

SAMOKONSTITUIRANJE TRANSCENDENTNE NARAVE V FENOMENOLOŠKEM DUHU: »BLODNI KROG«?

Husserlovi pojmi narava, oseba, svoboda in praktična možnost se v *Idejah II* razvijajo v krogotoku relativnih, intencionalnih razmerij vse tja do zadnje besede absolutnega ega (oziroma fenomenološkega idealizma). Absolutni ego se kaže kot nosilec vseh teh razmerij in je v neki meri njihova podlaga. To, kar kroži v naravi, je duh. Ko raziskujemo bistvo narave, duha sicer izključimo, vendar pa nadaljnji razvoj fenomenološkega vpraševanja nanj znova naleti v naravi. To kroženje, za katerega se sprva zdi, da je nenevarno in da pripada fenomenološki metodi objektivacije, pa tako rekoč postane problem in v povezavi s konstitucijsko problematiko celo »blodni krog«.

115

To se zgodi na tisti točki *Idej II*, kjer Husserl, potem ko je že obdelal konstituiranje materialne narave in konstituiranje animalične narave, namerava preiti k problematiki duhovnega sveta. Vendar pa se konstitucijski problem tu zapogne, kar oteži nameravani prehod. Husserl zapiše tole: »Tu smo, kot se zdi, prišli v blodni krog. Kajti če za začetek postavimo naravo nasploh, namreč tako, kot to sicer počne vsak raziskovalec narave in vsak naturalistično naravnani človek, in če smo ljudi dojemali kot realnosti, ki imajo nad svojo fizično telesnostjo neki *plus*, so bile te osebe podrejeni naravni objekti, sestavni deli narave. Če pa smo sledili bistvu osebnosti, se je narava izkazala za to, kar se konstituira v intersubjektivnem združenju oseb, torej kot to, kar predpo-

stavlja to združenje« (Husserl 1952, 210). Ta krog izvira iz Husserlovega razmisleka o razmerjih med naravo in duhom in zadeva vso interpretacijo konstitucijske problematike: »Izhodišče in cilj je bilo v danem vsakdanjem svetu ponovno odkriti naravo, tisto v čemer so ljudje sprva zajeti kot animalična bitja, kot psihične in psihofizične realnosti in nato kot osebe. Če se torej osredotočimo na osebe, najdemo tu intersubjektivni »duhovni svet« (kulturo), katerega individualni subjekti vselej konstitutivno jemljejo nase načinu kazanja narave. V tem načinu lahko nastane definicija kroga v tem smislu, da narava, ki se jo enkrat obravnava kot definiens za kulturo, drugič postane definendum kulture, ki tedaj prevzame vlogo definiensa« (Husserl 1950, 130).¹

Je Husserl v nadaljnjih delih svojega raziskovanja premostil ta »blodni krog«? Na to vprašanje je težko odgovoriti s preprostim 'da'. Vsekakor ima Husserlovo prvo stališče do mišljene krožnosti dve plati: Razlikuje sicer med dvema svetovoma, med »naravnim in okolnosvetnim-osebnim, ki jima korelativno ustrežata različni predmetnosti«; hkrati pa posredovanje med njima vidi v bistvenih »nanašanjih smisla« (Husserl 1952, 210). Seveda pa se to posredovanje ne dogaja v običajnem smislu 'dialektično', kar pomeni, da to posredovanje med obema svetovoma ne ustvarja neke enotnosti, ki bi ju zajemala. Oglejmo si, kako sta ta dva svetova med seboj povezana in do kakšnih rezultatov nas pripeljeta, in sicer tako, da postaneta tudi model za Husserlova nadaljnja raziskovanja o osebi kot svobodnem Jazu.

116

¹ Podoben problem je Husserl predstavil že v *Idejah I*, ko od s fenomenološkega obravnavanja fizikalne reči – s stališča transcendentnega, čistega Jaza – prešel k animaličnim realnostim. Husserl že tam vprašuje tole: »Torej *po eni strani bi zavest morala biti tisto absolutno*, v katerem se konstituira vse transcendentno, torej konec koncev tudi ves psihofizični svet, in *po drugi strani bi zavest morala biti podrejeni realni dogodek v tem svetu*. Kako se to ujema?« (Husserl 1952, 130). Odgovor na to vprašanje je bila »*dvojna naravnost*«, psihološka naravnost skupaj s fenomenološko, ki prvi daje »smisel« v »absolutnem doživljanju« (prav tam 131, 133). V *Idejah II* pa ne gre za zavarovanje sfere čistega absolutnega Jaza, temveč, nasprotno, za osebni Jaz, za samo intencionalnost konstituiranja, ki vseobsegajočo kulturo (duha) poizkuša določiti na podlagi narave. »Blodni krog« ne nastane v sklopu fenomenološkega idealizma, temveč v svobodnejšem prostoru konstituiranja z redukcijo. Fenomenološka metoda se lahko izkaže za neodvisno od idealizma, tako da lahko ta pot tu na novo interpretira program idealizma. V tem oziru P. Ricoeur razlikuje med metodološkim in doktrinarnim idealizmom (Ricoeur 1987, 88-89). S tega vidika postane »začarani krog« pomembnejši od vsakega stališča, ki ga že od samega začetka ne vidi ali pa nima z njim nič opraviti.

I

Na poti konstituiranja, ki iz materialne narave preide prek izkustva telesnega in duševnega k osebi, esteziološko/duševno kot 'aneks' svoje mesto nahaja v fizičnem telesu. S preходом k osebi doživimo prelom: prelom, ki nas hkrati prisili, da se ozremo nazaj k materialno-naravni plati. Ta prelom nastane zato, ker osebe, ki jo predstavljamo, ni mogoče razumeti skladno z vzročnimi zakoni narave, temveč skladno z motivacijskimi zakoni duhovnega sveta. Le od tod je mogoče na novo ovrednotiti vzročni zakon narave. Toda to novo vrednotenje (oziroma dejansko soočanje motivacije z vzročnostjo) se dogaja na kompleksen način: Dogaja se znotraj tega, kar Husserl imenuje *inspectio sui*, ki pa po eni strani predpostavlja *razumevanje drugega*. »Bit oseb« se tako izkusi po teh dveh poteh (prav tam, 389),

V *inspectio sui* se vse Ne-Jazno (torej tudi moje telo) od Jaza ločuje kot njegovo »nasprotje« in mu le tako še naprej pripada. Natančno v tej točki je to, kar smo imenovali »prelom«: esteziološko in duševno je 'aneks' telesa, ne pa tudi moj ego-cogito. Vidimo torej, da stvar le ni tako preprosta: Moje telo mi je s tem, ko funkcionira kot nosilec čutnih polj, kot organ svobodnega gibanja in kot organ volje, bližje kot kateri koli predmet. Kolikor pa je telo kot »jaznost« mogoče vključiti v subjektivno, le-ta v sebi doživi novo ločitev kot »ravanje Jaza« (ali kot »Jaz v dejanskem smislu, kot Jaz svobode«) in »imetje Jaza« (npr. moje navade), pri čemer se naravni objekti in telo-duševnost v »notranji naravnosti« konstituirajo kot enotnost (prav tam, 214). Če se poglobimo v ravnanje Jaza, pridemo do »subjekta intencionalnosti«, ki je hkrati subjekt njegovih motivacij. Intencionalnost – ta velika tema fenomenologije, ki jo nekateri interpreti razlagajo kot vozlišče vseh konstitucijskih problemov – najde tu zase v pojmu motivacijske vzročnosti novo povezanost: Zavest o nečem se razume kot »razmerje odzivanja na nekaj« (prav tam, 217).

Intencionalnost kot jedro subjektivnega ima pravzaprav dve plati. Če si to ogledamo z metodološkega vidika, vidimo, da se sama v sebi razvija zato, da bi se lahko soočila s predmetno-telesno bitjo. Je 1) »intencionalno nanašanje na realno« in le tako obenem 2) motivacija. Pri prvem gre za dvoslojnost. Objekt obstaja realiter, torej skladno s svojim vzročnim razmerjem; hkrati je dan tudi intencionalno. Ker intencionalno nanašanje obstaja še naprej, kljub temu da realno nanašanje ne obstaja več, ima možnost, da se modificira skladno z »neresničnostjo« objekta (prav tam, 215). Motivacija, ki kot zgornji sloj pripada intencionalnosti, na ta način omogoča novo povezavo. Intencionalnost se

po eni strani konstituira na podlagi realnega kot »intencionalno nanašanje na realno«, po drugi strani pa je subjekt te iste intencionalnosti v zadnji analizi oseba, ki se do objektov kot okolnosvetnih predmetov obnaša po načelu praktične možnosti »jaz zmorem in to tudi počnem«.

Vse je odvisno od dvojne funkcije telesa, namreč od telesa kot zaznavnega organa za konstituiranje prostorskih reči in od telesa kot svobodnega sistema spontanih kinestezij. Če stvar natančneje analiziramo, je že na zgodnejši konstitucijski stopnji »estetskega telesa« šlo za »dvoje občutkov s povsem različnimi konstituirajočimi funkcijami«. Prvi so občutki, ki pri konstituiranju reči sodelujejo kot njihova »osenčenja«: kot barve, ki se nanašajo na telo, ali kot »raskavost«, ali toplota, itn. Drugi so občutki, ki se jih ne zaznava v obliki stvari, vendar pa v njej »nujno sodelujejo, kolikor na določen način to stvar *motivirajo*« (prav tam, 57). Če tako in tako usmerim svoje oči, vidim naslednje vidike stvari itn. Husserlovi izrazi »če-potem« ali »ker-zato« označujejo pogojnost, odnos motiviranega do motivirajočega, podob čutnih stvari do možnih zaznavnih serij. Husserl pravi tole: »Potekanja kinestetičnih občutkov so *tu svobodna potekanja* in ta *svoboda v zavesti pretekanja* je bistveni del konstituiranja prostorskega« (prav tam, 58). To, kar nato Husserl na poznejši konstitucijski stopnji imenuje »intencionalno nanašanje na realno«, da bi s tem izrazil odnos duhovnega Jaza do okolnega sveta, poenotuje ti dve funkciji konstituiranja. Toda ravno to poenotenje postane tu problematično: Ista intencionalnost je oblikovana kot Janusova glava z dvema obrazoma.

118

Husserl izraz »enotnost« prvič uporabi takrat, ko govori o razumevanju drugega. Pri razumevanju izraza drugega enotnost telesa in duha kot enotnost »izraza« in »izraženega« nastane na podlagi »poduhovljenja« telesa s smislom (prav tam, 236). Rezultati analize *inspectio sui* in enotnost izraza se medsebojno prežemajo. Vendar pa tu ne gre za enotnost enotnosti (Einheit von Einheiten), temveč za podvajanje enotnosti (Doppelung der Einheit). Husserl pravi tole: »Enotnost telesa in duha je dvojna in temu ustrezno je v enotni človekovi apercipiji vključeno dvojno pojmovanje (personalistično in naturalistično)« (prav tam 247).

S pojmom podvajanja se zdi, da je krožno gibanje ustavljeno. Prehod med telesom in duhom je dvojen. Ta interpretacija s prekinitvijo onemogoča kroženje. Enotnost telesa in duha ni prepuščena krožnemu gibanju, temveč je predpostavljena in dvojno zasnovana.

II

Tu pa naletimo na nov problem, ki sprva ne izvira neposredno iz podvajanja enotnosti telesa in duha, temveč iz notranje fenomenološke strukturiranosti osebe kot duha. Ta notranja strukturiranost je pravzaprav strukturiranost *inspectio sui*, pri kateri smo razlikovali med »Jazom v dejanskem smislu«, »Jazom svobode«, in »imetjem Jaza«. Ta novi problemski sklop nastane iz prepletanja razmerij obojega. Telo je mogoče zdaj obenem definirati na njegovi psiho-fizični konstitucijski stopnji – kot »moje imetje, torej v najširšem smislu nasproti meni kot vse vnaprej dano« in tudi kot »raznoliko imetje, kot tisto, kar aficira, kar je vnaprej dano imanentni ali transcendentni sferi ... istega Jaza« (prav tam, 248). Jazu svobode stoji najdeni osebni Jaz konstitutivno tako nasproti, da je samozaznavanje tega Jaza že samoreflektiranje Jaza svobode, zmožnosti (njegovo zaznavanje lahko poteka le reflektivno, torej le naknadno). »Tu se prepletata navada in svobodna motivacija« (prav tam, 255).

Opozorili smo že, da je Husserl problem »blodnega kroga« konstituiranja poizkušal rešiti s podvajanjem enotnosti narave in duha. Mar lahko rečemo, da se podoben – ali nemara celo isti – problem pojavlja tudi znotraj duhovne sfere osebe, s tem ko »imetje osebe« (njena preteklost izkušenj, njen zavestni ali nezavedni »temelj«) vztraja nasproti njeni svobodi, in sicer kot »zmorenje«? Mar ni človek kot izkustveni proizvod tudi del narave, samokonstituiranja osebe kot narave? Ali ni to, kar se naknadno obravnava kot dvojno, podvojeno že samo v sebi?

S pojmom svobode in 'svobodne motivacije' vstopamo v sfero praktične možnosti 'zmorenja', ki jo Husserl skrbno razlikuje od doksično-logične možnosti (oziroma od konstituiranja prostorskih reči). Seveda pride v sferi doksično-logične možnosti v poštev tudi neki »Jaz zmorem« v najširšem smislu, ki je temelj vsem aktom spoznavanja, saj ne morem spoznati nobenega objekta, ne da bi uporabil svojih možnosti telesnega kinestetičnega gibanja. To se dogaja v procesu izpolnjevanja na začetku 'praznih' ali 'nedejansko' danih pomenskih intencij: Tema, s katero se je Husserl že v prvi izmed svojih *Logičnih raziskav* sprva ukvarjal z ozirom na jezik in izraz. Zrenje v smislu izpolnjevanja zaznavanja ali izpolnjevanja resnice je na splošno značilno za doksično-logične akte zavesti. Naj mar rečemo, da je svobodnemu Jazu zaradi njegove prepletenosti z najdenim osebnim življenjem v celoti zaprta pot podobnega zrenja

in izpolnjevanja pomena? To bi bilo prenačljeno. Primer je namreč veliko bolj zapleten. Husserl je že v VI. raziskavi razmejil nedejansko doksično stališče, pri čemer nekaj intencionalno tematiziramo, čeprav je to dano nedejansko, nejasno in na zmeden način: npr. tuje 'stavčne' vsebine, ki jih ni mogoče zlahka dokazati kot napačne, kot, denimo, $2 \cdot 2 = 5$ (prim. prav tam, 264). Nedejanskost je v takšnih primerih bolj ali manj konstantna (prazne pomenske intencije ni mogoče zlahka ali absolutno izpolniti). Podoben primer predstavlja tudi sfera praktične možnosti. Tu se pojavi dejanski 'kontrast' med doksično-logično in praktično sfero in nam pokaže svojstvo praktične možnosti. To, kar je z ozirom na 'imetje' osebe nedejansko dano, je združljivo z vsako tezo: »Lahko si 'mislil', da bi nekaj ocenjeval, za tem stremel, to hotel kot namen ali sredstvo, a tega ob natančnejšem razmisleku ne bi mogel ocenjevati; da bi nekaj poizkušal in lahko dosegel kot primerno sredstvo, vendar tega ob natančnejšem razmisleku vendarle ne bi dosegel in ga tudi ne bi mogel doseči. Izraz 'jaz zmorem' enkrat nastopa, drugič pa ne« (prav tam). Razlika med to »nejasnostjo« in drugo »nejasnostjo« je v tem, da sama oziroma nedejanski akt vendarle »nastopa ... nekako 'motiviran'« (prav tam): »To bi lahko storil«. Nasprotje duhovnega življenja ohrani svojo veljavnost tudi v primeru nedejanskosti. Skladno s Husserlovim primerom si lahko mislim, da bom nekoga ubil, čeprav tega vendarle ne morem misliti. Lahko in ne morem. Potem ko se Husserl vpraša »Ali imam zavest dejanske svobode na podlagi izkustva ...?«, odkrije tu antinomijo, ki jo nato formulira takole:

120

»Teza: Vsako zavestno zmorenje je dano kot proizvod izkustva, sam Jaz, subjekt aktivne zmožnosti, je izkustveni proizvod.

Protiteza: Obstaja uvidno, neempirično zmorenje, namreč tako, ki ne izvira induktivno iz podobnih izkustev ustreznega početja. Imam moč za početje in lahko 'vidim' to moč« (prav tam 329).

Ali ta antinomija svobode predstavlja preživetje problema »blodnega kroga« konstituiranja v sferi praktične možnosti? Husserl za to antinomijo vsekakor ni predlagal nikakršne rešitve. To pomeni, da je mogoče le razmišljanje o njej. Po eni izmed definicij antinomije gre pri tem za navidezno protislovje med dvema potrjenima tezama ali pa za resnično protislovje med navidezno potrjenima tezama. Rešitev antinomije izhaja iz njene definicije: V obeh primerih je treba odpraviti navideznost. Z ozirom na svobodo pa nista navidezni niti tezi niti ni navidezno protislovje. Vzrok je v občeveljavnosti prve teze (*»Vsako zavestno zmorenje je dano kot proizvod izkustva ...«*)² in v tem, da druga teza

ne predstavlja izjeme, temveč sam njen obstoj temelji na protislovju zmorenja (»*Obstaja ... neempirično zmorenje ... ki ne izvira iz podobnih izkustev ustreznega početja*«). Povedano drugače, tu gre za antinomijo same navideznosti (ali nedejanskosti), katere prva teza sprejema navideznost kot pravilo. To pomeni, da antinomične navideznosti ni mogoče odpraviti. Druga teza dejanskega »gledanja« ne razkriva kot rešitev antinomije, temveč strukturno kot antinomičnost antinomije. Na ta način je navideznost izenačena z »gledanjem« in shranjena v svoji napetosti.

III

Kaj so rezultati te presenetljive antinomije? Enega izmed teh rezultatov je v obliki samokritike predstavil že Husserl. Vsako zrenje temelji v zadnji analizi na nekem stališču. Toda nedejanskost svobodno motiviranega Jaza – po tej samokritiki – pokaže, da je svobodo (»jaz lahko«) mogoče realizirati tudi brez stališča: »Zmorenje in nezmorenje, ki nista stvar stališča, je treba bodisi predpostaviti kot ocenjevanje in želenje itn. ali ju pustiti odprta, ju le hipotetično zasnovati in razlikovati od tistega zmorenja in nezmorenja, ki se nanašata na stališča. Tega v besedilu nisem storil in čeprav marsikaj dobro pove, imamo tu vendar neki bistveni manjko« (prav tam, 330). Svobode ni mogoče absolutno identificirati s stališčem. Ta rezultat je že bil impliciran v prej omenjenem Husserlovem zasnutku, da lahko motivacija nastopa tudi nedejansko (»To bi lahko storil«). Vendar pa je treba z ozirom na problem svobode pripomniti, da tudi brez stališča svoje svobode ne morem dojeti. Mar tedaj svoboda ni nekaj, kar povezuje dejanskost in nedejanskost? Ni mar svoboda nedejanska dejanskost? Med dejanskostjo in nedejanskostjo ni meja, čeprav ostajata medsebojno razločljivi. Je to razlikovanje nastanek samega stališča iz nedejanskega (ali pranedejanskega) zmorenja in nezmorenja?

Ta vprašanja zahtevajo novo branje Husserlovih konceptov *inspectio sui* in razumevanja drugega. Kako se *inspectio sui* sklada s »To bi lahko storil«? Mar

² V tej zvezi naj pripomnimo, da Husserlova antinomija svobode ni ista kot Kantova. Kot vemo, je tudi Kant poleg naravne vzročnosti priznaval svobodo po svobodi v obliki antinomije. Vendar pa je svobodo pri reševanju te antinomije povezoval z nekim nujnim bistvom, namreč s kategoričnim imperativom. Tako je dvojno vzročnost čim bolj oddaljil drugo od druge. Husserlov pojem motivacije (svobodno odzivanje na dražljaj) pa obe sferi potisne eno v drugo. Empirično in neempirično se pravzaprav antitetično združita v zgornji formulaciji, njun skupni imenovalc pa je »zmorenje«.

ne bi z ozirom na zadnjo točko paradokсно lahko rekli, da mora telo v enotnosti telesa in duha igrati posebno vlogo in da poenotujoče nemara ni ravno duh, pač pa telo?

Osredotočimo se na organ človekove svobode, torej na telo: Moje telo je sprva reč kot druge naravne reči. Moj »jaz premikam« se v naravi realizira kot psihični proces, vendar pa hkrati tvori to, kar Husserl imenuje »esteziološko telo«, namreč podlago za prosto gibljivo telo volje, torej za mojo svobodo (prav tam, 260, 284). Do tu ni nikakršnih problemov. Težava nastane, ko to svobodo, ki brezpogojno ostaja vezana na telo, prenesemo v sfero praktične možnosti in jo nujno želimo razumeti kot svobodo volje. V kakšnem odnosu je torej ta svoboda do konstituiranih reči, in sicer *via* mojega telesa, ki je hkrati organ zaznavanja in organ volje? Odnos pogojnosti znotraj vsake motivacije nezadostno odgovarja na to vprašanje. Dejansko vprašanje je tole: Kaj »neposredno počne« moja volja, »ko premaknem svoje telo«? Husserl nadalje vprašuje: »Moram za to imeti fiziološko spoznanje? Materialno stanje je objektivno-fizično seveda prvo, čeprav mi o tem ni treba nič vedeti. 'Kako pa ga lahko insceniram, je', kot se običajno pravi, 'uganka' ... Toda mar ta 'uganka' ne spada k bistvu sleherne kavzacije?« (prav tam, 259). »Inscenacija« je lahko ime za povratno nanašanje motivacije oziroma svobode na zaznavanje materialnih stanj, za povratno nanašanje praktične možnosti na logično. Pri inscenaciji se zdi, da sem sicer usmerjen v čutno reč, vendar pa se hkrati zavedam, da jo doživljam skladno z zaporedjem svojih kinestetičnih gibanj (npr. optičnega niza). Husserl zapiše tole: »'Jaz premikam, 'jaz počnem' je izvorno pred 'jaz lahko počnem'. Obstaja <pa> tudi doživljeni 'jaz lahko', ločen od trenutnega početja. Lahko si 'predstavljam', da premikam svojo roko, ki zdaj miruje, in sicer hote ali nehote« (prav tam, 261). Ta 'predstava' mi je lahko dana dejansko ali zorno, toda predhodno stanje, v katerem se združita svet in moj »jaz premikam«, ostaja največkrat nedejansko oziroma nedoločeno. »Jaz zmorem«, ki na-stopa obenem ali naknadno, inscenira odnos mojega početja do sveta, pri čemer ga spremlja občutek ločenosti od sveta. To pa je svoboda, ki mi je ostala. S svobodo svoje volje insceniram realnosti še pred vsakim mogočim konstituiranjem.

122

Pojem inscenacije, ki ga Husserl obravnava le obrobno, lahko razumemo takole: Prvič, inscenacija ima brez dvoma dva vidika, in sicer ravno zato, ker čutne reči zaznavam in jih po potrebi premikam le s premikanjem svojih telesnih organov. Vse izhaja iz začetnega Husserlovega razlikovanja med občutki z dvema različnima konstituirajočima funkcijama (o katerih je že bil

govor), namreč med lastnostmi reči in kinestetičnimi okoliščinami oziroma motivacijskimi pogojnostmi (»če-potem«, »ker-zato«), ki spadajo k možnosti prvih. Sodelovanje motivirajočih občutkov kinestetičnih potekanj pri občutenju reči predpostavlja »*prisostvovanje*« (Mit-dabei-Sein) telesa kot organa zaznavanja. To prisostvovanje, ki šele omogoča razpoloženost kot sobivanje, dobi poseben smisel s tem, kar Husserl imenuje »občutja« ali »lokalizirani občutki«: Ko dvignem neko reč, občutim njeno težo, vendar pa imam hkrati tudi občutke teže, ki imajo svojo lokalizacijo v telesu ... Lokalizirani občutki niso lastnosti telesa *kot* fizične reči, po drugi strani pa *so* lastnosti reči, imenovane telo, in sicer lastnosti učinkov« (prav tam, 146). Tu nastane ponovitev, iteracija v tem smislu, da, na primer, občutki teže, ki imajo lokalizacijo v moji roki, na ta način podvajajo »težo«. Kot učinki po eni strani niso ločeni od povezanosti reči, po drugi pa imajo kot ista občutja neki plus: spadajo k duševnosti. V tem oziru se to, kar smo prej imenovali inscenacija, dogaja na podlagi ponavljalne strukture občutij. Motivacijska pogojnost – gledana v nazaj – se ka,e kot uprizarjanje značilnosti stvari. Ne obstajajo le motivacije, ki sledijo dražljaju, temveč obstaja tudi iskanje dražljaja (ali izogibanje dražljaju) na podlagi motivacije. Inscenacija ima, drugič, para-doksično (v Husserlovem smislu: doksično-tetično) stanje, ki je v tem, da insceniram materialno stanje, ki je prvo, o katerem pa »nič ne vem ali mi ni treba nič vedeti«: Torej pred inscenacijo je lahko nekaj, kar pa je tudi nedejansko, nejasno in se dogaja brez našega védenja. Husserl v takšnih primerih govori o »*praseri intencionalnosti, o nedejanski zato*, ker ni govora o nikakršni dejanski 'usmerjenosti v', za kar je potreben Jaz; toda 'predstava o', apercepcija je že tu« (prav tam, 335). In pristavi tole: »Vse to je posebno polje povezav, takšnih, ki se, izhajajoč iz sebe, odvijajo kot objektivni dogodki, vendar pa so subjektivno inscenirane« (prav tam, 336). V tem primeru se nedejanska intencija ne spremeni v dejansko ozitoma kot prazna pomenska intencija ne najde svoje izpolnitve v drugem izkustvu, temveč je zgolj »subjektivno inscenirana«.

IV

Če lahko torej obstaja taka pred-jazna sfera nedejanske intencionalnosti, tej sferi »predstave« ni treba interpretirati v predmetnem smislu, ker tu še ne more nastati dvojnost subjekta-objekta. Vendar pa mora na podlagi kinestetičnih gibanj fizikalno-esteziološkega telesa obstajati že tudi »transcendenca« (ki jo že predpostavlja Husserlov koncept narave v *Idejah II*). Tako ima prav Lévinas,

ko gibanje razume kot »l'intentionalité de la kinesthésie et non pas son intention« in tu ponovno odkrije transcendenco: »La transcendance se produit par la kinesthésie ou la pensée se dépasse non pas en rencontrant une réalité objective, mais en accomplissant un mouvement corporel« (Lévinas 1988, 142). Toda točka, ki jo Lévinas ne poudari, je, da mora ravno to telesno gibanje spremljati »predstava« nedejanske intencionalnosti, čeprav ne more priti v poštev nikakršna »objektivna realnost«. Ta ne-predmetna predstava nam problem drugega (ki ga Lévinas tu ponovno odkrije na podlagi »dépassement radical de l'intentionalité objectivante«, prav tam 143) pokaže v novi luči. Če je drugi transcendenca, ne-predmetna predstava pomeni *preместitev* te transcendence v »Jaz«. Ta »predstava« je hkrati preureditev predstave, ki ji je zdaj odvzeta njena predmetna oblika. Trdna apercipcija je motena, ker se drugi začne pri meni: Po možnost pride do zamenjave vlog. V kratki opombi k *Idejam II* Husserl govori o »temeljni vlogi *razglasitve* v lastnem samoproizvedenem glasu, ki pripada lastnim, izvorno danim kinestezijam glasilk«, in pristavi tole: »Zdi se, kot me učijo moja opažanja, da v otroku samoproizvedeni in nato analogno slišani glas najprej figurira kot nekakšen most za objektivacijo Jaza oziroma oblikovanje 'alterja', še preden otrok ima in lahko ima čutno analogijo svojega vizualnega telesa s telesom 'drugega' in temu drugemu šele lahko pripiše taktilno telo in telo volje« (Husserl 1952, 95). Ta »alter« je samoproizvod gibanja glasilk še pred konstituiranjem drugega: Transcendenco premesti v lastni glas in jo predstavlja, kolikor je samoproizvajanje in hkrati »most« za alteriteto. Husserlova »objektivacija Jaza« potemtakem ni prava objektivacija, njej ustrežajoča predstava kot »alter« ni 'predstava o ...' (ni 'usmerjenost v ...'), temveč predstavljanje in preurejanje transcendence drugega ali njegova fenomenološka geneza. Glede na svojo širšo povezavo je ta geneza inscenacija, ker (analogno) predpostavlja drugega in kljub temu iz sebe in s sabo začenja kot kinestezija. Jezikovna razglasitev je potemtakem inscenacija sveta in vsega svetnega. Giblje se iz sebe, da bi transcendenci (v zadnji analizi: enotnosti fenomenološkega duha) najprej dala čutni položaj – jo namreč premestila v »Jaz« in tako s tem zasukom spravila v gibanje vse predstave. Ta inscenacija pomeni prav toliko kot sama svoboda.

124

V

Husserlov miselni model problema svobode je model *liberum arbitrium*, model izbirne svobode oziroma izbire ene izmed alternativ kot »pravilne« – model, ki

ga v njegovem nadaljnjem razvijanju tega problema seveda ni mogoče ohraniti. Kolikor volja, skladno s tem pojmom, svojega položaja ne zavzema iz zunanje prisile, temveč ga mora samostojno zavzemati iz svojega lastnega bistva, ta model zadeva predvsem sfero volje *in abstracto*. Vendar pa smo že ugotovili, da je Husserlovo izhodišče bila narava in da mora svoboda kot praktična možnost ponovno najti svoje mesto v fenomenološki ontologiji (v konstitucijskih procesih in njim ustrezajočih redukcijah). Skrajna točka ontologizacije svobode je pojem motivacije. Vendar pa nam je potek Husserlovih misli pokazal, da tudi ta pojem ne zadostuje, da bi lahko pri svobodi – pozitivno ali negativno – označili vlogo naravnega, posedovanja osebnih navad. Zato je treba »jaz zmorem« človekove svobode zamenjati z »jaz bi lahko počel«, torej praktično možnost s praktično nemožnostjo. V nesvobodi obstaja nedejansko mišljena svoboda, možnost je implicirana celo v nemožnosti. Samotranscendiranje s svobodo se lahko dogaja le nedejansko. Kolikor k svobodi spada predstava, se lahko svoboda razrašča v naravi, vendar pa zanjo ni nujno, da ostane pri predmetnem. Svoboda ne spreminja narave neposredno, temveč spreminja zaporedje njenih predstav, ki nato nase jemljejo drugo in ji pustijo biti drugačna. Svoboda ni idealistično učlovečenje (*Menschwerdung*) narave, temveč je samokonstituiranje narave v človeku, pri čemer to »samo-« sprva ostaja nedoločeno in prosto razpoložljivo le človeku. Svoboda je potemtakem ponaravljenje (*Naturwerdung*) človeka kot drugega – kot transcendence.

Prevedel Alfred Leskovec

LITERATURA

- Husserl, E. (1950): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, izd.: W. Biemel, Haag.
 – (1952): *Ideen zu eine reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, izd.: M. Biemel, Haag.
 Lévinas, E. (1988): *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Pariz.
 Ricoeur, P. (1987): *A l'école de la phénoménologie*, Pariz.
-