

SVOBODA, ODGOVORNOST IN SAMOZAVEDANJE PRI HUSSERLU¹

V pričujočem eseju je predstavljenih osemnajst tez o razmerju med svobodo, odgovornostjo in samozavedanjem. Po mojem mnenju so pravilne in v skladu s specifičnimi doktrinami in splošnimi stališči, ki jih najdemo v Husserlovih objavljenih delih. Teze so logično povezane, čeprav si ne sledijo po deduktivni izpeljavi. Čeprav večina tez ne pripada zgolj Husserlu ali fenomenološki filozofiji, sam ne poznam drugega misleca, ki je njihovo razmerje razumel enako kot on. **157**

Teh osemnajst tez je deskriptivne narave. Govorijo o tem, kako so določene lastnosti oseb – v smislu svobodno delujočih bitij – odvisne od osnovnega načina samozavedanja, ki ga običajno pripišemo zgolj človeku (slednje je sicer empirično vprašanje, na katerega te teze ne odgovarjajo). Po predstavitvi in obrazložitvi osemnajstih tez, sledijo še trije korolariji, ki temeljijo na njih, vendar jih presegajo v tem, da poskušajo zagovarjati način življenja, ki je po Husserlu najbolj v skladu z umom. Čeprav so ta stališča dobro poznana Husserlovim bralcem, so bila do sedaj večinoma razumljena kot izraz njegovih osebnih stališč. Razumljena so bila kot ostanek klasičnega filozofskega projekta Zahoda, ki ga je Husserl poskušal oživeti ali kot tipični primer retoričnega patosa tistega obdobja, ne pa kot veljavna sistematična pozicija, ki temelji na strogih in skrbnih filozofskih analizah. Poskus obravnavanja dokončne upravi-

1 Pod naslovom "Freedom, Responsibility and Self-awareness in Husserl" je v angleškem jeziku ta članek prvič izšel v : *The New Yearbook For Phenomenology and Phenomenological Philosophy II*, 2002, str. 1–21.

čenosti projekta, ki ga predstavljajo korolariji, presega okvir pričujočega eseja. Vseeno upam, da bo sistematična filozofska upravičenost takšnega projekta postala lažje razumljiva, ko bodo korolariji postavljeni v neposredno razmerje s predhodnimi osemnajstimi tezami.

1. Svoboda in odgovornost se nanašata na bitja, katerim ustrezajo motivacijske (in ne vzročne) kategorije.

Svoboda in odgovornost nista na voljo neposrednemu opazovanju. Prav tako ne pripadata vsem vrstam bivajočega. Pripadata načinu gledanja na nekatere stvari v svetu in ustrezata zgolj tistim entitetam, katerih vedenje razlagamo z motivacijskimi in ne vzročnimi termini. V prvem *Kaizo* članku, ki je izšel leta 1923,² je Husserl razložil, da obstaja temeljna povezanost med človekom kot bitjem, ki deluje zavoljo motivacije in kot bitjem, kateremu pripada svoboda:

158

Človeški duševnosti (*Geistigkeit*) pripadajo kot možne *a priori* vnaprej določene oblike zavesti ali motivacije tudi normativne oblike "uma". Poleg tega obstaja *a priori* možnost univezalnega mišljenja v svobodi ter praktična in univerzalna samo-determinacija v skladu s samoprepoznanimi normativnimi zakoni uma. (Hua XXVII, 9/239)

Najbolj izčrpno obravnavo razlike teh dveh načinov razlaganja dogodkov v Husserlovih izdanih delih lahko najdemo v §§55-64 *Idejah II*; predvsem v §56.³ Izvorni projekt *Idej II* je pokazati, kako so lahko različne vrste oz. "regije" bivajočega konstituirane kot korelati določenih epistemoloških naravnosti (*Einstellungen*). Vsaka regija bivajočega je konstituirana na osnovi določenih konceptov in principov, ki jim zato tudi nujno ustrezajo. V tem eseju bodo takšni temeljni koncepti opredeljeni kot kategorije, saj za različne regije bivajočega opravljajo podobno delo, kot ga je 12 Kantovih kategorij opravljalo za regije naravnih predmetov. Postavljajo namreč parametre znotraj katerih je naše izkustvo določenih vrst stvari vzpostavljeno in znotraj katerih se nam določene vrste stvari lahko prikazujejo takšne, kot so.

- 2 Husserl je v letih 1922 in 1923 sestavil več člankov, od katerih so trije bili objavljeni v japonski reviji *Kaizo* 1923 in 1924. Medtem so v nemškem jeziku izšli v: *Husserliana XXVII, Aufsätze und Vorträge* (1922–1937). Ur. Thomas Nenon in Hans Reiner Sepp, Dordrecht/Boston/London 1989, str. 3–121.
- 3 *Husserliana IV, Idee zu einer reinen Phänomenologie un phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Ur. Marly Biemel, Den Haag 1952.

Temeljni projekt analize osnovnih konceptov, ki vodijo in pripadajo določeni epistemološki naravnosti, v kateri se konstituira določena regija bivajočega, je Husserl razvil v *Logičnih raziskavah*, kjer je razliko med idealnimi in realnimi predmeti razumel glede na temeljno razliko v samem načinu prikazovanja teh predmetov. V kasneje objavljenih predavanjih pod naslovom *Ideja Fenomenologije*,⁴ je Husserl fenomenološko nalogo razumel kot ustanavljanje temeljnih korelacij med različnimi načini doumevanja stvari, na osnovi konceptov in principov na eni strani, ter načinom, kako se nam stvari same prikazujejo, na drugi (*Hua II*, 23). Ta delovna strategija, ki je bila eksplicitno formulirana kot variacija Kantove transcendentalne filozofije, je v Idejah I⁵ nadaljnje zastavljena kot prikaz nujne noetsko-noematične korelacije za vsako dano vrsto predmetnosti nasploh. Ta ima poleg tega za nalogo razjasniti, kako lahko različne vrste predmetov nastopijo v luči različnih vrst psihičnih procesov oz. "aktov". V zadnjih poglavjih iste knjige Husserl izrecno zatrdi, da vsaki regiji bivajočega ustreza vrsta "evidence", ki služi potrditvi ali zavrnitvi določene intencije o tej vrsti predmetov, npr. pri izvajanju matematičnih operacij, zaznavanju primernosti barve ali okusa fizičnega predmeta itd. (*Id. I*, 296–97). Husserlov tehnični termin za takšne fizične predmete je *Ding* ('reč').

Na začetku §56 *Idej II*, kjer se koncept motivacije prvič določi kot temeljni princip, ki vodi k drugačni naravnosti na predmete našega okolja, Husserl zatrdi: "Sprememba naravnosti ne vključuje nič manj kot tematski prehod iz enega načina dojemanja v drugega, kateremu korelativno ustrezajo različne predmetnosti" (*Id. II*, 210). Trditev, da sta svoboda in odgovornost lahko smiselno pojmovana le v navezavi na razliko motivacijske in vzročne razlage, je podobna trditvi, da termina, kot sta "liho" in "parno", pripadata naravnim integralom in ne okusu, ali da mesta v prostoru ustrezajo fizičnim predmetom in ne številom.

Vseeno ne smemo spregledati, da Husserl ne trdi, da so vse motivacije "svobodne" v polnem pomenu besede. To, kar opiše kot "najbolj specifično subjektivno in avtentično v izvornem smislu", je ideja svobodnega jaza (213). A po drugi strani velja, da lahko motivacije pripišemo jazu v stanju določene "pasivnosti", ki pa je, prav kot stanje ega, "najnižja stopnja aktivnosti". Husserl

4 *Husserliana II*, Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen, Ur. Walter Biemel, Den Haag 1950.

5 *Husserliana III/1*, Idee zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die Phänomenologie, Ur. Karl Schuhmann, Den Haag 1976.

takšno raven opiše kot pripadajoče egu "nagnjenj, ki jim preprosto podleže" (213). K temu problemu se bomo vrnili kasneje pri obravnavi trinajste teze.

2. Motivacijske kategorije veljajo za osebe.

Razlikovanje med razlago v obliki motivacije in tisto v obliki zunanjih vzrokov vpelje Husserl v §3 *Idej II*, pri obravnavi osebnostne naravnosti. Princip vzročnosti je v prvem poglavju predstavljen kot eden od poglobitnejših določil za konstitucijo narave in naravnih predmetov. Princip motivacije pa je, nasprotno, specifičen za osebnostni svet in velja zgolj za tiste entitete, katerih ravnanje je najbolj primerno predstavljeno v odnosih motivacije.⁶ Tista stanja, ki igrajo vlogo pri motivacijski razlagi, imenujemo "intencionalna stanja", tj. stanja za katera je značilna naperjenost na določen predmet. Način naperjenosti na predmet je sestavni del njihove konstitucije, pri čemer je eksistenca predmeta za samo motivacijo irelevantna (na primer: „Enako hitro bežim pred napačno ali resnično zaznanim tigrom; vedem se enako mirno pred tigrom, katerega prisotnosti naključno ne zaznam, kakor pred tistim, katerega oblika prisotnosti je zgolj umišljena“). Za nosilce takšnih stanj oz. za tiste, katerih vedenje najbolj ustreza opisu takšnih intencionalnih stanj, Husserl določi tradicionalen pojem "osebe".

160

3. Osebna bit je določena z ozirom na subjektivnost.

V §50 *Idej II* (185) Husserl zatrdi: "Kot oseba sem to kar sem (in vsaka oseba je to kar je) kot subjekt okoljnega sveta [*Umwelt*]". S subjektivnostjo je koncept "mojosti" povezan v skladu z ustreznimi aktivnostmi (*Akte*) in stanji (*Zustände*), ki tvorijo psihično življenje subjekta.

Poleg lastnosti ki smo jih pravkar opisali, Husserl na drugih mestih poveže osebno bit z idejo nepretrgane enotnost stila, iz katere jo razume ne zgolj kot formalno določilo biti subjekta, temveč kot specifični ali posamezni habitualni način mišljenja ter delovanja.⁷ Takšno idejo osebnega ega Husserl vpelje na

6 Ena od temeljnih razprav o tem razlikovanju se nahaja pri Bernhar Rang, *Kausalität und Motivation. Untersuchungen zur Verhältnis von Perspektivität und Objektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls*. Den Haag 1979.

7 Prim. k temu dvema pomenoma pojma ega tudi Eduard Marbach, *Das problem des Ich in der Phänomenologie Edmund Husserls*. Den Haag 1974, str. 298–339. Marburhova skrbna obravnava razvoja Husserlovega pojma ega upošteva glavne do sedaj izdane Husserlove tekste.

primer v *Kartezijanskih Meditacijah*⁸ pri razločevanju z formalnim določilom ego kot identitetnim polom, ki vztraja skozi vse momente psihičnega življenja. Ta ideja bo igrala pomembno vlogo pri zaključnih korolarijih.

4. Subjekti so entitete.

a) katerih vedenje najbolje razložimo z ozirom na prepričanja, vrednote in želje, in

b) ki se zavedajo (vsaj nekaterih) lastnih psihičnih stanj.

Tako kot je fizična stvar ali reč (*Ding*) konstituirana kot enotnost možnih zaznav fizičnih lastnosti, je subjekt enotnost psihičnih stanj, za vsakega od katerih velja, da jih določimo kot "moje", saj pripadajo "meni" kot subjektu, ki je nosilec teh stanj:

Ego je identičen subjekt funkcije vseh aktov istega toka zavesti, središče vsega, kar se sveti oz. središče, v katerem se odvija vse zavestno življenje, vsa pasivna in aktivna stanja, vsako prihajanje v prisotnost, dojemanje, postavljanje v razmerja, povezovanje; vsako teoretično, vrednostno, praktično zavzemanje stališča, vsako ugajanje in neugajanje, upanje in bojazen, itd. Z drugimi besedami, vsi mnogovrstni načini individuacije intencionalnega razmerja, ki jih tu imenujemo "akti", imajo nujno *terminus a quo* iz katerega izvirajo (*Id. II*, 105).

161

Reči, da so osebe subjekti, pomeni, da lahko njihova intencionalna razmerja razumemo glede na neko "za koga" strukturo, za katero je odgovor "jaz". Za to velja, da zmore razumeti sebe kot imetnika ali nosilca svojih intencionalnih stanj.⁹

Pri vpeljevanju pojma "za koga", ki se je zmožen identificirati za imetnika teh psihičnih stanj in lastnosti, se mora, kot identičen ego pol, zavedati teh psihičnih stanj in lastnosti. Biti subjekt potemtakem ne implicira zgolj imetja intencionalnih stanj, temveč prav tako zavedanja, da so ta stanja moja. *Teza o intencionalnem subjektu torej implicira samo-zavedanje*. Navkljub dejstvu, da se je običajno iz tehtnih razlogov subjektivnost in samozavedanje enačilo, sama po sebi ta trditev ne implicira, da mora biti takšno zavedanje neposredno ali direktno. K temu problemu sem bom vrnil v osmi tezi.

8 *Husserliana I, Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Ur. Stephan Strasser, Den Haag 1950.

9 Prim. tudi "subjekt (tu vselej razumljen kot vsakemu cogitu neločljivo pripadajoč, kot čisti jaz) [...]"(II, 4). Beseda "čisti" se tu nanaša enostavno na refleksivno zmožnost zavedanja tega cogita kot "mojega lastnega".

Ne sme se spregledati, nenamerno, da v *Idejah II* Husserlovo opisovanje oseb kot subjektov določenega *Umwelt*, nima v mislih zgolj tega, da se subjekti razločujejo po tem, da imajo različna psihična stanja, na podlagi katerih si pasivno predstavljajo stvari, ki se dogajajo okoli njih. Osebe niso zgolj teoretične v izvornem etimološkem smislu "videnja" ali "zaznavanja" stvari okoli njih. Nasprotno Husserl postavlja temu nasproti *Umwelt* ali okoljni svet, v katerem subjekti nenehno "zavzemajo stališča", "vrednotijo" v praktičnem smislu, v smeri polja "narave" kot domeni predmetov v strogo teoretskem smislu. To je podobno Heideggerjevemu razločevanju, vpeljanem kasneje v *Biti in Času*, med poljem *Umwelt* kot domeno priročnega (*Zuhandenheit*) in *Natur* kot domeno navzočega (*Vorhandenheit*). Husserl trdi, da so vsi akti vrednotenja in željenja kompleksni, višje-stopenjski akti, ki vselej nujno vsebujejo tudi element reprezentacije kot sestavni del te kompleksnosti. A vendar njegovi opisi oseb kot subjektov okoljnega sveta poudarjajo, da kot osebe ne vstopamo v okoljni svet na nevtralen način, kot goli opazovalci, temveč je naša vsakodnevna drža že od samega začetka praktično zaposlena. Zatorej v *Idejah II* oseb ne opiše kot subjekte, temveč kot praktično zaposlene subjekte.

V *Kaizo* članku Husserl celo poskusi zvesti etično odgovornost in svobodo nazaj na običajna in vsakodnevna praktična stremjenja, ki izhajajo iz vsakdanjega življenja (*Hua XXVII*, 23–43). K tej temi se bomo vrnili na koncu eseja.

5. *Subjekti so torej bitja, ki neposredno posedujejo vsaj nekatera drugo-stopenjska psihična stanja (stanja zavedanja vsaj nekaterih svojih psihičnih stanj).*

To ne pomeni nujno, da se subjekti neposredno zavedajo vseh svojih psihičnih stanj. Drugačno vprašanje je, ali lahko subjekt poseduje stanje, ki se ga hkrati ne zaveda. Nekaj od zgoraj omenjenih trditev daje slutiti, da za Husserla sodi k naravi psihičnih stanj, da se jih subjekt implicitno zaveda in lahko hkrati vselej obrne pozornost k njim. Tako jih lahko preko spremembe naravnosti – na način refleksije lastnih aktov – spremeni v eksplicitni predmet zavedanja. Kljub temu teza pet ne trdi tega. Vsebuje zgolj trditev, da se subjekti zavedajo vsaj nekaj lastnih psihičnih stanj.

Pravzaprav Husserlove analize konkretne osebe kažejo, da se je v resnici dobro zavedal dejstva, da se veliko naših psihičnih stanj in nagnjenj se zavedamo zgolj preko opazovanja in analize lastnega vedenja – in ne preko čiste refleksije (glej tezo deset in petnajst).

6. *Subjekti (in torej osebe) niso entitete, ki bi obstajale poleg ali bile dodatek fizičnim stvarjem v svetu (njihovim telesom). Veliko bolj sta subjektivnost in osebna bit značilnosti konkretnih poenoteni entitet; specifičnih organizmov, katerih nekatere lastnosti lahko najboljše opišemo v enostavnih fizičnih terminih (prostor in teža, na primer). Nasprotno lahko druge lastnosti najboljše opišemo v osebnostnih, tj. motivacijskih terminih, kot so želje, vrednote in samorazumevanja.*

Husserl zelo jasno pove, da celo najbolj naturalistično pojmovana "duša" (*Seele*) – bolj naturalistična od koncepta 'osebe' – ni nekaj, kar bi obstajalo samo po sebi, temveč v tistem, kar Husserl imenuje stratum (*Schicht*) fizičnega organizma: "presežek realnosti onkraj gole fizične reči ni nekaj ločljivega, kar bi obstajalo poleg, temveč je njen del. Giblje se namreč 'skupaj' z njo, svojo prostorsko določenost pridobi šele kot njen del (*Id. II*, 176). Subjektivnost in osebnostna bit sta značilnosti konkretnih entitet, ki imajo telo in psihična stanja ter so sposobne zavedanja samega sebe, svojih fizičnih in psihičnih stanj. Poleg tega so, v primeru človeških bitij, sposobna tvoriti prepričanja in željenja o lastnih fizičnih, psihičnih in čustvenih stanjih, ter jih, vrh vsega, izražati v stavkih z osebnim zaimkom "jaz" (ali ustrezni zamenjavi v nekaterih jezikih). Povedano z besedami, ki jih je Husserl skoval v Tretji logični raziskavi: "To so "odvisni predmeti", ki so utemeljeni zgolj kot "momenti neodvisnih predmetov", kot so človeška bitja.

163

7. *Na temelju lastnega izkustva subjektivnosti lahko v določenih primerih slednjo prisodimo tudi drugim.*

V osebnostni naravnosti, ki vodi naše vsakdanje življenje, se vsi zavedamo tega, da obstajajo druge osebe v svetu. V vzajemnem odnosu z okoljnim svetom ne prepoznavamo zgolj drugih subjektov kot oseb, temveč se najdemo kot člani "združenja oseb" (*Personenverband*) v enem in istem okoljnem svetu. V osebnostni naravnosti subjekti srečajo drugega "kot osebo, ki je na isti ravni kot mi; kot člana istega združenja oseb" (*Id. II*, 190).¹⁰

Takšno pojmovanje presega pripisovanje psihičnih stanj drugi osebi. Celó v naturalistični naravnosti lahko prisodimo psihična stanja nečemu kot del vzročne razlage vedenja, ne da bi to impliciralo prepoznanje nečesa kot subjekta ali osebe. Znotraj vzročne razlage (za razliko od motivacijske) Husserl

10 Prim. tudi Husserlovo opombo: "Mi obstajamo v odnosu do skupnega okoljnega sveta – mi obstajamo v združenju oseb: to dvoje sodi skupaj." (*IV*, 191)

pojmuje stratum psihičnih stanj kot "dušo" in poleg tega ugotavlja, da pripisujemo psihični stanji, kot sta zaznavanje in nagnjenje živalim, ne da bi jim zato pripisali osebnostno bit v polnem pomenu besede.

Ali bi lahko obstajali takšni organizmi poleg človeških bitij, ki bi jih lahko ali morali prepoznati kot osebe, ostaja empirično vprašanje. Empirična opazovanja njihovega vedenja bi morala upravičiti, da jim pripisujemo subjektivnost, tj. ne zgolj upravičeno pripisovanje psihičnih stanj kot dela razlage njihovega vedenja, temveč tudi pripisovanje psihičnih stanj druge stopnje. Takšna stanja se morajo pokazati preko samokritičnih procesov učenja ali preko ustrezne uporabe besed, kot so "jaz" v katerikoli govorici, ki bi jo odkrili.

8. Pripisovanje subjektivnosti drugemu ne implicira neposrednega dostopa do njegovih ali njenih psihičnih stanj.

164

Razlika med načinom, kako se nekdo zaveda lastnih psihičnih stanj v nekakšni direktni zaznavi, in načinom, kako se nekdo zaveda psihičnih stanj drugih, je terminološko določeno v razlikovanju med "apercepcijo" in "aprezentacijo" v Peti kartezijanski meditaciji (CM, 143–49). Del te razlike zadeva relativno enostavnost prvega v primerjavi z drugim, bolj kompleksnim aktom višjega reda, ki je vključen v aprezentaciji. Aprezentacija temelji vselej na nečem, kar lahko zaznamo in opazujemo, na primer nečem, kar druga oseba naredi ali izreče. Na najbolj preprostem nivoju bi lahko takšen dogodek opisali v fizikalinih terminih; ne glede na to pa v osebnostni naravnosti razumemo takšen dogodek kot izraz (*Ausdruck*) intencionalnega stanja osebe. To ne pomeni, da je drugi način razumevanja dogodka nujno manj veljaven kot prvi. Pod primernimi pogoji je pri veliko izrazih intencionalnih stanj mogoče tvoriti čvrste, pravilne in zanesljive sodbe o teh stanjih, prav tako kakor je teoretično možno, da se subjekt moti o enem od svojih stanj zaradi takšnega ali drugačnega razloga (npr. v primeru nezadostne zbranosti), ter kot je možna zmota pri zaznavi fizičnega predmeta. Domnevna apercepcija lastnega psihičnega stanja, kakor domnevna aprezentacija psihičnega stanja drugega, sta lahko pravilni ali napačni, zanesljivi ali nezanesljivi, odvisno od okoliščin. Husserl verjame, da refleksivna neposrednost apercepcije lastnih psihičnih stanj zagotavlja višjo stopnjo zanesljivosti v primerjavi z zaznavo zunanjih stanj stvari – naj bo to zaznava fizičnega predmeta ali psihičnih stanj, kot jih lahko opazimo preko zunanjih izrazov (najbolj znani primer takšnega razlikovanja najdemo v sestavku *Filozofija*

kot stroga znanost).¹¹ Poleg tega nam takšno terminološko razlikovanje kaže na obstoj nepremagljive razlike med dvema načinoma dostopa do psihičnih stanj; neposredni dostop do vsaj nekaj lastnih psihičnih stanj je namreč možen zgolj za nosilce teh stanj.

Potrebno je opozoriti, da se pravkar omenjena tema razlikuje od vprašanja veljavnosti in zanesljivosti specifičnih primerov vednosti o lastnih psihičnih stanjih ali o psihičnih stanjih kogarkoli drugega. Upravičeno lahko na primer trdimo, da lahko mati z absolutno gotovostjo ve za trpljenje svojega otroka in ga doživlja celo močnejše kot otrok sam. Reči, da je takšno zavedanje in občutenje oblika aprezentacije, pomeni trditi zgolj to, da mora v nasprotju z avtentično aprezentacijo to, kar ve, tudi videti, slišati ali opaziti na otroku oz. v danih okoliščinah. Po drugi strani vsaj v nekaterih primerih ve za takšna stanja neodvisno od opazovanja same sebe ali od zunanjih okoliščin. To dejstvo nikakor ne zmanjšuje veljavnosti vednosti o otrokovem stanju ali globine in pristnosti čustev, ki ob tem nastopijo.

9. *Uspešno dojetanje psihičnih stanj drugega je v specifičnih primerih motivacijske razlage imenovano "razumevanje". V to pojmovanje je vključeno uspešno razlaganje motivov, tj. psihičnih stanj drugega, ne na temelju neposrednega seznanjenja v samozavedanju, temveč na temelju motivacijskega razlaganja njihovega vedenja.*

V *Idejah II* Husserl skuje termin "dojemajoče izkustvo" (*Komprehensive Erfahrung*), da bi določil način, kako druge prepoznamo v našem vsakdanjem življenju, ne kot predmete primerne za uporabo, temveč v sebi temelječe osebe, s katerimi vzajemno delujemo in katere tudi "razumemo":

Vsakokrat ko se prestavim na mesto drugega s pomočjo empatije, pravim: "razumem, zakaj je tako ravnal, razumem, kako je prišel do tega sklepa (tisto "glede na kar [*woraufhin*]")." Vsa ta vzročna razmerja si lahko intuitivno predočimo prav zato, ker so motivacije. (*Id. II*, 230)

11 v *Husserliana XXV, Aufsätze und Vorträge*, (1911-21), Ur. Tomas Nenon in Hans Rainer Sepp, Dordrecht 1987, str. 3–62. V svojih poznih spisih Husserl poudarja razliko v načinu danosti tudi glede na vprašanje fenomenologije kot znanosti, ki je v temelju različna od vseh empiričnih. Prim. npr. I, 66–76. Pomembno je poudariti, da za Husserla neposredna zaznava lastnih psihičnih stanj ohranja določene elemente nezanesljivosti, ki morajo biti izključene iz čiste refleksije kot znanstvene podlage fenomenologije.

Poleg tega se osebe v osebnostnih naravnostih usmerjajo ena proti drugi (jaz v smeri drugega in obratno). Delujejo z namenom, da bi jih drugi razumeli in vplivali na njihovo dožemanje lastnih dejanj (kot izrazov lastnih intencij) v smeri spefično osebnega načina delovanja. To omogoča ustanovitev odnosov vzajmnega razumevanja in sporazumevanja [*Einverständnis*] (*Id. II*, 192). Idealno gledano lahko takšen okoljni svet, v vzajmenih odnosih na temelju povezanosti med osebami doseže nivo "komunikativnega sveta", ki sestoji iz razumevanja med osebami znotraj skupnega sveta (193). Pravzaprav Husserl v istem odlomku opozori na dejstvo, da je ideja "egoističnega sveta", v katerem posamični subjekti prebivajo v osami, zgolj "abstrakcija", kjer se odmisli od konkretnih socialnih odnosov, v katerih se najprej in nenehno gibamo in se odkrivamo.

Ključni faktor pri vstopu v skupni prostor okoljnega sveta in možnost pristne ter komunikativne vzajemnosti, je torej premik onkraj kategorije fizične vzročnosti.¹²

166

Zagotovo drži, da zaznava "gibam se" vključuje zaznavo fizičnega gibanja v prostoru, kar sploh omogoča postavitev vprašanja o fizični vzročnosti. Po drugi strani pa ni razloga, da bi se to vprašanje postavilo v polje osebnostne naravnosti, v kateri se subjekt aktivnosti in pasivnosti razume kot subjekt motivacij in okoljnega sveta (*Id. II*, 260).

10. Iz tega razloga je možno in velikokrat upravičeno pripisovati psihična stanja, kot so vrednotenja, prepričanja in željenja samemu sebi, ne na osnovi neposrednega samozavedanja, temveč samorazumevanja na osnovi razumne uporabe motivacijskih kategorij na primeru razumevanja lastnega vedenja.

... in v kolikor vstopim v mrežo motivacij znotraj mojega cogita, v odprtost in zakritost intencionalnosti samih motivacij, izkusim, kako sem motiviran in naravn k motiviranosti, ki jih kot na podlagi izkustva enkratni jaz in motivacijski subjekt teh motivirajočih okoliščin imam v lasti nasploh. Povedano z drugimi besedami: kakšne vrste osebnostni subjekt sem. To se vse dogaja brez spremljajočih fiksnih konceptualizacij in brez dodatne refleksije (brez "refleksije" v čisto drugem smislu, tj. na način mišljenja in sodbe) [to pomeni v smislu propozicije] (*Id. II*, 248–49).

12 V tekstnokritičnem dodatku k prvi knjigi Husserliane intersubjektivnosti najdemo o tem zelo barvito Husserlovo pripombo: "Človek kot socialno bitje (duh, jaz-subjekt), kot nosilec socialnih in vseh jaznih odnosov na sploh, ni razumljen kot realni nosilec vzročnih razmerij, temveč kot jaz-subjekt motivacijskih odnosov." *Husserliana XIII, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil: 1904–1920*. Ur. Iso Kern, Den Haag 1973, str. 504.

Razumeti sebe kot subjekt ne vključuje zgolj razlaganja lastnega vedenja v motivacijskih kategorijah, temveč vključuje tudi delovanje, ki razkriva osebni "karakter". Potemtakem en del odkrivanja samega sebe ne poteka preko introspekcije zakritih psihičnih stanj, temveč preko tega, kar Husserl označi kot "na temelju izkustva", tj. preko opazovanja usmerjenosti v naših dejanjih in odzivih, v odkrivanju nas samih, naših vrednot in nagnjenj; preko opazovanja in osmišljanja tega, kar odkrijemo v našem početju. V tem smislu velikokrat razumemo sebe (v tehničnem smislu teze devet) na popolnoma enak način, kot razumemo druge osebe.

11. Ker pripisovanje prvo in drugo-stopenjskih psihičnih stanj izhaja v izvornem in dokončnem smislu iz neposredne zaznave lastnih psihičnih stanj (drugo-stopenjsko psihično stanje), lahko drugim pripisujejo psihična stanja (zavesti ali celo subjektivnosti) samo subjekti (entitete z drugo-stopenjskimi psihičnimi stanji).

Ali kakor v angleščini preprosto rečemo: "It takes one to know one". A vendar tiči v tej tezi nekaj več. Daje nam možnost, da pripisujemo psihična stanja ali določeno vrsto zavesti drugim, npr. pripadnikom drugih vrst, brez da bi jim morali zato pripisati docela razvito subjektivnost. To pomeni, da lahko, izhajajoč iz vzročne razlage njihovega vedenja, drugim vrstam pripišemo nekatera psihična stanja ali zavest, ne da bi jim morali zato pripisati tudi samozavedanje. Poleg tega trdi, da lahko drugemu bitju pripiše zavest (vključujoč samozavedanje ali brez njega) zgolj bitje, ki ima samozavedanje.

Subjektu z docela razvito subjektivnostjo pripada vsaj specifična vrsta pred-refleksivnega zavedanja lastnih psihičnih stanj. Eksplicitno refleksivno zavedanje lastnih psihičnih stanj se namreč zdi možno zgolj za bitja, ki imajo pred-refleksivno zavedanje o njih.¹³ Kot pravi Husserl: "Samozaznava je refleksija (samorefleksija čistega jaza), ki bistveno predpostavlja nereflektirano zavest" (*Id. II*, 148). Sposobnost usmerjanja pozornosti na to predrefleksivno zavedanje in ga eksplicitno tematizirati je tisto, kar v *Kartezijanskih meditacijah* Husserl imenuje "transcendentalni ego" (*CM*, 99–106) oz. primerek "samozavedanja". Brez tega pred-refleksivnega zavedanja, psihična stanja sploh ne bi bila prisotna kot izkustvo. Psihično življenje v smislu *izkustva* vsebuje neposredno, čeravno velikokrat implicitno, ne-tematsko zavedanje psihičnih

13 Prim. v ta namen tudi Dan Zahavi, *Self-awareness and Alterity. A Phenomenological investigation*. Evanston 1999, str. 52–62.

stanj. Takšno izkustvo je dano brez potrebe po sklepanju iz opazovanja našega lastnega vedenja. Implicitno zavedanje lahko postane bolj razločno in predmet naše neposredne pozornosti v eksplicitni refleksiji. A velikokrat se neposredno in celo eksplicitno zavedamo želje po nečem vrednem ali zanimivem, ali zgolj nečesa, kar zaznamo kot pomembno dejstvo, brez potrebe po dodatni refleksiji in po sklepanju iz nečesa povedanega ali storjenega pred tem. To ne pomeni, da se naše psihično življenje odvija kot niz eksplicitnih refleksij o tistem, kar se dogaja znotraj nas, ali da se naše samozavedanje običajno vrši v obliki jasnega in razločnega sklepa "hočem to" ali "vem da", ali da so celo vsa naša psihična stanja "izkustva" v smislu stvari, ki se jih implicitno vselej zavedamo. Vsekakor pa velja, da brez takšnih izkustev sami kategoriji psihičnega življenja in subjektivnosti sploh ne bi bili možni.

168 Ko pripišemo "dušo" drugemu človeškemu ali ne-človeškemu bitju, del našega početja sestoji iz opisovanja njihovih tipičnih funkcij. Pri razlaganju njihovega vedenja tako vključimo vzročni element, ki ga na primeru ne-živečih organizmov izključimo. A zakaj sploh menimo, da lahko takšen razlagalni element ustrezno opiše zavest? Zakaj tvori evidenco določene vrste *psihičnega* življenja? Zakaj smatramo nekaj za "dušo" in ne za vrsto kompleksnega kemičnega procesa, ki se okvari, v trenutku ko organizem premine? Zdi se mi, da sama ureditev *Idej II* ne sporoča le tega, da moramo pri pripisovanju subjektivnega življenja drugim začeti pri svojem lastnemu, temveč da se moramo zavedati našega lastnega psihičnega življenja oz. imeti drugo-stopenjska psihična stanja, če želimo drugim organizmom prisoditi *psihična* stanja. To velja še posebej v primerih tistih organizmov, katerih vedenje ne izraža značilnosti – npr. navada reči 'jaz verjamem' ali 'jaz hočem' – ki bi upravičila pripisovanje subjektivnosti v strogem pomenu samozavedanja. Da bi lahko enteta prisodila psihična stanja drugim entitetam, mora veljati več kot le "it takes one to know one"; veljati mora tudi "it takes one that knows itself to know another one". Prav zato še preden v tretjem razdelku iz naturalistične preide v osebno-stno naravnost, v drugem razdelku *Idej II* Husserl prične analizo animalične narave z analizo "čistega ega". To stori ne glede na to, da živalim običajno ne pripisujemo samo-zavedanja ali osebnotne biti.

Ureditev drugega razdelka jemljem kot potrditev Husserlovega zavračanja tistega, kar danes imenujemo funkcionalizem, tj. stališče, da lahko potrebo po psihičnih stanjih pri razlagi vedenja nekaterih entitet, razumemo kot nekaj povsem naravnega, za kar zadostujejo zgolj naravni termini. Husserl nasproti temu trdi, da je nekaj specifičnega na prvoosebnelem gledišču, tj. na sposobnosti biti-naravnani na vsaj nekatera lastna psihična stanja, kar ga dela za

nezamenljivega. Šele na podlagi takšne distinkcije smo upravičeni določena stanja imenovati psihična in jih pripisovati nam ali drugim. Husserl predlaga, da mora biti tisto, kar je pri tem specifično, razkrito najprej v našem lastnem primeru, da bi se ga lahko kasneje pripisalo drugim.

12. *Pripisovati svobodo entiteti ne vključuje zgolj pripisovanja psihičnega stanja v namen razlage določenega delovanja (vzročna odgovornost), temveč tudi pripisovanje nekaterih drugih psihičnih stanj v najširšem smislu (vrednota, odločitev, želja), kot sestavni del razlage samega psihičnega stanja (svoboda kot izvor odgovornosti za dejanje).*

V Kaizo članku z naslovom "Formalni tipi kulture v razvoju človeškosti", Husserl zatrdi:

Svoboda je izraz sposobnosti in pridobljen običaj kritičnega zavzemanja stališč napram tistemu, kar se – naprej brez refleksije – prikazuje zavesti kot resnično, vredno, kot praktično najstvo in nadalje kot osnovo za na njih temelječo svobodno odločitev. Zato je bolje vrniti razumevanje svobode nazaj v odnos s odgovorno odločitvijo, h katere bistvu pripada razsojanje "na osnovi nečesa". Takšno razsojanje izhaja iz popolne svobode zavzemanja stališč in ne iz nečesa nasilnega. (*Hua XVII, 63*)

169

V nadaljevanju Husserl opozarja, da takšno kritično razsojanje o lastnih prepričanjih in željah lahko služi za zadrževanje njihove prvotne učinkovitosti in posledično vodi k boljšim prepričanjem, vrednotam in hotenjem. Ne bi imelo smisla prisojati svobode vplivanja na lastne naravnosti pri nekemu, če to ne bi impliciralo zavedanja lastnih dejanskih (in možnih) prepričanj, vrednot in želja. Svobodo je torej smiselno pripisovati bitjem z drugo-stopenjskimi psihičnimi stanji, pod dodatnim pogojem, da lahko te vzvratno vplivajo na prepričanja in želje, ki jih subjekt ohranja v naravnosti skozi vse svoje življenje (npr. prepričanja o primernosti svojih izvornih prepričanj in želja, želje o lastnih željah in prepričanjih, ki bi jih moral imeti). Na samem začetku eseja "Renewal and Science", ki nastopa tako v luči etične preнове kot tudi socialnega napredka, Husserl nedvoumno zatrdi, da osnova za takšen projekt leži v človeški inheretni sposobnosti samozavedanja:

Za izhodišče postavljamo zmožnost, ki pripada bistvu človeka, zmožnost samozavedanja v preglatnem smislu samoopazovanja (*inspectio sui*) in v njej utemeljena sposobnost samonanašanja in refleksivnega zavzemanja stališč do

samega sebe ter svojega življenja v osebnih aktih samospoznanja, samovrednotenja in praktičnega samodeterminiranja (samohotenja in samooblikovanja). (*Hua XXVII*, 23)¹⁴

13. *Odgovornost (v etičnem smislu) je posebna vrsta motivacijskega pripisovanja, v katerem je subjekt zaznan kot izvor psihičnih stanj. Takšen primer vključuje vsaj možnost, da subjekt poseduje drugo-stopenjska psihična stanja o tistih psihičnih stanjih, ki razlagajo delovanje.*

170

Husserl izrecno zatrdi, da je subjekt zmožen spremeniti naravnost vsakega psihičnega stanja, tako da stanje samo postane neposredni predmet naše pozornosti. "Edinstvena sprememba v naravnosti pripada kot idealna možnost vsem aktom. Vsi akti, ki niso od začetka teoretični, se lahko spremenijo v teoretske preko spremembe v naravnosti" (*Id II*, 8). Odgovornost ni zgolj dejstvo človeške eksistence ali eksistence drugih vrst, katerim bi pripadala osebna bit, temveč je normativna zahteva. Zato ni nujno, da takšno stanje opisuje, kar se v resnici dogaja. Na nek način označuje manj kot dejanskost, saj sprememba naravnosti ni vedno realnost, temveč je včasih zgolj možnost. Po drugi strani označuje več kot dejanskost, saj Husserl verjame, da je ta možnost izrednega pomena za delovanje oseb. Husserlov opis takšne spremembe v aktu prevzemanja teoretske naravnosti se nanaša na dejstvo, da vsako psihično stanje druge stopnje – vključujoč drugo-stopenjska stanja samovrednotenja – nujno implicira obliko samozavedanja. Vsa intencionalna delovanja (prve ali druge stopnje) namreč vsebujejo reprezentacijski element, ki ga Husserl jemlje za "teoretskega". Kakor je očitno pri opisih osebnostne naravnosti iz *Idej II* in *Kaizo* člankov, lastno zadržanje do sebe ter lastnih psihičnih stanj in nagnjenj, običajno ni teoretično, temveč praktično ali motivirano preko vrednotenja. Samega sebe ne odkrivam zgolj v "gotovosti samo-zavedanja" ali v "negotovosti o tem, ali je prepričanje, ki ga imam upravičeno", temveč tudi v "sreči, da mi je sedaj jasno", "čudenju, da tako ali drugače čutim" ali "želji, da bi si tega želel ali ne želel". Opis zgoraj omenjene teoretske spremembe naravnosti kaže zgolj na možnost, da si sam akt predstavim kot predmet pozornosti. "Teoretski vidik" takšne možnosti ni najprej (ali morda nikdar) dan sam po sebi, temveč je običajno (ali morda vselej) prisoten v bolj kompleksnem aktu praktičnega ali vrednostnega samozavedanja kot del procesa samoopazovanja.

14 Prim. v ta namen nadaljnje strani, v katerih Husserl poudari svobodno naravo oseb kot sposobnost, da preko analize zadržujejo, postavljajo pod vprašaj ali drugače preverjajo upravičenost pasivnih delovanj psihičnega življenja.

Etična odgovornost se po Husserlovem mnenju razteza onkraj gole moralne odgovornosti ter jo vključuje kot njeno podvrsto. Domena etičnega po Husserlu označuje vsako dejanje, ki je podvrženo normam praktične racionalnosti: "Gotovo omejujemo etiko, če jo razumemo moralno. Etika se nanaša na delovanje, tako kakor se logika na mišljenje. Tako kot je slednje usmerjeno v pravilno in racionalno mišljenje, je etika usmerjena v pravilno in racionalno delovanje."¹⁵ Ker je od subjekta smiselno terjati odgovornost za lastna dejanja, le če ga imamo za svobodnega, potem iz tega sledi, da je bistveni pogoj svobode hkrati tudi bistveni pogoj etične odgovornosti. Ker nadalje svoboda zanika predpostavko, da je subjekt zgolj vzrok delovanja, temveč tudi (ali vsaj toliko) odločilni faktor pri vplivanju na psihična stanja – ki so bistveni del motivacijske razlage dogodkov – mora etična svoboda prevzeti to zmožnost kot značilnost osebne biti.

14. Zgolj subjekti ki so nosilci drugo-stopenjskih psihičnih stanj, lahko imajo nekoga (vključno s samim seboj) za etično odgovornega. Da bi to lahko storili, morajo osebo razumeti kot subjekt.

171

Trditev je skoraj samoumevna, vendar ni trivialna. Etična odgovornost, ki jo pripisujemo človeškim bitjem, izvira iz subjektivnosti, tj. njihovi sposobnosti posedovanja drugo-stopenjskih psihičnih stanj. Poleg tega je potrebna dodatna sposobnost drugo-stopenjskih psihičnih stanj, da vplivajo na prvo-stopenjska. A brez obstoja drugo-stopenjskih psihičnih stanj vprašanje o možnosti vplivanja ali nevlivanja sploh ne bi nastalo. Husserlovo stališče pripravlja temelj onkraj predsodka vrste, za razširitev statusa etične (še bolj specifično moralne) odgovornosti na človeška bitja in, glede na dosedanjo empirično evindenco, na nobeno drugo bitje.

To ne pomeni nujno, da imamo moralno odgovornost zgolj do človeških bitij. To je drugo vprašanje. Pomeni le, da bi bilo nesmiselno uporabljati etične ali moralne standarde za ravnanja kogarkoli ali česarkoli drugega. V kolikor obstaja etična ali moralna zaveza do drugih vrst ali okolja na splošno, potem ta zaveza velja zgolj za subjekte, saj so le oni zmožni svobode in odgovornosti – in do sedaj se zdi, da so človeška bitja edina, katerih vedenje upravičuje, da jim pripisujemo subjektivnost v polnem pomenu besede.

15 *Husserliana* XXVIII, Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908–1914. Ur. Ullrich Melle, Dordrecht 1988, str. 33.

15. *To, da subjektu pripišemo subjektivnost ne pomeni, da mora ta neposredno zavedati vseh lastnih psihičnih stanj.*

To velja še posebej za nagnjenja in običaje. Ne velja zgolj za druge, ampak tudi za nosilca teh nagnjenj in običajev:

Ego je lahko več kot ego apersepcijske enotnosti. Lahko ima prikrite sposobnosti (nagnjenja), ki še niso bile razkrite, a perceptivno popredmetene, prav tako kakor ima stvar [*Ding*] lahko lastnosti, ki še niso bile vključene v njeno apersepcijo. Vsa takšna razlikovanja delamo tudi na primeru skupnega osebnostnega opazovanja človeka in zato tudi v humanistični znanosti (npr. zgodovina), kot tudi v vsakodnevem izkustvu. O sebi nimamo "vednosti" kar tako, temveč jo šele pridobimo. Lastno samoizkustvo, lastna samoapercepcija je vselej v raztezanju. "Pridobiti spoznanje o sebi" je eno z razvojem samoapercepcije, konstitucije samega sebe, in to napreduje z roko v roki z razvojem samega subjekta (*Id. II*, 252).

172 Husserl ne verjame, da človeško vedenje izhaja iz samozavedajočega in eksplicitnega premišljevanja, ali da se vsaj večina človeškega delovanja najbolje razlaga s psihičnimi stanji druge stopnje (razen morda v pomanjkljivem smislu).¹⁶ Človeško življenje je prepredeno s različnimi načini "pasivnosti", v katerih prikazovanje stvari prihaja iz čutne zaznave ali lastnih nagibov. Pred nastopom volje in aktivne teze lastnega "*fiat*" leži instinktivno utemeljeno vedenje, npr. pri nenamernem "gibam se", pri "seganju" po moji cigari; ko si jo želim "brez odlašanja". Seveda se kaj takega le težka razloči od popolne poljubnosti v ožjem smislu (*Id. II*, 258). Odgovorni subjekti ne postajamo z eksplicitnim ali implicitnim drugo-stopenjskim pregledovanjem vseh lastnih aktov, temveč tako, da se razumemo kot *sposobne* takšnega početja, če ga želimo izvesti in *sposobne*, da jih ovrednotimo glede na splošne norme praktične racionalnosti.

16. *Torej odgovornost (tudi v lastnem primeru) ne vključuje eksplicitnega ali celo neposrednega zavedanja psihičnih stanj, za katere je subjekt odgovoren. Odgovornost vključuje zgolj predpostavko svobode v ustreznih okoliščinah, ki dovoljujejo obravnavanje delovanja v motivacijskih (in ne vzročnih) kategorijah.*

Iz prejšnje teze sledi, da za etično odgovornost ni nujna zavestna odločitev za delovanje, še manj pa zavestna odločitev za lastna stremljenja in nagibanja

16 Ta raven izkustva pri Husserlu je detajlno obravnavana v: *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*. Dordrecht 1993.

k določenemu ravnanju. Za pripisovanje odgovornosti pri določenem delovanju se ga mora subjekt preprosto zavedati – ali preko neposredne refleksije ali motivacijske analize lastnega vedenja – in biti torej v stanju vplivanja na lastno vedenje. Seveda ne more celotno vedenje postati predmet motivacijske analize. Utrip srca ali živčni trzaji se morda lahko razlagajo zgolj v vzročnih kategorijah, kar pomeni, da ostajajo nedostopni za možni vpliv drugo-stopenjskih psihičnih stanj. Husserl ne poskuša strogo zamejiti dometa takšnih primerov, ampak se preprosto zaveda meje takšne analize, tj. primernosti motivacijskih kategorij kot relevantnih elementov pri razlaganju. Domet takšne analize ostaja torej empirično vprašanje.¹⁷

17. Po Husserlovih besedah to pomeni, da se odgovornost pripisuje "osebnemu egu", tj. v življenjskem času konstituiranem "egu" navad zavzemanja stališč (prepričanj, vrednotenja in želja), ki morda niso docela dostopna refleksiji.

V §60 *Idej II* Husserl zelo nazorno opiše, kako vedenje o nas samih kot konkretnih posameznih osebah implicira empirične elemente, ki temeljijo v razumevanju sebe kot konkretnega posameznika v vzajemnem odnosu z drugimi osebami in predmeti okoljnega sveta. To vsebuje tudi osnovno empirično znanje o človeku na splošno – kako se nagibamo pri odločitvah, kako starost in podobne zadeve ter splošne okoliščine učinkujejo na naše vedenje. Kljub temu Husserl ne verjame, da bi takšno stanje odvezalo subjekta od osebne odgovornosti; kot tiste naravnosti, ki je sposobna identificirati sebe kot subjekt preko refleksije lastnega delovanja. Nasprotno, takšno stališče priskrbi izhodišče za projekt prevzema odgovornosti za delovanje, ki se razume kot posledica lastnih motivacij:

Avtonomija uma, "svoboda" osebne subjekta ne sestoji iz pasivnega podleganja tujim vplivom, temveč nasprotno, v mojem odločanju iz sebe. In nadaljnje [sestoji] iz mojega vzdržanja, da me nagnjena ali nagoni ne bi "potegnili s seboj" v moji odločitvi za svobodno aktivnost v skladu z razumom. Razločevati moramo zatorej med človekom, aperceptivno dojeto enotnostjo v samozaznavi in v zaznavi drugih, ter osebo kot subjektom racionalnega delovanja, katerega motivacija in motivacijska sila prihajata na dan v našem lastnem avtentičnem izkustvu ter izkustvu razumevanja drugih. Naše stališče je tukaj osredotočeno na tisto specifično *Gestige*, na svobodno življenje delovanja. (*Id II*, 269)

17 Za primere takšne razlike in načina njene uporabe prim. *Hua IV*, 259–65.

Naša naloga je torej postati racionalna oseba s prevzemanjem odgovornosti za tista dejanja, ki so vselej že bila naša lastna.

18. Za konec lahko torej sklenemo, da je naša narava transcendentalnega ega kot čiste zavesti, ki je neposredno dana v refleksiji tisto, kar omogoča da sebe in druge konstituiramo kot osebe, tj. kot svobodne in odgovorne subjekte. Kljub temu domena osebne odgovornosti ne seže zgolj do eksplicitno izbranih in po skrbnem premisleku zavestno izvršenih dejanj, temveč se razteza vse do tistih stvari, ki jih lahko pripišemo sebi kot dejanja, ki temeljijo na lastnih motivacijah.

Mi smo človeška bitja, svobodno hoteči subjekti, ki so aktivno zaposleni s zunanjim svetom in ga nenehno so-oblikujejo. Ali to hočemo ali ne, ali to izvajamo dobro ali slabo, to vselej že počnemo. Ali ne zmoremo tega početi na racionalen način: ali nista racionalnost in krepost v naših močeh? (*Hua*, XXVII, 4/326).

174 Lahko se je prepričati, kako vodi ta teza k zgoraj omenjenim korolarijem. V sklepnem delu bom na kratko obrazložil vsakega od njih in poskusili pokazati, kako jih lahko razumemo kot specifično aplikacijo in razširitev stališč, ki smo jih predstavili v zgoraj opisanih osemnajstih tezah.¹⁸

Korolarij 1. Subjektivnost in osebna bit nista zgolj termina za opisovanje bistvenih značilnosti človeka, temveč možnosti, ki jih je človek bolj ali manj polno uresničil. Življenja so bolj človeška, če se možnosti uresničijo bolj polno.

V kolikor drži, da človeška ravnanja ne vodijo vselej ali vsaj večinoma aktivnosti, ki so "svobodne" v polnem pomenu besede, temveč stremljenja in navede, ki se jih subjekt ne zaveda ali so celo v navzkrižju z življenjskimi cilji, v luči katerih bi jih lahko subjekt potrdil ali zavrgel, potem subjektivnost in osebna

18 Stališča, ki so predstavljena v prvem in tretjem korolariju, lahko najdemo skoraj v vseh Husserlovih izdanih delih. Najbolj se približujejo poznim delom, ki jih je Husserl namenil obravnavi krize evropske človeškosti, še posebej t.i. Dunajskim predavanjem: "*Die Krisis der europäischen Menschentums und die Philosophie*" in "*Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transcendentale Phänomenologie*". Ur. Walter Biemel, Den Haag 1954. Oba dela poudarjajo in razjasnijo razmerje do tretjega korolarija. Kaizo članki v *Hua* XXVII povezujejo ta korolarij z obema drugima in z osemnajstimi tezami. Za koristno in sistematična razpravo o stališčih v teh treh korolarijih prim. Donn Welton: "Husserl and the Japanese", *Review of Metaphysics*, 44 (1991), str. 575–606. Detaljna razprava o teh stališčih znotraj celote Husserlove filozofije prim. Hans Rainer Sepp, *Praxis und Theoria. Husserls Transcendentalphilosophische Rekonstruktion des Lebens*. Freiburg/München 1997.

bit nista vselej uresničeni zmožnosti človeškega življenja. Za Husserla je um (*Vernunft*) splošna formalna ideja primernosti kakršnekoli vrste teoretskega, vrednostnega ali praktičnega zavzemanja stališč v luči zahteve po upravičenju. Um zatorej ni norma, ki bi bila osebam vsiljena od zunaj, temveč notranja zahteva po izvrševanju subjektivne in osebne biti, v luči zavedanja o zavzemanju stališč, ki jih v svojem življenju izvršujemo in po potrebi popravljamo:

Moralna filozofija je popolnoma podrejen del etike. Slednja mora biti po nujnosti pojmovana kot znanost, ki zadeva celotno dejavno življenje racionalne subjektivnosti iz stališča uma, ki vlada in združuje to celotno življenje. Ne glede na regijo možne normative dejavnosti – vključujoč na primer spoznavajoče mišljenje kot vrsto dejavnosti – ima v njej etika svojo tematsko polje. (*Hua XXVII*, 21)¹⁹

Korolarij 2. Stremljenje k polnejši osebni biti vodijo norme, ki jih implicitno najdemo v vsakdanjem spoznanju, vrednotenju in hotenju. Sistematična in eksplicitna refleksija lahko dodatno pomaga v odkrivanju in uresničevanju teh norm znotraj človeškega življenja.

175

Eden od najzanimivejših uvidov, ki jih *Kaizo* članek prinaša, sestoji iz Husserlovega opisa, kako norme spoznanja, vrednotenja in željenja izhajajo iz "pre-etične oblike samoregulacije" (*Hua XXVII*, 26). Vsak posamezen način delovanja vključuje po sebi nujno in implicitno teleologijo, ki je usmerjena proti lastni in enkratni obliki izpolnitve. Spoznavanje nujno stremi k resnici in najde svojo izpolnitev ali razočaranje v nadaljnjem poteku izkustva. Kar se nam kaže kot vredno, obljublja lasten način izpolnitve, ki ga nadaljnji potek življenja lahko potrdi ali zavrže in se tako potrdi kot "avtentično" (*Echt*) ali ne.²⁰ Pred tem omenjene študije Zahavija²¹ in Weltona²² poudarjajo, kako so vse strukture dokončno utemeljene šele v časovni strukturi retencije in protencije, ki kot taka karakterizira celoto človeške zavesti. Za časa življenja vsi akti

19 Husserl opiše rezultate takšnega procesa etičnega izpopolnjevanja na sledeč način: "Na takšen način se pojavi življenjska oblika "avtentične humanosti" in za človeka, ki zmore presojeti samega sebe, svoje življenje in svoja možna dejanja se pojavi nujna ideja "avtentičnega in resničnega človeka", tj. umnega človeka." (*Hua XXVII*, 33).

20 V delu "*The Person and the Common Life*", Dordrecht 1992, je James Hart iz številnih odlomkov Husserlovih objavljenih in neobjavljenih delih sestavil prepričljivo rekonstrukcijo Husserlove normative teorije hierarhije dobrin in skupnosti subjektov, ki stremijo k njihovem uresničevanju.

21 Prim. Dan Zahavi, *Self-awareness and Alterity*, Evanston 1999, str. 63–89.

22 Prim. Donn Welton, "Husserl and the Japanese", v: *Review of Metaphysics*, 44 (1991), str. 585–88.

stremijo k enotnosti izkustva, dokončno stremijo k idealu univerzalnosti, ki bi zagotovil zanesljivo in dokončno enotnost za vsa racionalna bitja in vsa možna izkustva. Zato Husserl opredeli um kot osnovno formalno strukturo, ki leži v temelju vseh oblik stremljenja k enotnosti, naj bo to v teoretični domeni avtentične vednosti ali v praktični domeni brezpogojnih vrednot in hotenja. Ravno zato vsaka od njih nakazuje možno obliko evidence kot njihovo izpolnitev in zato v *Idejah I* Husserl postavi vprašanje *evidence* pod naslov "Fenomenologija uma". (*Id. I*, 282–323)

Korolarij 3. Projekt filozofije nasploh in fenomenologije ni nič drugega kot sistematičen in trajen napor artikulacije in ohranjanja norm ter hkrati prispevanje k njihovi uresničitvi v posameznem življenju in družbi kot celoti.

176

Po Husserlovem prepričanju ni naključje, da sta v stari Grčiji filozofija in znanost nastali hkrati, kot sistematični poskus refleksije in identifikacije temeljnih norm človeškega spoznavanja in delovanja.²³ Kriza moderne znanosti ni sama po sebi kriza razuma kot takega, temveč izhaja iz veliko preozke opredelitve razuma in izkustva: pri tem velja za avtentično znanost in avtentično dostopno racionalnemu raziskovanju zgolj tisto, kar je dano z opazovanjem in meritvami. Moderni razvoj znanosti v resnici predstavlja obrat stran od pristnih možnosti racionalnega raziskovanja v širšem smislu. Le to se lahko ponovno vzpostavi, v primeru da se človek vrne nazaj k avtentičnemu projektu filozofije v njenem izvornem smislu: filozofija, utemeljena v sistematični refleksiji, v a priori normah, ki ležijo v spoznanju, vrednotenju in hotenju; filozofija, ki prepozna vse akte dejavnosti kot osebne akte svobodnih in odgovornih subjektov. Takšna filozofija bi ustrezala Husserlovemu projektu filozofije kot racionalne samouresničitve – ne zgolj za udeležujoče posameznike, temveč za vsako družbo, ki se posveča svojstveni vrednoti človeške samouresničitve. Pri tem lahko vidimo, da v skladu s Husserlovo lastno samointerpretacijo, njegovi ponavljajoči se pozivi k ponovni obuditvi klasične ideje filozofije niso zgolj primer tradicije kateri pripada. V svoji zahtevi so konsistentni in izhajajo iz natančnih in poglobljenih raziskovanj fenomena človeške osebe in človeškega psihičnega življenja, ki jih je razvijal kot del lastnega filozofskega projekta.

Vsebina osemnajstih tez ne pove ničesar o fenomenologiji kot sistematičnem filozofskem početju. Noben od opisanih aktov v teh osemnajstih tezah

23 Dober prikaz te krize in Husserlovega poskusa, da bi fenomenologijo razumel kot njej ustrezen odgovor, je ponudil R. Philip Buckley v: *Husserl, Heidegger and the Crisis of Philosophical Responsibility*. Dordrecht 1992.

ali v prvih dveh korolarijih ne more biti udejanjen zgolj v fenomenološki redukciji. Ne glede na to je Husserl prepričan, da filozofija – kot sistematično in strogo raziskovanje svojih norm spoznavanja, vrednotenja in delovanja – izhaja in predstavlja vrhunec vsakodnevnega iskanja pravih prepričanj, vrednot in dejanj ter prav tako predstavlja etični projekt njihovega odkrivanja in identificiranja. Filozofija je za takšno nalogo še posebej primerna, saj prepozna spoznanje, vrednotenje in delovanje kot subjektivno dejanje, ter izhaja iz prepričanja, da je sistematična samorefleksija pravilno sredstvo pri izvrševanju takšne naloge. Kot taka je še posebej konsistentna z osebnostno naravnostjo v vsesplošnem projektu poziva k odgovornosti za dejanja, ki jih vsaka oseba nenehno izvaja v različnih stopnjah samozavedanja skozi vse življenje. Po Husserlovem prepričanju je fenomenologija še posebej ustrezen način, a vsekakor ne edini, za ustrezno izvajanje samozavedanja in svobode kot sposobnosti, ki nam omogoča, da smo osebe.