu človeštvu končno dodelil Božji mir. Ali vsaj odločilni obrat od epohe *neikos* v novo epoho s *philia*. A saj sami veste, kaj takšne želje v Nemčiji brez miru pomenijo Nemcem.

Veseli me videti, da se v Freiburgu počutite dobro. Ljubi ste mi tudi kot resni somislec mojega kroga. Znanost (to je smisel našega fenomenološkega življenja) ni kraljestvo stvarnih koristnosti, uporabna tehnika za proizvodnjo višje vrste gospodarskih 'dobrin' ali celo področje športnih ugodij. Za nas tu pomeni najvišjo življenjsko resnobo oz. objektivacijo najvišje resnosti, zato da človeškost povzdigne k resnični svobodi človeštva. Je vrhovna funkcija

človeka, ki se je usmeril k absolutni samoodgovornosti, k samoosvoboditvi: človeka, ki se s svobodnim, pristno znanstvenim mišljenjem sam osvobaja, se kot človeka sam zasnavlja. Kdaj se bo človeštvo naučilo resno jemati sebe in svoje namere!» (Husserl 1994, IV 439)

Vzeti sebe resno pomeni prevzeti nase to, da sem *causa sui*, da sem svoj lastni Bog, zaradi česar se lahko osvobodim le sam. Z osvoboditvijo kot samo-osvoboditvijo pod obnebjem absolutne, brezpogojne in brezmejne samo-odgovornosti. Ta kot taka, kot odgovornost čistega jaza, absolutnega subjekta, ki je *causa sui*, Bog, pomeni lastno odgovornost, odgovornost pred samim seboj; ki pa obenem nikakor ne pomeni le odgovornosti zase, ampak tudi odgovornost za druge, še več, za vse, kar je. Za svet kot tak in v celoti. Namreč v načinu njegove biti. Se pravi, ne za nasebni svet, marveč za svet kot fenomen. Za svet kot intencionalni objekt čistega jaza kot absolutnega subjekta intencionalnosti oz. fenomenalnosti.

176

Če smo se prej srečali z Bogom kot absolutnim idealom, kot intencionalnim objektom čistega jaza, smo zdaj soočeni s čistim jazom samim kot Bogom, kot absolutnim subjektom, ki se izpričuje kot *causa sui*: kot božanska bitnost, h kateri že vnaprej spada tudi bivanje. Bistvenostno, se pravi, z vidika časovnosti večno. Čisti jaz je neumrljiv, je kot *causa sui* jaz večnega življenja. Tu je bržkone tudi razlog, zakaj pri Husserlu nahajamo dva na prvi pogled nasprotujoča si, protislovna izraza: »transcendenca Boga« in »imanenca Boga«. Čez nekaj let, 12. XI. 1931, Husserl ob smrti svojega očeta piše Ludwigu Landgrebeju tole:

»Samega sebe preskusiti v nesreči, z notranjim premaganjem usode, pomeni v sebi samem izpričati *die Göttlichkeit des Daseins*, božanskost bivanja. Ko zgubimo ljubljene starše, svet izgleda drugače. Če pa je poleg tega, kot v naši mračni sedanjosti, vse, kar v svetu daje zanos, upanja polna življenjska obzorja, izginilo, bi morale vse, dejansko vse vzdržujoče in vzdigujoče sile priti od znotraj. In reči bi morali, kljub težavam, da jih dejansko lahko obudimo od znotraj: V absolutnem gre prav za ta obrat v notranjost. Teleologija, ki nam v našem svetu daje smisel, se razodeva v motiviranju te notranjosti in v odločitvi, ki nas dviga nad nas in našo končnost. Ravno v našem usodnem času in svetu, namreč njeni univerzalno enotni usodi popolnega zloma, moramo mi, vse človeštvo, slišati klic iz večnosti in neskončnosti, klic, da moramo kot svobodni in pristni ljudje premagati končnost in postati funkcionarji večnosti. Naša naloga kot konstitutivnih feno-

menologov ni nič drugega kot iz najnotrajnejšega razumetja transcendentne konstitucije eksplicitno razjasniti tako lastno bit kot bit sveta.« (Husserl 1994, IV, 276)

Transcendentalna konstitucija je seveda konstitucija, katere izvir je čisti jaz in tako se vse zgornje Husserlove izvajanje o večnosti in neskončnosti ter o premagovanju končnosti nanaša prav na čisti jaz, ne pa morda na Boga, na kar bi pomislili ob prvem oz. površnem branju. Božanskost bivanja, o kateri govori, je božanskost bivanja čistega jaza, dokaz tega bivanja pa je prav transcendentalna konstitucija vsega, kar je v svetu. Absolut je absolut notranjosti, vzvratno gledano, moj in naš čisti jaz, ki ga imamo v svoji notranjosti, je absolut. Kako pa se, če razen čistega jaza kot absolutnega subjekta ni nobenega drugega absoluta, Husserl potem lahko sklicuje na Kristusa? Da bi lahko odgovorili na to vprašanje, se moramo ozreti ne samo na Husserlovo filozofsko, ampak tudi na življenjsko in versko pot.

2. Bog kot mejni pojem

Husserl se je rodil v judovski družini in njegovo življenjsko geslo, tako je zapisala v svojih spominih njegova žena Malvine, je bilo Izaijevo reklo: »Tisti pa, ki zaupajo v Boga, /obnavljajo svojo moč.« (Iz 40, 31) Judovstvo je bila Husserlova vera vse do leta 1886, se pravi, do njegovega 27 leta, ko je prestopil v krščanstvo in se dal krstiti v protestantski, evangeličanski cerkvi; še istega leta se je v isti cerkvi dala krstiti Melvine Steinschneider, s katero se je Husserl kmalu nato poročil (Husserl 1977, 15 in 20). Pod vplivom prijatelja Masaryka, s katerim sta skupaj študirala pri Brentanu (praočetu fenomenologije) na Dunaju, je *Novo zavezo* intenzivno bral že nekaj let prej, od leta 1882 naprej.

A že pred tem je pot do Boga in resnično pravega življenja razumel kot pot stroge filozofske znanosti; 4. IX. 1919 poroča o tem v obsežnem pismu Arnoldu Metzgerju, v katerem se zahvaljuje za njegovo pravkar izišlo knjigo *Fenomenologija revolucije (Politični spis o marksizmu in ljubečem občestvu)*, obenem pa poda kar izčrpno svojo dotedanjo biografijo. Metzgerjeva knjiga se nanaša tudi na nemško mistično združbo »Prijatelji Boga« iz 13. stoletja in na »Bratovščino skupnega življenja«, ki sta izhajala iz ljubezni kot osnovnega počela. In Husserl pripomni, da je spoznanje o temeljnem pomenu ljubezni tudi rezultat njegovega osebnega razvoja v okviru vse prej kot lahkega življe-

nja. Razvoja, v katerem si je razvil svoj osebni etos, ob izkustvu, da človeka v trenutkih zgodovinskih in družbenih zlomov reši lahko le radikalno nov način življenja. Življenja, ki se ne ustraši nobenih konsekvenc. Navaja, da je že v zadnjem desetletju 19. stoletja prepoznal notranjo votlost celotno evropsko kulturo obvladujočih gibanj, jih podvrgel globoki kritiki, svoje življenje pa preusmeril v povsem novo smer. Nato nadaljuje:

»Tedaj še nisem videl praktične in kulturne *realnosti*, tudi še nisem imel antropoloških in etnoloških znanj, še zmerom sem živel pod skoraj izključno teoretično delovno voljo, kljub temu, da so odločilni vzgibi (ki so me iz matematike potisnili v filozofijo kot poklicni prostor) izvirali iz silnih religioznih doživetij in popolnih spreobrnitev. Kajti močan vpliv *Nove zaveze* na 23-letnika se je izrazil v gonu, najti pot do Boga in do resničnostnega življenja s pomočjo stroge filozofske znanosti.« (Husserl 1994, 408)

178

Toda z obstoječo in s tradicionalno filozofijo se v novih, katastrofalnih razmerah ni bilo moč pomagati. Odpovedali sta. Bili sta, poudari Husserl, polni nejasnosti, polovičarstva, ohlapnosti, celo intelektualne nepoštenosti. Nič od njiju ni bilo moč postaviti kot začetek nove orientacije na novi poti filozofije kot stroge znanosti. Tudi breztalna kritika je ostala brez moči. Za svojo »misijo«, za poslanstvo iz lastne nuje je bilo treba utreti lastno pot. Pot mimo neposredne realnosti in njenih realitet:

»To ni moja naloga, nisem poklican, da bi postal vodja človeštva, ki hlepi po 'srečnem življenju' – to sem spoznal v vojnih letih, polnih strastne zagnanosti, *obvaroval* pa me je moj daimon. S polno zavestjo in odločnostjo živim zgolj kot znanstveni filozof (ravno zaradi tega nisem napisal nobenega vojnega spisa, na to sem gledal kot na pretenciozno filozofsko početje). Ne, ker bi mi resnica in znanost veljali za najvišjo vrednoto. Narobe: 'intelekt je služabnik volje', torej sem tudi jaz služabnik praktičnih oblikovalcev življenja, vodij človeštva.« (Str. 409)

Vi, nadaljuje Husserl, na takšno delitev vlog ne boste pristali, mladi ste, zato bi, polni moči in zamisli, hoteli biti oboje, mislec in voditelj. »Toda vaš demon, kolikor imate v sebi Boga v Sokratovem pomenu in z njegovo življenjsko radikalnostjo, bo spregovoril pravočasno.« A ne dajte si vplivati od zunaj. Zadosti je, če povedanemu prisluhnete. Obenem pa se zavedajte, da še ne veste, kako neizrekljivo zapleteno je območje fenomenoloških pravirov in iz njih izvirajočih ciljev. Sicer pa veste, kako malo je kraljestvo MATER podobno

brezmejni temni noči, v kateri starke pletejo grozljivo nit usode oz. metafizični duhovi oživljajo čisto fantazijo postulatov.

Husserl hoče reči: Zagotovo poznate prizor z naslovom *Temna galerija* iz prvega dejanja II. dela Goethejevega *Fausta*. To je eden najbolj zagonetnih odlomkov te Goethejeve pesnitve. V njem Mefisto Faustu izroči ključ tako imenovanega kraljestva MATER, boginj, ki bivajo v podzemni votlini. Preden se Faust spusti v votlino, se med njim in Mefistom odvije naslednji dvogovor (Goethe 1999, 305–310):

Mefisto: Nerač izdajam čuvane skrivnosti. –

V samoti rod boginj kraljuje tih,
ne čas ne prostor ne obdaja jih;
v zadregi sem, ko govorim o njih.
MATERE so.

Faust: Matere!

Mefisto: Te mrazi?

Faust: Kaj? Matere? Tako čudno zveni.

Mefisto: Da, rod boginj, vam smrtnikom neznan,
a nam beseda noče prav na dan.

In sam si kriv, da moraš se spustiti
na dno globin in za pomoč prositi.

Faust: In kod gre pot?

Mefisto: Poti ni. Le nedotakljivo
in neuhojeno brezpotje v neizprosljivo
in neizprošeno. Si še voljan?

Ne bo ključavnic, ki bi se ti vdale,
povsod te bodo le samote gnale.
Sploh veš, kaj je pustota samovanj?

Faust: Te vraže kar prihrani zase;
spominjaš me na davne čase
čarovnic in zaklinjanj.

Mar nisem bil iskal sveta bližine?
Užil, sejal in žel praznine?

Kar sem dognal z razumom in učil,
je vselej glas ugovora prevpil.
In moral sem, zgrožen pred to zaroto,
v divjino se zateči in samoto.

Da bi prezrl in prepuščen sam sebi
ne živel, sem se moral vdati tebi.

Mefisto: Če bi preplaval širne oceane,
spoznal brezbriznosti voda,
bi videl morske vale neugnane,
kljub strahu, da se potopiš do dna.
In še bi videl, videl sred modrine,
v spokojnem morju plavati delfine.
Oblake, sonce, zvezde bi zaznal –
a tam ne bo ničesar, tam boš taval,
korak bo smrtni molk dušil
in tal ne bo, da bi počil.

Faust: Pa dajva! Upam, da se bom izkazal,
da bom v tvojem NIČU VSE dokazal.

Mefisto: No pa se spusti! Ali bolje: vzpni se!
Vseeno je. Iz stvarstva se odpravi
v kraljestvo absolutnega, naužij se
sveta, ki ga je zdavnaj čas odplavil,
kjer vre, ko vro oblaki ob nevihti;
ne daj, da te zajame, ključ zavihti.

Faust: Res, komaj sem se bil oklenil ključa,
že čutim, nov zanos mi širi pljuča.

Mefisto: Zagledal boš žareč trinožnik, znak,
da je na dnu globin pristal korak.
V njegovem siju MATERE sede,
stoje, se gibljejo – pač kakor že.
Vse se spreminja in spet oblikuje
in večni smisel večno izpričuje.
Obkrožene od stvarstva senčnih slik
ne vidijo, le slutijo tvoj lik.
Zdaj je nevarno, zdaj pogum velja!

180

Smo pri koreninah sveta, sredi prakaosa, ki je že pri Platonu, v njegovem Timaju, ženskega spola in se imenuje *chora*, maternica vesolja in mati kozmosa, narava. Sence in liki so po eni plati sence iz Homerjevega podzemnega domovanja mrtvih, po drugi plati Platonove ideje. V citiranem odlomku odmevajo Plutarhova poročila o misterijih, o Perzofoni kot božanski materi podzemlja, očiten pa je tudi vpliv Miltonovega Izgubljenega raja in vloge Satana, boga

vsega kaotičnega v njem. Spust v votlino nas spet spominja na Platonovo prispodobno o votlini. Toliko bolj, ker je po Mefistu sestop v votlino istoveten z vzponom. Sestop do najgloblje sovпада z vzponom do najvišje skrivnosti. Ali po Husserlu: sestop k čistemu jazu je istoveten z vzponom do transcendentnega absoluta, do tistega, kar je v religijah vsebovano v podobi o transcendentnem Bogu.

Torej ne drži povsem, da se bo Faust, ko se bo spustil na dno votline, spustil v brezno, k niču kot niču. Tako se zdi le z vidika barvitega življenja zunaj votline, v svetlobi Sonca. V resnici votlina kot kaotični vrelec življenja, kot pravir življenja v njegovi telesnosti ali čutnosti, brbota od življenjskih prasil. Na to, namreč v zvezi s spuščanjem v globino človeka, opozarja Husserl mladega Metzgerja. In ko mu prizna, da je dobro uvidel, kako je »luč fenomenološko videčih oči razsvetlila svetove idej«, Metzgerju obenem očita: »toda tistega neskončnega bogastva procesov iz pravira, v katerih sem uzrl medij izražajočega se božanskega življenja (svetove stvari in svetove idej 'ustvarjajočega' življenja) – doslej niste hoteli videti.« (Str. 410) Torej, povzame Husserl, še niste mogli doumeti najgloblje intence moje misli, intence, dokopati se do absolutnih evidenc. Do evidenc, ki kot take ne dopuščajo nobenega dvoma.

181

Žal, potoži Husserl na koncu pisma, je »tragika mojega življenjskega položaja«, da zaradi vrste vzrokov, vojni pretres je le eden od njih, še nisem objavil svojih sklepnih dognanj o fundamentalnih vprašanjih. A tudi že sklenjeni teksti, kot so deli *Idej*, so pomanjkljivi, treba bi jih bilo predelati in dopolniti na podlagi novih analiz in strožjih pojmov. Še posebej zaradi tega, ker je pred menoj, poudari Husserl, »nov tip celokupnega motrenja sveta in praktične postavitve ciljev«:

»Rad bi vam, če bi to mogel, od blizu pokazal, kako zelo sta vaš prelepi etični radikalizem in maksimalizem vznemirila moje srce, ko pa iz globokih in trdnih razlogov – zapopadenih skozi desetletja – dvomim o toliko rečeh in pogosto določno rečem: Ne! To seveda ne zadeva Vaše delovne osmislitve z usmeritvijo k idejam, tudi ne univerzalne in zato formalne zahteve po popolnem obratu človeštva k dostojanstvu resničnostnega, k idealom naravnane delu. Tudi ne zadeva obsodbe marksizma, naturalizma vseh vrst, spretnitve antropologizmov, biologizmov, pozitivizmov v antietičen – etično breztalen, kajti brezidejen – egoizem, katerega druga plat je na ravni družbe kapitalizem. Ne morem pa se strinjati, ko na isto črto postavljate racionalizem in transcendentalno filozofijo in ko, tako se zdi, ne vidite

veličine, ki je bila v tej tradiciji razvita le deloma in so nekateri motivi, ki so silili na dan že vseskozi, zares postali delovni problemi šele v fenomenologiji. Sploh je moj občutek, da smisel za duha zgodovine, ki se je tudi pri meni prebudil dokaj pozno, pri Vas še ni dovolj razvit. (Domnevam, da po študiju tudi Vi prihajate iz naravoslovja.) Bog in Božji svet, Boga iščoči, v Božji otroškosti živeči človek itn. – vse to bi Vam pomenilo nekaj novega, bogatejšega, ko si boste pridobili videče oko za zgodovino in – kar ni daleč od tega – oko za absolutno motrenje biti, tudi motrenje 'sveta' s pola čiste subjektivitete.« (Str. 411)

Motrenje biti in motrenje 'sveta', ne pa motrenje Boga. Kajti Bog, uzrt z vidika čiste subjektivitete, se pravi, čistega jaza, ni nič drugega kot ta jaz sam. Bog sem jaz kot Jaz. Ob tem ostaja določena nejasnost, dvoumnost, saj ni povsem jasno, ali misli dobesedno ali pa govori metaforično, ko v tem istem pismu govori o svoji »resnični misiji po božji volji« ali ko o pisanju *Idej* pravi: »Ko sem *Ideje* napisal v 6. tednih, brez osnutkov in predlog, kot v transu in so šle takoj v tisk, sem se z vso ponižnostjo zahvalil Bogu, da sem lahko napisal to knjigo in nič drugega ne morem, kakor da ostajam pri tem, kljub vrsti pomanjkljivosti tega dela glede posamičnosti.« (Str. 413) Imamo zaradi navedenih izjav Husserla lahko za vernega človeka, za vernika v običajnem pomenu besede? Ali pa moramo razlikovati med Husserlovim znanstveno filozofskim in življenjsko čustvenim odnosom do tega, čemur pravimo Bog?

182

V *Idejah* imamo poleg že obravnavanih navedb, tiste o Bogu transcendence in tiste o Bogu imanence, še nekaj navedb o Bogu. Med njimi naslednjo tezo o Bogu, natančneje, o ideji Boga: »Ideja Boga je nujni mejni pojem v spoznavno teoretskih razmišljanjih, oz. neizogibni indeks za konstrukcijo določenih mejnih pojmov, ki so tudi za filozofirajočega ateista nepogrešljivi.« (Huss III, 191) Izhodišče je torej spoznavno teoretski mejni pojem, pojem spoznavne meje v pomenu tistega, kar sploh lahko doseže spoznanje: kar bi torej doseglo, če bi seglo najdalj, do meja spoznavnih možnosti. Je torej tisto, k čemur spoznanje teži; teži pa k temu, da bi bilo spoznanje vsega in kot tako polno, popolno spoznanje. Ideja Boga je predstava o »poosebljenem« posedovalcu takšnega spoznanja. Vzvratno pa to seveda pomeni, da izvirno sploh ne gre za Boga, marveč si je mejni pojem spoznanja, se pravi, pojem popolnega oz. najpopolnejšega spoznanja, ki je za zgradbo spoznavne teorije nujen, nadel ime božjega, absolutnega spoznanja.

Naj gre za teističnega ali ateističnega spoznavnega teoretika, brez mejnega, morda bi bilo bolje reči robnega pojma spoznanja, bi ne bilo njegove teorije. Ta ugotovitev pa implicira že tudi spoznanje, da je mejni pojem spoznanja res nujen, ni pa nujno njegovo poimenovanje z Bogom. Nujen je ideal spoznanja, ne pa njegovo istovetenje z idejo Boga. Tezo o nujnosti mejnega pojma spoznanja tako za filozofirajočega teista kot ateista zapiše Husserl kot pripombo k trditvi, da uvid, kako je $2 + 1 = 1 + 2$, zavezuje tudi Boga. Da gre torej za uvid, ki je skupen tako človeku kot Bogu. In še nekaj skupnega imata človek in Bog: »Tudi on lahko spoznanje o svoji zavesti in vsebini zavesti doseže le refleksivno.« Ta izjava ne pomeni, da je Bog zaradi enačenja s človekom ponižan na njegovo raven, marveč pomeni prav in samo zenačenje: to zenačenje pa nato, če se ozremo na Kanta, seveda pomeni povišanje človeka. Po Kantu namreč neposreden umski uvid, tako imenovano intelektualno zrenje pripada le Bogu. Človek je vezan na čutno zrenje, zrenje in uzrtje nečesa z očmi, njegov razum in njegov um pa nista zrenji in zato ne vodita do uzrtja tistega, na kar se nanašata, namreč na razumske pojme in umske ideje.

Kaj hoče povedati Husserl? Samo to, da je zavest vselej zavest, ne glede na to, čigava je; in da to, kar velja za človekovo zavest, velja za vsako, tudi, kolikor ta obstaja, za Božjo zavest. Vsaka zavest je zavest o nečem, spoznanje tega pa ne pripada tej neposredni zavesti, marveč zavesti kot refleksivnemu, na intencionalno korelacijo med mislijo in mišljenim ozirajočemu se spoznavanju. Tukaj igra Bog vlogo mejnega pojma v tem smislu, da tudi tedaj, če gremo do skrajnih meja zavesti, do njene morebitne vseomogočnosti, osnovne zakonitosti ostanejo ene in iste. Bog je tu mejni pojem z, če smemo tako reči, negativnim predznakom. Čeprav Husserl izrecno poudari, da se tu, v 79. paragrafu *Idej* ne želi spuščati v spor s teologi, je ta spor dejansko že sprožil in sicer v 43. paragrafu, ki ima naslov *Razjasnitev neke načelne zmote*:

»Torej načelna zmeta je, če menimo, da se zaznavanje (in na svoj način vsako drugo zrenje stvari) ne približa stvari sami. Ta nam menda ni dana sama na sebi in v svojem nasebstvu. Vsakemu bivajočemu pripada načelna možnost, da to, kot kar je, preprosto zrem in ga zaznavam, zlasti v adekvatnem živem sebstvu, brez posredovanja skoz 'pojave' dajajočo zaznavo. Bog, subjekt absolutno popolnega spoznanja in s tem seveda tudi vseh možnih adekvatnih zaznav, pa naj bi, menda, imel zaznavo same stvari na sebi, ki je nam, končnim bitjem, odvzeta.

Ta nazor pa je absurden. Predpostavlja namreč, da med transcendentnim in imanentnim ni nobene *bistvene razlike*, da je v postuliranem božjem zrenju prostorska stvar reelni konstituens, sama torej doživljaj, spadajoča k božji zavesti in doživljajskemu toku.« (Husserliana III, 98)

Po tej predstavi, ki jo ima Husserl za absurdno, nesmiselno, naj bi pri Bogu in njegovi zavesti med transcendentnim in imanentnim ne bilo nobene razlike: *noesis* naj bi bila že tudi *noema*, fenomenološko rečeno; onto-teloško mišljeno pa to pomeni: vsaka božja ideja se sproti spreminja v stvar, tako da misliti pri Bogu pomeni že tudi ustvarjati. Ali kot pravi Leibniz (Leibniz VII 191): *Cum Deus calculat et cogitationem exercet, fit mundus*. Ko Bog računa in izvaja misli, nastaja svet. Ko Husserl kritizira takšno stališče in se sklicuje na razliko med transcendentnim in imanentnim, hoče povedati, da *noema* kot intencionalni objekt je relat misli, ni pa iz-mislek. Ni proizvod zavesti, marveč tisto, kar se zavesti daje. Bit *noeme* ni proizvedenost oz. ustvarjenost, marveč danost. To, da je zavest vselej zavest o nečem, je treba jemati dobesedno. Obenem pa se zavedati, da to nekaj, ki je dano zavesti in na kar se zavest kot zavest vselej že nanaša, ni zunaj polja zavesti oz. misli: *noema* je zaznano zaznave, hoteno hotenja, predstavljeno predstavljanja itn. Transcendenco v tem okvirju pomeni zato transcendenco na polju zavesti, ne zunaj nje; in v tem pomenu je o tej transcendenci, o transcendenci *noeme* oz. intencionalnega objekta moč govoriti kot o transcendenci v imanenci. To je transcendenco, ki ni niti zunaj zavesti niti v zavesti sami, jo pa nahajamo na polju, se pravi, v obzorju zavesti.

184

Od tod husserlovski obrat, po katerem (§ 44) je bit transcendentnega, stvari kot zaznavane »stvari« zgolj fenomenalna, se pravi, relativna, bit imanentnega, kakršna je bit doživljaja, pa absolutna. Ta razlika, razlika med relativno oz. relacijsko bitjo transcendentnega in absolutno bitjo imanentnega se izpričuje kot razlika med transcendentno in imanentno zaznavo, med zaznavo »stvari« in zaznavo doživljaja:

»Ker načelno obstaja vedno horizont določljive nedoločenosti, moremo v izkušnji napredovati in pustiti teči kontinuum aktualnega zaznavanja iste stvari. Noben Bog ne more pri tem ničesar spremeniti, prav tako malo kot pri $1 + 2 = 3$, ali v tem, da obstajajo druge bistvenostne resnice.

Splošno je že videti, da se transcendentna bit nasploh, ne glede na to, kakšnega rodu je, razumljena kot bit *za* kak jaz, dokoplje do jasnosti le po analogni poti kot stvar, torej le prek čutno odsenčujočih pojavov. Sicer pa bi

bila to prav bit, ki bi utegnila postati imanentna; kar pa je imanentno zaznavno, je zaznavno *zgolj* imanentno. Samo če zagrešimo prej omenjeno in zdaj pojasnjeno zamenjavo, imamo lahko za možno, da je en in isti pojav nemara enkrat dan s čutno pojavnostjo, drugič pa v imanentnem zaznavanju.

Pa izpeljimo najprej posebej kontrast med stvarjo in doživljam še po drugi plati. *Doživljaj* ni predstavljen, kot pravimo, z odsenčenjem. Iz tega izhaja, da je zaznavanje doživljaja preprosto uzrtje nečesa, kar je v svoji navzočnosti/sedanosti, v vsaki točki svoje zdajšnjosti *dano* (ali naj bi bilo dano) *v zaznavi kot absolutno* in ne kot nekaj identičnega načinom prikazovanja z enostranskim odsenčenjem.« (Str. 141–142)

Husserl povedano pojasni z razliko med violinskim tonom in mislijo. Ko mislim, je lahko moja misel o mišljenem resnična ali neresnična, a to, kar misel misli, se pravi, kar obstaja v miselnem zrenjskem pogledu, je absolutno tukaj: z vsemi svojimi kvalitetami in z vso svojo intenzivnostjo. Je tu kot doživljaj, ki na sebi nima nič enostranskega: v miselnem doživljanju doživljano je brez odtenkov in brez odsenčenj oz. osvetlitev. Violinski ton pa je s svojo objektivno istovetnostjo dan prek osenčenja, ima torej spreminjajoče se pojavne načine. Kako ga zaznavam je, recimo, odvisno od tega, kje stojim, ali sem blizu violine ali pa daleč od nje itn. A brž ko ga ne poslušam več, marveč ga po-doživljam v sebi, četudi, recimo, prihajajo in odhajajo drugi toni, ga doživljam absolutno. Na enak način kot lastno, imanentno misel. Seveda pa to in takšno, imanentno in zato absolutno doživljanje »tona« ni več transcendentno zaznavanje tona, še manj pa proizvodnje tona kot transcendentne stvari na sebi.

185

Temeljni poudarek je, da je zaznava izvorno vselej čutna, se pravi, transcendentna zaznava: zaznava prikazujočega se. Vzvratno, glede na Boga to pomeni, »da prostorska stvar ni zgolj za nas ljudi, ampak tudi za Boga – kot idealnega predstavnika absolutnega spoznanja – videna prek prikazovanja, v katerem se 'perspektivistično' različno vendar določno spreminja in je dana v spreminjajočih se 'orientacijah' in tudi mora biti dana tako« (str. 371). Tudi Bog violinskega tona, če naj bi bil to res ton, ne more slišati in poslušati drugače od človeka; če bi namreč Bog slišal vso skladbo naenkrat, brez zaporedja tonov in brez zaslišanja prav tega in tega, recimo, izjemnega tona, potem skladbe kot skladbe sploh slišal ne bi. To, kar bi imel pred seboj, bi bilo tako rekoč mrtvo, kot nekakšna struktura, tj. partitura, ne pa kot živi tok spreminjajočih se glasov.

Iz prikazanih Husserlovih »teoloških« izletov lahko zdaj že povsem razložno razberemo, kaj mu pomeni Bog kot mejni pojem. Gre za pojem Boga kot idealnega predstavnika absolutnega spoznanja, za Boga kot subjekt absolutno popolnega spoznanja. Takšen subjekt naj bi bil tudi človek, in tak subjekt tudi je, namreč na ravni čistega jaza; ni pa takšen subjekt kot empirični jaz, kot končno in za-časno bitje. Boga kot mejni pojem človekovega spoznanja, torej kot pojem spoznavnega ideala ali idealnega spoznanja, si Husserl vzpostavi že zgodaj; že 1908 si zapiše (Husserl 1977, 119): »Teleologija, Bog, možnost vsezavesti. Transcendentalno-fenomenološko utemeljena metafizika in teleologija.« Mejni pojem je teleološki pojem, saj je v njem pojmovano zdaj in tu navzoče le kot ideal, kot orientir; kot nekaj dejansko navzočega pa obstaja samo kot daljna prihodnost: kot neskočno oddaljeni pa vendarle zaželeni in hoteni cilj. Predstavo o Bogu kot mejnem pojmu ohranja Husserl vse do *Krize evropskih znanosti* (1935), v kateri nahajamo tudi naslednji odstavek:

»Z rastočo in vse bolj popolno spoznavno močjo nad vsem, kar je, si je človek priboril tudi vse bolj popolno oblast nad svojim praktičnim okolnim svetom, razširjajoč jo z neskončnim progresom. V tem je vključena tudi oblast nad ljudmi, nad pripadajočim realnim okolnim svetom, torej tudi nad samim seboj in soljudmi, vse večja moč nad lastno usodo in tako vse polnejša – za človeka racionalno sploh zamisljiva – 'sreča'. Kajti tudi glede vrednot in dobrin lahko spoznamo na sebi resnično. Vse to spada v obzorje tega racionalizma, kot njegova samoumevna posledica. Človek je tako dejansko podoba Boga. V analognem pomenu, kot govori matematika o neskončno oddaljenih točkah, premicah in tako naprej, lahko tu v prispodobni rečemo: Bog je '*neskončno daljni človek*'. Filozof si je korelativno z matematiziranjem sveta in filozofije matematično idealiziral samega sebe, obenem pa na določen način tudi Boga.« (Huss VI, 67)

Husserl izhaja iz starozavezne opredelitve razmerja med Bogom in človekom, potrdi človekovo bogupodobnost, potem pa napravi feurbachovski obrat in Boga spremeni v podobo človeka, natančneje v njegovo po človeku samem postavljeno obzorje oz. skrajno točko na tem obzorju. Bog je upodobitev človeka, toda ne takšnega, kakor je sedaj, marveč takšnega, kakor bi mogel biti. Je podoba njegove možnosti, ne dejanskosti. S tem pa posredno tudi dejanskosti, saj možnost navsezadnje ni nič drugega kot skrajni domet dejanskosti.

Pojem Boga kot mejni pojem poznamo že od Senece naprej, uveljavil pa ga je zlasti Anzelm, ko ga vključi v svoj argument za obstoj Boga oz. v tako imeno-

vani ontološki dokaz o bivanju Boga. Na vprašanje, kaj je Bog, najprej odgovori, da je to »tisto, od česar si ni moč misliti nič večjega«. Boga nahajamo torej na meji misli in/ali zamisljivosti, namreč Boga kot tisto mišljeno. Bog je tisto največje, najvišje, najboljše in tako naprej. Pri mejnem pojmu gre torej vselej za presežnik: dobro, boljše, najboljše. In v tem smislu za idealno obliko tistega, o čemer govorimo: najboljše je idealno dobro, je dobro kot ideal. Človek ga je uzrl, ga zre in se ozira po njem, toda doseči ga ne more. Lahko se mu približuje, a tudi samo približuje, tako da slej kot prej ostaja približek. Svojega bivanja ne more nikoli povsem poistovetiti z lastnim bistvom, zato mu je zmemor biti za to bistvo oz. za idejo in/kot ideal, ki izraža to bistvo. Ostaja mu torej neskončna naloga približevanja lastnemu bistvu, recimo, ideji Boga kot mejnemu pojmu.

Tisto, kar Husserla razlikuje od Anzelma, je to, da Bog kot mejni pojem, upodobljen v ideji Boga, po njem ni nekaj nasebnega, marveč je *noema*: intencionalni objekt. Je objektni pol in kot tak ko-relat subjektnege pola: človeka kot subjekta intencionalnosti. Zato Husserl od tu naprej ne sledi ne Anzelmu ne Descartesu in njegovim dokazom o bivanju Boga. Medtem ko gre Anzelm še naprej, onkraj presežnika in misli, po Husserlu takšnega onkraj ni. Po Anzelmu tistemu, kar je največje, ne more nič manjkati, saj bi vsak manko pomenil, da gre le za navidezno največje, saj bi to bilo v resnici, če mu ne bi nič manjkalo, še večje in šele z dodatkom manjkajočega tisto zares največje. Če bi Bog obstajal le v mislih, kot zgolj mišljeno, potem bi mu manjkala dejanskost, bi mu manjkalo bivanje zunaj misli oz. zavesti. Torej *mora*, če je zares tisto največje, bivati tudi dejansko, ne pa samo v mislih. Če pa biva dejansko, tudi zunaj misli, ne le v njej, potem je nekaj več od misli kot take. In tako pridemo do naslednjega Anzelmovga nagovora: »Torej, Gospod, nisi le to, od česar ni moč misliti ničesar večjega, marveč si več, kot je moč misliti.« (Proslogion 112, 14–15) Bog je onkraj miselnega presežnika, je tisto, kar presega vsako misel, tudi misel o presežnosti Boga in je kot tak presežnost sama: nepojmljiva transcendenca. To si v prisposodbi lahko ponazorimo z naslednjim stopnjevanjem, nanašajočim se na lepote: lepa, lepša, najlepša in lepša od najlepše, tj. prelepa. Lepota prelepe je potemtakem nepojmljiva lepota, po definiciji indefinibilna.

Po Husserlu gre v tem primeru za spekulativni konstrukt, tako rekioč za noro spekulacijo, ne pa za umno konstitucijo tistega, kar mi je zares in očitno, evidentno dano. Zato tudi nadumnega Boga ne priznava; podoba o takšnem

Bogu ima ne samo za mistiko, ampak tudi za misticizem. Mistiki kot taki se ne odpoveduje, narobe, izpričuje izrecno nagnjenje do nje. V pismu Mahnkeju, 5. IX. 1917, pravi: »Nemško teologijo sem že prej večkrat preučeval, imam jo pri sebi in jo imam zelo rad: kot imam tudi sicer veliko nagnjenje do nemške mistike.« (Husserl 1977, 215) Vendar tudi mistiko razume kot izraz človekove subjektivitete. Tako kot Boga, še posebej Boga v njegovi moderno spremenjeni, matematizirani obliki oz. idealizaciji, kakršno nahajamo pri Descartesu ali Galileju. Kot *more geometrico* matematična idealizacija zadeva vse: od živali in narave do človeka in Boga. Ta sprememba, ki je neločljiva od kartezijskega dualizma, od razlikovanja med miselno in razsežno rečjo, med duhom in naravo, dualizma, ki se podaljšuje v dualizem naravoslovnih in duhoslovnih znanosti, fizikalističnega naturalizma in spiritualnega humanizma, razreši stare probleme, a prinese nove, med njimi naslednjega:

»Vsekakor mora tedaj, če – kakor v dani historični situaciji – velja za samo-umevno, da je naravoslovno racionalna narava na sebi bivajoči telesni svet, biti svet na-sebi v nekem prej nepoznanem smislu svojstveno *razcepljeni* svet, razcepljen na naravo na-sebi in na vrsto biti, ki se razlikuje od te: na psihično bivajoče. To je moralo vnesti premisleke vredne težave, že z ozirom na idejo Boga, veljavno v religiji in nikakor ne opuščeno. Ni bil Bog kot počelo racionalnosti nepogrešljiv? Ne predpostavlja racionalna bit, predvsem kot narava, da bi sploh lahko bila misljiva, racionalno teorijo in njo vzpostavljajočo subjektiviteto; ne predpostavlja narava in svet na-sebi sploh Boga kot absolutno bivajoči um? Ni tu v svoji na-sebni-biti v ospredju *psihična bit* kot čisto za sebe bivajoča subjektiviteta? Vsekakor je to subjektiviteta, naj bo božja ali človeška.« (Huss VI, 62)

Bog je, namreč kot Um, garant, porok umnosti narave, tega, da se narava ravna po zakonih, ki so nekaj občega in zato umljivi, se pravi, spoznatljivi. Takšen pogled na Boga velja od Platonovega demiurga naprej, ki je, ozirajoč se na ideje, vesolje uredil kot kozmos, kot umno in zato lepo, skladno urejeno vesolje. Husserlova misel je, da takšen demiurški Bog kot porok logičnosti kozmosa, umnosti narave pomeni izraz, obenem pa potrditev človekove lastne subjektivitete in njene umnosti. Bog je preslikava in povečava človekovih zmožnosti, toda vzeta kot nekaj nasebnega; spregledana torej tako v svoji zasnovanosti kot v svoji korelativnosti. V resnici je Bog objektivi pol človekove intencionalnosti in prav kot tak ideja oz. ideal. In prav zato, ker je na izvoru podobe Boga človek, se ta podoba spreminja hkrati z njim.

Ko se z Descartesom kot *mathesisi universalis* uveljavi matematika, ni kot odlikovani matematik izpostavljen le človek, ampak tudi Bog: Bog postane matematik vseh matematikov. Tako da Leibniz navsezadnje lahko zapiše svoj znameniti stavek: »Ko Bog računa, nastaja svet.« Medtem ko je človek kot končno, omejeno bitje le mali subjekt, je Bog veliki Subjekt, toda tisto po čemer in v čemer sta to, kar sta, subjektiviteta njiju kot subjektov, je pri obeh po Husserlu ista. Drugače rečeno, oba sta uzrta in zrta skozi subjektiviteto subjekta, skozi to moderno, novoveško bivajočnost bivajočega. Kajti pogoji možnosti izkustva so, kakor izrecno poudari Kant, isti kot pogoji možnosti predmetov izkustva; torej je subjektiviteta subjekta sama na sebi in po sebi že tudi objektiviteta objektov. Subjekt, katerega bistvo je umnost (najsibo teoretična, praktična ali estetična), po svojem bistvu ni počelo le samega sebe, ampak tudi svojih objektov, se pravi, celokupnosti pojavov.

Po Husserlu, v tem sledi Nietzscheju, pa iz-postava človeka kot subjekta ni samo narava, namreč kot celokupnost pojavov, ampak tudi Bog. Ker fenomenologija izhaja iz tega, da je fenomen stvar sama, odpravlja razliko med pojavi in stvarjo na sebi, tako da tudi Bog, kolikor je, se pravi, kolikor obstaja za nas, ne more biti nič drugega kot intencionalni objekt. Obstaja, namreč za nas, le ideja Boga, morebitni obstoj Boga kot nasebnega bitja pa je postavljen v oklepaj. Gre za dosledno izpeljavo Descartesovega samozagotovila: *cogito, ergo sum*. Mislim, torej sem; ne pa: sem, ker me je ustvaril Bog ali kaj podobnega. Zato Husserl v tem, da se Descartes v tretji meditaciji začne ukvarjati z dokazovanjem bivanja Boga, vidi neodpravljlivo protislovje. Zaradi tega protislovja se Descartesu tisto, kar je že odkril, namreč v prvih dveh meditacijah, znova izmuzne. To pa pomeni, da se moramo zmerom znova vračati na inovativno izhodišče Descartesovih *Meditacij*; in da nas ob tem »ne sme prestrašiti videz primitivnosti ob znani preusmeritvi novih misli k paradoksnim in v temelju sprevrnjenim dokazom Boga« (Huss VI, 76). Zakaj naj bi bili ti dokazi paradoksni, celo perverzni? Ker dokazujejo že dokazano. Ker dokazujejo obstoj umnosti, ki je predpostavka tega dokazovanja. Ker navsezadnje dokazi o bivanju Boga s svojo umnostjo skušajo potrditi le to, da je imel Descartes prav, ko je Boga zenačil po njem samem izoblikovano umnostjo uma, se pravi, s subjektiviteto subjekta kot matematizirano racionalnostjo.

Prav s tem pa je Descartes, kakor bi rekel Nietzsche, ubil Boga, katerega življenje zdaj, naknadno dokazuje. Boga žive, nevprašujoče in nedvomeče vere odslej ni več. »Priložnostno se kdo sklicuje, spominjajoč se *Descartesa*, tudi

na Boga, kot garanta, ne da bi pomislil na to, da si je šele racionalna metafizika zadala dokazati eksistenco Boga.« (Huss VI, 95) Vprašanje, ki se ob tem pojavlja danes, ni vprašanje, ali ta in takšen Bog je ali ni mrtev, marveč vprašanje, ali smrt filozofskega Boga pomeni že tudi smrt Boga vere ali ne. To vprašanje, ki se na prvi pogled zdi zgolj ozko teološko vprašanje, je veliko več. Steka se v vprašanje, ali filozofija govori resnico ali ne. Ali filozofija z izrekom smrti Boga izreka resnico, namreč resnico človeka, resnico o človeku v svetu oz. resnico sveta kot takega in v celoti, ali ne? Skratka: ali moderna filozofija je resnica modernega sveta ali ni? Ali filozofija je, kakor je zagotavljal Hegel, resnica časa ali ne?

190

Husserl je o tem še trdno prepričan. Obči pojem subjektivnega po njem obsega vse, tako univerzum jaznega pola kot univerzum objektnega pola, tj. svet kot vesolje fenomenov. Ob tem se povsem zaveda paradoksa, ko na eni strani vemo, da je svet, ki ga nahajamo v vsakdanjem življenju, »univerzalni horizont predanih samoumevnosti«, na drugi strani pa subjektivni obstoj sveta kot celokupnosti fenomenov pomeni, da je subjektiviteta svet tako rekoč vsrkala vase. Glavno nalogo fenomenologije vidi zato v tem, da »univerzalno samoumevnost biti sveta«, ki je uganka vseh ugank, napravi razumljivo, se pravi, predstavljeno: razloženo in zato umevno. Ali lahko pristanemo, se vprašuje Husserl, na golo dejstvo, da je človek subjekt svojega sveta, obenem pa objekt v tem svetu, torej del tega sveta. In naprej:

»Ali se kot znanstveniki lahko pomirimo s tem, da je Bog ustvaril svet in človeka v njem, da ga je obdaril z zavestjo, z umom, se pravi, s spoznavno, navezadnje z znanstveno zmožnostjo? Nedvomno je to lahko resnica za naivnost, spadajočo k bistvu pozitivne religije, in ta resnica bo kot taka, četudi filozof ne more obtičati pri njeni naivnosti, obstajala zmerom. Uganka stvarjenja kakor tudi Boga samega je bistvena sestavina vsake pozitivne religije. Za filozofa pa v tem in v sovpadu: 'subjektiviteta v svetu kot objekt', obenem pa 'zavestni subjekt za svet', tiči nujno teoretsko vprašanje, namreč razumeti, kako je to mogoče. Kajti *epoché*, ki nam je dala naravnost čez korelacijo subjekt-objekt, ki spada k svetu in s tem k *transcendentalni korelaciji subjekt-objekt*, nas kajpada vodi do samoosmišljenega spoznanja, da je svet, ki je za nas, tako po svoji tako-in-tako-biti kot biti, naš svet, da svoj bitni smisel črpa povsem iz našega intencionalnega življenja, namreč z izpričljivo apriorno tipiko rezultatov – izpričljivo, ne pa argumentativno konstruirano ali v mitičnem mišljenju umišljenjo.« (Huss VI, 184)

Gre torej za tri različne pristope do sveta oz. do razmerja med človekom in svetom. Človek je v svetu, a ni od (tega) sveta; je, kot empirični, izkustveni jaz del sveta in kot tak eden od predmetov, predmet med predmeti, kot transcendentalni, čisti jaz pa sem subjekt, osebek samega sebe in vseh svojih predmetov, torej tudi sveta, kolikor svet ni nič drugega kot horizont, celotno obzorje vseh predmetov. Svet, ki je zame, je moj svet; je svet, ki ni zunaj moje zavesti, marveč si ga kot svoj svet konstituiram prav s svojo zavestjo. Konstituiram, ne konstruiram.

Konstrukcija, metoda tradicionalnega, tudi nemškega klasičnega idealizma ne izhaja iz tistega, kar je uzrto in zaradi svoje očitnosti zato neposredno izpričljivo oz. izkazljivo, se pravi, ne izhaja iz fenomenov, temveč iz konstruktov spekulacije, iz konstruktov, kakršen je Heglov konstrukt svetovnega duha kot absolutne ideje, ki samo sebe oblikuje z samorazvojnim pohodom skozi naravo in zgodovino. Te svetovno-zgodovinske konstrukcije idealizem seveda ne more *izkazati* na ta način, da bi *pokazal* neposredno na dogajanje, marveč skuša izpostavljeno argumentirati, ga *dokazati* s posrednimi navedki, recimo, z ugotavljanjem smotrnosti zgodovinskega razvoja; z ugotavljanjem, ki se navsezadnje izkaže kot golo zagotavljanje, kot zagotavljanje brez evidentne resnice.

191

V tem je spekulativno filozofska konstrukcija dedič mitičnega mišljenja, kakršnega nahajamo v svetopisemski podobi Boga kot stvaritelja sveta in človeka v njem: človeka kot umnega bitja, bitja, odgovornega po eni, prvenstveni plati Bogu, svojemu stvaritelju in zapovedniku, po drugi plati pa tudi samemu sebi. Z vidika človekove samokonstitucije in njene očitnosti sta konstrukta tako svetopisemska zgodba o Božji kreaciji človeka kot heglovski dokaz o genezi človeka iz Ideje; prvi mitični, drugi spekulativni konstrukt. To ne pomeni, da sta spekulativni konstrukt in mitični imaginarij za Husserla povsem brez vrednosti. Narobe. V zapisu *Transcendentalna filozofija kot kritika mitičnega načina mišljenja* iz leta 1936, v katerem uvodoma govori o »mitičnih teorijah transcendentalnega idealizma«, s čimer pojem mitičnosti razširi tudi na območje spekulativnega, pravi:

»Ker tu zaradi umanjkanja ustrezne besede uporabljam izraz 'mitično', bi utegnil nastati videz, kakor da hočem to predfilozofsko 'mistiko' zenačiti z mitološko in celo s pristno religiozno mistiko. Toda ali ne govori z vidika tako imenovanih običajnih mitov že Platon o *eikos mythos* le v analognem smislu? Platon svoje mite nudi kot nekakšno ponazoritev filozofskih resnic,

ki so mu nedostopne, čutno duhovni liki analogno predstavljajo resnične like, ki dejansko niso uzrti in spoznani. V enakem smislu lahko nahajamo tudi v idealističnih filozofijah anticipacijo dejanskih filozofskih resnic in so v njih skrite tudi dejansko.« (Huss XXIX, 223)

Torej ima »mitična« misel na nek določen način prav. Namreč prav v svoji metaforičnosti in kot anticipacija, tako rekoč kot »nujni predhodni nadomestek« resnično filozofske misli. Narobe je le, če obtičimo v njenih okvirih, v mejah njenih omejenih pomenov. Še huje je, če v njihovem imenu zavračamo in zanikamo filozofsko, strogo znanstveno spoznanje; tedaj racionalnost namerno spreminjamo v iracionalnost. Miti sami na sebi torej niso nekaj iracionalnega, narobe, so tisto pred-racionalno; iracionalno razsežnost dobijo šele vzvratno, s pretvorbo njihove anticipativnosti v reprezentativnost. Zato je naloge »znanstvene filozofije«, da »mitične evidence razgrne kot analogne anticipacije znanstvenih evidenc«; in jih kot take že tudi pojasni. »Isto je treba reči glede religioznih evidenc in njihove zahteve po upravičenosti do tega, da so absolutna resnica. Njihova absolutnost s tem, da tega, kar se v čustveno duševnem življenju razodeva v obliki mitične evidence, neposredno ni moč razložiti z znanstveno utemeljenimi stavki, ni prav nič prizadeta. To je že načeloma izključeno ravno zaradi tega, ker so to, v označenem pomenu, 'mitične' resnice.« (Huss XXIX, 224) Znanstveni, filozofsko fenomenološki pojmi mitične podobe in misli, te »intuicije« kot predupodobitve znanstvenih resnic samo na nov način razložijo, se pravi, pojasnijo. Obenem pa jih osvobodijo spod »domnevno filozofskih interpretacij«, torej jim šele zares pustijo biti tam, ker so, in to, kar so.

S tega vidika obstaja »normativna funkcija filozofije« zgolj in samo v tem, da s spoznavno-teoretsko odgovornostjo izrecno izpostavi to, kar že vsebujejo »večne« religiozne resnice: kar religiozni človek izraža z »neskončnim stremljenjem k Bogu kot neskončnemu polu« in kar se s spoznavnega vidika kaže kot njegova težnja, da bi Boga tudi spoznal.

Kot Descartes se tudi Husserl ne želi vtikati v življenjske resnice, pa naj gre za resnice vsakdanjega ali pa resnice nevsakdanjega, praznično religioznega življenja. Upira se le njihovi razgrnitvi čez vse, se pravi, tudi čez znanstveno resnico oz. njihovi zgrnitvi prek poti filozofskega iskanja resnice. In jemlje si pravico, da jih prevaja v filozofski jezik, se pravi, da jih demetaforizira. Vendar

ta demetaforizacija ne pomeni demitologizacije. Religiozne resnice naj v okviru religioznega življenja ostanejo to, kar so.

Husserl izrecno poudari, kako daleč je od tega, da »bi na površno razsvetljenski način, torej na podlagi napačnega ideala racionalnosti človeštva zanikal absolutno racionalnost, ki je ob vsej relativnosti njegovih resničnosti presoj vključena že v predznanstveno življenje oz. da bi, kar je enako, faktičnemu razvoju človeštva in kulture odvzemal dostojanstvo pristnega razvoja, dostojanstvo absolutnega uma, ki se razodeva v zgodovinskem življenju kot ustvarjalnem dejavnem življenju udružbljenih oseb ter učinkuje zgolj in samo skozi njihova svobodna dejanja« (Huss XXIX, 225). Absolutni um ni nič drugega kot univerzalna in najvišja dejavnost človeštva; toda razvijajoča se kot neskočni proces individualnih absolutno univerzalnih samopremislekov v procesu teoretske samoosmislitve in etične samoodgovornosti. Ta umski proces kot progres uma je delo, obenem pa neskončna naloga pristne, strogo znanstvene filozofije. Filozofije, katere vrh je transcendentalna filozofija v obliki čiste fenomenologije. Zato filozofija kot razvitje uma ni sredstvo, temveč cilj. Ni filozofija funkcija filozofa, pač pa je filozof funkcionar filozofije kot poslanstva absolutnega uma:

193

»Ko se človek imenuje *animal rationale*, na vseh svojih stopnjah, je še zmerom *animal rationale* tudi na stopnji racionalnosti, ki je postala zavestna, na stopnji volje do umnosti, do življenja z vidika absolutnih idealov kot neskončnih polov končne zmožnosti in v vseh bistvenih usmeritvah volje. Najvišja stopnja racionalnosti kot zavestne samoracionalizacije in, kar je isto, kot zavestnega graditelja svojega okolnega sveta (in z vidika ideje je to navsezadnje svet kulture kot tak) v kalokagatijo, ki mu jo podeljuje kot racionalno odgovoren, izhaja iz neke filozofije; in sicer iz filozofije, ki ni kak šport posamične osebe, potreba njene individualnosti, njene vedoželjnosti, njenega izobrazbenega interesa, marveč iz filozofije, v kateri je posamezni nosilec osmislitve človeštva v službi skrajno odgovornega, absolutno hotečega, hotenega samooblikovanja in oblikovanja sveta. Kot tisto v posameznih ljudeh in skupinah ljudi razumljeno in hoteno filozofija nujno dobi tendenco prenosa na vse človeštvo, tendenco njegove prevzgoje, namreč kot poklic(a)na nositeljica absolutnega uma, ki deluje v njih.« (Huss XXIX, 226)

S točke nastopa absolutnega uma kot takega, v njegovi čisti in polni obliki, s stopnje človekove absolutne umnosti, absolutnega racionaliziranja življenj-

skega sveta in absolutnega samoracionaliziranja se vzvratnemu pogledu odpre tudi nov pogled na zgodovino. Zgodovina človeštva se razkrije kot zgodovina uma: od grške filozofije uma prek renesanse do modernega racionalizma in sodobne umnosti. V Grčiji se oblikuje čisti teoretski pogled, svobodni pogled opazovalca, ki se je, zazrt v ideje, dvignil nad interese vsakdanjega življenja. Renesansa obnovi ta pogled in mu da nov zagon. Teoretska filozofija, osvobodjena zunanjih narekov in sledeča zgolj pravilom čistega uma, postane tisto prvo. »Udejanja se visoko motrenje sveta, osvobodeno vezi mita in tradicije sploh, univerzalno spoznavanje sveta in človeka, absolutno brez predsodkov – navsezadnje spoznanje uma, ki je navzoč v svetu samem ter teleologije in njenega vrhovnega počela: Boga. Kot teorija filozofija ne osvobaja le raziskovalcev, marveč vse filozofsko izobražene. Teoretski avtonomiji sledi praktična. Vodilni ideal renesanse je antični človek kot umno, iz svobodnega uma oblikujoči se človek. Za obnovljeni 'platonizem' zato velja: na novo, iz svobodnega uma, iz uvidov univerzalne filozofije velja etično oblikovati ne samo samega sebe, marveč ves človeški svet, politično, družbeno eksistenco človeka.« (Huss VI, 6) To pa zmore le filozofija, ki se nanaša na »totaliteto bivajočega«; šele iz nje izvirajo posamične znanosti kot dejanska spoznanja: kot resnična, osmišljena znanja o posameznih področij bivajočega.

194

3. Kritika podobe Boga kot poneskončenega človeka

Kot teorija uma se filozofija ukvarja z vsemi umskimi problemi, z umom v vseh njegovih posebnih oblikah. Gre najprej za epistemologijo, spoznavno teorijo kot teorijo pravega, umskega spoznanja, nato za aksiologijo, teorijo vrednotenja kot teorijo o pravih vrednotah, navsezadnje za teorijo o etičnem delovanju, se pravi, o resnično dobrem delovanju, o delovanju iz praktičnega uma kot umne volje. Ob tem je um po Husserlu ime za »absolutne«, »večne«, »nadčasovne«, »brezpogojno« veljavne ideje in ideale. Vse pridevke postavlja v narekovaj, saj to niso zunajčloveške, nadjazne bitnosti, marveč trajne lastnosti človeškega uma. Toda kot uma čistega jaza, ki zato ni kak končni, marveč absolutni, natančneje, k absolutnemu naravnani um. Je tisti um, ki je dolgo veljal za Božji um:

»Problem Boga očitno vsebuje problem 'absolutnega' uma kot teleološkega izvira vsega uma v svetu, 'smisla' sveta. Seveda je tudi vprašanje nesmrtnosti umsko vprašanje, nič manj vprašanje svobode. Vsa ta 'metafizična' vpra-

šanja, širše mišljena, v običajnem govoru pa specifično filozofska vprašanja presegajo svet kot univerzum golih dejstev. Presegajo ga prav kot vprašanja, ki mislijo iz ideje uma. In vsa terjajo v odnosu do dejstvenih vprašanj, ki tudi v redu vprašanj zasedajo nižje mesto, neko višjo digniteto. Pozitivizem filozofijo tako rekoč obglavi. Že v antični ideji filozofije, ki svojo enotnost črpa iz nerazvezljive enotnosti vse biti, je bil somnjen smiselni red biti, s tem pa tudi bitnih problemov. Temu ustrezno je metafiziki, znanosti o najvišjih in poslednjih vprašanjih pripadalo dostojanstvo kraljice znanosti, katere duh šele odmerja poslednji smisel vseh spoznanj, vseh drugih znanosti. Tudi to je prevzela obnavljajoča se filozofija, da, verjame celo, da je odkrila resnično univerzalno metodo, s katero bi se dalo zgraditi sistematično in v metafiziki kulminirajočo filozofijo in ta bi bila zares *philosophia perennis*.« (Huss VI, 7)

Transcendentalna filozofija kot čista fenomenologija naj bi bila torej *philosophia perennis*, njena univerzalna metoda vseh oblik fenomenološke redukcije in konstitucije pa pomeni pot do te filozofije in nazadnje vstop vanjo. Namreč s transcendentalno redukcijo, katere reziduum je čisti jaz kot absolutni um: kot umna *causa sui* in kot *telos* vsakega, vsega uma v svetu. Problemi svobode in nesmrtnosti so zato zdaj problemi čistega jaza, vprašanje čistega jaza pa je tudi vprašanje Boga. Bog se zdaj razodeva, razkriva kot religiozno ime čistega jaza in njegove absolutne umnosti. To, da je bil Bog od Platona naprej enačen z Umom, pomeni, da je človek vanj preslikaval samega sebe, idealno podobo sebe kot umnega bitja; zaradi tega je imel Bog, vzvratno gledano, absolutno pozitivno vlogo, saj je človeku predstavljal Smoter vseh njegovih dejavnosti, tisto, čemur Husserl pravi teleološki izvir. To ni samo tisti izvir, od koder izvira reka uma, ampak tudi vir njene napotitve, cilj, kamor se zliva.

Pod obnebjem prepoznanja Boga kot podedovanega imena za absolutni um, za um čistega jaza kot absolutnega subjekta sveta fenomenov, tj. intencionalnih objektov, se kaj hitro pokaže omejenost specifične podobe Boga, na kateri temelji naturalizem kot posledica kartezijanske paradigme sveta. Naturalizem, danes bi rekli fizikalizem, obravnava svet v celoti kot naravo oz. kot njen analogon. Svet-na-sebi je zanj korelat resnic na sebi, resnic, ki jih je moč konstruirati oz. jih rekonstruirati kot objektivne zakone narave in družbe, tako imenovane druge narave. Svet naj bi bil tako tema univerzalne induktivne znanosti, empirična indukcija pa osnova idealizirajoče matematične metode kot poti do ekzaktnih zakonov sveta: do zakonitosti narave oz. zakonitosti ljudi

kot psihofizičnih bitij. »Torej, ekstremno rečeno, Bog razpolaga z univerzalno matematiko sveta, Bog pozna zakone sveta, ki veljajo za vse svetno in vsa njegova določila, torej ekzaktne zakone koeksistence vsega prostorsko-časovno bivajočega in tako-in-tako-bivajočega; to so kavzalni zakoni, le da zapletenejši, raznoterejši, raztezajoči se tudi na duhovno sfero.« (Huss VI, 295) A to po Husserlu ni evidentna resnica, sploh ni resnica, marveč je spekulativni konstrukt, v katerega je pozitivistični naturalizem na svojem začetku, ki ga je v 19. stoletju že pozabil, vpletel tudi Boga in ga tako skrčil na skelet tistega, kar je bil nekoč in kar v religijah življenjskega sveta še zmerom je.

Moderna fizika, ugotavlja Husserl, področje svoje dejavnosti, se pravi, svoje predmetno območje zakoliči tako, da »hipotetično predpostavi analogon sklenjene neskončnosti številčne vrste, četudi konstruktivna evidenca, po kateri naj bi bilo njeno področje *a priori* preddano kot področje konstruiranja, manjka« (Huss XXIX, 205). Izhodiščno sklicevanje na Boga kot garanta takšnega početja je po Husserlu povsem zgrešeno, še več, kakor smo že videli, absurdno. Kajti: »Svet tudi za Boga ni kak preračunljivi ali v neskončnosti že preračunani svet, recimo, po nekem neskončnem bogu.« (Huss XXIX, 205) Takšna predstava je zmotna v temelju. Račun, ki hoče božjo »kreacijo« preračunati in obračunati kot načrtovano »konstrukcijo«, je nesmiseln. »Transcendentalna anonimnost je v neskočni daljavi in skrita, transcendentalno odstrtje pa ne more nikoli imeti logificiziranega horizonta, namreč po logiki, ki je logistika.« Zmoto, v kakršno zapada npr. matematik Gauss, Husserl razloži z novoveškim individualizmom, v jedru katerega je absurдна predstava o razpoložljivosti sveta.

Edini apriorij, ki ga priznava moderna, kartezijska misel, obenem pa ga že tudi absolutizira, je individualističen. V najčistejši obliki ga prepoznamo v specifični naravnosti štetja. Kakor moje individualno štetje, z vidika individualne evidence povsem korektno, vodi do vseh zamisljivih števil (ne da bi se kdo vprašal, od kod evidentnost, da mora za vsakogar veljati isti rezultat), tako je s popolno samoumevnostjo predpostavljeno, da svojo končno, omejeno zaznavo sveta načeloma lahko *idealiter* vsakdo razširi v neskončno, vse do popolnega spoznanja sveta: »empirično in teoretično je človek postal končni bog, Bog pa poneskončeni človek posameznik« (Huss VI, 206). Ali to zanižanje moderne, matematizirane in logificirane podobe Boga pomeni, da Husserl vztraja pri podobi o skritem, skrivnostnem Bogu? Pri nezapopadljivosti in neizračunljivosti Boga?

Da in ne. Ne, kolikor Husserl mundanega Boga, Boga kot vrhovno bivajoče sredi bivajočega kot celote zanika; zanika, ker je takšen Bog v nasprotju z bistvom Boga, se pravi, s pojmom Boga kot transcendence. In ne, kolikor Husserl bivanje transcendentnega Boga postavlja v oklepaj. Da, kolikor prav ta postavitev v oklepaj Boga v povsem določenem smislu ohranja; saj potem ko z redukcijo kot vzporednim postopkom postavljanja v oklepaj pride do poslednjega residuuma, do čistega jaza, v tem jazu prepozna božjo instanco. Tako s subjektivnega kot z objektivnega vidika. Tako s stališča čistega jaza samega, ki je kot absolutni subjekt *causa sui* kot z gledišča njegovega intencionalnega objekta, ki je kot ideja Boga, kot neskončni Ideal absolutni *telos* vseh človekovih naravnosti in dejavnosti.

Pod obnebjem teh premislekov dobi misel o ideji Boga kot človekovem idealu nov pomen. Pravzaprav pride do določene korekture, do Husserlove avto-korekcije glede ideje Boga kot nujnega mejnega pojma. Predvsem v njegovi epistemološki razsežnosti, spoznavno teoretski vlogi. Bog še zmerom nastopa kot idealni reprezentant, predstavnik in zastopnik absolutnega spoznanja; korekturo pa doživi zaradi križanja dveh distinkcij: odslej, od Husserlovih zgodovinsko filozofskih refleksij naprej, ne gre več le za razliko med naivno in fenomenološko naravnostjo, ampak tudi za razliko med fenomenološko in racionalistično racionalnostjo. Medtem ko Husserl glede na naivno naravno naravnost, glede na mitično oz. religiozno podobo Boga izpostavi idejo Boga kot intencionalni objekt, z vidika kritike racionalistične racionalnosti zavrne enačenje ideje Boga s predstavo Boga kot supermatematika. Bog kot supermatematik, Leibnizev ali Gaussov Bog ni ideja; ni jasna in razločna, marveč umišljena predstava, tj. fikcija. Četudi gre sicer za racionalistični konstrukt. Tako v *Formalni in transcendentalni logiki* (1928) lahko preberemo:

Seveda, če nas vodi blodnja občutka o absolutno overovljeni evidenci, prazen predsodek o absolutno bivajočem predpostavljene, tedaj je zunanje izkustvo, kakor se glasi običajna sodba, brez evidence. Toda svet, tako menimo, je vendar samoumevno to, kar je, in je kot to dostopen tudi evidenci. Le malo jih je, ki bi omahovali pri pripisovanju te absolutne evidence neskončnemu intelektu, pa čeprav je pritegnjen le kot mejna ideja spoznavne teorije; a to ni nič bolje, kakor da bi v sferi matematike božjo vsemogočnost hoteli videti v sposobnosti konstruiranja pravilnega dekaedra in drugih teoretskih absurdih. Bitni smisel narave ima absolutno predoznačeno bistveno formo, ki izhaja iz bistvenega stila naravnega izkustva in tako tudi kak absolutni bog ne more ustvariti 'evidenčnega občutka', ki bi absolutno overil

naravno bit oz. ni ga, dojeta in rečeno bolje, v sebi sklenjenega izkustvenega doživljaja, ki bi bil, kakor različnega od 'našega' čutnega izkustva si ga že mislimo, apodiktčno in adekvatno samodajajoč.« (Huss XVII, 250)

Čutni svet je lahko le korelat čutnega izkustva. Čutno izkustvo pa je vselej končno, omejeno izkustvo, torej je neskončno, brezmejno izkustvo čutnega sveta, se pravi, narave nekaj nesmiselnega: evidentno protislovnega. Predstava o popolni očitvidnosti narave je ravno tako absurdna kot predstava o pravilnem dekaedru, tj. o telesu z desetimi pravokotnimi površinami, kakršne so površine kvadra. Če takšne absurde poteze v obliki domnevnih zmožnosti pripišemo vsemogočnemu Bogu, jih jemljemo kot sestavino ideje Boga, te mejne ideje spoznavnih zmožnosti, tedaj nismo utemeljili nadnaravne transparentnosti narave, marveč smo naredili za nekaj absurdnega samo idejo Boga. Vsemogočnost Boga, čeprav gre le za idejo Boga, torej ni vsemogočna. Ni poljubna; omejena je na logične oz. matematične, predvsem pa fenomenološke zakonitosti.

198 Husserl idejo Boga s tem zameji, vsaka determinacija je pač negacija, z dveh plati. Prvič, ideja Boga kot vsaka resnična ideja je lahko le logična/matematična ideja o logičnem/matematičnem. Kot spoznavno teoretski ideal ideja Boga ne more biti alogična ideja o nečem alogičnem, tj. kontradiktornem in zato absurdnem. Bog je torej vsemogočen lahko le v okviru logike oz. matematike, drugače rečeno, ni vsemogočen poljubnež, marveč vsemogočen logik oz. matematik. Drugič, tisto, kar je netransparentno po svojem bistvu, je netransparentno tudi za Boga. Narave kot sveta čutnosti nihče ne more spoznati naenkrat in v celoti, torej tudi Bog ne, drugače rečeno, vsevidnost ne spada v idejo Boga kot spoznavno teoretski mejni pojem oz. ideal. Netransparentnost Boga samega, ta navidezno tretja omejitev ideje Boga, je le posledica njenih osnovnih omejenosti.

Ko Husserl v imenu neizračunljivosti zavrača transparentnost Boga, zavrača že tudi transparentnost človeka kot čistega jaza. Čistega jaza, ki ni človek kot posameznik. Ki ni posamezni jaz. Ki ni mundani človek, katerega projekcija je mundani Bog. Posamezni človek kot empirični človek, kot človek življenjskega sveta, kot del tega sveta je človek s pred-postavljenim oz. pred-danim svetom. Predpostavlja druge, neskončno odprto obzorje vsega drugega in vseh drugih. Tako s časovnega, zgodovinskega kot s prostorskega, zemljepisnega vidika.

Predvsem pa z vidika družbenosti. A kako te vidike, kako obzorje človeka teoretično razložiti in obvladati?

Ali je to obzorje, njegovo spoznatljivost sploh mogoče, četudi le hipotetično, konstruirati vnaprej? Tako kot nam to obljublja hipoteza o vsevidnem in vse-predvidljivem, vsepreračunljivem Bogu? In kot nam to načeloma obljublja moderno naravoslovje, ki je povzelo in privzelo takšen pogled na vesolje, na svet? Husserl odgovarja: »Pri vseh takih hipotezah o svetu in možnem spoznanju sveta, ob katerih je bil pred odkritjem fenomenologije spoznavajoči med spoznavajočimi mišljen le kot človek med ljudmi znotraj življenjskega sveta, obenem pa kot od ljudi konstruktivno spoznatljiv, namreč iz konstruktivno spoznatljivega hipotetično predpostavljenega sveta, pa je v principu ostajal neizprašan konstitutivni horizont izkustveno in znanstveno spoznavajočega.« Vsak konstruirani apriorij, vsaka apriorna znanost, vsako področje računanja, vključno z matematizirano logiko ali logistiko, zato pomeni nekaj samoumevnega, neproblematičnega le v svetu in za človeka, ki še ne pozna transcendentalne redukcije in njenih rezultatov.

A to ne pomeni, da transcendentalni univerzum, vesolje fenomenov kot proizvodov konstitucije, nima nikakršne »apriorne« strukture. Da »v sebi nima nikakršnega logosa in da ne dopušča oz. ne terja sistematične znanstvenosti«. Pomeni le to, da obstaja velikanski problem, od katerega so odvisne vse naravne evidentnosti in vse naravoslovne znanosti: to pa je »problem absolutne teleologije, problem, kako svet z vsemi svojimi transcendentalnimi gibanji sploh lahko je, problem transcendentalno razumljenega stvarjenja« (Huss XXIX, 207). Prav s tega vidika je ta problem, vzvratno gledano, tudi problem »Boga« ter odnosa med »Bogom« in svetom, predvsem pa med »Bogom« in transcendentalno subjektiviteto; mišljena ni le individualna transcendentalna subjektiviteta čistega jaza, ampak tudi transcendentalna subjektiviteta kot vesoljnost transcendentalnih subjektov, ki na transcendentalni ravni obstajajo kot ena sama transcendentalna intersubjektiviteta, na empirični, življenjsko svetni ravni pa kot prostorsko-časovno lokalizirani subjekti.

Nadalje gre za problem odnosa med Bogom in neizračunljivostjo, za problem nepreračunljivosti človekovega psihičnega življenja, zlasti svobodnega, se pravi, čisto umskega življenja. In gre za problem razmerja med Bogom ter človekovo umnostjo in ne-umnostjo. Končno za vprašanje, »ali Boga smiselno dejansko lahko mislimo po analogiji s človekom kot osebo, iz njegovega abso-

lutnega spoznanja in njegove absolutne svobode pa kot zgolj v neskončno projeciranega človeka, morda celo kot Gaussovega neskočnega računarja«. Husserlov odgovor na to zadnje vprašanje je kajpada nikalen. »Kajti idealizirani, kot absolutno popoln mišljeni človek, ki ga imajo religije človeštva za absolutno popolnega Boga, je še zmerom človek.« (XXIX, 82) Namreč človek kot človek (od) tega sveta, kot mundani oz. empirični, življenjskosvetni človek. To ni transcendentalno, marveč naivno razumljeni človek. Isto pa velja tudi za Boga kot projekcijo tega človeka. Mundani Bog je Bog naivnosti; je naivni Bog.

Ob tem pa ima oznaka naivnosti dvojni pomen. Prvi pomen je pomen neposrednosti, pomen »naravne« naravnosti; ne samo do narave kot take, ampak tudi do narave Boga. Drugi pomen je refleksijski pomen, se pravi, iz transcendentalnega gledišča reflektirani, uzrti pomen naivnosti. Če gre pri prvem pomenu tako rekoč za nedolžnost, gre pri drugem pomenu za nedolžnost, uzrto kot nedolžnost. Ne da bi bila zaradi tega ta nedolžnost že tudi izgubljena; izgubljen je le naivni pogled na to nedolžnost, se pravi, nedolžnost dobi drug pomen. Gre za premik v spremembi pomena, ki ga Husserl takole opiše:

200

»Če iz fenomenološke naravnosti sestopim nazaj v naravno, je tu še zmerom isti svet, isti svet vsakdanjosti, isti svet znanosti, le da drugače viden; isti, le osvobojen naivnosti, pojasnjen z osvobajajočim konkretno fenomenološkim delom ter razumljen iz smisla, s tem pa v mejah njegove smiselčnosti/pomenskosti. Jaz sam, zdaj spet človek, toda z najglobljim samorazumetjem in z razumetjem svojega sveta in sobivanja z drugimi, v katerem živim z njimi notranje povezan; ravno s tem sem isti, pa vendar sem postal drugi, kolikor sem zaradi razumetja, ki je sestopilo k absolutno zadnjim temeljem, nujno postal resnično avtonomen človek, človek iz čistega uma. Tako mišljen seveda kot neskončno daljni ideal. Ta racionalnost, ideal te avtonomnosti nima nič skupnega z varljivim idealom izračunljivosti po modelu Laplaceovega Duha, ki je postal docela razumljiv prav skozi fenomenologijo. Popolno fenomenološko samorazumetje vključuje razumetje tako sveta kot Boga, razumetje človekovega celotnega smisla v zgodovini. Kajti fenomenološka analiza notranjosti ne more zgolj zaradi naključnih razlogov obtičati le pri meni, pri psihologizirajoče raziskujočem jazu, pri izviru izvirnega samoizkustva. Jaz kot Jaz sem po bistvu začetek in spoznavni temelj vsega, kar je kdajkoli zame; najprej za druge, nato pa za vse objektivno, ki kot tako intersubjektivno občestvo že predpostavlja.« (XXIX, 136)

V tem Husserlovem samopovzetku nahajamo trditve in zagotovila, ki nikakor niso samoumevna. Prva trditev je podobna budističnemu izhodišču. Izstopu iz naivne naravne in običajne naravnosti v fenomenološko, transcendentalno naravnost, izstopu, ki pomeni obenem dvig nad prvo, sledi sestop nazaj k običajnemu, naravnemu svetu; toda naravnost do naravnega sveta zdaj ni več naravna. Svet vsakdanjega življenja je ostal isti, ne pa tudi moje razmerje do njega. Naivnost je odpravljena, zamenjala jo je refleksivnost, izražajoča se v osmislitvi sveta in življenja v njem. Nimamo torej le dveh, temveč tri ravni. Prva raven je raven življenjskega sveta, raven izhodiščne ali ničelne stopnje. Druga raven je raven transcendentalnega življenja, raven čistega jaza kot Jaza; vzpon nanjo kot najvišjo stopnjo fenomenološke očiščevalne poti pa pomeni izpostavitve žarišča osmišljanja. Tretja raven, raven, na katero se vrnemo po sestopu z vrha fenomenološke redukcije, je spet raven življenjskega sveta, a tokrat osmišljenega.

Celotno pot tvori dvig iz življenja brez zavesti o smislu življenja, soočenje z izvorom smisla in osmišljajoči sestop, katerega rezultat je samo sebe zavedajoča se zavest o smislu življenja. To ne pomeni, da je bilo življenje na začetku brez smisla; imelo ga je, toda ne zame. Smisel življenja lahko najdem le, če ga iščem. A kako naj ga iščem, če sploh ne vem zanj? Če ga nisem na neki določen način že našel? Izhod iz tega kroga mi omogoči transcendentalno življenje, življenje osmišljajoče življenje. Življenje transcendentalnega, čistega jaza, ki me kot empirični, življenjsko-svetni jaz razstavi, nato pa spet sestavi. Namreč v drugega in drugačnega, do spreobrnitve spremenjenega človeka. Zdaj ne živimo več zgolj iz življenja, ampak tudi za življenje. Smiselno živeto življenje je seveda še zmerom življenje. Gre za eno in isto, ne pa tudi za enako življenje. Zdajšnje, osmišljeno življenje se z vidika smisla in smiselnosti povsem razlikuje od prejšnjega, neosmišljenega življenja.

* * *

Po svoji strukturi je fenomenološka življenjska pot torej analogna s potjo osvobojenca iz Platonove prispodobe o votlini: osvobojeni uklenjenec se vzpne do Sonca kot podobe Dobrega, ga uzre in se nato vrne nazaj v votlino, da bi s svojo izkušnjo seznanil tudi svoje prejšnje soujetnike, jih osvobodil in navsezadnje tudi njih popeljal k Soncu, tj. k Dobremu. Pri Husserlu Dobro zamenja Jaz, človeku kot človeku življenjskega sveta pa vzpon do tega, se pravi, do lastnega Jaza ni nič lažji, kot je bil vzpon do Dobrega. Pravzaprav še težji,

saj ta vzpon pomeni obenem paradoksalni spust vase. To pa ni edina razlika med Husserlom in Platonom. Druga zadeva življenje. Tisto običajno življenje, ki je po naši razsvetlitvi in spreobrnitvi še zmerom običajno, kljub tej njegovi istovetnosti pa ga zdaj, s prestopom iz neosmišljenosti v osmišljenost, živimo na drugačen, spreobrnjen način. Tako kot Platon se tudi Husserl od samo-spreobrnitve obrne k spreobračanju drugih. Vendar pa obenem poudari, da ne gre za spreminjanje sveta, marveč le za drugačen pogled nanj. Svet odslej ne bo drugačen, bo pa drugače viden.

Toda ali so te Husserlove izjave res do kraja domišljene in usklajene z drugimi? Najprej: velja to, kar velja za svet, tudi za ljudi? Drugače vprašano: velja to, kar velja za svet kot naravo, tudi za svet ljudi, za družbeni svet? Že pri Platonu ni povsem jasno, kaj pomeni osvoboditev iz votline. Kajti že samo to, da življenjski svet sploh zagledamo kot votlino, je odsev našega soočenja s Soncem. Z osvobajajočim Soncem svobode. Votline kot votline ne moremo uzreti iz nje same, marveč jo kot tako lahko uzremo le v vzratnem ogledalu Sonca. Votlino uzremo šele, ko se nanjo ozremo z gledišča zunaj ne. Zato se, če se nehamo ozirati in se spet zazremo naprej, v prihodnost, postavi vprašanje: Ali, ko votlino prepoznamo prav kot votlino, še živimo v njej ali ne? Živimo še naprej na votlinski način ali ne? Ali gre za to, da votlino zapustimo in se zares povzpne k »Soncu svobode, k luči na plan« ali pa le za to, da, ostajajoč v votlini, krščansko rečeno, v tej solzni dolini, spremenimo pogled nanjo? Skratka, ali gre za spreminjanje votline ali za spremembo pogleda na votlino? Natančneje: za spremembo votlinskega pogleda? In kakšen, svetel ali temen, je kateri od pogledov? Je tisti pogled, ki ugleda življenjski svet kot temačno votlino, temen ali svetel? Za Nietzscheja je to nedvomno temen, še več, zli pogled. Za Platona pa je bil to svetel, tako rekoč sončni pogled. Je Husserl bliže Platonu ali Nietzscheju? Kaj pomeni Husserlovo oziranje na človeka z vidika človeka kot »neskončno daljnega ideala«? Kaj pomeni ta razcep, ko jaz izvorno vselej že sem Jaz, obenem pa mi ta isti Jaz velja kot Smoter, bleščeč se iz neskončne oddaljenosti? V kakšni zvezi sta razmik med menoj kot jazom in Jazom in razmik med Jazom, ki je prisoten kot *Causa sui* in Jazom, ki je navzoč kot *Telos*?

Pri Platonu vrnitev v tako imenovano votlino nedvomno sovпада z uvidenjem senc kot senc. S prepoznanjem, da so sence prav sence, ne pa stvari same. Toda takšen Platonov pogled je že platonističen; že temelji na zenačenju življenjskega sveta z votlino in stvari življenjskega sveta s sencami v njej. To, da je

svet zdaj, husserlovsko rečeno, drugače viden, ne pomeni nič drugega, kakor da je viden kot votlina. Namreč v vzvratnem ogledalu zazrtosti v drug in drugačen svet. Ne moremo reči v nadvotlinski svet Sonca, kajti s tem spet pristanemo, že vnaprej, na specifično Platonov pogled oz. uvid. Ne da bi se tega zavedali, vnaprej sprejmemo platonistični pogled na svet, s tem pa tudi platonistični življenjski nazor. Pogled na svet, za katerega resnica stvari ni njihovi vidni videz, marveč njihov nevidni izgled; in življenjski nazor, za katerega resnično življenje ni živo življenje, marveč to življenje presegaajoče življenje. Kolikor temu življenju onkraj življenja kajpada sploh smemo reči življenje. Kajti življenje onkraj življenja, domnevno po-smrtno življenje ni življenje iz življenja, marveč življenje iz smrti. Iz smrti, ne iz nesmrtnosti.

Ko Husserl govori o nesmrtnosti čistega jaza, v mislih nima posmrtnega življenja. Predstava o posmrtnem življenju spada, skupaj s predstavo o vsemo-gočnem in vsevednem Bogu, k empiričnemu, življenjsko-svetnemu jazu. Spada k njegovim potrebam, željam in hotenjem. Je njihov izraz; tudi tedaj, ko ta dobi znanstveniško preobleko kot v primeru Laplacea in njegovega Duha ali celo matematizirano obliko kot v primeru Gaussa in njegovega Boga kot neskončno usposobljenega Računarja. Racionalnost, umnost čistega jaza ni matematična racionalnost. Njegova etika ni logistika. In njegova vera ni skupek iluzij, se pravi, fantazmagorij življenjskega sveta oz. naivnega, neosveščenega življenja v njem. S tem pa tudi izjave o Bogu dobijo dvojno razsežnost: dvojni pomen. Saj gre, kadar Husserl govori o Bogu, za dva »pojma« Boga. Za dva, kolikor upoštevamo le krščansko kulturo; če pa pritegnemo še druge kulture, je »pojmov« oz. »podob« Boga seveda več.

203

Prvi »pojem« krščanskega Boga je »pojem« tradicionalnega, cerkveno-ljudskega krščanstva, »pojem«, ki ga običajni verniki običajno enačijo z Bogom samim. Moderna matematizacija tega in takšnega »pojma« Boga, naivno enačenega z Bogom kot takim, nereflektirane naivnosti ne odpravi, marveč jo s svojim navidezno znanstvenim pristopom celo poglobi. Drugi »pojem« krščanskega Boga, tisto, čemur Husserl pravi »ideja Boga«, pa je, saj gre za pojem čistega jaza, prečiščeni pojem. To, da gre pri »ideji Boga« za pojem čistega jaza, moramo vzeti tako v pomenu subjektnega kot objektnega genitiva. Po modelu sintagem, kakršna je Heglova »znanost logike« (znanost iz logike in o logiki) ali Heideggrova »hiša biti« (hiša od biti in za bit). V objektnem pomenu je »Bog« pojem čistega jaza, kolikor je njegov intencionalni objekt: kolikor je Ideal (od) človeka kot čistega jaza, njegov lastni *telos*. V subjektnem pomenu

pa je »Bog« pojem čistega jaza, kolikor sta čisti jaz kot Jaz in Bog v bistvu, po svojem najglobljem izvoru eno in isto: *causa sui*. Tisto, čemur Husserl v *Formalni in transcendentalni logiki* pravi »pralogos« (Huss XVII, 280); to je praum, iz katerega izvira vsa siceršnja umnost.

Vendar pa med menoj kot Jazom in Bogom obstaja neka razlika, ki kot taka pri Husserlu ostane nepojasnjena. Bog obstaja zame le kot »Bog«, kot ideja Boga; kot Jaz, kot čisti jaz prauma pa si nisem le ideja. Medtem ko Bog pod fenomenološkim pogledom izgine kot nasebni Bog, tako da preostane le ideja Boga, jaz sam ne izginem, narobe, kot Jaz vzniknem šele zdaj.

Četudi sem si na ravni čistega, praumnega jaza dan le kot »neskončno daljni ideal«, sem obenem že tudi subjekt tega ideala. S tem pa tudi subjekt svojega stremljenja po samem sebi kot absolutnem subjektu. Sam sem tvorec svojega seganja po samem sebi kot po nečem nedosegljivem. S tem pa tudi razpona oz. razcepa med seboj kot absolutno popolnim čistim jazom in seboj kot »človeškim človekom«, zmožnega relativne uresničitve absolutnega ideala oz. uresničevanja relativnega ideala popolnosti. A razlika med idejo Boga kot absolutnim idealom in idealom popolnega človeškega človeka, idealom, ki je ideal človeka kot človeka, ne pa ideje človeka, s tem ni pojasnjena.

LITERATURA

- Casper, Bernhard 1999: »Hermeneutische 'Phänomenologie der Religion' und das Problem der Vielfalt der Religionen«; v: H. M. Baumgartner (urednik): *Die philosophische Gottesfrage am Ende des 20. Jahrhundert*, Freiburg
- Fichte, Johann Gottlieb 1771: »Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre«; v: *Fichtes Werke* V, Berlin
- Fichte, Johann Gottlieb 1984: Apel javnosti zastran ateističnih izjav; v: J. G. Fichte: *Izbrani spisi*, Ljubljana
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1970: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundriss*; v: Theorie-Werkausgabe 7, Frankfurt a/M
- Husserl, Edmund 1987: Fichtes Menschheitsideal; v: Aufsätze und Vorträge (1922–1937), *Husserliana* XXV, Kluwer, Dordrecht/Boston/London
- Husserl, Edmund 1989: *Fünf Aufsätze über Erneuerung*; v *Husserliana* XXVII, Dordrecht/Boston/London
- Husserl Edmund 1962: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, *Husserliana* VI, Hagg
- Husserl Edmund 1993: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transcendente Phänomenologie, Ergänzungsband (Texte aus dem Nachlass 1934–1937), *Husserliana* XXIX, Dordrecht/Boston/London
- Husserl Edmund 1994: Briefwechsel I–X, Dordrecht/Bostob/London
- Husserl, Edmund 1997: *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*, Ljubljana
- Kant, Immanuel 1993: *Kritika praktičnega uma*, Ljubljana
- Röd, Wolfgang: »Ist der Gott der Philosophie tot?« v: H. M. Baumgartner (urednik): *Die philosophische Gottesfrage am Ende des 20. Jahrhunderts*, Freiburg
- Schumann, Karl 1977: *Husserl-Chronik (Denk-und Lebensweg Edmund Husserls)*, Hagg
- Spahn, Christine 1996: *Phänomenologische Handlungstheorie – Edmund Husserls Untersuchungen zur Ethik*, Würzburg