

## Transcendentalni argument pri Husserlu

BOŽIDAR KANTE

## POVZETEK

*Vsi doslej razviti transcendentalni argumenti v analitični filozofiji so se morali spoprijeti z obtožbo, da so odvisni od verifikacionistične teorije pomena. Temu ugovoru se nekateri avtorji (G. Evans, C. Peacocke, A. Cussins) poskušajo izogniti s trditvijo, da obstajajo izkustva, katerih predstava vsebina je delno nekonceptualna. Določene vsebine torej sestojijo iz načinov, kako se nekdo najdeva v svetu, ki so na voljo subjektu v njegovem izkustvu, čeprav se utegne zgoditi, da mu niso na voljo konceptualno. Na nekaj podobnega je meril tudi Husserl s svojim pojmom "Leib" (živo telo), ki je intencionalni posrednik med jazom in stvarmi. Dokazujemo tudi, da je Husserl antirealist, torej da izkustvo ostaja v okviru intencionalnega korelata zavesti.*

## ABSTRACT

## HUSSLER'S TRANSCENDENTAL ARGUMENT

*All so far developed transcendental arguments in analytic philosophy was forced to face with objection that they are dependent on verificationist theory of meaning. Some authors (G. Evans, C. Peacocke, A. Cussins) strive to avoid this objection claiming that exist experiences with partially nonconceptual representational concept. Thus some contents consist of ways of our finding out in the world which are available to someone in his or her experience although it may be that these ways are not available conceptually. Similar view was introduced by E. Husserl, especially with his notion of "Leib" (living body). The living body is intentional mediator between ego and things. I also claim that Husserl is a antirealist (experience exist within the intentional correlate of consciousness).*

Kot je ugotovil že P. F. Strawson, mi, ljudje, razmišljamo o svetu tako, kot da "vsebuje posamezne stvari, od katerih so nekatere neodvisne od nas".<sup>1</sup> Razmišljamo tudi o svetovni zgodovini, ki jo sestavljajo posamezne epizode, v katerih smo nemara dejavno sodelovali ali pa bili zgolj njen trpni opazovalec. Vse te posamezne stvari in dogodki so

1 Strawson, P. F.: *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Methuen, 1971, str. 15.

teme našega skupnega diskurza, so stvari in dogodki, o katerih se lahko pogovorjamo drug z drugim. Imamo torej neki način razmišljanja, o svetu posameznik razmišlja na tak ali drugačen način, naše misli so umeščene znotraj take ali drugačne **konceptualne sheme**. Če bi se hoteli bolj filozofsko izraziti, bi rekli, da naša ontologija zajema objektivne posameznosti, poleg tega pa še kaj več (tako Strawson).

**Kant v Kritiki čistega uma** (v razdelku O načelih transcendentalne dedukcije nasploh) ugotavlja, da učitelji prava razločujejo v pravnem sporu vprašanje o tem, kaj je prav (**quid juris**), od vprašanja o dejstvu (**quid facti**) in - ko zahtevajo dokaze za oboje - imenujejo prvo izmed njiju, torej tisto, ki zadeva pravico, **dedukcijo**. O pojmihi si torej lahko zastavimo dve različni vprašanji. Eno je **vprašanje o dejstvih**, ki ga lahko zastavimo tudi takole: Kako pridem do tega, da imam ta koncept, kakršnega imam, in kaj vse je vključeno v to, da ga imam? Do odgovora na to vprašanje se sorazmerno lahko prebijemo; gre preprosto za nalogo, ki jo mora opraviti "fiziologija človeškega razumevanja", kakor jo je prakticiral Locke. Težje je odgovoriti na drugo vprašanje, **vprašanje pravice**: kaj mi daje pravico, zakaj sem upravičen imeti in uporabljati te pojme v novih situacijah. Od kod torej **objektivna veljavnost** teh pojmov. Naloga transcendentalne dedukcije je ravno ta, da preskrbi in zagotovi to objektivno veljavnost, kajti Kant se pritožuje, da je že pravi škandal za filozofijo in človeški um nasploh, da moramo eksistenco stvari zunaj nas sprejemati na podlagi vere, in tistemu, ki dvomi v njihovo eksistenco, ne moremo spodkopati njegovega dvoma s kakim zadovoljivim dokazom. Tak dokaz naj bi sedaj, po Kantu, imeli pri roki: transcendentalna dedukcija naj bi zagotovila ravno ta dokaz in skeptiku izbila iz rok vse izigrane in neizigrane adute. Temeljno zgradbo transcendentalne dedukcije (argumenta) je mogoče povzeti takole: za transcendentalni argument bo služil vsak argument z določeno vrsto premise in določeno vrsto sklepa. Premisa se mora opirati na izkustvo, sklep pa mora imeti za posledico neko propozicijo, katere resnica ne zahteva eksistence izkustva nasploh. Tako poznamo več vrst transcendentalnega argumenta: k resnici usmerjenega (ki ima za svoje sklepe nekatere propozicije o svetu, obstajajočem neodvisno od duha), k vednosti usmerjenega, k zaznavi usmerjenega (cilj tega je, da ugotovi, da morajo biti vsaj nekatera izkustva, omenjena v njegovih premisah, prave veridlične zaznave).<sup>2</sup>

Vsi dosedaj razviti transcendentalni argumenti v analitični filozofiji so se morali spoprijeti z obtožbo, da spregledujejo ravno dejstvo, ki spodbija njihovo kredibilnost, to je, da so odvisni od verifikacionistične teorije pomena (pomen stavka ali vsebino individuiramo z njenimi pogoji zadovoljitve). Barry Stroud je njihovo odvisnost od verifikacionizma dokazal na Strawsonovem primeru.<sup>3</sup> Strawson začne svojo knjigo **Individuals** približno s temi besedami:

2 Prim. tudi Peacocke, Christopher: *Transcendental Arguments in the Theory of Content*. Oxford: Clarendon Press, 1989, str. 4-5. Tudi Peacocke priznava, da je njegov projekt po duhu in v mnogih pogledih izrazito kantovski. Ena izmed nalog njegovega programa je formulirati - za kakršenkoli dani koncept - razlago tega, kaj za misleca pomeni imeti koncept. Toje delno utemeljeno z načelom, kakor ga on imenuje, odvisnosti: z načelom, "da v naravi koncepta ne more biti nič več, kot je določeno s pravilno razlago, kaj je (pomeni) imeti koncept" (str. 3). Z načelom odvisnosti je povezano načelo razločevanja: to nam pove, kaj vse je vključeno v neko mentalno stanje natanko to določeno konceptualno vsebino in ne druge. Kajpada pa mora tak program oskrbeti tudi razlago, zakaj smo podvrženi neprijetnim koncepcijam v enih, ne pa tudi v drugih primerih.

3 Stroud, Barry: *Transcendental Arguments*, *Journal of Philosophy*, Vol. LXV (1968), št. 9, str. 241-256.

(1) *O svetu mislimo tako, kot da vsebuje objektivne posameznosti v enem prostorskočasovnem sistemu.*

Strawson poskuša odkriti nekatere nujne pogoje, ki jim moramo zadostiti, če hočemo misliti na tak način. Eden izmed pogojev, da imamo tako konceptualno shemo je ta, da brez obotavljanja sprejemamo identiteto posameznosti vsaj v nekaterih primerih nekontinuiranega opazovanja. Tako Strawson misli, da je razkril skeptikovo igro kot nelegitimno: skeptik se po eni strani pretvarja, da sprejema konceptualno shemo, po drugi strani pa hkrati potihoma zavrača enega izmed pogojev njene uporabe. "Tako niso njegovi dvomi nerealni ne le preprosto zato, ker so logično nerazrešljivi, temveč zato, ker sežejo do zavrnitve celotne konceptualne sheme, znotraj katere so taki dvomi sploh smiselni."<sup>4</sup> Tisto, o čemer skeptik dvomi ali kar zanika, bi torej s Strawsonom - tako je vsaj videti - lahko formulirali v naslednji propoziciji:

(6) *Predmeti še naprej obstajajo, tudi ko jih ne zaznavamo.*

Strawson mora tako dokazati, da trditve (6), ki govori nekaj o tem, kako stvari so, sledi iz trditve (1), ki govori o tem, kako razmišljamo o svetu. Strawsonova argumentativna izpeljava izhaja na prvi ravni iz ugotovitve, da so skeptikovi dvomi o še nadaljnji eksistenci predmetov smiselni le v primeru, če je (1) resničen.

(2) *Če delujemo v enem in enotnem prostorskočasovnem sistemu, potem je bistveno, da moramo biti vsaj včasih zmožni identificirati in reidentificirati posameznosti,*

*in, nujno, naprej*

(3) *Če lahko reidentificiramo posameznosti, potem imamo zadovoljive kriterije, na temelju katerih lahko uspešno opravimo reidentifikacijo.*

Tu se Strawsonova argumentacija konča, misleč, da je svoje delo uspešno opravil. Vendar vsa zadeva vendarle ni tako preprosta, saj je vse, kar sledi iz prvih treh premis, le to, da - če so skeptikove izjave smiselne - potem moramo imeti zadovoljive kriterije, na osnovi katerih lahko znova identificiramo zdaj opažen predmet kot številčno enak onemu, ki je bil opažen, preden je nastopila diskontinuiteta v našem zaznavanju le-tega. Tako je mogoče, da so vse naše trditve o ponovni identifikaciji lažne, čeravno jih zatrujemo na osnovi naših najboljših kriterijev. Da bi to preprečili, moramo uvesti še eno načelo:

(4) *Če vemo, da so bili najboljši kriteriji, ki jih imamo za ponovno identifikacijo posameznosti, zadovoljni, potem vemo, da predmeti obstajajo še naprej tudi tedaj, ko jih ne zaznavamo.*

Stroud imenuje rezultat, ki predstavlja sklep argumentov od (1)-(4), **načelo verifikacije**. Da bi dejansko vedeli, da predmeti še naprej obstajajo tudi takrat, ko jih ne zaznavamo, pa moramo temu načelu verifikacije dodati še eno premiso:

(5) *Včasih vemo, da so bili najboljši kriteriji, ki jih imamo za ponovno identifikacijo posameznosti, zadovoljni.*

<sup>4</sup> Strawson, P. F.: *Individuals*. London: Methuen, 1971, str. 35.

Stroud je tako nepreklicno zamajal vero v zdrave temelje transcendentnega argumenta. To je v odgovoru dopustil tudi Strawson, ki pravi, da se transcendentalni argumenti bodisi "opirajo na nesprejemljivo preprost verifikacionizem bodisi je največ, kar lahko vzpostavimo, nekakšna vrsta vzajemne odvisnosti konceptualnih sposobnosti in prepričanj".<sup>5</sup>

Kaj nam je torej storiti, da bi se izognili nevarnostim in čerem med Scilo verifikacionizma in Karibdo nekakšne vzajemne odvisnosti konceptualnih sposobnosti in prepričanj? Ideja je dolgo časa visela v zraku, natančneje pa so jo razvili in pojasnili Gareth Evans,<sup>6</sup> Christopher Peacocke in Adrian Cussins:<sup>7</sup> obstajajo izkustva, katerih predstavnica vsebina je delno **nekonceptualna**. Subjekt dojema sebe kot središče prostora, s koordinatami, ki jih dajejo koncepti **zgoraj in spodaj, levo in desno, spredaj in zadaj**. To bi lahko imenovali egocentrični prostor. Predpostavimo, da vidite pred sabo drevo v Key Gardenu, ki ga doslej še niste nikoli videli. Podrobna določitev nekonceptualne predstavnice vsebine vašega izkustva mora vsebovati vsaj naslednja dejstva: drevo vidite kot locirano v posebni smeri od vas; vidite ga v določeni razdalji od vas, vidite ga tako, kot da ima določeno višino, določeno debelino stebila, trodimenzionalno obliko, itn. Okvir za obravnavanje takih predstavnih vsebin in izkustev, ki imajo nekonceptualni in egocentrični značaj, temelji na intuitivni ideji, da je treba te izkustvene vsebine delno individuirati tako, da zanje navedemo oziroma jih umestimo v določen prostorski tip. Pri tem moramo povedati, kako, na kakšen način se izpolnjuje prostor okrog izvora (če sem tisti, ki zaznava, jaz, potem sem izvor jaz) s površinami, trdnimi telesi, teksturami, svetlobo, itn. Ta način mora biti konsistenten s pravilnostjo ali veridčnostjo izkustva.

"Ko slišimo zvok, kot da bi prihajal iz določene smeri, nam ni treba **misлити** ali **računati**, v katero smer obrniti naše glave (recimo), da bi poiskali vir zvoka. Če bi morali delati tako, potem bi moralo biti mogoče, da bi dva človeka slišala zvok tako, kot da prihaja iz iste smeri (kot da 'ima isti položaj v slišnem polju'), pa vendarle bi bila pripravljena storiti različne stvari pri odzivanju na zvok in to zaradi razlik v njihovih izračunih. Ker je videti, da to ni smiselno, moramo reči, da je to, da imamo prostorsko pomenljivo zaznavno informacijo, vsaj delno sestavljeno iz tega, da smo pripravljene storiti različne stvari."<sup>8</sup> Subjekt podrobno določi prostorsko informacijo z **egocentričnimi** koncepti: zvok, ki prihaja iz takega ali drugačnega položaja, je zvok, ki ga slišimo kot spredaj ali zadaj, levo ali desno, itn. Za nekonceptualno vsebino izkustvenih aktov je še posebej značilno, da je neposredno povezana z dejanjem oziroma obnašanjem (tako neposredno ne moremo povezati z dejanjem nobene konceptualne vsebine). Lahko bi rekli, da slišni vhod (input), pridobi (nekonceptualno) prostorsko vsebino za neki organizem ravno tako, da je povezan z obnašajskim izhodom (outputom). Evans predlaga, da zajamemo spoznavno pomenljivost vsebine s sklicevanjem, nanašanjem na način, kako se gibljemo v svetu. Določene vsebine torej sestojijo iz načinov, kako se nekdo najdeva, nahaja v svetu, ki so na voljo subjektu v njegovem izkustvu, čeravno se utegne zgoditi, da mu niso na voljo konceptualno in, še več, nemara

5 Strawson, P. F.: *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*. London: Methuen, 1985, str. 21.

6 Evans, Gareth: *The Varieties of Reference*. Oxford: Clarendon Press, 1982.

7 Cussins, Adrian: *The connectionist construction of concepts*. V *The Philosophy of Artificial Intelligence* (ed. by Margaret A. Boden), Oxford: Oxford University Press, 1990, str. 369-440.

8 Evans, Gareth: *The Varieties of Reference*. Oxford: Clarendon Press, 1982, str. 155.

subjekt celo ni zmožen v besedah izraziti, kaj ta način gibanja sploh je. Med te nekonceptualne vsebine bi lahko uvrstili, na primer, tudi bolečino (znotraj tega bi bilo mogoče razrešiti tudi problem tako imenovanih **qualij**). Za to, da smo v stanju neke bolečine, ne potrebujemo koncepta bolečine; v bolečini preprosto smo in za ta smo ne potrebujemo nikakršnega pojma bolečine. Drugi ustrezeni primer nam nudi kinestezija. Na temelju kinestetičnega izkustva subjekt ve, kako je z njegovim telesom: v kakšnem odnosu sta na primer njegovi roki ena do druge in do glave, vendar subjekt ne potrebuje nobenega koncepta te prostorske "razporeditve" telesa, da bi imel o tem vednost. Vednost, nasprotno, prej sestoji iz izkustvene občutljivosti za to, da se, na primer, ena roka premika k drugi, da roko približujem k nekemu torzu, itn.

V Husserlovih poznih objavljenih spisih stopa v ospredje problem telesa.<sup>9</sup> Telo ima v pozni Husserlovi filozofiji posebno odlikovano mesto zaradi dvojne vloge, v kateri se znajde. Po eni strani je telo fizični, materialni in prostorskočasovni predmet kot katerikoli drugi predmet: ima težo, določeno kemično sestavo, svojo zgodovino, itn. Za tako telo uporablja Husserl ime **Körper**. Po drugi strani pa kajpada obstaja smisel, v katerem mi moje lastno telo ni dano na tak način: moje lastno telo mi je tudi dano in ga izkušam na način, ki je popolnoma drugačen od tistega, kakor so mi dani in kakor izkušam druga fizična telesa. Okoli svojega telesa ne morem krožiti tako, kot na primer krožim okrog nekega poslopja, ki se mi zdi nadvse zanimivo in si ga hočem ogledati z vseh strani. Ne gre preprosto za to, da mi je moje telo zelo znano, niti da je "vselej tam", kot nekakšna substancialna senca, ki ji nikakor ne morem ubežati. Tu gre za nekakšno relacijo, ki sploh ni relacija: moja relacija do mojega telesa sploh ne more biti relacija v strogem pomenu te besede; vsekakor pa ne more iti za relacijo med mano in nekim drugim predmetom. Moje telo mi ni neki drugi predmet. Čeravno je moje telo kajpada fizični predmet, intencionalni predmet moje zaznave, pa obstaja tudi smisel, v katerem je moje telo **subjekt**. V tem smislu sodi v intencionalni relaciji na subjektivno stran. Moje telo je **objekt-subjekt, telo-subjekt, živo telo**, torej vse to, kar označuje beseda **Leib**.<sup>10</sup> S fenomenološkega gledišča sta fizično telo in živo telo bistveno različna. Po Huserlu obstajajo štiri fenomenološke značilnosti, ki nam pomagajo razločevati pojem živega telesa od vseh drugih intencionalnih predmetov.

a) moje živo telo je neposredno izrazno; izrazno obnašanje je neposredno in samohotno: ko me boli zob, je živo telo tisto, ki joka, ko sem vesel, je živo telo tisto, ki se smeje, itn.

b) živo telo je občutljivo: moje roke ne umaknem iz ognja zato, ker bi se poškodavala, temveč zato, ker boli, torej je moja roka tista, ki boli.

c) živo telo je gibljivo (ima "kinestezijo", kot bi rekel Husserl), ima torej moč dejanja, delovanja. Moje živo telo "je organ moje volje in nosilec prostega gibanja".<sup>11</sup> Navedek nedvoumno priča o tem, da se Husserl s tem, ko postavlja telo za nosilca **motorne intencionalnosti**,<sup>12</sup> zaveda neposredne povezanosti našega telesa (v tistem

9 Dejansko ima ta problematika korenine že v zgodnjem Huserlu. O tem nespodbitno poročajo trije debeli zvezki Husserliane - XIII., XIV. in XV. zvezek - ki nosijo tudi skupno ime: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Zanimivo bi bilo tudi preučiti, kakšna je povezava med telesom in habitualitetami.

10 Leib Angleži prevajajo z "living body", živo, živeče telo, pa tudi kot "corpo vivente", živo telo.

11 Husserliana IV (*Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, ed. W. Biemel), str. 151-152.

12 Izraz je skoval Merleau-Ponty.

delu, kjer je le-to nosilec nekonceptualne vsebine) z dejanjem (ko vidim, da imam pred sabo kozarec piva, ki si ga v vročem poletnem dnevu tako želim, nemudoma sledi akcija: roko stegnem proti kozarcu in ga ponesem k ustom - za posrednika med vhomom in izhodom (akcijo) nisem potreboval nikakršne konceptualne vsebine). Telo je edini predmet, ki ga lahko moja čista volja neposredno in samohotno giblje. Poudariti gre, da je tu v ospredju **dejstvo**, da jaz lahko in tudi delujem, ne pa **izkustvo** gibanja in delovanja. Na sorodno stališče naletimo pri Wittgensteinu, ko pravi, "da se zdi, da ima (izraz) 'jaz delam' določni smisel, ločen od vsega izkustva."<sup>13</sup> Tudi sicer bi lahko v Husserlovih poznih delih odkrili veliko mest, ki kažejo na to, kako se je njegova pozornost naposled odločilno nagnila od poudarjanja ega k poudarjanju fizičnega obnašanja. Breztelesni **"jaz mislim"** (torej še izrazito kartezijanska pozicija) vse bolj in bolj odstopa mesto **"jaz lahko"**, **"jaz delam"**. Med jaz in stvari se kot intencionalni posrednik postavi živo telo (Leib), kar pomeni da svet vidim skozi očala tega živega telesa: stvari ne dojemam niti s točke čistega jaza niti tako, kakor bi ena fizična stvar dojemala drugo. Izraz "biti v odnosu prek živega telesa" se nanaša na kinestezo, na to, da naš jaz deluje na ta poseben način: predvsem prek gledanja, poslušanja, naposled tudi dvigovanja, porivanja, nošenja.

d) živo telo (Leib) deluje kot "orientacijsko središče". Živo telo predstavlja absolutno točko, okrog katere se potem regimentirajo vse prostorske točke, ki niso neposredno del tega telesa. Prostor okrog mene ni brez smeri, ni brez središča, abstrakten evklidski prostor. Nasprotno, prostorskost izkušamo na način, ki terja opis v egocentričnih terminih: svetilka je takoj levo od mene za vogalom, silhueta mojega prijatelja se oddaljuje od mene proti horizontu, nad mano visi zastava, itn. Četudi bi se premaknil sam ali, recimo, avtomobil, ki je bil preje na levi strani ceste, tik ob hiši, četudi bi torej oba spremenila svoj prostorski položaj, pa navzlic temu obstaja trdno orientacijsko jedro, prostorska točka, pravzaprav neki **"absolutni Tu"**. Živo telo bo vselej nujno geometrično središče obsvetja (Umwelt), **ničelna točka** (Nullpunkt) orientiranega, egocentričnega sveta. Ob taki izpeljavi in definiciji položaja živega telesa se nemudoma zastavlja vprašanje ustrezne konstitucije telesa-subjekta. Razumljivo je, da lahko svoje fizično telo, ki ga lahko izkusim kot vsakršno drugo fizično telo in torej tako postane intencionalni predmet, sintetiziram na podoben način kot vsakršen drugi intencionalni predmet. "Moje živo telo ni konstituirano na enak način kot zunanji predmeti."<sup>14</sup> Iz tega navedka sledi, da se živo telo ne more konstituirati kot intencionalni predmet, vendar glede na, to, da je živo telo nedvomno kompleksna enotnost, mora zanj obstajati nekakšna konstitutivna sinteza. Kaj je mišljeno s to sintezo? Obstajajo oblike telesne vednosti in nadzora, ki se razlikujejo od kontingentne, empirične in konceptualne artikulirane vednosti. Običajno vem, kje je moja roka, ali v katero smer gledajo moje oči, ne da bi to moral najprej ugotoviti. Ko svojo roko premaknem in z njo poskušam opraviti neko nalogo, mi ni treba najprej ugotoviti njen položaj v objektivnem prostoru na temelju opazovanja. V normalnih okoliščinah to preprosto samohotno vem in si o tem ne belim glave, si ne ustvarjam nobene sodbe. Moja vednost ne temelji niti na izkustvu, niti na opazovanju, niti na sklepanju, niti na kinestetičnem občutku. Če storim kaj podobnega, je to prej izjema kot pravilo. Predstavljajte si tekača, ki bi začel med

13 Wittgenstein, L.: *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell, 1958, par. 620.

14 Husserliana XV (*Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass), tekst št. 37, str. 648.

tekem razmišljati, konceptualno sintetizirati premikanje svojih nog! Zelo verjetno bi to pripeljalo do fizičnih motenj v teku, tako da bi se tekač spotaknil. Živo telo je zapletena organska enotnost, celota, njegova enotnost je funkcija gibanja, ne misli.<sup>15</sup> Husserl pravi, "da se živo telo konstituira prek kinestetičnih funkcij".<sup>16</sup> Navezava na gibanje, ne pa na misel nepričakovano pokaže še eno prednost. Zamislimo si, da obstaja zli demon, ki vselej in povsod vara naše čute, tako da smo v stanju splošne halucinacije. Kdo bi lahko temu ugovarjal tako, da je subjekt sicer lahko v stanju splošne halucinacije, ima pa še vedno motorni sistem, ki deluje normalno. Kdo, ki ugovarja, bi lahko še nadalje ugovarjal in rekel, kako se lahko dejstvo, da popolnoma varani subjekt vidi nekaj grozečega v tej smeri in ne v oni smeri, zrcali tako, da se subjekt giblje v nasprotni smeri, od koder prihaja nevarnost. Ali ne potem lahko ta primer razširimo tako, da je prostorska vsebina subjektovih iluzij ustrezno utemeljena v dejstvih o dispozicijah, ki jih imamo za prostorsko obnašanje. To seveda lahko storimo, vendar to še ni argument, ki bi predstavljal težavo za transcendentelni argument. Omenjeno razširitev lahko koherentno opravimo le tako, če dovolimo, da je subjekt popolnoma zmožen slediti položaju svojih udov glede na ostanek svojega telesa. Čeravno nimamo nekih splošnih občutkov položaja, pa je nekakšno zavedanje položaja naših udov gotovo del običajne človeške zavesti. V odgovoru na vsebino njegove iluzije mora subjekt premikati svoje telo in ude sistematično in hkrati slediti položaju svojih udov po vsakem premiku in tega kajpada ne sme početi le po nekem srečnem naključju. To pa pomeni, da subjektova zavestna stanja ne bodo v vseh pogledih iluzorna.<sup>17</sup>

Kako temeljno vlogo igra pri poznem Husserlu odkritje kinestezije, bo razvidno iz daljšega navedka iz dela Kriza evropskih znanosti in transcendentalna filozofija: "Jasno je, da aspektualna kazanja kateregakoli fizičnega objekta, ki se pojavlja v zaznavanju, in kinestezije niso procesi, (ki potekajo) drug poleg drugega; nasprotno, delujejo skupaj tako, da imajo aspekti ontični pomen ali veljavnost aspektov objekta le prek dejstva, da so to oni aspekti, ki jih nenehno terja kinestezija... oni (pojavi objektov) so taki v zavesti **zgolj** v kombinaciji z kinestetično delujočim živim telesom... Raznolikosti pojavov, prek katerih je neki objekt zaznaven kot ta en in isti objekt, ustrezajo - na njihov lastni način - kinesteze, ki sodijo k temu objektu. Ker je tem kinestezam dovoljeno ubirati svoja pota, se morajo ustrezni zahtevani pojavi pokazati, da bi sploh bili pojavi tega objekta."<sup>18</sup> Človeško racionalnost torej omogoča moč gibanja, ki jo ima živo telo. Če intencionalnega izkustva ne bi utemeljili v fizičnem, telesnem gibanju, bi se znašli pred težko nalogo, kako razložiti integriteto in stabilnost tega izkustva. Vzemimo preprost primer: ko se zjutraj zbudim in odprem oči, se pred mano odpre vidno polje, ki je tako in tako prostorsko artikulirano in vsebuje te in te fizične predmete. Če svojo glavo obrnem za 90 stopinj, se mi odpre drugo vidno polje, ki nima s prvim nobenih skupnih predmetov ali točk. Kako potem povežem izkušnji teh dveh popolnoma različnih vidnih polj? Bistvena prvina te sinteze ali povezave je ravno telo: ti dve izkustvi je mogoče povezati v koherentno celoto kot, recimo, dve vidni izkustvi ene in iste sobe **zgolj** ob domnevi, da

15 Glej Bell, David: Husserl. London : Routledge, 1990, str. 212. Tudi sicer se moj prikaz Husserlove filozofije v mnogočem opira in dolguje tej knjigi.

16 Husserliana XV, Beilage XVIII, str. 295.

17 Glej Peacocke, Christopher: Transcendental Arguments in the Theory of Content. Oxford : Clarendon Press, 1989, str. 17.

18 Navaja po angleškem prevodu tega dela: The Crisis of European Sciences and Transcendental Philosophy. Evanston : Northwestern University Press, 1970, str. 106-107.

sta to dve zaznavi, ki jih je imelo telo, ki je spremenilo svojo orientacijo, ne da bi spremenilo svojo lokacijo.

Zdaj nam preostane še zadnji korak; ta je ponavadi tudi najtežji: prehod od *solus ipse* k drugemu jazu, prehod od mojega živega telesa k živemu telesu drugega. Oreh, ki ga je treba streti, se kaže v tem, da mi zavest drugega ni dana na tak način kot telo drugega oziroma da mi zavest drugega ni dana neposredno, kot mi je dana cvetoča jablana v vrtu. Vprašanje se sedaj glasi: v kakšnem notranjem odnosu naj bodo fizična obnašanja in duševna stanja druge osebe, če naj bi mi bilo mogoče izkusiti in razumeti ene prek drugih? "Kot vse kaže, imamo opraviti z neko **intencionalno posrednostjo**, ki izhaja sicer iz vsekakor temeljne plasti **prvorednega sveta**, a se najavlja z zavestjo sonavzočnosti nečesa, kar samo ni tu in tudi nikdar samo tu biti ne more. Gre torej za nekako **samonavzočenje**, za nekakšno aprezentacijo."<sup>19</sup> Husserl zavrača tudi najmanjšo možnost in teorijo, po kateri bi bil odnos med zaznanim obnašanjem in duševnimi stanji odnos sklepanja. Tuje telo vselej dojemamo kot telo nekoga drugega, ne pa kot neki znak zanj. "Moje telo ima - nanaša, kakor se, nazaj na samo sebe - svoj danostni način, način centralnega **"tu"**. Vsa druga telesa - in tako tudi telo vsakogar drugega - pa je dano v modusu **"tam"**. Na osnovi mojih kinestez je orientacija na ta **"tam"** podvržena prostim menjavam... Da pa svoje telo dojemam, oz. lahko dojemam kakor telo vsakogar drugega v prostoru in sploh vsaktero gibljivo naravno telo, to je očitno v zvezi z možnostjo, ki je izražena v besedah: možno mi je, da s svobodnim spreminjanjem svojih kinestez in posebno s tem, da hodim okrog, svoj položaj spreminjam tako, da se zdajšnji **"tu"** spremeni v **"tam"**, skratka, da s svojim telesom zavzamem poljubno mesto v prostoru. Na to pa se veže, da bi od tam zaznaval sicer iste predmete, toda zaznaval v takšnih ustrezno spremenjenih podobah, kakršne bi pač od tam zaznaval sam."<sup>20</sup> Fizično telo druge osebe mi je prezentirano v egocentričnem prostoru kot **"tam"**. Toda tisto notranje smislu take prezentacije, kot del njenega horizonta, je, "kako bi bilo stvari videti **od tam**, gledajoč nazaj v tej smeri". Ena izmed stvari, ki bi jih seveda nekdo videl od tam, gledajoč nazaj, bi bil seveda tudi **jaz**. Ta korak predstavlja Arhimedovo točko v razsrediščanju egocentričnega prostora. Zdaj smo se znašli iz oči v oči s situacijo, ko moje telo ni več središčni **"tu"**, okrog katerega se potem artikulira celota fenomenalnega prostora, temveč s situacijo, v kateri je moje telo postalo zgolj eden izmed objektov med drugimi objekti, zasedajoč lokacijo **"tam"**, gledano z drugačnega gledišča. Za uspešnost apercepcije potrebujemo še izpolnitev dodatnega pogoja: "Po perceptivni aktivnosti pa se mi potem izkustveno posreduje (ali vsaj lahko posreduje) vsa narava, vključno lastna telesnost, ki je tu torej izkustveno navrnjena sama na sebe. Le-to je možno tako, da vsakokrat s posredovanjem ene roke lahko dojemam drugo, ali recimo, oko itd., pri čemer mora izvjalni organ postati objekt in mora objekt postati izvjalni organ."<sup>21</sup> Ta reflektivna zaznavna zavest preskrbi bistveno sestavino v smislu, ki ga pri aprezentaciji drugega zavestnega bitja prenesem iz mojega lastnega živega telesa na fizično telo drugega.

Tako smo prišli do sklepa, da drugi objektivno obstaja, kar je tudi namen transcendentalnega argumenta. Toda status "objektivnosti" pri Husserlu nam ne sme biti samoumeven, temveč ga moramo zdaj podvreči temeljitemu samopremisleku.

19 Husserl, Edmund: Kartezijanske meditacije. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1975, str. 142.

20 Husserl, Edmund: Kartezijanske meditacije. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1975, str. 148.

21 Husserl, Edmund: Kartezijanske meditacije. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1975, str. 132.



Predvsem in najprej je treba ugotoviti, na katero stran lahko uvrstimo Husserla v sporu med realisti in protirealisti (fundamentalisti in protifundamentalisti). Preprosto povedano: protirealisti zanikajo neko neizkrivljeno ali nevtrarno spoznavno gledišče, gledišče **božjega očesa** ali gledišče od nikoder, s katerega bi lahko ravnodušno, nepristransko ugledali in spoznavali realnost, ki obstaja zunaj, onkraj nas, temveč vselej poudarjajo, da je vsako spoznavanje **perspektivistično, utelešeno oziroma umeščeno**. Transcendentalni pristop k reševanju problema je posreden; ne zagovarja ideje mostu, ki povezuje ločeni področji subjektivnosti in objektivnosti, temveč poskuša pokazati, kako sta ti dve področji take vrste, da sploh ne potrebujeta nekega povezujočega mostu. Transcendentalni postopek zajema dve stopnji. Na prvi stopnji poteka **subjektivizacija** objektivnosti, na drugi stopnji pa se potem dokazuje, da je razločevanje med objektivnostjo **kot subjektivizirano** (kako so stvari videti, kako se pojavljajo) in neko **popolnoma drugačno** objektivnostjo, docela nerazumno in nekoherentno.<sup>22</sup> Bistvena značilnost druge stopnje je, da je koncept objektivnosti, ki bi bila popolnoma drugačna v smislu, da bi ležala onstran dosega naše subjektivnosti, nerazumen in da z njim pravzaprav nimamo kaj početi. Objektivnost je sicer nekaj drugega in drugačnega od subjektivnosti, vendar pa ni nekaj tako popolnoma drugačnega, da bi bila popolnoma onstran in docela nedostopna s strani subjektivnosti. Kant je poskušal problem rešiti tako, da je postuliral transcendentalni ego, ki je sočasno konstitutiven tako za subjektivnost (shema, transcendentalne kategorije) kot za objektivnost (vsebino, čutno dano). To je dosegel tako, da je pogoje **možnosti izkustva** nasploh izenačil s pogoji **možnosti predmetov izkustva**. Tu kajpada ni odvečno opozoriti, da se mu je tako problem, ki si ga je prizadeval uspešno rešiti, podvojil: zdaj ga imamo tako na notranji kot na zunanji strani. Še vedno pa nam ostane temeljno vprašanje: Kako to, da si shema (transcendentalne kategorije) in vsebina (čutne danosti) ustrežata? Ali nekoliko drugače: Kako to, da sta samohotnost in receptivnost koordinirani? Če se zdaj spet vrnemo k samemu Husserlu, lahko ugotovimo, da vsekakor sodi med protifundamentaliste. V podporo tej naši trditvi bomo navedli nekaj Husserlovih misli iz Krize evropskega človeštva in filozofije: "Okolje (Umwelt: obsevanje) je pojem, ki ima svoje mesto edino v duhovni sferi. To, da živimo v svojem vsakokratnem okolju, ki mu velja vsa naša skrb in trud, označuje dejstvo, ki se odigrava zgolj v duhovnosti... Kajti prava narava v svojem naravoslovno znanstvenem smislu je proizvod naravo raziskujočega duha, predpostavlja torej znanost o duhu... S takšno naravnostjo je mogoče zgraditi absolutno samostojno znanost o duhu: v obliki konsekventnega samorazumetja in razumetja sveta kot duhovnega dosežka. Duh torej ni duh v naravi ali poleg nje, marveč narava sama spada v sfero duha."<sup>23</sup> Svet torej ostaja v okviru intencionalnega korelata naše zavesti. Ostaja pa seveda odprto vprašanje, kako je Husserl poskušal rešiti odnos med kategorialnim in čutnim zaznavanjem.<sup>24</sup>

22 Glej Maker, William: Davidson's Transcendental Arguments, Philosophy and Phenomenological Research, Vol. LI (1991), št. 2, str. 349-350.

23 Husserl, Edmund: Kriza evropskega človeštva in filozofija. Maribor: Založba Obzorja, 1989, str. 8 in 37.

24 Tema je tako pomembna in obsežna, da bi zahtevalo posebno raziskavo. Upamo, da jo bomo lahko v kratkem tudi izpeljali. Posebno podtemo te raziskave predstavlja problem noeme, če le-to pojmuje kot kategorialno zaznavanje. Glej članek M. Potrča: Noema neutralized, Acta Analytica, št. 5 (1989), str. 65-70.