

SKRIVNOST TRANSCENDENCE V IMANENCI

Fenomenologija izhaja iz bistvogledja in pomeni zato bistvoslovje. Ni, kakor bi sklepali po podedovanem imenu, pojavoslovje; pojava kot pojava, namreč v Kantovem pomenu, po katerem za pojavom tiči stvar na sebi, fenomenologija ne priznava. Natančneje rečeno, obstoj nečesa, čemur bi lahko rekli *Ding an sich*, stvar na sebi, fenomenologija postavlja v oklepaj. Z vidika fenomena je stvar na sebi izklopljena iz območja obravnave. Fenomenologija jo izključi iz igre; kajti njena maksima je *Zur Sache selbst*, k stvari sami, se pravi, k stvari, ki se mi po-kaže neposredno kot ona sama: v svoji živi navzočnosti oz. danosti. Poudarek je na tem, da se stvar sama po-kaže, in postane v tem hipu že tudi fenomen, prav meni. Meni kot jazu, kot nosilcu zavesti.

151

Zavest je vselej zavest o nečem, o tistem, česar se v svoji zavesti zavedam. Fenomen ni nič drugega kot v zavesti oz. po zavesti zavedano, v mišljenju oz. po mišljenju mišljeno, v želji oz. po želji željeno itn. Pri tem ne gre nikoli le za to, *kaj* je navzoče, ampak vselej tudi za to, *kako* je navzoče to, kar je navzoče. Od tod besedna zveza »v zavesti oz. po zavesti zavedano«; to, česar se zavedamo v zavesti, recimo, drevesa, obstaja kot zavedano v zavesti, toda v zavest ni prišlo iz zavesti. Zavesti je, ko se mi pokaže v svoji navzočnosti, torej kot fenomen, dano, drugače rečeno, ni njen izmislek. Zavest potemtakem je nosilka fenomena, drevesa, ki ga vidim ali si ga spominjam; in v tem smislu drevo kot

fenomen spada v mojo imanenco, v notranjost jaza, ni pa izdelek te notranjosti. Drevo ni proizvod mene kot jaza, marveč sem jaz, ko mi dano kot predmet zavesti, priveden pred drevo. Namreč pred drevo kot fenomen, kot stvar samo, ne pred drevo kot stvar na sebi, o kateri nič ne vem. Drevo pred mano ni pojav drevesa na sebi, je kot stvar sama moj fenomen, nekaj, kar se kaže meni kot zavestnemu jazu, toda je, slej ko prej, nekaj. Je nekaj, kar nisem zgolj in samo jaz, skratka, je stvar sama: stvar kot to, kar je in kakor je. In spet je treba dodati oz. poudariti: kar je in kakor je zame. Zame v svoji takšni ali drugačni navzočnosti. Brez navzočnosti, četudi gre morda najpogosteje za po-unavzočenje, tudi stvari same ni. Kajti v tem primeru pred seboj nimam ničesar. Tedaj sem, kolikor je zavest vselej zavest o nečem, brez zavesti. V najboljšem primeru vidim, da nič ne vidim. Zavest je ostala in ostaja prazna.

152 In prav ta praznost, možna praznina zavesti je tisto, kar me v imanenci in iz nje sploh napotuje k transcendenci. Kar me v moji notranjosti opominja, da ta notranjost ni vse. Da bržkone nekaj, četudi to nekaj ni kaka stvar na sebi, obstaja tudi zunaj mene. Ali je to moja zunanost ali pa zunanost mene samega, je drugo vprašanje. Bistveno je, da je vsakdo v svoji koži in da, strogo vzeto, ne more iz svoje kože; a ravno to koži podeljuje vlogo, ki jo kot koža ima: mejno vlogo, ki je obenem vloga meje, namreč meje z drugačnim, meje med menoj in drugim. Če ne bi bilo tako, Husserl sploh ne bi mogel govoriti o transcendenci, kaj šele o njenem izklopljenju, postavljanju v oklepaj, izključevanju in podobnem. Vzvrtno gledano torej tudi o imanenci kot imanenci ne. O razliki med zunaj in znotraj ne moremo govoriti, dokler ju ne razmejimo, razmejimo pa ju lahko šele tedaj, ko ju sprejmemo kot taki in pristanemo na njuno izpostavitvev.

Glavni problem kljub temu ostaja; ni odpravljen. Ko smo že pristali na razliko med imanenco in transcendenco, sprejeli razmejitev notranjega od zunanjega (ne zunanjega od notranjega, kajti zunanje je zunanje le, kolikor je zunaj moje notranjosti, moje zavesti), ostaja vprašanje, kako do-ločiti transcendenco. Kako jo sploh ločiti od imanence. Vprašanje je izredno težko, fenomenološko najbolj zahtevno ravno zato, ker do-ločitev transcendence, namreč transcendence kot fenomena, ne more biti zadeva od-ločitve. Kot pri vsakem fenomenu, ki je stvar sama, ne pa stvar na sebi ali naša stvar, gre tudi pri transcendenci lahko le za zadevo danosti. Ne more iti za zadevo zadanosti, za nekaj, kar smo si zadali in naložili z lastno odločitvijo. Zaostrimo problem do kraja: Če za nas obstajajo le fenomeni, fenomeni pa so zadeva imanence, kako tedaj sploh lahko govo-

rimo o transcendenci kot o nečem za nas, kot o fenomenu? Ne pomeni transcendenca, kolikor gre zares za transcendo, prej transcendo fenomena kot pa fenomen transcendence? Nismo trenutek pred tem, ko smo začeli govoriti o transcendenci in njeni izključitvi, že izključili nekaj drugega, namreč omejitev na fenomen? Se nismo s tem odrekli samoomejitvi na območje fenomenov, s tem pa tudi svoji temeljni, se pravi, fenomenološki naravnosti?

Vprašanja ostajajo odprta. Na neki način so vseskozi ostala odprta, se pravi, nerešena, celo nerazrešljiva, tudi za Husserla. V *Idejah za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo* (1913) skuša nanja odgovoriti v poglavju *Fenomenološke redukcije*, v paragrafih od številke 56 do 62.¹

I. Vprašanje izklopa transcendenc

V 56. § izhaja Husserl iz že sprejete odločitve o »izklopu teze o svetu, narave«, namreč teze o biti sveta oz. narave zunaj nas: kot stvari na sebi, kot nečesa, gledano iz imanence naše zavesti, transcendentnega. Ta izklop označi za »metodološko sredstvo«, kar nas takoj postavi v sredo fenomenološkega paradoksa: to, da se ne bomo odločali o danosti danega, o fenomenosti fenomenov, se izkaže kot zadeva odločitve. Sama izvedba odločitve pa postane stvar metode in njenih sredstev, drugače rečeno, zadeva metodološke intervencije.

153

Metodološko posredovanje, ki ga ima v mislih Husserl, je redukcijski postopek, ta pa ni nič drugega kot postopek izklapljanja, izključevanja s pomočjo zapiranja v oklepaj. Nanaša se na vse samoumevnosti, tako na naivno naravno naravnost, povzeto v trditev o obstoju narave kot zunanjega sveta, kot na dogmatizem, se pravi, pozitivizem znanosti, ki je le drugo ime za znanstveniško naivnost, povzeto v trditev o obstoju objektivnih, od človeka kot subjekta neodvisnih naravnih ali družbenih zakonih. In spet smo sredi paradoksa, ko Husserl zatrdi, kako samoumevno je, da izklapljam samoumevnosti:

»Nadalje je samo po sebi umljivo, da so z izklopom naravnega sveta z njegovimi stvarmi, živalmi in ljudmi izklopljene z našega razsojajočega polja tudi vse z ocenjujočimi in praktičnimi zavestnostnimi funkcijami konstituirajoče se individualne predmetnosti, se pravi vse vrste kulturnih tvorb, pro-

¹ Edmund Husserl: *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*, Slovenska matica, Ljubljana 1997, str. 187–203.

izvodi tehničnih in lepih umetnosti, znanosti (kolikor jih ne upoštevamo kot veljavnostne enote, ampak prav kot kulturna dejstva), estetske in praktične vrednosti vsake oblike. Enako seveda velja za dejanskosti, kot so država, nprav, pravo, in religije. S tem *zapadejo izklopu iz naše sfere razsojanja vse naravoslovne in duhoslovne znanosti z njihovo celotno spoznanjsko vsebino, prav kot znanosti, ki potrebujejo naravno naravnost.*«

Nobeno dejstvo ni dejstvo samo na sebi ali po sebi. Kot dejstvo se pokaže na obzorju naše naravnosti: kot predmetni pol te naravnosti, kot korelat iz relacije med zaznavanjem in zaznanim. Dejstvo je dejstvo le kot nekaj zaznanega. Kolikor ga sprejemam, na tak ali drugačen način, kot dejstvo, se pravi, kot nekaj danega oz. zaznavno navzočega. To pomeni, da je dejstvo zame tisto, kar imam za dejstvo. Dejstva samega na sebi ni. Ne v naravi ne v družbi ne v znanosti in ne v umetnosti. Ne lepo v naravi ne umetniško lepo ni nekaj nasebnega, temveč se mi kaže kot lepo, ker mi velja kot lepo. V znanosti kot resnično, v morali kot dobro itn.

154 Dejstva so, fenomenološko gledano, fenomeni zame; obstajajo kot taki le, kolikor imajo veljavnost dejstev, se pravi, kolikor mi nekaj velja za resnično, lepo ali dobro. Dejstvenost dejstev je istovetna z njihovo veljavnostjo, ne pa z njihovo nasebnostjo. Dejstva niso dejstva od zunaj, marveč so enote veljavnosti oz. veljavnostne enote. Enote kot elementi iz strukture celote vsega, kar mi velja, kar imam za to ali ono, za takšno ali drugačno nekaj. Znanstvena dejstva so dejstva le kot elementi, kot enote neke določene znanstvene teorije; zunaj te znanstvene teorije ta dejstva ne veljajo nič, nimajo nikakršnega pomena, skratka, sploh niso dejstva. Veliki pok kot tisto dejstvo, s katerim naj bi nastalo naše vesolje, je dejstvo le, če in kolikor velja sodobna teorija o nastanku vesolja, tako imenovana standardna kozmološka teorija. In kaka Picasova slika je lepa le, kolikor velja za lepo, za lepo pa velja, kolikor pristajamo in stavimo na moderni, ne pa na tradicionalni koncept umetnosti. Kriteriji veljavnosti in s tem dejstvenosti v moderni znanosti in moderni umetnosti kajpada niso eni in isti, torej jih je treba obravnavati ločeno, upoštevati avtonomijo obeh področij človekovega duha, toda že to, da govorimo o kriterijih, o nekih določenih merilih, postavlja merila in s tem njihovo veljavo pred tisto, kar merimo oz. ocenjujemo.

Vse je odvisno od naše naravnosti, od našega stališča ali vidika. A to ne pomeni poljubnosti kriterijev. Ne pomeni tega, da kot dano dejstvo lahko nastopi kar koli. Narobe. Po Husserlu sta ravno naravoslovni pozitivizem in duho-

slovní historicizem kriva za moderni relativizem in skepticizem. Ko se kaka naravoslovna znanost zaradi svoje pozitivistične naravnosti drži naivnega realizma in dogmatično vztraja pri svojih resnicah, to pa pomeni, da jih razglašča za Resnico, za edino in nepremakljivo resnico o svetu v celoti, kar počne, recimo, fizikalizem kot dogmatizem fizike (fizikalnega pogleda na svet), odpre polje spopada z drugimi dogmatizmi, recimo, z biologizmom kot vitalizmom. Rezultat je ta, da resnice tako prve kot druge znanosti, ki so zastopane kot dogme, zajame vrtinec apologetske diskutabilnosti, tako da na koncu vse skupaj potone v relativizem. Ker nenadoma nastopa veliko resnic v vlogi brezprizivnih dogem, tako da se ima vsaka zase za ekskluzivno Resnico, druge resnice izključujočo Resnico, postanejo navsezadnje vprašljive ne le te, marveč vse resnice. Vprašljiva postane ne samo resnica kot Resnica, se pravi, kot resnica o resnici, ampak postane vprašljiva resnica kot taka. Pojavi se dvom o obstoju resnic sploh, o obstoju kakršne koli resnice.

Ko fizika zaradi problematizacije fizikalizma izgubi avreolo temeljne, vsem drugim znanostim merila znanstvenosti podeljujoče in določujoče znanosti, znanosti, na katero bi bilo treba opreti vse druge znanosti, tudi biologijo ali psihologijo, se zamaje položaj vseh naravoslovnih, deloma pa tudi duhoslovnih znanosti, povedano z danes uveljavljenimi izrazi, položaj družboslovnih in humanističnih ved. Zamaje se položaj znanosti kot takih in se majo, dokler se ne ozrejo nase in s tem na tisto, po čemer sploh so to, kar so. Na tisto, po čemer in zaradi česar njihova dejstva veljajo kot dejstva, namreč prav kot znanstvena, ne pa morda kot etična ali religiozna dejstva. Določitev znanstvenosti znanosti, izpostavitev kriterija znanstvenosti kot take in znanstvenosti vsake od posameznih znanosti pomeni zato vselej že tudi njihovo omejitev. Iz tega pa izhaja tudi nujno samoomejevanje znanstvenikov. Ne pa da dober fizik meni, da je, namreč kot tak, že tudi strokovnjak za politiko; ali da njegova osebna vera ali nevera v Boga pomeni že tudi dokaz za bivanje ali nebivanje Boga.

Če torej najdemo kriterije za označitev področja posameznih znanosti, kriterije za označitev tradicionalne in moderne umetnosti, kriterije za označitev religioznih verovanj, nismo začrtali le mej njihovega obsega, ampak tudi obzorje njihovega dosega. Predvsem pa smo zarisali krog smiselne razprave o tem ali onem področju in o resnicah na polju teh področij. Osnovna niso *dejstva*, osnoven je *nastanek dejstev*: način njihovega vzniknjenja. To pa je vprašanje konstitucije (ne produkcije ali konstrukcije) dejstev kot fenomenov. In razprava, ki pogosto preraste v prepir, kaj je objektivna resnica, dobi svojo pravo

podlago šele, če se zavedamo, kaj sploh pomeni to, da nekaj je oz. ni objektivno. Če vemo, da je objektivno po svojem pomenskem izvoru objektivno, tisto po subjektu predstavljeno, se pozornost s predstavljenega preusmeri in prenese na subjekt sam: na sam izvorni izvir vsega predstavnega in predstavljenega, torej tudi objektivne, tj. predstavljene resnice. Na tej ravni nasprotek objektivne resnice ni subjektivna resnica, subjektivna v pomenu subjektivističnosti, marveč resnica, ki sploh še ni odkrita in zato tudi predstavljena ali mišljena ne.

Medtem ko se 56. § nanaša na generalno »vprašanje o obsegu fenomenološke redukcije«, s tem pa tudi o obsegu izklopov, se 57. § osredotoči na »vprašanje o izklopu čistega jaza«. Ko postavimo v oklepaj sebe kot naravno ali telesno bitje, nato sebe kot družbeno in duševno bitje, pa še sebe kot osebo, kot duhovno bitje, preostane kogito kot čisti tok zavesti. In preostanem jaz kot čisti jaz, lahko bi rekli tudi goli jaz. To je jaz, očiščen vsega, jaz, ki na sebi nima ničesar več. Toda ali ob jazu, ki je čisto čisti jaz, jaz sploh preostanem kot jaz? Sva lahko, tako rekoč, dva v enem? Ali pa se, povsem gol in oguljen, ne najdem v tem primeru, se vpraša Husserl, pred ničem? Se nisem, ko sem prišel do skrajne meje pogojev svoje lastne možnosti, znašel pred »transcendentalnim ničem«?

156

Zavest je moja, jazna zavest. Ko mislim, mislim kot jaz. Kot jaz sem jaz sam tisti, ki, kantovsko rečeno, spremljam, namreč kot čisti jaz, vse svoje predstave. In jih, ko se ozrem nanje, ravno zato dojemam kot svoje, kot meni pripadajoče. Kot »nekaj pri vseh dejanskih in možnih spremembah doživljaja absolutno identičnega« zato čisti jaz ni samo nekaj trajnega (invariantnega, nespremenljivega), ampak tudi nekaj »načelno nujnega«. Za vsak doživljaj, za vsako spremembo doživljaja, za doživljanje oz. tok doživljajev sploh. Ravno zaradi tega pa čisti jaz nikoli ni, drugače rečeno, nikoli ne more postati sestavina, »realni del ali moment« doživljajev. Doživljajev, ki po čistem jazu spadajo v »en sam« doživljajski tok, tok zgolj in samo mojih doživljajev.

A kaj pomeni »žarkovni pogled« čistega jaza, ki se po Husserlu spreminja z vsakim kogitom, tako da z novim na novo vznikne in z njim tudi ponikne? Zagori, ugasne in znova zagori ... Zmerom znova zaplami in osvetli novi kogitatum, to, kar si na novo predstavim ali kar na novo doživim. Če gre »pogled« čistega jaza »skozi« vsak aktualni kogito, namreč na to, kar je predmetno, na korelat kogita, ali je tedaj prav žarek tega in takšnega pogleda tisto, kar izzove dano, da se mi pokaže v svoji danosti? Kot fenomen, očevidni in

očitni? Ne pomeni to hkrati tega, da se ego in kogito razlikujeta, da med njima ni enačaja? Da jaz, čigar žarkovni pogled preseva kogito in obsije kogitatum, nisem eno in isto ne s kogitatumom ne s kogitom? Da jaz kot čisti jaz nisem eno in isto kot noema, mišljeno pa tudi eno in isto kot noesis, misel ne? In ali se imam še lahko zgolj za pogled, če pa je to žarkovni pogled, pogled z močjo, kakršno ima na svoji ravni Sonce? Namreč Sonce iz Platonovih prispodob, po katerih omogoča tako izgledne stvari kot človekov pogled, obenem pa, kot porodek Dobrega, tudi življenje?

Odkod žarkovna moč jazovega pogleda? To, da čisti jaz ni sestavina doživljajskega toka, da ni doživljaj med doživljaji, skratka, da ni kogito, skozi katerega zasije, še manj pa po njem osvetljeni kogitatum, intencionalni objekt, pomeni, da tudi konstituiran ni. Drugače rečeno, čisti jaz kot izvorni izvor fenomenov ni fenomen, še več, čisti jaz je afenomenalen. Ostaja transcendenca, in to tista, taka transcendenca, ki je edine ne morem izklopiti. In če bi jo lahko, recimo, da to naredim z »nemogočim« samomorom, bi je kot fenomenolog ne smel izklopiti, saj bi s tem padel v čisti, tj. transcendentalni nič. Na tem mestu se Husserl v izjavah deloma sam omeji, saj previdno navaja, da je čisti jaz »svojevrstna« in »v določenem smislu ne konstituirana« transcendenca: »*transcendenca v imanenci*«. Toda ali ni bistvo imanence ravno v tem, da v sebi nima nič transcendentnega? Da je iz nje izklopljeno prav vse transcendentno? Pa tudi, če čisti jaz s svojim »žarkovnim pogledom« preseva kogito in obseva kogitatum, je zanj tedaj še moč reči, da je, kar koli naj bi že bil, v imanenci? Ni pred njo? Ni paradokсна »transcendenca v imanenci« le drugo ime za transcenco kot tako in v celoti? Za Transcenco?

Ključni Husserlov stavek, ki deloma odgovarja na ta vprašanja, je naslednji: »Čisti jaz bomo obravnavali kot fenomenološki fakt (Datum) le do tam, do kamor sega neposredna evidentno ugotovljiva bistvena samosvojost in sodanost s čisto zavestjo, medtem ko bodo morali vsi nauki o njem, ki segajo čez te okvire, zapasti izkloplitvi.«² Danost čistega jaza je so-danost; dan nam je hkrati (ne obenem ali skupaj) s čisto zavestjo, s kogitom kot takim, to pa je tudi

² V Jermanovem prevodu se ta stavek glasi: »Vendar kolikor dosežemo neposredno evidentno ugotovljivo bistveno posebnost in sodanost s čisto zavestjo, bomo upoštevali čisti jaz kot fenomenološko danost, medtem ko bodo morali biti vsi nauki o tem, ki presegajo te okvire, izklopljeni...« (Prav tam, str. 189–190) Čeprav sem prevzel nalogo supervizorja, pri tem stavku nisem bil dovolj pozoren, zlasti glede prevoda besede »Datum«, ki ne pomeni fenomenološke *danosti*, marveč ravno *ne-danost*, se pravi (surovi) fakt: »Datum« je »Faktum«, ne »Gegebenheit«.

njegova edina danost. Danost čistega jaza je potemtakem danost ne-danosti. Doživljamo ga kot tisto, česar se ne da doživeti. Dojemamo ga kot nedojemljivi izvor vsega dojetanja.

II. Mundani, transcendentni in imanentni Bog

Zato ni čudno, da Husserl takoj za tem, v 58. §, spregovori o »božji transcenden-
denci«, o izkloplitvi »transcendence Boga«. Prva dva stavka se glasita takole:
»Po opustitvi naravnega sveta naletimo na drugo transcendenco, ki ni kot čisti
jaz dana neposredno hkrati z reducirano zavestjo, marveč jo spoznamo na
totalno drugačen način, obenem pa je transcendenca sveta polarno nasprotna.
V mislih imam transcendenco Boga.« Govor je torej o treh transcendencah:

1. o transcendenca sveta,

2. o transcendenca čistega jaza in

158 3. o transcendenca, ki je totalno drugačna tako od transcendence sveta kot od
transcendence čistega jaza.

Že transcendenca čistega jaza se zelo razlikuje od transcendence sveta. Med-
tem ko je transcendenca sveta transcendenca zunaj imanence, je transcendenca
čistega jaza transcendenca v imanenci, torej znotraj moje čiste zavesti. Ne pa
tudi znotraj jaza kot čistega jaza, kajti prav ta jaz je transcendenca. Mi je,
namreč kot čisti zavesti, kot toku doživljajev, transcendenten. Ali pa me kot
čisto zavest že tudi transcendirajo? Kako sploh vem za ta, se pravi, za trans-
cendentni čisti jaz, če pa ni del (čiste) zavesti? In kdo sem ta jaz, ki ve za lastni
čisti jaz? Kako se čisti jaz kot transcendentalni jaz sploh lahko nanaša na sebe?
Kako sploh lahko nastopa v dvojni vlogi, v vlogi transcendentalnega jaza,
obenem pa v vlogi samemu sebi transcendentnega jaza? Za kateri pogled ob-
staja čisti jaz kot poslednji transcendentalni preostanek, obenem pa kot po-
slednji preostanek transcendence, vsega transcendentnega? Ni v tem, da bi jaz
sam vedel za sebe kot jaz, neko protislovje? Saj pri zavedanju čistega jaza kot
transcendence ne more iti za jazno samozavedanje. Ali pa se kot jazni spreml-
jevalec vseh svojih doživljajev vendarle spet spremljam, tako da se veriga
spremljajočih spremljevalcev, opazujočih opazovalcev, četudi gre navsezadnje
za enega in istega spremljevalnega opazovalca, pravzaprav nikoli ne sklene?

Husserl zagotavlja, da je čisti jaz dan neposredno, hkrati z reducirano, tj. čisto ali transcendentalno zavestjo. Ta faktična, dejstvena danost seveda ni, to je treba znova poudariti, isto kot danost oz. samodanost fenomena. Husserl besedo »danost« uporabljata torej v dveh različnih, tako rekoč nasprotujočih si pomenih. Po prvem pomenu je dano tisto, kar se mi daje kot fenomen, po drugem pomenu pa tisto, kar se mi ne daje kot fenomen.

Kdaj se mi stvari dajejo kot fenomeni, kot stvari same v svoji samodanosti? Iz svoje samodanosti, s svojo samodanostjo? Nenehoma. Dajejo se mi kot momenti mojih doživljajev, kot momentalni korelati mojega permanentnega toka doživljajev. Le da se tega običajno ne zavedam. Običajno se zavedam le doživljenih stvari, ne pa svojega doživljanja, sploh pa ne tega, da so doživljane stvari to, kar so, le po meni, po moji takšni ali drugačni naravnosti do/na njih. Vsega tega se zavem, ko začnem gledati fenomenološko. Fenomenološko pa začnem gledati, ko začnem doživljane stvari izrecno obravnavati kot fenomene, kot predmete, drugače rečeno, kot izpostave mojega tako in tako naravnega doživljanja. Tedaj dobim predse tako rekoč fenomene na drugo potenco, drugostopenjske fenomene: fenomene, ki so reflektirani kot fenomeni. Fenomenološko reflektirani. Do tega pa ne pride samo po sebi, marveč po fenomenološki metodi. Po obeh njenih pobočjih: po pobočju, ki ga pokriva fenomenološka epoche, in po pobočju, ki ga pokriva fenomenološka redukcija. Da bi se povzpел do reflektiranega fenomena, do fenomena, ki se ga zavedam kot fenomena, moram torej prvostopenjski fenomen pravzaprav zanemariti. Da bi vklopil fenomenološki pogled in se preklopil na raven fenomena kot fenomena, moram izhodiščini fenomen izklopiti. Drugače rečeno: v konstitucijo fenomena kot fenomena lahko vključim le tisto, kar sem poprej izključil; kar sem, namreč kot fenomenološko reducirani jaz, postavil v oklepaj, ker sem to prepoznal kot meni, moji imanentni zavesti in s tem moji osmislitvi transcendentno. Pogoj fenomenološkega vklopa je izklop vseh fenomenov naravne oz. nainvne naravnosti.

Tisto, česar se v svoji zavesti ne zavedam kot nečesa svojega, postavim začasno v oklepaj; izključim ga iz imanence, namreč kot tisto transcendentno, izključim ga iz obzorja moje zavesti, recimo, iz obzorja mojega hoteno hotečega hotenja, dokler ga ne konstituiram kot fenomen. S tem mi postane nekaj zares meni danega. Tedaj ne gre več za *preddanost*,³ marveč za *danost* kot tako. Zdaj, po

³ V *Idejah* Husserl še ne vpelje termina »preddanost«. V *Husserlovi kroniki* (str. 223) pa že nahajamo naslednji citat iz leta 1918: »Narava, definirana kot preddanost čutne konstitucije.« Nato Husserl ta

ponovni vključitvi, postane moji zavesti, v moji zavesti nekaj izrecno navzočega; izrecno navzoče pa je kot zavestno zaznano mojega zaznavanja, ali kot zavestno hoteno mojega hotenja, ali kot zavestno mišljeno mojega mišljenja itn. Samo v tem primeru nimam le zavesti, ampak tudi samozavest. Fenomenološko samozavest, zavest o samem sebi kot zavest o jazu, odgovornem za sebe in za svet, ki kot celota dejanskih in možnih fenomenov ni nič drugega kot obzorje mojih osmislitev. Kot čisti jaz nisem odgovoren samo zase, za smisel svoje biti, ampak tudi za smisel sveta in življenja v njem. Svet imam, ko nisem le na svetu, ampak se zavedam tudi smisla svoje biti v svetu. Tedaj mi svet ni samo preprosto dan, ampak tudi razpolagam z njim. Kot po meni osmišljeni svet, kot smiselni svet smislov, mi je svet dan dvakrat; mi je dvojno dan: vzel sem ga v svoje roke, na lastno odgovornost.

160

V drugem pomenu, v zvezi s čistim jazom, pa je tisto, kar je dano, dano tako močno, da ne razpolagam z njim. Sebe kot čistega jaza ne morem vzeti v svoje roke. Četudi je nekaj transcendentnega, ga ne morem postaviti v oklepaj; niti za trenutek ga ne morem izključiti in nikoli ne bo postal del moje imanence: ne kot zaznano, ne kot hoteno in ne kot mišljeno. Kjer ni fenomenološkega izklopa, tudi vklopa ne more biti. Kljub temu Husserl vztraja, da gre pri čistem jazu za transcendenco, namreč za transcendenco v imanenci. In dan naj bi bil neposredno; hkrati s čisto zavestjo, a brez njenega posredovanja. Čisti jaz torej ni objekt čiste zavesti. Ali to pomeni, da je njen subjekt? Tudi ne, čeprav je Husserlov sinonim za čisti jaz prav transcendentalni subjekt. Toda transcendentalni subjekt je čisti jaz glede na intencionalne objekte, ne pa z vidika čiste zavesti. Tako da smo prisiljeni postaviti še naslednje, na tej ravni poslednje vprašanje: Ali čista zavest sploh je zavest čistega jaza? Drugače vprašano: Ali čisti jaz sploh ima zavest?

Zaradi vseh teh nejasnosti nam čisti jaz slej ko prej ostaja uganka, torej problem. K njemu se bomo zato še vrnil. Naj za zdaj utrdimo le to, da se gibljemo v območju transcendent in da jih nahajamo znotraj nasprotja med imanentnim in transcendentnim, med znotrajzavestnim in zunajzavestnim. Tako da čisti jaz kot tarnscendenc v imanenci pomeni tisto zunanje v notranjem: zunanost (v) notranjosti. Velja to tudi za tretjo, totalno drugačno transcendenco? Za transcendenco Boga?

termin redno uporablja v *Prvi filozofiji*, *Formalni in transcendentalni logiki*, *Kartezijanskih meditacijah* in v *Krizi evropskih znanosti*.

Pri Husserlu ne dobimo takojšnjega odgovora. Njegovo sklicevanje na totalno drugačnost nas sicer opozori na to, da pri transcendenci Boga ne more iti za enako transcendenco kot pri čistem jazu. Za kakšno transcendenco naj bi tedaj sploh šlo, če pa to ni transcendenca niti zunaj niti znotraj imanence? Toda sledimo Husserlovi ovinkasti poti. Za pravkar navedenima stavkama o treh vrstah transcendent Husserl navaja, da redukcija naravnega sveta (k tej spada tudi začasna izključitev naravoslovnih trditev) na »absolutno zavest« poda faktična sovisja zavestnih doživljanjev določenih zvrsti in izpostavi red pravil, v katerem se kot »intencionalni korelat« konstituira, namreč v sferi empiričnega zrenja, morfološko urejeni svet, ki ga zato lahko zajamemo z deskriptivnimi in klasifikacijskimi znanostmi. Na najnižji, spodnji, materialni stopnji je to svet narave; z vidika teorije matematičnega naravoslovja gre za fizikalno naravo, za »pojavn«, ki ga obvladujejo eksaktni naravni zakoni. Vodi ga »čudovita teleologija«, se pravi, v naravi kot »pojavn« naravoslovnih znanosti te znanosti najdevajo smotrnost.

Je ta čudovita, presenetljiva »naravna« smotrnost tudi nekaj nepričakovanega? Ali pa ta presenetljiva, nepričakovana smotrnost pravzaprav ni najdena, marveč iznajdena? Izzvana po naravoslovnih znanostih samih in naravi tako rekoč podtaknjena? O tem se Husserl začne spraševati šele čez dvajset let, v *Krizi evropskih znanosti*, ko to vprašanje razvije kot problem substrukcije. Tu, v *Idejah*, mu zadošča ugotovitev, da sistematičnega raziskovanja vseh teleologij, ki jih je mogoče najti v empiričnem svetu narave, družbe in kulture, predvsem pa preučevanja teleologije razvoja, napredka od živali do človeka in njegovih duhovnih dosežkov, ni mogoče pripeljati do konca na podlagi naravoslovja. Ni jih mogoče razložiti z danimi faktičnimi okoliščinami in naravnimi zakoni. Delo lahko uspešno zastavimo le, je prepričan Husserl, če se z metodo transcendentalne redukcije dvignemo na raven čiste zavesti, k izvornemu izvoru konstitucije nahajanih faktičnosti:

»Ne faktum sploh, marveč faktum kot vir v neskončno vzpenjajočih se vrednostnih možnosti in vrednostnih dejanstev vsiljuje vprašanje o 'temelju' – ki pa seveda ne pomeni stvarno-kavzalnega vzroka. Prehajamo, kot sicer tudi s strani religiozne zavesti, k istemu principu, a tako kot nas zmore voditi umno utemeljeni motiv. Za kar nam tukaj gre, je to, da že iz gole navedbe različnih skupin takšnih umskih temeljev/razlogov za eksistenco zunajsvetne, 'božje' biti, izhaja, da ta ni transcendentna samo svetu, ampak očitno tudi 'absolutni' zavesti. Bila naj bi 'absolutno' v totalno drugem smislu, kot

je absolutno zavesti, kakor naj bi bila po drugi strani transcendentno v totalno drugem smislu, kot je transcendentno v smislu sveta.«

Husserl poglavje o izključitvi transcendence Boga in s tem tematiko kot tako sklene z zagotovitvijo, da je treba fenomenološko redukcijo razširiti tudi na ta »absolut« in to »transcendenco«; *natürlich*, naravno, seveda, kajpada, pravi Husserl, toda v tej razširitvi v resnici ni nič naravnega, nič samoumevnega. Če je transcendenca Boga totalno drugačna od drugih transcendenc, zakaj naj bi potem veljal zanjo isti postopek kot za vse druge transcendence? In ali Husserl ne reducira, ne postavlja v oklepaj in ne izvršuje redukcije že spotoma, mimogrede, ko besedi »transcendentno« in »absolutno« postavi v narekovaja? In če čisti jaz obrani pred redukcijo, ko ga razglasi za transcendenco v imanenci, zakaj ne napravi nekaj podobnega tudi s transcendenco Boga? Pač pa, tudi tokrat mimogrede, vpelje še četrti pojem in s tem pomen transcendence. Vpelje transcendenco, ki ni niti nasprotek imanence niti nasprotek transcendentalnega, temveč je nasprotek sveta. Na tej točki sprejme kot nekaj samoumevnega teološko definicijo transcendence, teološko izhodišče, ki bi ga moral, tako kot vsa podedovana sporočila, najprej postaviti v oklepaj, ga kot takega vsaj začasno suspendirati. Kako naj bo »božja« bit zunaj sveta, ko pa je svet že kot tak zunaj? Izključen, namreč med postopkom transcendentalno fenomenološke redukcije, iz imanence zavesti? Čiste zavesti kot absolutnega preostanka? Torej absolutne zavesti, ki zunaj sebe ne dopušča in ne priznava nobenega drugega absolutna?

162

Celoten 58. §, paragraf z naslovom *Izklopljena transcendenca Boga*, zaradi manjkajočih odgovorov, morda celo vprašanj, ostaja na ravni opombe. Na ravni, ki je istovetna z *Opombo* k 51. §, v kateri se Husserl že dotakne vprašanja o Bogu. Vendar ne na podoben način, narobe, tu ne govori o »transcendenci«, marveč o »imanenci Boga«? Gre za globlji paradoks, za misterij ali za navadno protislovje?

Če fakticiteta v danem redu toka zavesti z njegovim ločevanjem na individue in njemu imanentna *teleologija* dajeta utemeljeni povod za vprašanje o temelju/razlogu prav tega reda, potem nam sicer umno predpostavljene *teleološkega principa* ni treba, iz bistvenih razlogov ne, poudarja Husserl, sprejeti *kot transcendenco v smislu sveta*; po Husserlu bi s tem le zašli, namreč v nesmiselni krog, zato je treba ubrati drugo, nasprotno pot:

»V absolutnem samem in v čisto absolutnem motrenju moramo najti urejajoči princip absolutnega. Z drugimi besedami, ker mundani Bog evidentno ni možen in ker po drugi strani imanence Boga v absolutni zavesti ne moremo dojeti kot imanence v smislu biti kot doživljaja (to ne bi bilo nič manj nesmisleno), morajo biti v absolutnem toku zavesti in njegovih neskončnostih dani [tudi] drugi načini najave transcendent, kot je konstitucija stvarnih realitet kot enot souglašenih pojavov; in končno morajo biti to tudi intuitivne najave, ki se jim lahko prilagodi teoretična misel in jih mi lahko, umno ji sledeč, razumemo kot enotno vladanje predpostavljenege teološkega principa. Evidentno pa je tedaj tudi to, da tega vladanja ne smemo dojemati kavzalno v smislu naravnega pojma kavzalnosti, ki je uglašen z realitetami in s funkcionalnimi sovisji, ki spadajo k njihovemu posebnemu bistvu« (Hus VI, 122–23).⁴

Urejajoči princip absolutnega, ki je istoveten z absolutnim principom urejanja in/ali reguliranja, lahko najdemo le v absolutu samem, še več, najdemo ga lahko le, če smo mi sami absolut oz. če razpolagamo z motrenjem, natančneje, uzrtjem, ki je absolutno. To, da mundani Bog evidentno ni možen, pomeni, da ga moramo suspendirati; ne samo začasno, ampak za vselej. S fenomenološkega vidika Bog ne more obstajati kot svetni, natančneje, kot znotrajsvetni bog: kot stvar med stvarmi ali kot navzoče med navzočim. Vse to je, brž ko je navzoče zame, po meni že tudi konstituirano. Ne po meni kot empiričnem subjektu, pač pa po meni kot transcendentalnem subjektu: po meni kot čistem jazu in/ali čisti zavesti kot edinem absolutu v fenomenologiji. Zato, strogo vzeto, v fenomenologiji tudi za zunajsvetnega Boga tradicionalne podobe, namreč za Boga kot demiurga vesolja, ni mesta. Bog kot Vzrok sveta je še zmerom mundani Bog; je Bog kot svetna transcendenca, kot transcendenca z vidika sveta, glede na svet. In kakšen naj bi bil Bog, ki ne bi bil mundani, svetu zavezani ali izročeni Bog? Takšen Bog ne more biti transcendentni, marveč je lahko le imanentni Bog. Le Bog, ki je v imanenci čiste, absolutne zavesti; kajti samo njeno območje je območje absolutne biti. Samo absolutna zavest biva absolutno, vse drugo pa biva relacijsko in relativno: po njej in zanjo, vselej v toku doživljajev, se pravi, skozi ta ali oni doživljaj.

Bog lahko biva, četudi je nekaj transcendentnega, torej le v imanenci. Morda prav kot transcendenca v imanenci. A kaj je tedaj s čistim jazom kot edino transcendenca v imanenci? Nista transcendenca čistega jaza in transcendenca Boga, kljub zatrjevanju o totalno drugačni »božji« transcenci v 58. §, navsezadnje ena in ista transcendenca?

⁴ Prav tam, str. 168 (za primerjavo).

III. Transcendentalno fenomenološka pot do Boga

Odgovoru se lahko približamo le, če si ogledamo, kaj Bog Husserlu vsebinsko pomeni in kakšno vlogo igra pri konstituciji sveta kot fenomena, se pravi, pri postavitvi sveta kot smiselnega sveta smislov. Ta ogled nam omogočajo Husserlovi članki, ki jih je konec leta 1922 napisal za japonsko, tokijsko revijo *The Kaizo* (Prenova), v tretjem od njih pa po logiki notranjega razvoja tematike vznikne tudi ideja Boga. Svojemu prijatelju Albertu Schweitzerju v pismu z dne 28. julija 1923 navaja, da se v svojih člankih drži naslova revije in da vsebino tega naslova razume takole: »Prenova v smislu *etičnega* prevrata in oblikovanja univerzalne *etične* kulture človeštva.«⁵ Etična tematika Husserlu že doslej ni bila tuja; kot je razvidno iz *Husserlove kronike*,⁶ je kar pogosto predaval tudi o etiki, o čemer pričajo, naj navedem le nekatere, naslednji naslovi predavanj: *Temeljni problemi etike* (1891, 1893, 1902, 1908 in naprej), *Etika in pravna filozofija* (1894 in 1897), *Temeljna vprašanja etike in nauk o vrednotah* (1911 in 1914) in *O svobodi volje* (1898, 1899, 1900, 1901 in naprej). Odmevna so bila Husserlova izredna, posebna predavanja za študente celotne filozofske fakultete, vpoklicane v vojsko, predavanja z naslovom *Fichtejev ideal človeštva* (1917, 1918 in 1919).⁷ V teh predavanjih je Husserl, tako kot svoje čase Hegel, v vojni še videl sredstvo dozorevanja mladih ljudi, krepitve njihovih etičnih vrednot v obrambi domovine, zato učinkujejo kot filozofsko-religiozna utemeljitev moralno-politične vzgoje bodočih mladih borcev; temu ustrezno je bil za ta predavanja odlikovan s križcem za vojne zasluge. Po izgubljeni vojni, v kateri je izgubil sina in veliko svojih učencev, je Husserl kot večina Nemcev najprej padal v depresijo. Ta vojna, piše 3. julija 1920 Williamu Hockingu, je razkrila »ne samo moralno in religiozno, ampak tudi filozofsko bedo človeštva«. Mesec dni kasneje, v pismu Winthropu Bellu ugotavlja, da je ta vojna, »najuniverzalnejši in najgloblji izvirni greh človeštva vse znane zgodovine«, razkrila »nemoč in nepristnost vseh veljavnih idej«, končna posledica tega pa je naslednja: »Sedanja vojna, ki je postala ljudska vojna v dobesednem in najbolj grozljivem smislu, je izgubila svoj etični smi-

164

⁵ Citirano po *Husserliana XXVII: Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/London 1989, str. XI (*Einleitung der Herausgeber*: Thomas Nenon in Hans Rainer Sepp).

⁶ Karl Schumann: *Husserl-Chronik* (Denk- und Lebensweg Edmund Husserls), Martinus Nijhoff, Den Haag 1977; glej str. 30, 35, 41, 51 isl.

⁷ Edmund Husserl: *Fichtes Menschheitsideal*, *Husserliana XXV : Aufsätze und Vorträge (1911–1921)*, Dordrecht/London 1987, str. 267–292; ta predavanja sem prikazal v Tine Hribar: *Fenomenologija I*, Slovenska matica, Ljubljana 1993, str. 175–178.

sel.« In to terja, povzame Husserl, »etično-politično prenovo človeštva«, ki jo omogoči lahko le »umetnost univerzalne vzgoje človeštva, utemeljena na jasno fiksiranih najvišjih etičnih idealih, umetnost v obliki močne literarne organizacije, ki bo človeštvo razsvetlila, ga iz resničnosti vzgojila za resničnost«. Ta cilj torej vodi Husserla, ko se loti pisanja svojih prispevkov za japonsko revijo.

1. Kriza in prenova

Gre za cilj, skupen ne samo evropskemu razsvetljenstvu, ampak evropski misli od Platona naprej. Cilj, zarisani v Platonovi prisposodbi o votlini in človekovem osvobajajočem vzponu iz nje, lahko prevedemo v kantovsko vprašanje: Kako iz človeka narediti človeka? Nietzschejev odgovor je: Iz človeka naredimo človeka tako, da ga prevzgojimo v nadčloveka. Kakšen pa je Husserlov odgovor?

V skladu z zadano nalogo je naslov Husserlovega prvega članka iz revije *The Kaizo* tale: *Prenova. Njen problem in njene metode*. Prvi stavek članka pa se glasi: »Prenova je obči klic naše trpljenja polne sedanosti in je to v celotnem območju evropske kulture« (XXVII, 3). Kajti vojna je odstrla vso »notranjo neresnico, brezsmiselnost te kulture«, to pa povzročilo izgubo vere vase, tako da Zahodu grozi propad, če ne bo zmožen prenove, vzpostavitve prave umnosti in resničnih vrednot. Ne smemo popustiti, je prepričan Husserl. Kaj bi rekli, se vpraša, o človeku, ki bi se zaradi nedosegljivosti etičnih idealov odpovaldal etičnim ciljem in boju zanje.

Kar velja za posameznega človeka, velja po Husserlu tudi za človeške skupnosti, kot so narodi, nazadnje za človeštvo kot tako. Ta analogija ni, zatrjuje Husserl, zgolj duhovita domislica kakega filozofa, ki se je povzpел visoko nad naravno misel in se tu zaplezel, marveč je izraz vsakdanjega, iz aktualnosti človeškega življenja naravno vzniklega spoznanja. Ravno zaradi te svoje naravnosti je analogija učinkovita, motivirajoča. Vendar ne nudi zadostne podlage za racionalno reformiranje celotnih občestev, sploh pa ne »za največjo vseh reform, za reformo, ki naj radikalno prenovi celotno kulturno človeštvo, kakršno je evropsko« (XXVII, 5). Vera, da se lahko prenovi, da se evropsko človeštvo mora prenoviti, ne bo zdrsnila v golo fantaziranje in bo dejansko »premikala gore« le, če bosta um in volja evropskega človeka prežeta z racionalno evidentnimi mislimi, z jasnimi ciljem in razvidnimi metodami njegove uresničitve.

Po Husserlu se je moč samo tako postaviti na trden temelj racionalnega upravičenja, radikalnih, a racionalnih odločitev, brez katerih ni združujoče volje in veselja do dela. Tega ni lahko doseči. »Skeptični pesimizem in brezsravnost politične sofistike, ki tako usodno obvladuje naš čas in socialnoetične argumente uporablja zgolj kot prekrivalo egoističnih interesov popolnoma izkoreninjenega nacionalizma, bi sploh ne bila mogoča, če naravno vznikli občestveni pojmi kljub svoji naravnosti ne bi bili obdani s temnimi horizonti, z zapletenimi in zastirajočimi posrednostmi, katerih razjasnitvena razložitev popolnoma presega sile nešolanega mišljenja. Tu lahko le stroga znanost ustvari zanesljive metode in trdne rezultate; samo ta lahko opravi teoretično preddelo, od katerega je odvisna racionalna reforma kulture« (XVII, 6). Žal pa take znanosti še ni. Naravoslovje in iz njega izvirajoča tehnika nam tu ne moreta pomagati.

166

Nujno je razviti drugačno, »racionalno politično tehniko«; to, kar je čista matematika narave naredila za idejo narave, po kateri se je narava kot taka (*natura formaliter spectata*), kot obča forma vzpostavila za *universitas* naravoslovnih znanosti, bi morala za humanistične znanosti narediti analogna znanost, toda izhajajoča iz ideje duhovnega bitja, natančneje, iz ideje umskega bitja, tj. iz ideje človeka. Obe apriorni znanosti, obe temeljni območji, območji narave in duha, zasnavljajoči, se pravi, pojmovni tloris postavljajoči znanosti, naj bi vodili do racionaliziranja empiričnega. A to je uspelo doslej le matematiki narave z njenimi apriornimi disciplinami časa, prostora, gibanja in gibalnih sil, ki je empirične naravoslovne znanosti na podlagi svojih principov prežela s svojo racionalnostjo: z matematično metodo. Prišlo je že tudi do uspešnega prenosa te metode na empirične družboslovne in humanistične znanosti, recimo, v kulturologijo in psihologijo. Manjka pa »paralelna apriorna znanost, tako rekoč *mathesis duha in humanosti*«, znanost, ki bi izhajala iz »apriornih« resnic, lastnih »bistvu« človeka in bi bila sposobna racionalno pojasniti empirična dejstva človekovega življenja.

A tudi taka, matematiki narave analogna matematika duha še ne bi omogočila fundamentalne in radikalne prenove evropske kulture oz. evropskega človeka. Kajti v območju duha ne gre le za racionalno »pojasnitev«, ampak tudi za čisto posebno vrsto racionaliziranja empiričnosti. Za »normativno *presojo glede na obče norme*«, ki po Husserlu spadajo k apriornemu bistvu »umne« človeškosti. In seveda za prakso, sledečo tem normam. Iz analogije med *matematiko duha* in *matematiko narave* izhaja zato kvečjemu isti stil, ne pa tudi ista vsebina.

V naravi nahajamo zgolj dejstva iz zunanjega izkustva, torej le zunanjo realnost, se pravi, na zakone časovno-prostorske oblike in nujnost eksaktne induktivne ureditve pravil: na to, čemur pravimo »kavzalni« red zakonov. Na območju duha pa nahajamo »povsem druge oblike, povsem drugačna najbolj obča bistvena določila posameznih realitet in povezovalnih bistvenih oblik. Vsaka duhovna realnost ima svojo notranjost, v sebi sklenjeno življenje zavesti, vezano na »jaz« kot sredotežni tečaj, ki v eni točki povezuje vse posamične akte zavesti, se pravi, »motive«. Jazi se »življajo« drug v drugega in vzpostavljajo medsebojno razumevanje, tako da nastane povsem nova oblika združevanj: občestvena oblika, duhovno enotna zaradi notranjih momentov, intersubjektivnih aktov in motivacij. K tem pa spada razloček med umnim in ne-umnim, »pravilnim« in »ne-pravilnim« mišljenjem, hotenjem in vrednotenjem.

Tudi duhovne realnosti lahko opazujemo, namreč kot tako imenovano drugo naravo, od zunaj. Ljudi in živali lahko obravnavamo kot gola prostorska dejstva, kot zgolj »naravna« bitja, toda s tem ne sežemo do njihovega bistva. Ker gre za drugo vsebino, se istega stila, stila racionalnosti držimo le, če se tu obnašamo drugače. »Pri dejanskem racionaliziranju empiričnosti je potreben (tu ravno tako kot v primeru narave) sestop k odločilnim bistvenim zakonom, torej k specifičnim zakonom duhovnosti kot svetu notranjosti.« (XVII, 9) Obstajajo seveda dejstva obstoječega evropskega kulturnega življenja, toda ta so vseskozi že tudi vrednotena: »podvržena umskemu normiranju«. In s tega vidika prepoznana kot nevredna prave kulture. In ravno to nam zastavlja vprašanje, kako kulturno življenje brez vrednosti prenoviti in ga preoblikovati v umsko življenje uma.

Pot do odgovora vodi le skozi »apriorno znanost o bistvu človeške duhovnosti«, skozi bistvogledno znanost o bistvu človeka. Brž ko smo svojo kulturo, se pravi, sebe in svoje okolje kultivirajočega človeka podvrgli kritiki in jo ocenili kot slabo, smo se že postavili na stališče »dobre« kulture in »prave« človeškosti. To pa ne pomeni nič drugega, kakor da verjamemo vanju, namreč na ravni njune idealne možnosti. Možnost tega ideala smo predpostavili kot intersubjektivno in v tem pomenu »objektivno veljavno idejo«. In jo tako spotoma že postavili kot vodilno idejo za prenovu faktične, tj. ideji oz. idealu ne ustrezajoče kulture:

»Prvi premisleki se morajo torej nanašati na jasen zasnutek te ideje. Če ne nameravamo stopati po utopični fantazijski poti, če smo se usmerili le k

čisti objektivni resnici, mora ta zasnutek imeti strukturo čisto pojmovnega bistvenega določila, ravno tako pa je možnosti udejavitve ideje treba najprej izpostaviti strogo znanstveno, kot *apriorne* bistvene možnosti. To, katere posebne, normam ustrezajoče strukture znotraj te ene ideje pristne humanosti pa bi bile potem za neko določeno človeštvo, tako za posamezne osebe, ki konstituirajo člane občestva kot za različne tipe zvez, institucij, kulturnih dejavnosti in tako naprej, možne in nujne, pa spada k znanstveni bistvenostni analizi ideje o pravnem ali umnem človeštvu in napotuje k mnogoterim razvejanim posameznim raziskavam.« (XVII, 10)

Opravka imamo s »čistimi oblikami«, s »formalno-občimi strukturami«, ki so ne glede na faktične kulturne razlike skupne, iste v vseh kulturah. Vsem pojmom, ki jih nahaja globinsko, načelno raziskovanje kultur, pripada apriorna, formalna občost. Najprej pojmu človeka sploh, pojmu umnega bitja, nato pojmu človeške skupnosti in njenih članov, potem pa pojmom, kot so družina, narod, država itn. Enako velja za pojme kulture v ožjem pomenu, kot so znanost, umetnost ali religija. Ko imamo v mislih človeka kot takega, narod kot tak, umetnost kot tako in ko mislimo na to, kaj, umsko gledano, »zares« sestavlja te občosti, se ne oziramo na empirične, faktične razlike. Človek je človek ne glede na empirične telesne in duhovne razlike, ne glede na konkretne življenjske okoliščine; vse to z vidika bistva človeka ni vnaprej določeno, spada torej med spremenljivke. To, ali ima človek tako ali drugače oblikovana čutila, recimo, oči ali ušesa, na tej ravni ne igra vloge. Celo če bi našli človeka z več očmi ali ušesi, ne. Četudi bi našli človeka s krili, bi bil, če je bistvo človeka istovetno s tem, da je umno bitje, to prav človek in nič drugega, vzvratno rečeno, telesnemu bitju s krili, obenem pa z umom, moramo vselej in povsod reči človek. Zgolj in samo to je načelno, strogo znanstveno stališče.

168

Kaj je torej treba storiti, če hočemo prenoviti evropske kulture zgraditi na racionalni, znanstveni podlagi, te pa ni? »Bomo ravnali spet tako kakor v politični praksi, ko se, na primer, pripravljamo na volitve? Bomo potemtakem presojali le po instinktu in taktu, na podlagi danih domnev? To je popolnoma opravičljivo tedaj, ko se je treba za nekaj odločiti še ta dan in tega dne to tudi opraviti. V našem primeru, ko skrb velja časovno neskončnemu in časovno večnemu – prihodnosti človeštva, nastajanju resničnega človeštva, za kar se imamo odgovorne prav mi sami –, pa ne more biti nikakršnega dvoma, kaj nam je storiti, nam, ki kot znanstveno vzgojeni že tudi vemo, da le znanost veljavnostno utemeljuje umske odločitve in da ima samo ona lahko avtoriteto, ki se na koncu prebije« (XVII, 12). Utemeljitev takšne, bistvogledne znanosti

je torej nujna predpostavka dejanske prenovе, še več, pomeni prvi začetek njene zastavitve.

2. Nevarnost vseh nevarnosti

Kako aktualna je problematika, ki se je tu loteva Husserl, lahko razberemo iz intervjuja s sodobnim francoskim antropologom Georgesom Guille-Escuretom. Intervju, ki je bil 8. decembra 1999 objavljen v *Znanosti*, prilogi časopisa *Delo*, ima naslov *Danes je antropologija apatična, pravzaprav se je izvelela iz sveta*.⁸ Že v vprašanju je zabeležena »kriza družboslovja«, ki se med drugim izraža skozi »ekspanzijo naravoslovja v družboslovje«, predvsem zaradi vse večjega vpliva biologije, natančneje, genetike. Genetika je, se glasi odgovor, le ena od naravoslovnih ved, pravzaprav disciplin, ki so med seboj hierarhično urejene. Pri tem je treba ločiti notranjo hierarhičnost med znanostmi, v okviru njihove medsebojne komunikacije, od zunanjih hierarhičnih razmerij, ki jih vzpostavlja javnost oz. kulturno okolje. V tem drugem smislu ima danes izjemni položaj genetika, kar pa ne pomeni, da je izjemna tudi znotraj naravoslovja. Njen vpliv v naravoslovju ne izhaja toliko iz njene čiste znanstvenosti, kolikor iz njene tehničnosti: iz njenega tehničnega napredka v zadnjih letih.

Vpliv genetike, kakršna je danes, je navsezadnje zakoreninjen v tem, da so zahodne družbe tehnokratske. To pa pomeni, da je v ospredju preprosta shema odnosa med vzrokom in učinkom. Disciplina, ki je tehnično aplikabilna, je tudi družbeno uporabna in/ali koristna. Od tod današnji »imperializem genetike«, ki si je kot genska tehnologija pridobila sloves tehnično učinkovite znanosti. Toda že v samem naravoslovju nekateri zoologi, botaniki in drugi spodbijajo primat genetike, še bolj odločni v tem pa so tisti, ki se ukvarjajo z naravno zgodovino, se pravi, teoretiki razumevanja narave. Razmerje med njimi in naravoslovci je podobno kot v antropologiji med etnografi in etnologi. Čeprav v širšem smislu oboji spadajo na območje empiričnih znanosti, so etnografi »naturalisti«, opazovalci in popisovalci, etnologi pa konceptualisti in teoretiki.

Kljub tem podobnostim obstaja med naravoslovjem in družboslovjem velika, neodpravljiva razlika. Medtem ko naravoslovne znanosti izhajajo iz odnosa

⁸ Z avtorjem se je pogovarjal Dorijan Keržan, pogovor pa je objavljen na 14. strani *Dela*.

med vzroki in učinki, se družboslovje ne ukvarja s kavzalnostjo, temveč s strukturami, s sistemom povezav. Opazuje zapletene soodvisnosti in spreminjanja. Ta način dela je za tehnokratsko naravnano družbo seveda mnogo manj zapeljiv kot metode disciplin, ki ponujajo jasen odgovor ali vsaj dajejo takšen vtis. Zato se nekateri družboslovci trudijo, da bi dosegli enako privlačnost. Pred kratkim so ameriški antropologi zgradili teoretični model pogojev delovanja selekcije kulturnih potez (značilnosti), podoben modelu naravne selekcije. Na podlagi predpostavljenih pogojev so ugotovili, da je za kulturno selekcijo potrebnih najmanj 500 ljudi. Naš avtor to ugotovitev spodbija. Z vidika evropske antropologije je prikazana ideja kulturne selekcije povsem zmotna, saj predpostavlja izolirane kulturne poteze, takšnih pa v resnici ni. Prepovedi incesta, recimo, si ni mogoče zamisliti brez spolne delitve dela, te pa ne brez neke predstave sveta.

170

Preslikave naravoslovja na družboslovje, kaj šele na humanistične vede, so torej zgrešene. Guille-Escuret, ki je v najširšem smislu antropolog, sicer pa etnolog (preučevalec ljudstev) in etolog (preučevalec živali), to lahko zatrdi iz prve roke. Ker je po doktoratu iz etnologije naredil še etološki doktorat o termitih, je pridobil neke vrste stereoskopski, dvojni pogled. In spoznal, da se pojma družbe v družboslovju in naravoslovju ne samo razlikujeta, marveč tudi razhajata. Pravzaprav med njima ni nobenih stičnih točk. In tudi ko sam opazujem dogajanje v termitnjaku, navaja avtor, »vidim kot etnolog nekaj povsem drugega kot etolog«. To, kar znanstvenik vidi, je, fenomenološko rečeno, odvisno od njegove naravnosti. In ker naravoslovje opredeljuje povsem drugačna naravnost kot družboslovje, se pogleda etologa in etnologa razlikujeta, posledica pa je, da po njima evidentirana dejstva niso istovetna. Etnologova dejstva o termitnjaku in življenju v njem se razlikujejo od dejstev etologa, še več, celo nasprotujejo si.

Etolog, naravoslovec, živalsko družbo dojema kot skupnost termitov, se pravi, kot kraljevski par ter delavce in vojščake.⁹ Antropolog pa ne vidi le termitov, ampak tudi celo vrsto drugih žuželk, ki s termiti živijo bodisi v sožitju bodisi tako, da so prve plen drugih ali druge plen prvih. »V termitnjaku, ki sem ga preučeval, sem našel šest vrst mravelj in vsaka od njih je imela posebno razmerje s termiti. Zame je torej termitska družba precej bolj kompleksna kot za

⁹ Univerzalni vpliv kulture je očiten že tu, na ravni »naravoslovnih« oznak; očiten je celo vpliv kulture v ožjem pomenu oz. vpliv matric indoevropske kulture, saj imamo opravka z označevalno preslikavo družbe-kulture tridelne sheme (vladarji, vojščaki, delavci) na živalstvo.

etologa. Je pa tudi razlika med resničnim darvinizmom in socialnim darvinizmom. Prvi se ukvarja tako z razmerjem v okviru posamezne vrste kot z razmerjem med vrstami, drugi pa le z razmerji v okviru ene same vrste.« Po Darwinu je boj za obstanek boj z drugimi predstavniki iste vrste in hkrati boj z okoljem. V naravnem okolju so rastline, živali in z vidika posameznega človeka drugi ljudje; in vsi ti sestavljajo medsebojno soodvisno mrežo razmerij in odnosov, ki je ne moremo skrčiti na odnos med vzroki in učinki.

Razmerja med ljudmi in domačimi živalmi, na primer, so vselej odvisna od razmerij z drugimi ljudmi. Pri ljudstvih, ki gojijo živalske črede, kakršna so evropska ljudstva, temelji njihov odnos do živali in celo do rastlin na skupinski, na množičnosti in po tem vzorcu obravnavajo tudi ljudi. Evropa, Zahod sploh, obravnava človeka tako kot naravo: množično, skupinsko. Družbe, ki jih imenujemo primitivne, pa živalski in rastlinski svet, skupaj z njima pa tudi človeško življenje, obravnavajo individualizirano.

Prikazano priča o tem, da antropolog, namreč kot znanstvenik, marsikaj lahko pove tudi o naši sodobnosti, celo sedanjosti. Njegove ugotovitve vsebujejo tudi politične implikacije. To ugled antropologije sicer dviguje, obenem pa ji grozi vulgarizacija v politične namene. Zato so antropologi začeli bežati iz javnosti, a so zašli s svojim umikom v drugo skrajnost, tako da je po Guille-Escuretu situacija demoralizirajoča. V ZDA, Veliki Britaniji in Franciji se antropologi ne zanimajo več za aktualne dogodke in govorijo le še o simbolnih rečeh. »Če jih želiš pripraviti do tega, da bi razmišljali in tudi spregovorili o medetničnih nasprotjih današnjega sveta, jih to preprosto ne zanima. Raje ostajajo na piedestalu preučevanja simbolnega sveta. Realnost jih ne zanima več. To je grozljivo, to je strašno, to je nesprejemljivo.« Njihovo naravnost dodatno krepí, saj jo izrecno podpira, teoretski diskurz, ki trdi, da antropologija ni znanost in to tudi nikoli ne bo.

Namen tega diskurza je, opozarja Guille-Escuret, antropologijo odvezati njene odgovornosti. Če je antropologija znanost, potem to ne pomeni zgolj znanstvenega polja, temveč tudi odgovornost in avtoriteto. Zakaj so antropologi tedaj tako sprejemljivi za tezo o neznanstvenosti antropologije? »Ker je to izredno udobno, ker ne nalaga odgovornosti. Zato v zadnjih petnajstih letih toliko poskusov, da bi antropologijo imeli samo za malo drugačno literaturo. A antropologi nismo plačani, da bi bili literati, temveč zato, da smo znanstveniki. In z znanstveno avtoriteto smo dolžni spregovoriti o tako imenovanih

medetničnih sporih in spopadih na območju nekdanje Jugoslavije, o Liberiji, Ruandi, Kašmiru in Zairu. Antropologi že razpolagamo z mnogo informacijami, ki nam omogočajo razumeti dogodke, a o njih javno nismo spregovorili, to pa je res slabo.« Guille-Escuret se sklicuje na isto avtoriteto in iz nje izvira rajejočo odgovornost znanosti, ki jo je že izpostavil Husserl, odločno in brezprizivno. In pravzaprav pripoveduje, v celoti gledano, o tistem, kar je Husserl prepoznal kot nevarnost vseh nevarnosti, to pa je utrujenost duha.¹⁰

Kolikor globlja je kriza evropskega duha, ki ne zna najti izgubljenega Smisla, kolikor večja je ta *stiska vseh stisk*, toliko hujša je utrujenost duha. Toliko nujnejša je *nova velika vera*, ki izvira iz transcendentalne fenomenologije kot prinašalke nove, transcendentalne Resnice. Resnice čistega jaza kot izžarevajočega žarišča resnic, ki so na radikalno nov način, namreč s posredovanjem transcendentalne redukcije, znova postale resnice brezpogojne gotovosti in veljavnosti. Na podlagi modernih, tako imenovanih pozitivnih oz. objektivnih znanosti kot znanstih o dejstvih na sebi in objektivnih zakonih, ki da jih določajo in razporejajo, se je izoblikoval naturalizem, znanstveniški pozitivizem kot fizikalistični relativizem, katerega korelat je historicistični relativizem s svojim subjektivističnim skepticizmom. Pozitivistična vera v dejstva, ki obvladuje tako naravoslovne naturaliste kot družboslovne historiciste, ni, strogo vzeto, nič drugega kot praznoverje. Praznoverje, iz katerega izhaja ne samo popolna znanstvenoteoretska, ampak tudi svetovnonazorska zmeda.

172

Ker je brezidejna zmes »dejstev« kot taka brez smisla, iz nje izvira lakota po Smislu, ki bo obstoječi kaotični svet znova preoblikoval v kozmos in s tem znova osmislil tudi življenje. Kajti smisel človekovega življenja obstaja le v smiselnem svetu smislov. Smislov, ki niso zadeva spekulacije, ki niso dosegljivi niti na metafizično konstrukcijski niti na pozitivistično subtrakcijski način, marveč so zadeva konstitucijske moči nas samih; ne nas kot empiričnih znotrajsvetnih bitij, marveč nas kot predsvetnega čistega jaza. Smislov svetu ni mogoče pripisati od zgoraj ali mu jih podtakniti, temveč vzniknejo lahko le skupaj s svetom, namreč s svetom kot fenomenom, natančneje, s svetom kot univerzalnim horizontom dejstev. Ne samo teh ali onih, marveč vseh, tako vsakdanjih dejstev kot dejstev znanosti, tako življenjsko svetnih dejstev kot dejstev tehničnega sveta. Zato pred lakoto po Smislu ne smemo zlahka, prehitro popustiti. Smisla ne smemo prepustiti ideologijam in misticizmom, danes bi

¹⁰ Glej Tine Hribar: *Fenomenologija I*, prav tam, str. 199–202.

rekli, novodobnimi gibanjem; doseči in življenjsko uresničiti ga moramo z znanostjo, na znanstveno metodični način. Kajti stisko, ki izvira iz znanosti, lahko preseže in odpravi le znanost.

To je program, ki si ga Husserl začrta že v *Filozofiji kot strogi znanosti* (1911). V njem ni mesta za nikakršno globokoumje. Globokoumje, neločljivo od svetobolja, je »znak kaosa, ki ga hoče prava znanost spremeniti v kozmos, v enostaven, jasen, razviden red«. Zato ga konstituirata postopoma; vsak element prave, metodično popolne, se pravi, stroge znanosti predpostavlja celoto miselnih korakov in vsak korak mora biti ob tem neposredno razviden. To pa je lastnost fenomenološke metode kot metode konstitutivne fenomenologije, oprte na fenomenološke redukcije. Na vrhu, ko se redukcijsko vzpenjanje prevesi v konstitucijsko sestopanje, ko se s točke čistega jaza začne ponovno vklapljanje poprej začasno izklopljenih reči sveta, tokrat kot fenomenov, kot osmišljenih reči, nimamo več opravka s scientističnim pozitivizmom, marveč s fenomenološkim bistvogledjem. S fenomenologijo kot bistvogledno znanostjo, strogo zavezano eidosom kot edino zmerom znova razvidnostno preverljivim očevidnim znanstvenim dejstvom.

3. Bistvogledno bistvo človeka

S pripravo bistvogledno apriorne, transcendentalne znanosti človekovega duha, z njenim osnutkom začne Husserl svoj drugi članek iz japonske revije *Kaizo*, članek z naslovom *Metoda bistvenostnega raziskovanja*; uvodoma poudari, da sta to raziskovanje utemeljila že Sokrat in Platon, namreč z metodo zrenja idej in predikativnega spoznanja idej. Gre za apriorno spoznanje, ki ga poznamo iz čiste matematike in njenega apriorija.

Husserl je prepričan, da je analogen apriorij moč konstituirati tudi v območju filozofije. Z vsako izkustveno kot tudi vsako v domišljji fingirano dejanskostjo naj bi bilo mogoče ravnati enako, kot to počno »čisti« matematiki z empiričnimi telesi, prostorskimi oblikami, časovnimi velikostmi ali gibanji, in se povzpeti do ustreznega, tokrat filozofskega apriorija.

Vsak apriorij je sestavljen iz elementarnih pojmov, ki tvorijo prasnove vse nadaljnjih pojmovnih tvorb. Naloga »čistega« matematika, matematika teoretika je, da besede, kakršna je na primer »trikotnik«, razloži in pojasni, da prazno besedno razumetje predela v jasen pojem, se pravi, da besedo »tri-

kotnik« predela v pojem trikotnika in tako pravzaprav pojmovni trikotnik, trikotnik kot eidos, šele proizvede. Ob tem pa se, načeloma, vzdrži vsakršne sodbe o »realni dejanskosti«, o faktičnem obstoju trikotnih oblik oz. stvari trikotniškega videza. Matematikova definicija trikotnika neposredno zadeva zgolj in samo trikotnik kot tak, izhaja iz bistva trikotnika kot trikotnika, ne glede na neštete razločke med izkustveno navzočimi trikotniškimi oblikami. Dejanske trikotniške oblike so mu sicer lahko v pomoč; toda matematično veljavne zanj niso *kot* dejanske, marveč le kot poljubni, s svobodno domišljijo poljubno spremenljivi primerki. Ravno zaradi tega mu trikotniški liki, ki si jih v domišljiji zgolj zamišlja, služijo ravno tako dobro kot trikotniške oblike dejanskega, zaznavnega izkustva. Še bolje, saj je domišljija hitrejša od izkustva.

Tema matematike torej ni »dejanska narava«, temveč »možna narava kot taka«, drugače rečeno, narava možnosti. Gre za »objektivno realnost«, seveda v sholastičnem oz. kartezijskem pomenu narave, narave kot ideje oz. eidosa, ne pa za dejansko naravo, ki predstavlja le eno od možnih variant narave kot take. »Temeljni pojmi, ki jih matematik proizvede izvorno, v občji intuiciji, so čiste občosti, uzrte direktno iz domišljijjskih posameznosti, občosti, ki jih na podlagi svobodnega variiranja takšnih posameznosti izpostavi kot občji smisel, identično prodirajoč skoznje in v njih oposameznjene (Platonova *metexis*) v izvorni intuiciji.« (XVII, 15) Matematična svoboda je svoboda čiste domišljije, čisto čistih posamičnih zamisli neke določene posamičnosti kot občje poedinosti. Neskončnost »singularno idealnih možnosti«, variacij »bistva« kot »čistega pojma«, omogoča igro brez meja. Pri tem pa je matematična domišljija strogo vezana na doslednost volje, na »konsekventno hotenje«, naj tisto, kar je bilo postavljeno kot fingirana dejanskost, takšno tudi ostane, ohrani identični pomen. Čeprav je variiranje neskončno, je apriorni »obseg« vsakega »bistva« kot eidosa natančno obmejen ali zamejen, kajti v variacijski igri brez meja gre vselej za »trdno sklenjene/zaokrožene neskončnosti variacij«. Iz matematičnega in vsakega apriornega, transcendentalnega mišljenja sploh izhaja samonormiranje, ki se ne predaja igri kalejdeskopskih domislic, marveč sledi le tisti smeri domišljijske svobode, ki vzpostavlja zakonito povezane variacije enega in istega eidosa, identične možne dejanskosti, obenem pa upošteva tudi vse druge zakone mišljenja, kot so zakon neprotislovnosti, zakon izključitve tretjega itn.

Šele iz že osvojenega območja »idej« oz. »eidosov«, iz območja »bistev« oz. »aksiomov« (»bistvenih zakonov«), se pravi, iz območja bistvogledja oz. bi-

stvenostne intuicije je mogoč prestop k posrednim, v intuitivni dedukciji ali deduktivni intuiciji zapopadenim in izpeljanim stavkom/zakonom. To je korak k teoremom, s katerimi si odpremo neskončno kraljestvo matematične teorije. Aplikacija na faktično dejanskost temelji v tem, da vsaka dejanskost nosi v sebi čiste možnosti. Vsako lahko prenesemo, z vsemi njenimi konstitutivnimi določili, v domišljijo, namreč tako, da izključimo vse dejanske poteze ali značilnosti; svobodno, po lastni volji se vzdržimo in jih ne upoštevamo. »Iz dejanskega nastane tako primerek čiste možnosti, možnosti ob neskončno mnogo drugih, ravno tako upravičenih možnostih.« (XVII, 16.) Edino merilo upravičenosti teh možnosti, merilo njihove veljavnosti je njihova predstavljivost, njihova pred-metna postavljaljivost, ki izhaja iz njihove evidentiranje omogočujoče evidence, se pravi, iz njihovega identificiranje omogočujočega identnega smisla. Prav ta je »brezpogojna norma«, apriorni »pogoj možnosti izkustva« faktično, dejansko navzočih likov. Naj se zadržimo kar doma: Brez trikotnika kot trikotnika, bistvogledno uzrtega in brez števila tri kot apriornega, vnaprej »videnega« ne bi mogli zagledati trojne trikotniškosti Triglava. Ko pa to trikotniškost zagledamo in z njo, tako uzrto, razpolagamo v mislih, jo v domišljiji lahko poljubno, a vselej izhajajoč iz nje, variramo: naredimo iz nje nešteto različic. Glede na velikost, barvo, material itn. Arhetip začne delovati kot prototip: kot vzorec za neskončno »singularnih idealnih možnosti«. Vzvrtno gledano se zato tudi dejanski Triglav kaže le kot variacija, kot ena od spremenljivk trojne trikotniškosti kot možnosti: kot nespremenljive realnosti v sholastičnem pomenu besede. Vsaka dejanskost vsebuje torej svoje »čisto« bistvo, svojo »racionalno vsebino«, ki je racionalno, »eksaktno« spoznatljivo.

Ko se giblujemo v območju spoznanja in spoznatljivosti, je zato prav matematično, »eksaktno« naravoslovje prototip vsake prave racionalnosti, se pravi, spoznavanja iz »principov« oz. »aksiomov«: »spoznavanja različnih dejanskosti iz zakonov njihove čiste možnosti«. Drugače rečeno: izkustvo je izkustvo le, kolikor je že vnaprej osvetljeno in presvetljeno s čisto domišljijo: uzrto in zrto v luči nekega določenega bistva kot edinstvenega eidos. K vsaki sferi predmetov spada »možno apriorno mišljenje«, namreč kot pogoj možnosti njihovega izkustva in s tem spoznanja. To pomeni, da obstaja »kraljestvo idealnih ali čistih možnosti« (XVII, 17.), »idej« kot čistih pojmov, ki nam je s svojo odprtostjo dostopno pred vsakršnim dejanskim izkustvom, se pravi, pred vsakršnim izkustvom, kolikor je vsako izkustvo že po definiciji dejansko izkustvo oz. izkustvo dejanskega. Iz tega izhaja, da ne obstajajo le apriorne znanosti o naravi, ampak tudi apriorne znanosti o duhu, na izvoru tako prvih kot drugih

pa je »obča teorija uma«, *mathesis universalis*, ki si jo je prvi zamislil Leibniz, zares uresničuje pa se šele s transcendentalno fenomenologijo kot brezpogojno zanesljivo utemeljevalko vsakršne apriorne vednosti, se pravi, vseh apriornih znanosti.

Če apliciramo opisani apriorni pristop na človeka, nas prestop »iz empirije v kraljestvo čistih možnosti« postavi pred »čisto idejo živega, telesno-duhovnega bitja nasploh«. Ta čista, obenem pa »vrhovna ideja« vznikne iz povsem svobodnega, miselno sproščene »variiranja vseh momentov, ki jih je sploh moč variirati pri posameznih ljudeh, ki fungirajo kot primerki« (XVII, 19). Čista členitev te ideje, razčlenitev, ki ne izhaja iz »praznega verbalnega mišljenja«, temveč iz intuicije, nas po Husserlu privede do nove vrste čiste ideje, natančneje, do dveh novih čistih idej: na eni strani do ideje (ne »ideala«) človeka, na drugi strani do korelativne ideje »gole« živali. Husserl izhaja torej iz tradicionalne definicije človeka, po kateri je človek *animal rationale*, vendar obenem terjaja, da to človekovo bistvo uzremo neposredno na ljudeh; da se ga torej ne lotimo zgolj verbalno, z obračanjem obeh označevalnih besed. Enaka zahteva velja tudi za naslednji korak, ko »bistvo« človeka razčlenimo, morda takole:

176

$$\begin{array}{ccc} \text{animal rationale} & & \\ < & & > \\ \text{animal} < & & > \text{ratio} \end{array}$$

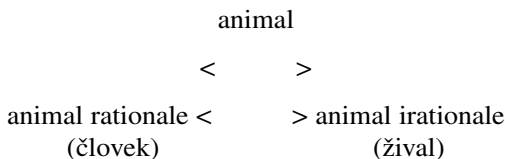
ali pa, če dobesedno sledimo Husserlovim besedam, takole:

$$\begin{array}{ccc} \text{animal rationale} & & \\ < & & > \\ \text{animal rationale} < & & < \text{animal} \end{array}$$

Prikazano operacijo, ki je z vidika človeka bistvena, saj zadeva njegovo bistvo, Husserl opravi nenavadno hitro. Tako hitro, da se mu izmakne, kolikor ga namenoma ne zaobide, problem, ki se eidetske misli drži že od njenega nastanka, od Platona naprej. To je problem, ki je povezan, čeprav ni istoveten z njim, s tako imenovanim problemom »tretjega človeka«, ki ga lahko formuliramo v obliki vprašanja: Če imamo pred seboj dva človeka, to, da gre prav za

človeka, pa vemo, ker vemo za idejo (eidos) človeka, ker poznamo »izgled« človeka, torej človeka kot takega, ali tedaj poleg obeh navzočih obstaja še tudi človek kot tak? V našem, Husserlovem primeru gre za podobno, a še težjo težavo. Kako smo prišli do pojma človeka, do eidosa človeka kot čistega pojma? Ali smo ga res uzrli intuitivno? Ne da bi se ozirali na (verbalno) definicijo človeka? In ali ga res lahko razčlenimo, razdelimo na dvoje neposredno, znotraj intuitivnega zretja samega? Ali človeka kot človeka res uzremo iz uzrtja človeka kot umnega živega bitja?

Kaj pomeni uzreti človeka kot *umno živo bitje*? Skratka, kolikor je vsako bitje vselej že živo, kot *umno bitje*? V tej dvo-edinosti? Ali to, da se ideja *umnega bitja* členi, razdeli na idejo človeka in idejo živali, pomeni, da gre, v celoti vzeto, za obstoj treh idej? Da ne obstajata le človek kot tak in žival kot taka, ampak da obstaja tudi umno bitje kot tako? Kar kot tako, brez posebnega imena? Kaj smo imeli v mislih, ko smo postavili to dodatno vprašanje? Vzemimo hrast in smreko. Hrast je hrast in smreka je smreka. Oba pa sta drevesi. In če smo ju zagledali od daleč, najprej ne bomo rekli, glej hrast oz. glej smreka, marveč bomo rekli: glej drevo. Obstaja tedaj poleg ideje hrasta in ideje smreke tudi ideja drevesa, hkrati z njima ali celo pred njima? Enako velja za človeka in žival. Tako človek kot žival sta (živi) bitji. Je tedaj ideja (živega) bitja pred, vsaj logično gledano, idejo živali in idejo človeka? Ne glede na to, kako bomo odgovorili na to vprašanje, pa je jasno, da prva ideja ni že kar ideja človeka, marveč ideja (živega) bitja. Ta ideja, ideja (živega) *bitja* ima tisto vlogo, ki jo v definiciji zavzema *genus proximum*, najbližji rod; *umno* (živo) bitje je že oznaka za tisto, čemur pravimo *differentia specifica*. Rod (živih) bitij se deli na dve vrsti bitij, na umna bitja, na ljudi in ne-umna bitja, živali. Tako kot se drevo kot rod deli vsaj na dve vrsti dreves, na hraste in smreke (in bukve in tako naprej). Potemtakem na samem začetku nimamo že kar umnega (živega) bitja, marveč le (živo) bitje. In šele to se potem »deli«, takole:



Človek je umno (živo) bitje, recimo, umna žival, žival pa je ne-umno (živo) bitje, recimo, živalska žival. Na eni strani je *animal rationale*, na drugi *animal*

irrationale oz. *animal animale*. Ker Husserl vso to problematiko preskoči, ni jasno, v kakšnem odnosu sta si ideja (živega) bitja, ideja telesno-duševnega bitja, in ideja človeka. Je človek najprej telesno-duševno bitje in nato še umno, skupaj vzeto, telesno-duševno-umno bitje, torej nekakšna sestavljena ideja, ali pa vendarle obstaja čisto čisti pojem človeka? Je v tem primeru človek »zgolj« um, tako kakor je žival »gola« žival?

Ne pomeni fenomenološka redukcija človeka ravno njegove redukcije na um? Ne na umno (živo) bitje, kajti vse živo, se pravi, celotna telesnost človeka, je ob tej redukciji postavljeno v oklepaj. Toda ob tem se je treba vprašati: Že na ravni eidetske ali šele na ravni transcendentalne redukcije, se pravi, na ravni redukcije mene kot človeka na čisti jaz? Je v igri prav razlika med tema dvema redukcijama, ko Husserl najprej izpostavi bistvo človeka kot čisto idejo telesno-duševnega bitja, potem pa se sklicuje še na ravno tako čisto idejo človeka, tokrat v razliki od ideje »gole« živali?

178

Vsak odgovor bi bil na tem mestu prehitel. Kajti Husserl hiti dalje in že členi idejo človeka: »Diferencirajmo človeka nato, na primer, po tipiki njegovega možnega personalnega življenja, oblikujmo idejo poklicnega življenja in njegovih možnih tipov in podobno, to so pač primeri vedno novih apriornih diferenciacij. Pri tem gre za čisto analogna diferenciranja kot pri diferenciranju ideje lika nasploh na okrogli lik, nato na oglati lik, trikotnik itn.« Vendar, poudari Husserl, da bi prišli do eksaktne bistvene vsebine ideje »(živo) bitje«, z bistvenostno pripadajočo telesnostjo in »dušo«, da bi vse to lahko podvrgli sistematični in intuitivni določitvi bistva z elementarnimi pojmi in zakoni, bi bila nujna obsežna raziskovanja. Teh pa ni oz. še niso objavljena. Enako velja za bistveno vsebino »človeka«, s pripadajočima idejama umnosti oz. »neumnosti«. Ker umnost pripada le človeku, strogo vzeto tudi o ne-umnosti lahko govorimo le v zvezi s človekom. Ne-umnost pomeni namreč zanikanje nečesa, kar obstaja le pri človeku.

Trditev in zanikanje, pozitivno in njegovo negiranje spadata skupaj. Tudi če je negativno kot tako prikrito, če tiči v »pozitivnem« izrazu, kakršen je »živalskost«: živalskost, kolikor ta pomeni odsotnost umnosti, recimo, nagon-skost. Tako umnost kot ne-umnost sta, strogo vzeto, torej eidetski, ontološki določili zgolj in samo človeka. Obe. Tako kot estetsko dololočilo ni le »lepo«, ampak tudi »grdo« in kot etično določilo ni le »dobro«, ampak tudi »zlo«. Če se spet ozremo na izhodiščno idejo, ki nas vodi do človeka, na idejo *ani-*

malnega, animalnega kot živega, torej na idejo (*živega*) bitja, potem animalno ne pomeni isto kot živalsko. Izraz njenega zanikanja ni ne-živalsko, marveč ne-živo. Neživo pa je to, kar ni bitje, marveč (mrtva) stvar: zgolj in samo stvar. In naprej: žival je že bitje. Je živalsko bitje. V razliki od človeka kot človeškega, tj. umnega bitja. Gre torej za živalskost živali in za človeškost človeka. Pri tem pa niti človeškost niti živalskost ne pomenita, vsaj na svojem izvoru ne, zanikanja drug drugega. Živalskost ni zanikana človeškost in človeškost ni zanikana živalskost.

Kaj tedaj pomeni uzreti živost kot eidos (*živega*) bitja, živalskost kot eidos živali in človeškost kot eidos človeka? Strogo vzeto, (*živo*) bitje kot tako ne obstaja. Obstajata le žival in človek in ta dva sta, vsak zase, (*živi*) bitji. Torej je pot do (*živega*) bitja kot eidosa, kot ideje ali bistva, ki vodi skozi redukcijo bodisi živalskosti bodisi človeškosti, napačna. Živo bitje ni živo bitje minus živalskost, pa tudi ne živo bitje minus človeškost. Ali pa je žival živo bitje minus človeškost? Ali pa je človek živo bitje minus živalskost? Zdi se, da gre Husserlova analiza, sledeč platonizmu, v to smer. Razlika je namreč v tem, ali rečemo, da je človek *umno* (*živo*) bitje, ali pa če rečemo, da je človek *umna žival*, se pravi, žival plus um. Ali Husserl, ko »človeku« tako rekoč naknadno pripiše umnost (oz. ne-umnost), jo uzre v njem šele pri drugem koraku, človeka kot (*živo*) bitje enači z živaljo? In žival kar z (*živim*) bitjem kot takim?

Kaj pomeni *eidetska* redukcija, se pravi, bistvogledna *epoche*? V oklepaj postavimo najprej vprašanje, ali človek zares biva ali ne. Potem postavimo v oklepaj človekovo telo. Preostane nam telesnost kot eidos, kot umsko uzrta, v umu uzrta telesnost, se pravi, če se spomnimo ustrezne Platonove formulacije iz *Države*, telesnost kot nevidna, a vedena, v umu umevana telesnost, skratka, telesnost kot, husserlovsko rečeno, noema. Eidetska redukcija kot postopek bistvogledja je torej način, kako nekaj, kar ni umno (kar je pred-umno), narediti za umno. Za umno kot umevano: umevano v umu, po umu. Kako pa je s človeškim umom samim, ki kot tak vendarle ni nekaj pred-umnega?

Najprej, uzreti človeka kot umno bitje ni isto kot človeka reducirati na um. Saj um zavzema tako rekoč le polovico, če ne celo, kolikor poleg telesa s čuti upoštevamo kot poseben del še dušo s čustvi, le tretjino človeka. Um pa tudi ni isto kot ideja uma. Um kot ideja (eidos, bistvo) je umevani um. Ali pa ni um kot tisto v umu umevano isto kot vse drugo po umu umevano? Po Aristotelu človek kot umevanje umevanja, kot mišljenje mišljenja ni samo človeški, am-

pak že tudi božanski. Kajti za Aristotela bog ni nič drugega kot čisto mišljenje mišljenja: umno umevani um. A kaj pomeni umno umevanje uma? Pomeni umevanje zgolj in samo uma kot uma, čistega, se pravi, praznega uma, ali pa pomeni umevanje vsega v umu umno umevanega? Če pomeni to zadnje, potem umevanje uma pomeni umevanje celokupnega Platonovega sveta idej: umevanje vseh stvari sveta kot eidosov. Pomeni torej bistvogledno zretje sveta. Sveta kot takega in v celoti, ne samo človeka. Toda skozi človekove »oči«, se pravi, sveta kot fenomena. V katerega pa ne spadajo le te ali one stvari, vključno z živalmi, ampak tudi človek kot svetno bitje. In to človek v celoti svoje svetnosti: s svojim telesom, svojo dušo in celo svojim umom, kolikor oz. dokler je to le um, ne pa že tudi umevani um. Toda ali je um, ki ni umevani, umno umevani um, sploh um? In človek, ki nima tega uma, sploh je človek? Ali to, da je neko bitje umno bitje, to bitje res že vnaprej kvalificira za človeka?

180

Vse kaže, če se namreč ozremo na metafiziko, da ne. To, da je umno bitje, je le nujni, ne pa že tudi zadostni pogoj človeškosti človeka. Med nujnim in zadostnim pogojem je presledek, ki v času krize, to pa je za metafiziko pravzaprav ves čas, grozi, da se razpre v brezno. In da se čas, ko bo človek res postal človek, zato odmika v neskončnost. Ob tem se nenadoma postavi ne samo vprašanje, kako iz človeka narediti človeka, ampak tudi vprašanje, kako mora človek že zdaj biti, da bi postal to, kar naj bi bil. Ne gre le za vprašanje vzgoje, ampak tudi za vprašanje prevzgoje. Presenetljiva nenavadnost pa je v tem, da vprašanje prevzgoje prvo vprašanje, vprašanje same vzgoje, prehiti, ga potisne v ozadje ter se uveljavi kot glavno in vodilno vprašanje. Namreč kot vprašanje prenove človeka. Prenove, ki ne trpi nobenega odlašanja.

Pri Husserlu se prikazano prehitavanje, izvirajoče iz skrajno zaostrene zahteve po prenovi, se pravi, prevzgoji človeka, izraža v tem, da Husserl bistvo človeka kot človeka vsebinsko gledano preskoči in se osredotoči na »čisto idejo etičnega človeka«, torej na človeka, ki je, preden se uzre v svoji biti, postavljen pred neko najstvo. Pred cilj, ki določa smer njegove prenove oz. prevzgoje. Husserl svoj preskok utemelji v sklepnem delu članka *Metoda raziskovanja bistev*, v katerem v nasprotju s pričakovanjem, izhajajočim iz orisa prenove evropskega človeka in njegove kulture, eidosu človeka posveti le en odstavek. To zadržanost upraviči z navedbo, da se raziskovanje vsakega območja, torej tudi območja človeškosti (človeka), začne sicer z neko vodilno mislijo, ki pa je sprva »docela obča, še nediferencirana, četudi čista ideja«. Bistveno, tudi za idejo človeka je, da ne ostanemo pri praznih besedah in mislih, ki se vežejo

nanje, temveč se bistvogledno poglobimo in dosežemo prva razvidna bistvena spoznanja. Zavedati se kajpada moramo, da je pot od tipajoče elementarne analize vrhovne ideje do intuitivne evidence poslednjih elementarnih idej še dolga. Zlasti na polju humanističnih ved, ki so šele v povojih, tako da v njih niti do spora, kakršen obstaja med matematiki glede temeljev matematike, še ni prišlo.

Zato se Husserl zavestno odloči, da se bo v nadaljevanju, se pravi, v tretjem članku za revijo *Kaizo*, gibal na »srednji ravni«: ne previsoko, med čistimi aksiomi, ne prenizko, med empiričnimi dejstvi, o človeku. V skladu s tem metodološkim izhodiščem tretji članek, članek z naslovom *Prenova kot individualno etični problem*, začenja z naslednjimi napotili:

»Prenova človeka – posameznega človeka in kakega poobčenega dela človeštva – je vrhovna tema vsake etike. Etično življenje je življenje, ki po svojem bistvu zavestno stoji pod idejo prenove, je hote po njej vodeno in oblikovano življenje. Čista etika je znanost o bistvu in možnih oblikah takšnega življenja čiste (apriorne) občosti. Empirično-humana etika naj tedaj norme čiste etike priliči empiričnemu, postane naj voditeljica zemeljskega človeka v danih (individualnih, historičnih, nacionalnih itn.) razmerah. Ob nazivu etika pa si ne smemo misliti le gole morale, ki uravnava praktično 'dobra', 'umna' obnašanja človeka do soljudi pod idejo ljubezni do bližnjega. Filozofija morale je le neki čisto nesamostojen del etike, ki jo je kot znanost o celotnem delujočem življenju umne subjektivitete treba nujno dojeti z vidika uma, ki enotno uravnava celotno življenje« (XVII, 21).

Glede na neločljivo zvezo med etiko, delovanjem in umom lahko etiko definiramo tudi kot znanost o praktičnem umu. Odnos med individualno in družbeno etiko za Husserla pri tem ne predstavlja kakega posebnega teoretskega problema, saj tudi družbo obravnava kot subjekt, celo kot osebo, namreč kot »osebo višjega reda«. Težave so zato le praktične narave, nastopijo pa tedaj, ko se kako občestvo začne obnašati kot večglavo bitje, od katerega glave gledajo in težijo vsaka v svojo smer, tako da se občestvo začne obnašati, kakor da bi bilo brez glave. Namesto da bi »delovalo analogno kot posamični subjekt«, z enotno voljo, deluje »brezglavo«, brez enotnega cilja in enotne volje. Z vidika uma torej »brezumno«.

Umno delovanje izhaja iz bistva človeka, po Husserlu spada med »bistvene poteze človeka sploh«, pri »etičnem človeku« pa se to bistvo izrecno dopolni

oz. dovrši. Za izhodišče, ki ga je moč »*a priori* konstruirati« (XVII, 23), vzame »k bistvu človeka spadajočo sposobnost samozavedanja v preciznem pomenu samomotrenja (*inspectio sui*) in v njem utemeljeni sposobnosti zaupogniti se reflektivno k sebi samemu in svojemu življenju, k stališčem oz. osebnim aktom samospoznavanja, samovrednotenja in praktičnega samodoločanja (hotenja samega sebe in samooblikovanja)«. Pri samovrednotenju človek samega sebe oceni kot dobrega ali slabega, kot zaupanja vrednega ali nevrednega. Presoja svoja dejanja, svoje cilje, svoja sredstva in svoje motive. Ne sodi le o dejanskih, ampak tudi o možnih dejanjih; o dejanjih, ki bi jih lahko, a jih ni, jih pa morda bo izvršil. Tako dobi pregled nad samim seboj in svojim početjem. S tem pa tudi nad svojim praktičnim »značajem«, značajskimi lastnostmi, sposobnostmi itn. Ugotovi, da ni trpno prepuščen svojim nagonom, strastem in čustvom, marveč da se, izhajajoč iz lastnega jaza kot središča, lahko svobodno odloča in temu ustrezno učinkuje na okolje.

182

Človek je subjekt, kot praktični, etični človek, je subjekt volje, svojega lastnega hotenja. Prav to mu omogoča, da se vsak trenutek lahko ozre nase in začne, če presodi, da je šlo doslej vse narobe, znova. Z novim življenjem, kot nov, se pravi, prenovljeni človek. Osvobojen svojih preteklih, zdaj že minulih zasvojenosti ali odvisnosti. Že storjenega ni mogoče zbrisati, ni se mogoče vrniti na začetek k faktu izhodišču, lahko pa začnem znova na ravni zavesti in si, kritično motreč svoja posamezna pretekla dejanja, postavim naslednjo maksimo, se pravi osebno, obenem obče pravilo, da bom v določenih okoliščinah odslej ravnal na enak, se pravi, pravilen način. Za razliko od živali, ki se sicer v danih okoliščinah tudi vselej obnaša enako, toda ne hote, pač pa nagonsko, brez sledenja občemu pravilu, si človek lahko pravi: »To hočem *nasploh* in kadar koli in kjer koli bom naletel na *enake* okoliščine, bom ravnal tako, kajti to imam *nasploh* za vrednoto.« Ob tem Husserl posebej poudari, da pri razliki med živaljo in človekom ne gre za njune empirične lastnosti, temveč za »bistvenostne razločke, za *apriorne* razlike«, torej za apriorna določila tega, kaj sta možni »človek« in možna »žival«. Dejanski človek je »posledica«, ne pa izhodišče svoje možnosti kot take. To, kar sem, sem udejanjena možnost: udejanjitev sebe kot možnosti.

Poleg samozavedanja in iz njega izvirajoče samozavesti spada k bistvu človeka in njegovega življenja tudi stremljenje. Ne stremljenje kar tako, marveč »*pozitivno* stremljenje«, stremljenje, ki ima za cilj »*pozitivne vrednote*«. Vsa negativna stremjenja, recimo, beg pred bolečino, pomenijo le prehod k pozitivnemu

stremljenju. K nečemu, kar bo zapolnilo praznino, ki jo je za seboj pustila odprava bolečine. To, da sem brez bolečin, da me nič ne boli, nudi trenutno ugodje, ne prinese pa užitka. Prej ali slej praznino začutimo, postane nam, če se preselimo na raven čustev, dolgčas.

Zato človek kot subjekt stremi k polnemu, k življenja vrednemu življenju. Na višji ravni svojega samozavedajočega se življenja, na ravni »svobodne spontanosti«, človek »ni zgolj pasivno prizorišče med seboj bojujočih se sil in motivov«, marveč zavestno, hote stremi k temu, da bi živel »srečno«. A spet ne zgolj zaradi tega, da bi le užival v svojem življenju, marveč z namenom, da uvidi in uresniči svojo »resnično bit«. Da zaživi pod obnebjem pravih, pristnih vrednot in dobrin. »Tako razumemo svojstveno *umnega stremljenja*, stremljenja, da bi osebnemu življenju glede njegovih vsakokratnih sodbenih, vrednotenjskih in praktičnih stališč dali obliko evidentnosti oz., v ustreznem razmerju z njo, obliko *pravšnjosti ali umnosti*« (XVII, 26). Človek se lahko povzpne na točko, s katere svoje življenje uzre kot enoto in ga univerzalno ovrednoti tako glede njegove dejanskosti kot možnosti, nato pa se odloči za »obči cilj življenja«, za življenjski cilj samega sebe, s katerim si na novo razpre svojo prihodnost. Ker je prihodnost načeloma prihodnost neskončnih možnosti, drugače rečeno, ker je prihodnost kot možnost neskončna, človek glede na preteklost lahko izbere povsem novo obliko svojega osebnega življenja, se pravi, življenja sebe kot osebe oz. osebnosti.

183

To je mogoče, ker življenje samo ni nikoli sklenjeno, marveč je zaznamovano z »brezmejno neskončnostjo«, se pravi, odprto za vse vrednote, h katerim stremimo oz. si jih brezpogojno želimo. In se jim na ta način že tudi izročamo. Določene vrednote seveda lahko le upoštevam, jih tudi cenim, ne da bi se jim predal. Lahko pa jih, ko se na primer odločim, da bom znanstvenik, umetnik, duhovnik ali filozof, vzljubim z »vso dušo« in se jim docela posvetim. Tedaj se čutim poklicanega in poklic, ki sem si ga izbral, ni več tlaka, marveč nekaj, kar imam rad in v čemer uživam. Ne glede na vse težave ali celo žrtve.

Ob vsem tem pa ima po Husserlu neka oblika življenja, danes bi rekli način življenja ali življenjski stil, brezpogojno prednost. »Življenjska oblika etičnega človeka do vseh drugih, npr. do poklicnega življenja, ki smo ga orisali v prejšnjem odstavku, je ne samo relativno najvišje vrednosti, marveč je edina *absolutna vrednota*« (XVII, 29). To pomeni, da imajo za človeka, ki se je dvignil na etično raven, ki je postal »etični človek«, vsi drugi načini življenja svojo vred-

nost le, kolikor ustrezajo kriteriju etičnosti. Dober umetnik kot tak ni že tudi dober človek, dober človek pa lahko postane dober umetnik in more to postati le, če to od njega terja etična samoodločba in samodoločba. Toda v tem primeru mora umetnosti posvetiti svoje življenje v celoti, se ji izročiti scela.

To pa človek lahko stori le, če se otrese ne samo prvostopenjske, ampak tudi drugostopenjske naivnosti. Na prvi stopnji gre za »izstop človeka iz stanja živalske naivnosti«, iz naivnega predajanja zadovoljevanju nagonov in strasti; na drugi stopnji pa gre za izstop iz človeške naivnosti, iz naivnega predajanja običajnim življenjskim ciljem. Ta izstop je mogoče doseči le s prestopom h kritiki ciljev in poti do njih, h kritiki, ki jo reflektirajoči jaz izvaja z vidika njihove aksiološke veljavnosti: z vidika njihove pristne vrednosti za smiselno, samoosmišljeno življenje. Iz takšne kritike izhaja orientacija, ta pa nam ne kaže le poti, ampak nas tudi že vnaprej zaščiti pred možnimi razočaranji. Tako pred razočaranji zaradi ovir kot pred razočaranji zaradi lastnega dvoma v smiselnost svojega početja. Kajti prava skrb za prave vrednote nas zaščiti tudi pred rušilnimi učinki naknadnih razvrednotenj, pred poskusi razvrednotenja našega dela ali celo življenja.

184

Vendar dosežena stopnja samopremisleka in osmislitve ni nikoli dokončna: »Čim bolj živi človek v neskončnem in zavestno nadzira možnosti prihodnjega življenja in delovanja, tem bolj se pred njim dviga odprta neskončnost možnih razočaranj in proizvaja nezadovoljstvo, ki končno – ob spoznanju lastne svobode v izbiri in svobode uma – postane nezadovoljstvo s seboj samim in svojim početjem« (XVII, 32). Zavest umske odgovornosti oz. etična vest ne plahni, marveč se stopnjuje. Narašča hkrati z našim ozaveščanjem.

Na določeni ravni samoosmislitve, s tem pa tudi osmislitve svojega življenja, niti poklicna samozavest in zavest poklicanosti ne zadoščata več. Vznikne želja po smislu življenja, ki je istovetno z življenjem smisla. »Namreč želja in volja, da bi *celotno* svoje življenje, z *vseh* vidikov njegovih osebnih dejavnosti oblikovali na novo, v smislu umnosti: življenje s popolno dobro vestjo ali življenje, ki zmore svoj subjekt vsak čas in popolnoma opravičiti pred samim seboj.« Le takšno, smisel živeče življenje je lahko povsem izpolnjeno, s samim seboj zares zadovoljno življenje, skratka, najboljše življenje. To pa je življenje »resnično umnega človeka«: ta se ne imenuje *animal rationale*, umno (živo) bitje le zaradi tega, ker ima zmožnost uma in potem le priložnostno deluje umno in pravilno, marveč človek, ki deluje umno zmerom in povesod, z vsemi svojimi močmi in v

vsem svojem življenju. Če gremo do kraja, do »idealne meje«, se nasproti idealu relativne popolnosti navsezdanje zato dvigne absolutni ideal:

»To ni nič drugega kot ideal absolutne osebne popolnosti – absolutne teoretične, aksiomatične in praktične umnosti v vseh pomenih; oz., to je ideal osebe kot subjekta *vseh* osebnih zmožnosti, stopnjevanih v smislu absolutnega uma – osebe, ki bi imela – če si jo obenem mislimo kot tako, ki zmore vse, kot 'vsemogočno' – vse božje attribute. Vsekakor lahko z vidika te (zunajracionalne) diference rečemo: *Absolutni limes*, nad vso končnostjo obstoječi pol, h kateremu je usmerjeno vse zares humano stremljenje, je *ideja Boga*. Ta sama je 'pristni in resnični jaz', ki ga, kot bomo še pokazali, nosi v sebi vsak etični človek, po katerem neskončno hrepeni in ga ljubi, od katerega pa se vedno čuti neskočno oddaljenega. Nasproti temu absolutnemu idealu popolnosti obstaja *relativni* ideal, ideal popolnega človeškega človeka, človeka 'najboljših' zmožnosti, življenja z zanj 'najboljšo možno' vestjo – ideal, ki ima na sebi še zmerom pečat neskončnosti« (XVII, 34).

Jaz, o katerem govori Husserl na tem mestu in ki je po njem ne samo v jedru, ampak tudi v srcu vsakega človeka, naj bi bil, če si ga zamislimo v skrajnih možnostih, kot neskončno možnost, bitje z vsemi božjimi lastnostmi. Gre za čisti jaz, ki je kot tak, kot absolut, istoveten z Bogom, natančneje, z idejo Boga. Toda Bog in ideja Boga oz. Bog kot ideja so za Husserla eno in isto. Jaz sam sem ta Bog, nosim ga v sebi, obenem pa sem neskončno oddaljen od njega; ne samo kot empirični, ampak tudi kot etični človek. Kako naj tedaj, namreč kot »človeški človek«, občujem s seboj kot božanskim, zunajčloveškim, čezčloveškim, nadčloveškim jazom? In kaj tedaj čisti jaz, ta zunajčloveška instanca v srcu, v najgloblji notranjosti človeka sploh je? In kako je? Ne glede na odgovore, ki jih moramo glede teh vprašanj šele poiskati, je eno že vnaprej jasno. Po Husserlu želi človek postati Bog, hoče biti kljub svojim končnostim kot Bog. A tudi ta jasnost nas zaradi neke druge nejasnosti, vsebovane v njej, takoj napoti k novemu vprašanju. Vemo, kaj Bog pomeni Husserlu, kakšen položaj ima znotraj transcendentalne fenomenologije in kakšen pomen ima za fenomenološko etiko, ne vemo pa, kaj je pomen Boga, kaj je Bog kot označenec znotraj Boga kot znaka, se pravi, znotraj besede »Bog«.

Bog kot označenec ni nič drugega kot ideja Boga. Ta stavek se zdi odločen in dovolj poveden. A ni tako. Kajti ideja v Husserlovem pomenu ni niti Platonova niti Descartesova ideja. Descartes v svojih *Meditacijah* govori o »objektivni realnosti ideje Boga«. Husserl bi se s to formulacijo deloma strinjal, kolikor

seveda upoštevamo sholastični pomen besed »objektivno« in »realnost«, iz katerega pri tej formulaciji izhaja Descartes: »objektivno« pomeni pred-stavljeno, »realnost« pa tisto, po čemer stvar je to, kar je, torej bistvo (ne bivanje) stvari. Descartesova objektivna realnost je potemtakem istovetna s Husserlovo intencionalnostjo, z razmerjem, ki ga kot pola tvorita noesis in noema. Tu pa že nastopi prelom med Husserlom in Descartesom. Za Husserla je ideja zgolj in samo noema, za Descartesa pa je nekaj več: kot predstava sicer je človekova predstava, obenem pa prav kot taka predstavlja, kolikor je zares ideja, se pravi, jasna in razločna predstava, tudi nekaj, kar obstaja zunaj predstavljanja. Tako da je ideja Boga človekova predstava o Bogu, vendar taka predstava, ki predstavlja Boga samega.

IV. Čisti jaz kot edino razodetje Boga

186 Ideja za Descartesa ni fikcija ali iluzija, marveč same sebe gotova resnica. To je ideja tudi za Husserla, vendar le na ravni intencionalnosti: na ravni fenomenov. Bog kot ideja, kot noema, kot intencionalni pol je za Husserla fenomen. In kot tak stvar sama, ne pa tudi stvar na sebi. Zato Husserl zelo hvali prvi dve Descartesovi meditaciji, v katerih gre za utemeljitev stavka (*ego cogito, ergo sum*, vztrajno pa zavrača tretjo meditacijo, v kateri Descartes na podlagi objektivne realnosti ideje o Bogu dokazuje obstoj Boga, bivanje Boga zunaj naše zavesti.

Bog, o katerem govori Husserl, torej ni kartezijanski Bog. To tudi ni Platonov demiurg ali Aristotelov negibni gibalec. Ta Bog tudi Avguštinov ali Tomažev Stvarnik ni. Še najbližje je Kantovemu Bogu, zlasti tistemu, ki ga poznamo iz Kantovih spisov, objavljenih po njegovi smrti, iz njegove zapuščine. V njih nahajamo tudi naslednji stavek: »Bog ni zunaj mene obstoječa stvar, marveč je moja lastna *misel*. Vpraševati, *ali bog je*, je nesmiselno« (Kant, *Opus postumum*, XXI, 153). Nesmiselno, kajti po Kantu bivanje ni realni, marveč pozicijski predikat; bivanje ne spada k bistvu stvari, marveč je postavka, postavljena s trdilnim stavkom, ki kot povezava stavčnega subjekta in predikata ni le stavek, teza, ampak že tudi se-stavek, sin-teza. Torej nekaj naknadnega, nekaj, kar s stavčno analizo zato lahko razstavimo na sestavna dela, na subjekt in predikat in tako za nazaj preverimo, ali sta bila upravičeno povezana, združena s »pomožnim glagolom« jè, na primer v stavku »Bog jè vsemogočen« ali »Bog je zunaj nas obstoječa stvar«. Šele če ugotovimo, da je stavčna povezava upra-

vičena, da je izjava resnična, dobi besedica »je« ne le slovnični, ampak tudi bivanjski pomen. Do ugotovitve, ali je izjava resnična ali ne, do njene verifikacije, pa lahko pride le, če je tisto, kar v stavku nastopa kot subjekt, spoznatljivo, če je, kantovsko rečeno, pojav. Če ga po Kantovem osnovnem spoznavnoteoretskem načelu, da so pogoji možnosti izkustva isti kot pogoji možnosti predmetov izkustva, lahko uvrstimo med te predmete. Če ga, rečeno z drugimi besedami, lahko zapopademo: spravimo pod neki pojem. Pod pojem, ki je vselej razumska kategorija, ena od kategorij razuma, ki nam sploh omogočajo spoznavanje: zapopadanje, urejanje čutnih vtisov.

O Bogu nimamo nobenih čutnih vtisov, torej tudi njegovo zapopadenje ni mogoče. Izkustvo ali spoznanje Boga ne obstaja, torej tudi pojem Boga ne. O Bogu nimamo niti najmanjšega pojma. Kljub temu pa imamo idejo o njem. Ideja ni pojem, ni stvar razuma, marveč je zadeva uma, skratka, je zgolj in samo misel, husserlovsko, pravzaprav pa že parmenidovsko rečeno, noema. Bog je misel, ki je po Kantu nujna kot moralna postavka, kot ideja, ki ima vlogo moralnega postulata. Ne spada v območje kajstva, pač pa najstva. V območje praktičnega, predvsem etičnega uma, ne pa v območje teoretičnega uma. Zakaj? Na ravni, imanentni Kantu, na spoznavnoteoretski ravni, odgovor že poznamo. A kako smo prišli do te, Kantove ravni?

187

Od začetka filozofije, od Parmenida naprej je glavno vprašanje filozofije vprašanje razmerja med mišljenjem in bitjo. Sta bit in mišljenje isto, ali pa obstaja nepremostljiva razlika med njima? Parmenidov odgovor je, da sta isto; kajti tistega, česar ni, sploh ni mogoče misliti, torej tisto, kar (lahko) mislimo, tudi je. Platon s tem odgovorom ni zadovoljen. Vpraša se, kaj je tisto, kar omogoča istost mišljenja in biti, ujemanje človekovega pogleda z izgledom stvari. Njegov odgovor je, da je to Dobro, skupno praporeklo tako nadčutnih izgledov, idej kot človekovega nadčutnega pogleda, umnega spoznavanja idej, s tem tudi stvari, ki so čutni posnetki idej, tako da se ideje kažejo kot eidosi stvari, kot njihova bistva. Prispodba Dobrega je sonce, ki s svojo toploto omogoča rast rastlin (nastanek stvari), s svojo svetlobo, ki je neposredno povezana s toploto, pa obenem omogoča tudi to, da stvari zagledamo, ko jih osvetli, in jih nato v njihovem videzu tudi vidimo, namreč kot nekaj pred našimi očmi navzočega, torej očitvidnega. Ko Avguštin ideje naseli v Boga, ko jih evidentira kot sestavine božjega Uma, obenem pa Boga razglasi za Stvarnika sveta, tako da so stvari, narejene iz nič, obenem od Boga, namreč kot proizvodi božjih idej, vlogo Platonovega Dobrega prevzame Bog Stvarnik stvarstva. Ta zdaj pred-

stavlja ISTO mišljenja IN biti, zagotavlja njuno istovetnost oz. ujemanje: stvari se ujemajo z božjimi idejami, saj so njihov proizvod, človek pa se ujame s stvarmi v njihovi biti, ko jih resnično spozna, ko jih torej prepozna kot podobe božjih idej oz. kot izraz njihove umne urejenosti in s tem božjega načrta v celoti.

Ker Descartes, ki človeka odkrije kot edini subjekt (sredi) vsega, kar je, ideje razglasi za človekove ideje, za ideje človekovega, ne pa božjega uma, mu na temeljni točki, to pa je prav točka istosti mišljenja in biti, sprva zmanjka tal pod nogami. Ostal bi brez tal, brez vsakršnega temelja, iz dvoma bi padel v brezupen obup, če se ne bi znašel in prav v idejah, v eni od njih, našel poroštvo za garanta, poroka istosti mišljenja in biti, drugače rečeno, istosti idej in stvari, ujemanja stvari z idejami kot jasnimi in razločnim predstavami stvari. Descartes je namreč trdno prepričan, da ideja kot jasna in razločna predstava, stvar, ki si jo predstavljam, že tudi predstavlja: ideja je stvar predstavljaljoča predstava stvari, se pravi, reprezentantka, predstavnica ali zastopnica stvari. Ne glede na to, za katero idejo gre. Kar velja za vse ideje, velja potemtakem tudi za idejo Boga. Če to idejo imam, potem je ta, namreč kot predstavica ali zastopnica Boga, že tudi dokaz za njegov obstoj: za bivanje Boga. Boga kot neskončnega, večnega, vsemogočnega, vsevednega, najpopolnejšega bitja, predvsem pa bitja, ki je kot *causa sui*, kot vzrok samega sebe, kot samovzrok tudi pravzrok vsega drugega: ne samo sveta in stvari v njem, ampak tudi z mano rojenih idej. Te niso prirojene, ampak so vrojene, namreč prav od Boga. Bog je absolut, od katerega so odvisne tako stvari sveta kot človekove ideje, zato je njihov skupni imenovalc, s tem pa tudi porok njihove temeljne istovetnosti, soglasja med njimi. Ob pa ne gre spregledati, da gre v celotni kartezijski zgodbi za dvojno poroštvo, za dva poroka, pri čemer je človek s svojo idejo Boga, človek kot subjekt te jasne in razločne predstave, kot kriterij jasnosti in razločnosti, torej resnice kot gotovosti, edini porok za bivanje Boga kot poroka vsega, kar je. Človekovo poroštvo je izvorno izhodišče poroštva Boga.

188

V tem dualizmu, pri tej samospodnašajoči se dvojnosti ni bilo moč obstati. Bog kot ideja, kot misel, kot Bog imanence ne more biti hkrati tudi Bog transcendence, transcendentni Bog onkraj idej, zunaj človekove misli. Spinoza in Leibniz se vsak na svoj način sicer še trudita, da bi obranila ontološki dokaz o bivanju Boga, dokaz, da bivanje Boga izhaja iz samega bistva, iz pojma ali ideje Boga, Kant pa ga v imenu končnosti človeka dokončno spodbije. Boga kot neskončno bitje bi lahko spoznalo le spoznanje neskočnih zmožnosti. Boga

kot absolut lahko spozna le absolutno spoznanje, torej gre navsezadnje vselej za božje samospoznanje, kakor zvemo od Hegla, ki z vidika Absoluta, tokrat absoluta kot absolutne ideje, znova vzpostavlja ontološki dokaz o bivanju Boga, a seveda krožno, saj Heglov Bog ni nič drugega kot absolutna, »samo sebe misleča ideja« (Hegel, aristotelovska noesis noeseos. Kant na takšno krožnost ne pristaja, saj je z vidika človeka kot končnega, smrtnega bitja, s stališča *njegovih* spoznavnih zmožnosti, zgolj domneva, če že ne čisti izmislek. Vendar pa po Kantu človek ni samo spoznavajoče bitje, bitje izkustva, pojavno bitje sveta pojavov, naravno bitje narave, podrejene determinizmu vzročnosti, ampak je tudi, celo izvirneje, bitje svobode, svobode kot nasebne spontanosti, katere izraz in dokaz je človekova svobodna volja.

Kot bitje na sebi, kot noumenalno bitje se človek ne pozna, si ni spoznat en oz. spoznatljiv, se pa s seboj spoznava kot pojavno bitje, na ravni fenomenov, torej skozi učinke svoje svobodne volje, svojih spontanih odločitev. Ker bivam tako v kraljestvu svobode kot v kraljestvu narave in njenih nuj(nosti), sem dvojna, razcepljena oseba. Kot empirični jaz, kot telesno bitje, živeče v prostoru in času, sem podvržen nagonom, sledim nagibom in težim k sreči. Kot umsko bitje pa sem svoboden in neodvisen od narave, neodvisen tudi od lastnega telesa, njegovih potreb in poželenj, neodvisen celo od duševnih želja, kakršna je želja po sreči. Zavezan sem le samemu sebi, svojemu lastnemu zakonu, zakonu Uma, avtonomnemu kategoričnemu imperativu, ki se glasi: »Deluj tako, da lahko velja maksima tvoje volje vselej hkrati kot načelo obče zakonodaje« (Kant 1993, 33). Ta Zakon moralnosti kot temeljni zakon *čistega* praktičnega uma je brez vsebine, je čist prav zaradi tega, ker nima v sebi nič empiričnega, nič vsebinskega, tako da deluje kot čista forma. Kot tak ni le formalni zakon, ampak tudi zakon formalnosti. Pomeni dolžnost in nič drugega kot dolžnost. Zato terja brezpogojno spoštovanje, ne pa tudi ljubezni. Tu ne gre ne za ljubezen do Boga ne za ljubezen do bližnjega, temveč za čisto najstvo. Za čisti *treba je*, za čisto podložništvo samemu sebi kot čistemu, obenem pa praktičnemu, zakonodajnemu umu. Kolikor tu sploh lahko govorimo o ljubezni, namreč v prenesenem pomenu, potem je to ljubezen iz dolžnosti, po dolžnosti, se pravi, »praktična ljubezen«, ne pa ljubezen kot taka.

A kot naravna, strastna bitja, zlasti pa kot želeča bitja ne moremo brez ljubezni. In ne brez ugodij, zlasti pa ne brez zadovoljstva ob tem, kar počnemo. Čeprav Zakonu moralnosti, kategoričnemu imperativu ne sledimo zaradi tega, da bi bili srečni, bi bili vseeno razočarani, če bi svojo moralno dolžnost vseskozi

izpolnjevali brez sreče (brez priznanj, itn.), če ne celo nesrečni (v lastno škodo, telesno ali družbeno). Potrebujemo vsaj samozadoščenje, ki ga dobimo z upanjem, da bo naša nrvnost, naša *vrlina*, naše brezpogojno izpolnjevanje dolžnosti navsezadnje le nagrajeno s *srečo*; pričakujemo, da se naravni zakoni in zakoni svobode, zakoni čutnosti in nrvstveni zakon ne razhajajo, marveč se, vsaj v zadnji instanci, ujemajo. Da po tem ujemanju navsezadnje med njimi obstaja harmonija, harmonija skrite istovetnosti, ki pa jo lahko zagotovi, kakor upamo in verjamemo, navaja Kant, le Bog kot »moralni Stvarnik sveta«. Zato: »*Hočem*, da biva Bog, da je moje bivanje v tem svetu tudi bivanje zunaj naravne povezave, bivanje v čistem razumskem svetu, in končno, da je moje trajanje brezkončno, pri tem vztrajam in tega verovanja si ne pustim vzeti ...« (Kant 1993, 137). To, kar je na ravni čistega teoretičnega uma le nedokazljiva (neovrgljiva) *hipoteza*, je na ravni čistega praktičnega uma, kot izraz njegove neodpravljljive potrebe, *postulat*. »Boga kot garanta tako upošteva tudi Kant – toda ne več, kot Descartes, kot garanta objektivne veljavnosti sodb, temveč kot garanta ujemanja moralnosti in srečnosti. Toda Kant v nasprotju z zastopniki predkantovske metafizike principu privzetega ujemanja ne pripiše nasebne biti« (Röd 1999, 37). Boga kot poroka harmonije, ujemanja med fizičnim in metafizičnim, čutnim in nadčutnim, fenomenalnim in noumenalnim svetom, svetom nujnosti in svetom svobode le imamo za resničnega; za takega ga imamo iz svojih najglobljih potreb, se pravi, zaradi absolutne potrebe praktičnega uma samega, iz svobodne umne volje kot take verjamemo v Boga in njegov obstoj. Toda to ne spremeni dejstva, da gre v tem primeru slej ko prej le za idejo Boga, za Boga kot misel. Ki ne nastopi toliko zaradi potrditve Boga, kolikor zaradi stanja, v katerem bi se znašli, če ne bi bilo Boga. Stanja, v katerem bi bilo glede na končni rezultat vseeno, kaj počnemo: ali sledimo moralnemu zakonu v sebi ali ne. To ne pomeni, da bi bilo v takšnem stanju, v stanju brez Boga, vse dovoljeno, pomeni pa, da bi bilo brez njega nekako vse zaman. Brez pravega smisla.

190

Harmonija med »zvezdnatim nebom nad menoj in moralnim zakonom v meni« (Kant 1993, 156), katere porok je »moralni Bog«, Bog, ki po svoji postavitvi ni »zunaj mene obstoječa stvar, marveč moja lastna misel«, je, strogo vzeto, istoveten z menoj. Zvezdnato nebo in moralni zakon kot sublimna predmeta mojega občudovanja oz. strahospoštovanja, torej kot najsvetejši reči mojega sveta, nista, pravi Kant, nekaj, kar bi obstajalo »v območju čezmernega«; temveč sta, saj »ju neposredno povezujem z zavestjo moje eksistence«, kljub svoji neizmernosti po moji meri.

Fichte, ki radikalizira Kanta, se vpraša: »Ali si želiš zreti Boga, kakršen je sam v sebi, iz obličja v obličje?« In odgovarja: »Ne išči ga onkraj oblakov; saj ga lahko najdeš tam, kjer si. Ozri se na življenje tistega, ki mu je predan, in uzri boš Njega; sam se mu predaj in našel ga boš v svojih prsih« (Fichte 1971, V, 472). V svojem srcu. Ti sam si to. *Tat tvam asi*. Če se spomnimo *Upanišad*. Sam Fichte pa srečanje z Bogom v samem sebi, istovetnost z njim, ki je pred vsakršnim naknadnim poistovetenjem ali zedinjenjem, opiše takole:

»Med posli in veselji življenja se iz prsi vsakega ne povsem neplemenitega človeka večkrat izvije vzdih: ni mogoče, da bi bilo takšno življenje moj resnični namen, mora, oh zame mora biti še neko povsem drugačno stanje. Svet mož (Pavel) pravi to s posebno močjo: celo stvarstvo naj bi hrepenelo z nami, in nenehno vzdihovalo, da bi se osvobodilo službe minljivosti, ki ji je podvrženo proti svoji volji. Naj to povemo kakor že, ta naveličanost nad minljivostjo, to hrepenenje po nečem višjem, boljšem in neminljivem sta neizkorenljivo položena v človekovo naravo. Enako neizkorenljivo zazveni v njem glas, da je nekaj dolžnost in obveznost in da mora biti izvršeno zgolj zato, ker je dolžnost. Naj se zgodi z menoj, kar se že bo, si reče človek, ki je pognan nazaj vase, storil bom svojo dolžnost, zato da si ne bom imel kaj očitati. Samo zaradi tega pogleda mu postane spet znosno človeško žitje in bitje, ki se mu je uprlo. Obveznost mi pač veleva, si reče, da nadaljujem s tem življenjem in da v njem z veseljem in dobro voljo opravljam tisto, kar mi pride v roke; in naj je to življenje zaradi samega sebe zame še tako malovredno, mi bo le sveto zaradi dolžnosti.

Razpoloženje pri zavesti namere, da bomo opravili svojo dolžnost, ker je dolžnost, nam kaže tisto čudežno hrepenenje. V tem ko izpolnjujemo dolžnost nasploh zaradi nje same, se povzdigujemo nad vse čutne pobude, namere in končne smotre; nekaj delamo, ne zato, da bi se v svetu zgodilo to ali ono, temveč zgolj in samo zato, da se bo to samo zgodilo in da bomo ubogali glas v svoji notranjosti. S to zavestjo sicer ni zadovoljeno ono hrepenenje, je pa odstranjen boleč občutek, v katerem se je izražalo; človek sicer ne dobi izpolnitve svojega stremljenja, dobi pa umirjenost in notranji mir. Ono hrepenenje terja osvoboditev od spon čutnosti nasploh, v celem našem stanju, od katerega nas dejansko osvobaja izpolnjevanje dolžnosti z ozirom na naše delovanje. S tisto zasnovo v našem bistvu se nam odpira cel novi svet. Brez nje je vse pesnjenje in stremljenje človeškega srca usmerjeno zgolj k čutnemu užitku, kvečjemu še h gospostvu naše brezpogojne samovolje; torej vedno k nečemu, kar je dano v zunanjem izkustvu, in je odvisno od naključja. Z njo pa dobimo neko višjo eksistenco, ki je neodvisna od vse

narave in je utemeljena zgolj v nas samih; z njo vstopamo v vrsto, ki jo zelo primerno imenujemo nadčutno« (Fichte 1984, 221–222).

Občutja, ki jih tu popisuje Fichte, so nam že nekoliko tuja. Poznamo jih zlasti iz romantike in neoromantike, pri nas iz besedil naše moderne. Spomnimo se na Cankarjevo *Lepo Vido* (1911), pa tudi drugih besedil iz naslednjih desetletij, vse do Šeligove *Lepe Vide* (1977). Pri nas je bilo hrepenenje predvsem nekaj pasivnega, v nasprotju s stremljenjem, ki je aktivno, povezano z voljo do moči. Kot takšno se je stremljenje uveljavilo med vojno, v obliki komunistične revolucije, spada pa k tistemu, kar Fichte označuje kot gospostvo naše brezpogojne samovolje in ga, hkrati s čutnim uživanjem, že tudi odklanja. Po revoluciji oz. v času njenega iztekanja se spet prebudi hrepenenje kot hrepenenje, a v neki posebni, uroborični obliki, saj se Šeligova Vida ne zadovolji več s hrepenenjem kot takim, marveč jo žene hrepenenje po hrepenenju. To hrepenenje je več, obenem pa manj od hrepenenja. Je presežno hrepenje, toda presežno na ta način, da že tudi samo sebe presega, saj se mu, ko se obrača zgolj vase, izmika sam predmet hrepenenja, razlog želje.

192

Čeprav sicer varuje človeka z dveh strani, se pravi, »pred nasiljem metafizične biti in pred grozo zgolj nič« (Hribar 1983, 252), se hrepenenje, ki je, kolikor je to, kar je, vselej poetično hrepenenje, »pod pritiskom in nasiljem metafizičnega stremljenja« ne more izogniti lastni drami. S tem da se hrepenenje pod pritiskom stremljenja rešuje v hrepenenje po hrepenenju, drame hrepenenja ni konec, narobe, zaostri se. O tem priča tudi Fichte, ki že sluti nasprotstvo med hrepenenjem in stremljenjem, a ga zaradi svoje aktivistične naravnosti (»Na začetku je bilo dejanje!«) potlači, tako da se mu hrepenenje kaže kot dejavno, kot hoteče, torej kot posebna vrsta stremljenja. Potem ko izpostavi, da smo v svojem jedru neka višja, nadčutna eksistenca, poudari, da mora biti zavest o tem cilj, smoter vsega našega bivanja. Četudi ga ne moremo doseči, saj je, časovno gledano, večen, prostorsko gledano pa neskončno oddaljen, se moramo zanj nenehno truditi. Kot umno bitje le tako lahko postanem absoluten in povsem svoboden, samostojen in neodvisen od vsega, kar ni um:

»Um naj bi si sam zadoščal. Ta naš namen pa se nam napoveduje ravno s tistim hrepenenjem, ki ga ni mogoče zadovoljiti z nobeno končno dobrino. Ta smoter naj bi si postavili nasploh, moramo si ga postaviti nasploh, če hočemo ostati sami sebi zvesti. Kaj moramo mi sami storiti, da bi se temu smotru približali, in koliko je doseženje tega smotra odvisno od nas, to nas prav tako uči neposredno ukazujoči, neizbrisni in nevarljivi notranji glas vesti. Vest je tista, ki nam v vsakem življenjskem položaju, če jo poslušamo,

odločilno pove, kaj je v tem položaju naša dolžnost, to se pravi, kaj lahko prispevamo v tem položaju k približevanju smotru vsakega uma. Hoteti moramo ta smoter nasploh, to je edini nespremenljivi namen naše volje ...

To absolutno samozadostnost uma, to polno osvoboditev od vsake odvisnosti, bom imenoval *blaženost*; in pod to besedo izrecno razumem to, kar sem opisal, in nikakor ne kar kakega užitka kakršne koli vrste« (Fichte 1984, 223).

Blaženost ni stanje čutnega užitka, temveč stanje dostojanstva. Ta mi pripada, natančneje, gre mi, saj tudi sam pripadam njemu, ker gre umnemu bitju kot takemu. Ne pa zaradi tega, ker bi si ga želel. Moje dostojanstvo je dostojanstvo mene kotumnega bitja, v temelju torej dostojanstvo uma samega. Kotumno bitje po svojem lastnem bistvu verjamem v um in red, predvsem moralni, ki izhaja iz njega. Da se človek, ki uresničuje in uveljavlja dostojanstvo svojega uma, opira na vero v moralni red sveta, v ta nadčutni, umni red, ki je neskončno vzvišen nad vsem minljivim, in da ima vsako svojo dolžnost za nalogo, ki mu jo nalaga ta red, da ima vsako posledico te dolžnosti za dobro, za osrečujočo in se ji zato z veseljem uklanja, to je po Fichteju absolutno nujno in spada k bistvu religije. »Da različne odnose tega reda do sebe in do drugega ravnanja, kadar mora o tem govoriti z drugimi, združuje in fiksira v pojmu nekega obstoječega bitja, KATEREGA morebiti imenuje Bog, to je posledica končnosti njegovega razuma; toda to ni škodljivo, če le tega pojma ne uporablja za nič drugega kot ravno za to združevanje razmerij nadčutnega sveta do sebe, ki se razkrivajo v njegovi notranjosti« (Fichte 1984, 225). Škodljivo postane, če človek to, kar nosi v sebi, postavi zunaj sebe, če to hipostazira oz. substancializira v »posebno substanco«, na primer v monoteističnega Pankreatorja ali panteističnega Spinozovega Boga kot Naravo. Tedaj se ne znajde pred Bogom, ampak pred malikom, zato Fichte takega boga izrecno odklanja, zanika. S takim stališčem si je nakopal obsodbo, da je ateist, in bil zato od leta 1798 naprej uradno podvržen preganjanju. Izgubil je mesto univerzitetnega profesorja itn. Ni bil, kot Sokrat, usmrčen, duh razsvetljenstva je bil že preveč živ, bil pa je obsojen zaradi istega kot Sokrat: zaradi sklicevanja na božanstvo v sebi, se pravi, zaradi omalovaževanja državne religije. To religijo, se pravi, veroučno krščanstvo, je označil za krivoverstvo, in sicer z naslednjimi argumenti:

»Sistem, v katerem pričakujejo srečnost od nadvse mogočnega bitja, je sistem malikovalstva in krivoboštva, ki je toliko star, kot je človeška poguba,

in ki je z napredovanjem časa spremenil zgolj svojo zunanjo podobo. Če je nadvse mogočno bitje neka kost, ptičje pero, ali pa če je vsemogočen, vse-pričujoč, vsemoder stvarnik nebes in zemlje, če od njega pričakujemo srečnost, tedaj je malik. Razlika med obema sistemoma je zgolj v boljši izbiri izrazov; bistvo zmote je v obeh isto in v obeh ostaja srce enako spreverneno.«

»Tu je torej resnično mesto mojega spora z njimi. Kar *oni* imenujejo Bog, to je meni malik. Meni je Bog bitje, ki je povsem osvobojeno vsake čutnosti in vseh čutnih dodatkov, ki mu zatorej ne morem pripisati niti zame edino možnega, čutnega pojma eksistence« (Fichte 1984, 236).

Fichte, husserlovsko rečeno, priznava edinole Boga imanence, Boga transcendence kot mundanega Boga pa zanika in zavrača. Bog imanece je »moralni Bog«, zato sta religija in moralnost po Fichteju neločljiva, še več, sta »absolutno eno«. Oboje pomeni zajetje in dojetje nadčutnega: v območju morale z delovanjem, v območju religije pa z vero. Kdor zahteva pojem bistva Boga, ki bi bil zasnovan brez odnosa do moralne razsežnosti v človeku, neodvisen od nje, ta Boga, zatrei Fichte, nikoli ni spoznal. Torej je odtujen življenju, izvirajočemu iz njega, s tem pa tudi od samega sebe. Religija brez moralnosti je praznoverje, ki človeka vara z lažnim upanjem; moralnost brez religije pa utegne biti na zunaj častivreden način življenja, saj v tem primeru človek dela tisto, kar je prav. Vendar pa dobrega nikoli ne ljubi zares. Ne izvaja ga zaradi njega samega, temveč se le izogiba zlu, to pa iz strahu pred posledicami v čutnem svetu.

Edino če dolžnost hočemo preprosto zato, ker je dolžnost, se povzpne do hotenja, ki nima nobenih čutnih pobud. Do nadčutnega hotenja, ki mu ne gre za objekt dejanja, temveč za nadčutnost prepričanja, iz katerega izvira. Šele to pomeni vstop v neki drug svet, pomeni osvoboditev volje, po njej pa »osvoboditev vse naše biti«. In na tej točki se Fichte kritično sooči, čeprav ga ne omenja izrecno, tudi s Kantom. Tisti, ki pravijo, navaja, da je treba dolžnost opravljati nasploh, brez ozira na neki smoter, se ne izražajo točno. Ne glede na to, da v svojih filozofijah nikoli in nikdar ne bodo mogli razložiti, »od kod dobivajo zgolj formalni npravni zakoni materialno vsebino«, se pravi, od kod iz kategoričnega imperativa sledijo konkretne odločitve, obstaja dejstvo, da je nemogoče, da bi človek, namreč kot »končno bitje«, ravnal ne glede na kak smoter:

»V tem ko se namenja za neko delovanje, mu nastaja nek pojem prihodnjega, ki naj bi izhajalo iz njegovega delovanja, in prav to je pojem smotra. Smoter, ki ga je mogoče doseči z dolžnostnim prepričanjem, pa nikakor ni užitek, – to hočejo povedati, in toliko imajo prav; je uveljavljanje dostojanstva, ki gre umu. Tisti, ki pravijo: celo če bi človek obupal nad Bogom in nesmrtnostjo, bi moral vseeno storiti svojo dolžnost, ti postavljajo skupaj absolutno nezdružljivi reči. Kar vzpostavi v sebi dolžnostno prepričanje, in spoznal boš Boga, in medtem ko se nam drugim še prikazuješ v čutnem svetu, boš sam zase že onkraj, v večnem življenju. Tu pa imajo spet prav, da dolžnostno prepričanje ni utemeljeno v Bogu in nesmrtnosti, temveč da je, obratno, vera v Boga in nesmrtnost utemeljena na dolžnostnem prepričanju« (Fichte 1984, 227).

Ni religija temelj morale, marveč je morala temelj religije. Drugače rečeno, kot umno bitje, kot »etični človek« ne izviram iz Boga, temveč Bog izvira iz mene oz. moja vera vanj. Natančneje: moja vera v lastno nesmrtnost. Vera v nesmrtnost sebe kot čistega jaza. Z vidika nesmrtnosti se Fichteju celo Kantovo občudovanje »zvezdnega neba nad nami«, strahospoštovanje pred vesoljem zdi pretirano, če ne celo nerazumljivo.

Po Kantu se nebo začenja na mestu, ki ga zasedam v zunanjem čutnem svetu in me povezuje z nepregledno velikim vesoljem; saj v njem svetovi sledijo svetovom in sistemi sistemom, in to s periodičnim gibanjem, začetkom in trajanjem v brezmejnih časih, tako da ta »prizor brezštevilne množice svetov tako rekoč izniči pomembnost mene kot živalske kreature, ki mora materijo, iz katere je nastala, vrniti planetu (navadni točki v vesolju), potem ko je bila kratek čas (ne da bi vedeli, kako) obdarjena z življenjsko silo« (Kant 1993, 156). Iz Kantove uprizoritve našega položaja v vesolju lahko razberemo dvoje: prvič, ne gre za vesolje na sebi, marveč za vesolje kot fenomen, kot prizor za nas, in drugič, ta prizor se nam kaže kot tak, kot se nam kaže, na obzoru naše končnosti, tj. smrti. Smrti, na ozadju katere vznikaja želja po nesmrtnosti, hrepenenje po drugem in drugačnem življenju: življenju brez smrti. Videli smo, da je prav ta želja tista želja, zaradi katere si človek po Kantu pravi: Hočem Boga in ne odstopim od tega. Ne popustiti glede svoje želje navsezadnje pomeni, ne popustiti v svoji veri v lastno nesmrtnost.

Fichte to hrepenenje pozitivira in željo pretvori v dejstvo. O svoji filozofiji, nanašajoč se spet na Kanta, pravi, da »hoče vse, kar ste navajeni občudovati, si želeli, česar ste se navajeni bati, spremeniti pred vašimi očmi in nič, v tem ko za

vekomaj zapira vaše prsi pred začudenjem, slo in strahom« (Fichte 1984, 252). Da bi se to zgodilo, ni treba nič drugega, kakor da se povzpne na raven zavesti o sebi kot umnem, nravnem bitju, bitju dolžnosti, se pravi, do resnične samozavesti. Tedaj bomo ugotovili ne samo, kdo smo, ampak tudi to, da ta zemeljska obla z vsemi čudovitostmi, da to sonce in tisočera sonca, ki ga obdajajo, da vse zemlje, ki jih slutimo okoli tisočerih sonc, da vse stvari, ki jih ne more zajeti nobeno število, ki jih lahko slutimo na vsakem od vseмирskih teles, skratka, da vse to neizmerno veselje pred mislijo, pred katero zadržti naša duša in se strese do temelja, ni nič drugega kot »v smrtnih očeh« slab odsev našega »lastnega večnega bivanja«; ki pa je nekako zaprto v nas in ga je zato treba razpreti, odpreti v večnost. Tedaj bomo, zavedajoč se samih sebe, lahko rekli:

»Ti si spremenljiv, ne jaz; vse tvoje preobrazbe so samo meni prizor, in vedno bom nepoškodovan lebdel nad razbitinami tvojih podob. Da že sedaj delujejo sile, ki naj bi uničile notranjo sfero moje dejavnosti, ki jo imenujem moje telo, temu se ne čudim, to telo spada k tebi in je minljivo, kot vse, kar spada k tebi, toda to telo nisem jaz. Jaz sam bom lebdel nad njegovimi razbitinami in gledal bom njegov razkroj. Da že delujejo sile, ki bodo mojo zunanjo sfero, ki bodo vsa, vsa žareča sonca in vseh tisočero teles vesolja, ki se vrtijo okoli vas, uničile, temu se ne morem čuditi; s svojim rojstvom ste zapisani smrti. Toda ko bo med milijoni sonc, ki svetijo nad mojo glavo, najmlajše med njimi že zdavnaj oddalo svojo poslednjo iskro, takrat bom še vedno neokrnjen in nespremenljivo isti, ki sem sedaj; in kadar bo iz vaših razvalin toliko kratov novih sončnih sistemov, kot je vas vseh, vi nad mojo glavo sijoča sonca, in ko bo v najmlajšem med njimi že zdavnaj ugasnila zadnja iskra, potem bom jaz še bival, nepoškodovan in nepreobražen, isti, ki sem danes; še bom hotel, kar hočem danes, svojo dolžnost; in posledice mojega delovanja in mojega trpljenja bodo še ostajale, shranjene v srečnosti vseh. Obeta vam, da boste tudi v vaši pravi domovini, v nadčutnem svetu, in nasproti Bogu stali svobodni in neobsojeni. Niste njegovi sužnji, temveč svobodni državljani njegove države. Isti zakon, ki povezuje vse, je njegova bit, tako kot je tudi vaša volja. Celó njemu nasproti niste potrebni, kajti ne želite si ničesar, kar stori on brez vaše želje; celo od njega niste odvisni, kajti svoje volje ne izvzimate iz njegove« (Fichte 1984, 252).

Že Kant je prepričan, da kategorični imperativ, moralni zakon v meni, »ne-skončno dviga vrednost mene kot inteligence« (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

od 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 odločilen prav navidezno nepomemben dodatek v oklepaju.

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). Razloček 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 (še)le 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.

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. Vse-

obsežno spoznaje, 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.

V. 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. Jahrhunderts, Alber, Freiburg
- 198** Fichte, Johann Gottlieb 1771: Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre; v: Fichtes Werke V, Walter de Gruyter, Berlin
- Fichte, Johann Gottlieb 1784: Apel javnosti zastran ateističnih izjav; v: J. G. Fichte: Izbrani spisi, Slovenska matica, Ljubljana
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1770: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundriss; v: Theorie-Werkausgabe 7, Suhrkamp, Frankfurt a/M
- Hribar, Tine 1993: Fenomenologija I, Slovenska matica, Ljubljana
- Husserl, Edmund 1927: Fichtes Menschheitsideal; v: Aufsätze und Vorträge (1922-1937), Husserliana XXV, Kluwer, Dordrecht/Boston/London
- Husserl, Edmund 1929: Fünf Aufsätze über Erneuerung; v Husserliana XXVII, Kluwer, Dordrecht/Boston/London
- Husserl Edmund 1936: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Husserliana VI, Hagg
- Husserl Edmund 1937: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Ergänzungsband (Texte aus dem Nachlass 1934-1937), Husserliana XXIX, Kluwer, Dordrecht/Boston/London
- Husserl Edmund 1938: Briefwchsel I–X, Kluwer, Dordrecht/Bostob/London
- Husserl, Edmund 1997: Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo, Slovenska matica, Ljubljana

- Kant, Immanuel 1993: Kritika praktičnega uma, Analecta, Ljubljana
- Röd, Wolfgang: Ist der Gott der Philosophie tot?: v: H. M. Baumgartner (urednik): Die philosophische Gottesfrage am Ende des 20. Jahrhunderts, Alber, Freiburg
- Savater, Fernando 1998: Etika za Amadorja, Cankarjeva založba, Ljubljana
- Schumann, Karl 1977: Husserl-Chronik (Denk-und Lebensweg Edmund Husserls), Martinus Nijhoff, Haag
- Spahn, Christine 1996: Phänomenologische Handlungstheorie – Edmund Husserls Untersuchungen zur Ethik, Königshausen & Neumann, Würzburg

Tine Hribar