

**UNIVERZA V LJUBLJANI  
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

**Nataša Toplišek**

**Primerjava Merleau-Pontyjeve konstitucije in Foucaultove produkcije telesne  
eksistence**

**Magistrsko delo**

**Ljubljana, 2011**

**UNIVERZA V LJUBLJANI  
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

**Nataša Toplišek**

**Mentor: doc. dr. Andrej Kurnik**

**Primerjava Merleau-Pontyjeve konstitucije in Foucaultove produkcije telesne  
eksistence**

**Magistrsko delo**

**Ljubljana, 2011**

## **Primerjava Merleau-Pontyjeve konstitucije in Foucaultove produkcije telesne eksistence**

Magistrsko delo poskuša pojasniti dva različna koncepta telesa: (pol)konstituirano telo Maurice Merleau-Pontyja ter producirano telo Michela Foucaulta. Prvi, metodološki del naloge, je osredotočen na Edmunda Husserla in njegovo transcendentalno fenomenologijo, ki služi za pojasnitev Merleau-Pontyjeve fenomenologije telesa in Foucaultove kritike Husserlovega empirično-transcendentalnega subjekta. Drugi del naloge pojasnjuje tudi Merleau-Pontyjev subjekt zaznave in Foucaultov objekt oblasti. Glavni cilj dela je eksplikacija dveh različnih idej telesa s pomočjo fenomenološke metode. Naloga poskuša odgovoriti na raziskovalno vprašanje, ki se glasi: »Ali je telesna eksistenca konstituirana ali producirana?«

**Ključne besede:** Fenomenologija, Husserl, telo, Merleau-Ponty, Foucault

## **Comparison between Merleau-Ponty's constitution and Foucault's production of body existence**

Master work tries to explain two different concepts of body: the (half)constituted body of Maurice Merleau-Ponty and the produced body of Michel Foucault. The first, methodological part, is focused on Edmund Husserl and his transcendental phenomenology, which helps by explanation of Merleau-Ponty's phenomenology of body and Foucault's critique of Husserl's empirico-transcendental subject. Part two also explains Merleau-Ponty's subject of perception and Foucault's object of power. The main aim of this work is explication of two different ideas of body with help of phenomenological method. It tries to answer the research question, which runs as follows: 'Is body existence constituted or is it produced?'

**Key Words:** Phenomenology, Husserl, body, Merleau-Ponty, Foucault.

# KAZALO

<b>1 UVOD.....</b>	<b>5</b>
1.1 RAZISKOVALNO VPRAŠANJE.....	5
1.2 STRUKTURA NALOGE IN OČRT METODOLOŠKEGA RAZMISLEKA.....	7
<b>2 HUSSERLOVA TRANSCENDENTALNA FENOMENOLOGIJA.....</b>	<b>8</b>
2.1 POSKUS UTEMELJITVE FENOMENOLOGIJE KOT TRANSCENDENTALNO FENOMENOLOŠKE FILOZOFIJE .....	8
2.2 KLIC FENOMENOLOGIJE: <i>K STVAREM SAMIM</i> .....	11
2.3 FENOMENOLOŠKA REDUKCIJA IN EPOCHE .....	15
2.4 TRANSCENDENTALNA SUBJEKTIVITETA .....	24
2.5 KONSTITUCIJA.....	29
<b>3 EKSISTENCIALNA FENOMENOLOGIJA TELESNOSTI .....</b>	<b>36</b>
3.1 MERLEAU-PONTYJEVA MUNDANA FENOMENOLOGIJA TELESNOSTI IN HUSSERLOVA TRANSCENDENTALNA FENOMENOLOGIJA: RAZHOD GLEDE KONSTITUCIJSKEGA VPRAŠANJA .....	36
3.1.1 RAZLIČNI RAZUMEVANJI NALOGE FENOMENOLOGIJE.....	36
3.1.2 MERLEAU-PONTYJEV RAZŠIRJENI KONCEPT INTENCIONALNOSTI.....	40
3.2 FENOMENALNO TELO KOT IZRAZ ČLOVEKOVE EKSISTENCE V SVETU.....	44
<b>4 CORPS NATUREL: FOUCAULTOVO PRODUCIRANO TELO.....</b>	<b>49</b>
4.1 FOUCAULTOVA (NEUSPEŠNA) KRITIKA EMPIRIČNO-TRANSCENDENTALNEGA SUBJEKTA.....	49
4.2 PRODOR OBLASTI V TELO .....	51
<b>5 SKLEP: KONSTITUIRANO ALI PRODUCIRANO TELO.....</b>	<b>54</b>
<b>6 LITERATURA.....</b>	<b>56</b>

# 1 UVOD

## 1.1 Raziskovalno vprašanje

»Pred teoretično zavestjo in svetom mišljenja je posameznikova eksistenca, in sicer eksistenca posameznika kot telesnega bitja [...]«  
(Strehovec v Merleau-Ponty 2006, 466)

Postlapsarna fiziologija teles<sup>1</sup> telesu pripisuje njegovo vzročno učinkovitost, katera je že vpisana v samo naravo telesa. Se pravi, da je prav telo tisto, ki v nas povzroča občutja, ki jih imamo o njem, ono *samo* je vzrok svojih gibov<sup>2</sup> in torej deluje po svoji lastni volji (Božovič 2002, 97, 102). Obstoj telesa je tako nujen predpogoj za delovanje individuuma v materialnem svetu. Brez njegove telesnosti je posamezniku onemogočena zaznava, dojemanje ter razumevanje njegove zunanosti in notranosti. Telo je torej tisto, katerega eksistenca je nujno potrebna za kakršnokoli nadaljnjo delovanje individuuma v svetu (za življenje samo). Prav zato se mi zdi bistvenega pomena tudi razumevanje *gradnje* telesne eksistence, s pomočjo katerega se lahko pojasnjuje odzivanje telesa na posamezno situacijo v svetu. In glede na to, da se večina družboslovnih študij teles (sociološke in kulturološke) ukvarja predvsem z delovanjem, obnašanjem, videzom in uporabo telesa v povezavi s socialnim kontekstom, in manj s telesom samim - kot *fenomenom*, ki poseduje neko svojo lastno eksistenco, kar ugotavlja Merleau-Ponty ali pa je, po mnenju Foucaulta, producirano s pomočjo oblastnih mehanizmov - želim sama v nalogi pojasnjevati predvsem ta drugi vidik preučevanja telesa, kot *fenomena*, saj je zame to relevantnega pomena za vsa nadaljnja razumevanja delovanja in obnašanja telesa. Ker torej tako Merleau-Ponty kot Foucault, iščeta načine in poti pojasnjevanja gradnje telesne eksistence, katere eksplikacija je

---

<sup>1</sup>Postlapsarna fiziologija teles je rezultat izgube Adamove moči nad lastnim telesom, katere posledica je občutek ugodja. Medtem, ko je v predlapsarni fiziologiji Adamu še omogočeno verovanje v vzročno učinkovitost Boga ter tako posedovanje (določene) moči nad lastnim telesom (Adam naj bi veljal za prvega filozofa okazionalizma; filozofije, ki trdi, da je Bog *edini vzrok* in telo *samo* ne zmore ničesar), pa je po njegovi združitvi z nekimi drugimi telesom in vzbuditvi ljubezni do telesa, odvrnjen od Boga in torej usmerjen k telesom (Adamov greh - izbris resnice okazionalizma). (Božovič 2002, 7, 93-99)

<sup>2</sup>Malebranchov okazionalizem sicer moč posameznika nad svojim telesom vidi kot njegovo zmoto, kajti v resnici naj bi verjetje v lastno delovanje, v delovanje po svoji lastni volji, bilo znak nemoči, katero pa je možno čutiti le, ko Bog poseže v samo gibanje naših telesnih udov in le tem odvzame okazionalno vzročnost. Tako se lahko ud (ne) premakne proti naši volji. (Božovič 2002, 102-3) V svoji nalogi se ne bom natančneje ukvarjala z okazionalistično filozofijo in njenim razumevanjem delovanja telesa, zato je zgornja pojasnitev za razumevanje nadaljnje vsebine zadostna.

zame glavni cilj naloge, bom v le-tej skušala primerjati Merleau-Pontyjevo *konstitucijo* telesa (*corps propre*)<sup>3</sup> ter Foucaultovo *produkcijo* telesa (*corps naturel*), kajti če zavzamemo zgoraj navedeno pozicijo, da je telo *samo vzrok*<sup>4</sup> svojega delovanja, lahko s pomočjo njunih idej, pojasnujemo elemente telesa, ki sploh omogočajo takšno samo-vzročnost.

Nasproti obema konceptoma konstituiranega in produciranega telesa, pa bom skozi celotno nalogo postavljala Husserlovo transcendentalno fenomenologijo in predvsem njegovo razumevanje zavesti kot fenomena, ki določa bit človeka. Tako torej v nalogi ne želim primerjati le dve različni ideji gradnje telesne eksistence, temveč želim pojasniti tudi Husserlovo in Descartesovo superiornost zavesti nad telesom. Poleg tega pa bom s pomočjo Husserlove fenomenološke metode, ki je po mojem mnenju najprimernejša za deskripcijo določenega fenomena, eksplicirala konstitucijo in produkcijo telesa. S *fenomenološko deskripcijo* bom tako poskušala opisati in pojasniti Merleau-Pontyjevo konstituirano in Foucaultovo producirano telo in na podlagi ugotovitev podati sklep primerjave obeh idej telesa.

Poskušala bom torej ugotoviti ali je telo konstituirano ali producirano.<sup>5</sup> In če odgovor deloma pritruje tako prvemu, kot tudi drugemu vprašalnemu zastavku, in je torej telo hkrati konstituirano in producirano, potem me zanima kje (če sploh kje) je mogoče potegniti razmejitveno črto. Do kakšne mere je telo (samo)konstituirano in kje se prične njegova produkcija? Ali pa obratno; kje se konča produkcija telesa in prične njegova konstitucija?

Moje raziskovalno vprašanje se tako glasi: *Ali je telesna eksistenca konstituirana ali producirana?*

---

<sup>3</sup> V slovenščini se pri Merleau-Pontyju ne uporablja poseben izraz za *njegovo telo*, ampak je to prevedeno neposredno iz francoskega *corps*, medtem ko nemščina na podlagi (Husserlove) fenomenološke diferenciacije med *Leib* (*fungirajoči organ* - kot delovanje psiho-fizične enotnosti) in *Körper* (kot del narave, primer stvari) (Shparaga 2005, 127) ta dva pojma torej ločuje in jih eksplicitneje prevaja nazaj v francoščino. Sama v nadaljevanju naloge pri obeh avtorjih uporabljam isto poimenovanje (telo).

<sup>4</sup> Pri tem *samo-vzročnost* telesa ne razumem kot empiristično poimenovanje telesa kot *vzročnega mehanizma*, ki se utemeljuje v vzročno-pojasnjevalni metodi (dražljaj-odgovor na dražljaj) (do tovrstnega znanstvenega empirizma je Merleau-Ponty kritičen (2006)), temveč kot ne-okazionalistično razumevanje telesa.

<sup>5</sup> Olga Shparaga (predavateljica filozofije na Evropski univerzi za humanistične študije v Vilni) se v članku z naslovom *Versuch einer kritischer Phänomenologie des Subjektes: vom produzierten Körper (Foucault) zum sich konstituierenden Leib (Merleau-Ponty) und zurück* sprašuje ali je naše telo konstituirano ali producirano. In glede na to, da pusti vprašanje (deloma) odprto, bom sama v tej nalogi poskušala nanj odgovoriti.

## ***1.2 Struktura naloge in očrt metodološkega razmisleka***

V uvodnem (metodološkem) poglavju želim pojasniti Husserlovo fenomenologijo; na kratko očrtati njegovo »pot k transcendentalnemu jazu«<sup>6</sup> in njegovo »vrnitev« nazaj v »svet«; se pravi, osvetliti določene elemente t. i. konstitucije ter deskripcije, ki bo moji nalogi služila kot metoda, s katero bom pojasnjevala delovanje telesa.

Osrednji del bo namenjen analizi Merleau-Pontyjevega (deloma konstituiranega)<sup>7</sup> telesa, s pomočjo katere bom iskala predvsem podobnosti in razlike v dimenzijah njegove konstitucije in Foucaulteve produkcije telesne eksistence.

V sklepnem delu pa bom skozi predstavitev ugotovitev naloge poskušala najti odgovor na zastavljeno raziskovalno vprašanje.

---

<sup>6</sup> Glej *Kartezijanske meditacije*.

<sup>7</sup> V nadaljevanju naloge bo pojasnjena nezmožnost popolne konstitucije telesa.

## **2 HUSSERLOVA TRANSCENDENTALNA FENOMENOLOGIJA**

### **2.1 Poskus utemeljitve fenomenologije kot transcendentalno fenomenološke filozofije**

*Na prvem mestu imenujem splošno nalogo, ki jo moram rešiti zase, če naj se sploh imenujem filozofa. Mislim na neko kritiko uma [...]. Muk nejasnosti in tja blodečega dvoma sem se zadosti naužil. Moram priti do notranje trdnosti (Husserl 1975, 14).*

Husserl je med leti 1904-07 doživel hudo osebno krizo, katere se je rešil z najdenjem ideje transcendentalno-fenomenološke filozofije. T. i. transcendentalni preobrat iz leta 1906-7 ga od deskriptivno psihološke fenomenologije (*Logične raziskave*) ponese k transcendentalnemu, vsemu predhodnemu stališču. Dvom o samem bivanju sveta, torej vprašanje biti in/ali nebiti, ki so posledica Nietzschejevega mrtvega Boga, Husserl premaga z redukcijo in speljavo empiričnega sveta na njegove transcendentalne predpostavke ter ga nato ponovno konstituira na podlagi teh predpostavk. Pogoj fenomenološke deskripcije tako postane fenomenološka redukcija, katere rezultat je transcendentalni residuum (preostanek). (Hribar 1993, 54-56) Ontološka kriza je tako bila rešena z izpostavitvijo tega residuuma, tj. z izpostavitvijo t. i. transcendentalne subjektivitete kot »nujnega« prvega objekta fenomenologije. Klic fenomenologije: »*k stvarjem samim*« torej Husserlu pokaže transcendentalno subjektiviteto, kot tisto prvo *stvar samo* brez katere subjekt ne more premagati krize. (Husserl 1975, 18) Notranja trdnost, po kateri Husserl tako hrepeni, se manifestira skozi zaupanje subjekta v njegova lastna verjetja. To zaupanje pa je torej doseženo s podreditvijo teh verjetij in njihovih virov fenomenološki metodi. (Sanchez 2007, 378)

Husserlova osebna filozofska kriza pa nas poveže še z eno krizo, in sicer; s krizo evropskega bivanja in znanosti, ki nastopi po letu 1930 in ki je razlog, da Husserl opusti predelavo teksta *Kartezijanske meditacije*<sup>8</sup> in se posveti pisanju dela *Kriza evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija*, s katerim želi: »[...] po poti teleološko-historičnega premisleka o izvorih naše

---

<sup>8</sup> *Kartezijanske meditacije* je delo, ki je nastalo 9 let pred Husserlovo smrtjo (umre 1938. leta) in naj bi predstavljalo njegovo poglavitno življenjsko filozofsko delo, s katerim je želel v celoti utemeljiti svojo transcendentalno-fenomenološko filozofijo (Urbančič v Husserlu 1975, 9-10).



kritične znanstvene in filozofske situacije utemeljiti neogibno nujnost transcendentalno-fenomenološkega preobrata filozofije« (Husserl 1975, 10). Po Husserlu je vzrok za krizo evropskega človeštva »izneverjenje pristnemu racionalizmu, kot odtujitev od [...] »teleologije« (tj. pravzaprav od racionalnosti kot notranjega smisla in nikoli dokončane naloge, cilja), kar je povnanjanje in propad filozofskega racionalizma v naturalizem in objektivizem (v posledici: zmeda, skepticizem in razkroj)« (Urbančič v Husserl 1975, 13). Pot iz takšne krize je po njegovem mogoča le s transcendentalno-fenomenološko filozofijo kot edinim možnim dedičem teleologije evropske zgodovine:

*Izhodno konstantirani fakt te filozofije je vsesplošna spoznavna negotovost in s tem ogroženost bivanja evropskega človeštva [...]. Iz tega izhaja iskanje na sebi prve apodiktične evidentne biti, na kateri bi se lahko z gotovostjo gradila zgradba vsega spoznanja. Sledi izpostavitvev in utemeljitev transcendentalno-fenomenološke redukcije na [...] transcendentalno subjektiviteto kot polje novega, transcendentalnega, apodiktično evidentnega samoizkustva. Pot pelje naprej v razkritje predmetno-konstitutivne funkcije subjektivitete (jaza), nato v deskripcijo geneze jaza samega, pri čemer morajo imeti te deskripcije vseskozi dosledno eidetski<sup>9</sup> značaj. v dosledno izpeljani deskripciji geneze jaza, ki zajema vse konstitucije sploh, izstopi transcendentalna intersubjektiviteta skupnosti jazov, ki šele konstituira zares objektivni – skupni - svet. Celotnost tako z apodiktično evidenco izpostavljenega razmerja intersubjektiviteta-objektivni svet načelno zajema in utemeljuje absolutno VSE, karkoli JE, in ta izpostavitvev (ta univerzalna, vse zajemajoča deskripcija) je dognana transcendentalno-fenomenološka filozofija<sup>10</sup> (Urbančič v Husserl 1975, 37).*

---

<sup>9</sup> Eidetika je v filozofskem pomenu nauk o bistvu stvari.

<sup>10</sup> Kar se tiče opredelitve transcendentalne fenomenologije kot (transcendentalno- fenomenološke) filozofije si mnenja filozofov nasprotujejo. Tako npr. Hribar fenomenološki svet označi kot odčarani svet, saj je po njegovem fenomenologija že v samem jedru derivativna filozofija, okrnjena radovednosti. Glede na to, da se filozofija v dobesednem pomenu prevaja kot rado-vednost, ter se izpričuje s človekovo zmožnostjo za-čudenja nad tem, da stvari sploh so, da imajo svojo bit ter da bivajo (za filozofijo je to nepresegljivi čudež nad čudeži), po Hribarjevem mnenju transcendentalni subjekt (ki velja v fenomenologiji kot tisti čudež nad čudeži) s pomočjo intuitivnega uzrtja, ki ga naredi za evidentnega, jasnega ter razločnega, izgine kot čudežni fenomen čudenja. Filozofska radovednost tako postane vednost (teorija). (Hribar 1993, 15, 195-96) In ravno to je Husserlov namen, saj je le-ta v nasprotju s Hribarjem prepričan, da prava filozofija, katere ideja je po njem udejanjanje ideje absolutnega spoznanja, lahko korenini le v čisti fenomenologiji »in to tako resno, da je strogo sistematična utemeljitev in izvajanje te prve izmed vseh filozofij neizbežni prvi pogoj za vsako metafiziko in siceršnjo filozofijo – ki naj se izkaže kot znanost« (Husserl 1997, 21). Tudi Jaspers zavrača takšen pogled na filozofijo. Po njegovem je filozofija hkrati *nekaj več* in

Ker torej Husserl vidi rešitev za osebno in evropsko krizo v transcendentalno fenomenološki filozofiji, ki naj bi edina obema nudila notranjo trdnost, ki jo tako zelo potrebujeta, si je na tem mestu potrebno postaviti vprašanje, ali ji tudi zares to uspe. Kar se tiče osebne krize, mu transcendentalno fenomenološka filozofija, kot že rečeno, omogoča izhod iz le-te. Transcendentalno fenomenološka kriza pa žal ne odpira tudi poti iz evropske krize. Husserlov namen, da se s pomočjo te filozofije premaga odtujitev in propad racionalizma ter da uspe vrnitev k njemu, ter je tako omogočeno prestrukturiranje celotne evropske kulture, zahteva zavedno aktivno spreminjanje, kjer takšno delovanje lahko izhaja le iz avtonomne subjektivitete človeka subjekta, ki ostaja racionalna. In ravno na tem mestu, naj bi Husserl zgrešil bistvo vsega, kar se je v tistem času zares godilo. Racionalizem sam postane moment »kriznosti krize«. S tem postane odgovor o uspešnosti reševanja krize s pomočjo transcendentalno fenomenološko filozofije jasen: ni ji uspelo. (Urbančič v Husserl 1975, 9, 13, 47-48)

Glede na to, da bo fokus magistrske naloge zahteval podrobnejšo pojasnitev fenomenološke metode, kot metode, katere namen je vrnitev *k stvarjem samim*, in s tem ovržbo vseh ovir, ki to preprečujejo in torej zagotovitev stanja popolne brezpredsodkovnosti, ki omogoča resnično deskripcijo izbranega fenomena (v primeru moje naloge telesa), je zgornja pojasnitev fenomenologije kot fenomenološko transcendentalne filozofije zadostna<sup>11</sup>. V nadaljevanju naloge sledi natančnejša pojasnitev Husserlove fenomenologije kot metode, ki omogoča pot k čistim bistvom.

---

*nekaj manj* kot znanost. Filozofija tako za razliko od znanosti, naj ne bi imela predmeta proučevanja, kajti »če za predmet filozofije na primer razglasim celoto, svet, bit, potem te besede, kot pokaže filozofska kritika, ne zadevajo več nobenega predmeta. Filozofske metode so metode transcendiranja vsega predmetnega« (Jaspers 1999, 17). V filozofiji po njegovem ni mogoče priti do dokazljivih spoznanj in to pomeni, da ima le-ta posledično poseben značaj resnice – resnice, ki sicer ni obče veljavna, velja pa zato brezpogojno za tistega, ki filozofira; in to je tisto *več* od znanosti. Resnic v filozofskem mišljenju je mnogo in gotovost ali obstoj ene same *absolutne* resnice ni mogoč. Ker znanstveno videnje torej ne zajema vseh resnic (ali celotne, vseobsegajoče resnice), je naloga filozofije, da skuša vpogledati v njeno *bistvo* oz. se mu poskuša približati. Jaspers vidi prisotnost filozofa ravno v njegovi skromnosti nevedenja, v zavedanju ne-dogmatičnosti in ne-absolutnosti vednosti (Jaspers 1999, 17-19, 23, 89), kar pa je ravno nasprotno s Husserlovim prepričanjem, ki pravi da: »filozofija, prava znanost, meri na absolutne, dokončne resnice, ki prestopajo vse relativitete. [...] filozofsko spoznanje danega sveta zahteva najprej univerzalno apriorično spoznanje sveta, lahko bi rekli univerzalno, ne le abstraktno občo, temveč konkretno regionalno ontologijo. S tem zajamemo *invariantno formo bistva, čisti ratio sveta* [...] (Husserl 1997, 47). Tudi Merleau-Ponty zavrača *absolut* resnice. Po njegovem »filozofija ni odsev neke predhodne resnice, ampak je, tako kot umetnost, uresničevanje resnice« (Merleau-Ponty 2006, 22).

<sup>11</sup> Za natančnejšo pojasnitev evropske krize ter Husserlovega odgovora reševanja le-te glej *Kartezijanske meditacije* str. 9-18 in 46-49.

## **2.2 Klic fenomenologije: k stvaram samim**

Fenomenologija naj bi nadaljevala, s čimer so začele vse resne in žive filozofije, ki so verjele v človeštvo razuma. Zavarovati poskuša že odkrite temelje posesti razuma ter odpreti notranji prostor le-tega (Rombach in drugi 1975, 13). S Husserlovimi besedami:

[Fenomenologija se] *spozna kot funkcija univerzalnega samoovedanja [Selbstbesinnung] (transcendentalnega) človeštva v službi univerzalne prakse razuma, to je v službi skozi razkritje prosto postajajočega stremljenja, v smeri v neskončno ležeče univerzalne ideje absolutne popolnosti, ali pa, kar je isto, v smeri - v neskončno ležeče - ideje človeštva, ki bi vsekakor bila in živela v resnici in pristnosti. Spozna svojo samoovedajočo funkcijo za relativno uresničevanje korelativne praktične ideje nekega, v drugotnem pomenu, pravega življenja človeštva [...]; namreč nekega zavednega in namerno usmerjenega (življenja človeštva) na vsako novo absolutno idejo.* (v Rombach in drugi 1975, 15, 16)

Fenomenologija naj bi torej nadaljevala z metafiziko, a tokrat s pomočjo znanstvenih sredstev. (Rombach in drugi 1975, 13). Kot pravi Merleau-Ponty (2006, 9) je »fenomenologija [...] preučevanje bistev; glede na to pa se vsi problemi nanašajo na definicijo bistev [...]. Toda fenomenologija je tudi filozofija, ki vrača bistva v bivanje in meni, da je človeka in svet mogoče razumeti zgolj glede na njuno »dejstvenost« (Merleau-Ponty 2006, 9). Tukaj se torej filozofija in znanost spojita; znanstvene metode se uporabijo za pojasnjevanje filozofskih idej. Tisto *nekaj več* in *nekaj manj* filozofije, o katerem govori Jaspers, sedaj z vzpostavitvijo takšnega sodelujočega razmerja med znanostjo in filozofijo, ne velja več (v celoti). Vendar pa je po drugi strani, (Husserlovo) osredotočanje na *stvari same* - na predmete svoje lastne zavesti - in posledično rekonstituiranje sveta, onemogočalo prazne spekulacije o (ne)inherentni zakonitosti zgodovinskega toka, ki človeka vodi v neizbežni napredek ali pa v neizbežni propad. (Arendt 1998, 12-16) Vztrajanje pri »ločevanju fenomenalno dane vsebine nekega dogajanja njegove geneze, je učinkovalo osvobajajoče v smislu, da je glavna tema filozofije spet postal človek sam, ne pa zgodovinski, naravni, biološki ali psihološki tok, v katerega je zapleten« (Arendt 1998, 16). Husserlova fenomenologija tako ostaja filozofija, ki se sicer poslužuje znanstvenih metod, kljub temu pa v trenutku, ko jo kot idejo radikalnega vedoslovja (Wissenschaftslehre), ogroža

možnost razkroja v tehnologijo in metodologijo dokončne znanosti<sup>12</sup>, poseže po transcendentalizmu (Lembeck v Husserl 1986, xx-xxi).

Če torej delno parafraziram H. Arendt: s fenomenologijo znova postane človek sam glavna tema filozofije, ostali svet pa je (trenutno) izključen. Ker je fenomenologija avtonomna filozofija, ki zahteva radikalno samoodgovornost filozofirajočega, kateri lahko le preko osamitve ter meditacij, sploh postane filozof, je v prvi vrsti potrebna popolna brezpredsodkovnost le-tega. Noben predsodek torej ne sme ostati neutemeljen, vse utemeljujoče pa lahko postane to le v lastni neposredni evidenci filozofirajočega. (Husserl 1997, 50) Husserlova maksima »*k stvarem samim*«, tako zahteva pripoznanje le tistega, kar filozof sam spozna; »kar ugleda ali vidi z lastnimi očmi. Naj si bo z obema telesnima naj si bo s tretjim, tj. duhovnim očesom« (Hribar 1993, 7). Stvari je torej potrebno zagledati takšne, kakršne se nam kažejo same po sebi ali od sebe, kakor so mi dane kot evidentne (Hribar 1997, 8). Evidenca je ravno tisto, kar je pri Husserlu odločilni medij fenomenologije. Z njo označuje »neko *izkustvo* o bivajočem in o tako-bivajočem, prav neko duhovno-na-vpogled-dobivanje bivajočega samega [...]« (Husserl 1975, 62). »Evidenca označuje docela izvrsten način zavedanja, samopojavljanja, samoprikaza, samodanosti kake stvari, kakega stanja stvari, kake splošnosti, kake vrednote itd. v končnem modusu *samonavzočnosti*, neposredno zorno, originalno dano« (Husserl 1975, 40). V starogrščini so se *stvari, ki so se kazale same od sebe* imenovala *phainomena* – fenomeni. Stvar sama se torej po-kaže in v istem hipu postane fenomen; meni kot jazu, kot nosilcu zavesti. Iz tega sledi, da je fenomen v zavesti ali po zavesti zavedano. (Hribar 2009, 54) In od tod tudi izvira izraz fenomenologija; veda o fenomenih. Prva stopnja te vede je *fenomenološka deskripcija* oz. opis teh fenomenov. Ta deskripcija zahteva opis stvari, ki se nam kažejo same od sebe, brez kakršnihkoli predsodkov. Gre za popolno strogost, brezpogojno poštenost ter odkritost čistega opisa tega, kar smo zagledali ali uvideli; tj. uzrli (v primeru magistrske naloge za čisti opis konstituiranega in produciranega telesa). Gre za t. i. princip *brezpredpostavnosti* (Voraussetzungslosigkeit) ali strogo izključitev vseh izjav, ki jih ni mogoče popolnoma

---

<sup>12</sup> Husserl (1986) označuje psihologijo kot takšno dokončno, dogmatično znanost in jo zato tudi jasno ločuje od transcendentalne fenomenologije (...»fenomenologija ravno *ni* deskriptivna psihologija, njena nji lastna 'čista' deskripcija – tj. na podlagi eksemplaričnih posameznih zorov doživljajev (...) izvajano zagledanje bistva (Wesenerschauung) in deskriptivno fiksiranje zagledanih bistev v čistih pojmih – ni empirična (prirodoslovna) deskripcija, saj izključuje naravno izpolnjevanje vseh empiričnih (naturalističnih) apercipij in postav« (Husserl 1975, 41).), kljub temu, da v njej (v intencionalni psihologiji) vidi pot k fenomenološki transcendentalni filozofiji.

fenomenološko realizirati: »zagledati in izreči, kar se samo po sebi *kaže* in *kakor se kaže*, brez vsakih tujih primesi« (Urbančič v Husserl 1975, 41). To, kar pa je zagledano v tej čisti intuiciji, pa je *bistvo* (prav tam, 41), kajti fenomen kot stvar sama, je že svoje lastno bistvo (ko npr. zagledamo telo, ga uzremo naenkrat; uzremo telo kot telo in se ne sprašujemo po njegovem bistvu). (Hribar 1993, 8,9) Metoda, katera pa besedno oz. pojmovno fiksira tako intuitivno zagledana bistva, se imenuje *eidetska deskripcija*. Beseda *εἶδος* izvira iz grščine in v originalu pomeni *izgled* in *gledanje* obenem<sup>13</sup>; Husserl pa iz tega izpelje naslednjo definicijo: »Eidos sam je zagledano oz. zagledljivo splošno, čisto, *brezpogojno*, namreč z nikakršnim faktom pogojeno, primerno svojemu lastnemu intuitivnemu pomenu. Stoji pred vsemi pojmi v smislu besednih pomenov, ki jih je kot čiste pojme treba prej njemu primerjeno oblikovati« (Husserl 1975, 111). (Urbančič v Husserl 1975, 32, 41)

Fenomenologija torej teži k opisom stvari, ki se kažejo same po sebi ali od sebe, in ki so kot take tudi intuitivno uzrte. Sposobnost takšnega uzrtja pa ima le človek kot edini subjekt, ki razpolaga z zmožnostjo predstavljanja in ima zato tudi moč, da si vsako stvar lahko predstavlja, postavlja ter postavi predse kot svoj predmet. Človekova zavest je torej nosilka fenomena, katerega vidim ali se ga spominjam. Prav zato je tudi od človeka odvisno, *kako*, s kakšno intenco si predstavlja stvari, v primeru magistrske naloge telo. Telo kot fenomen spada v mojo imanenco, v notranjost jaza, vendar ni izdelek te notranjosti. Ni torej proizvod mene kot jaza, ampak sem jaz, ko mi je dano kot predmet zavesti, priveden pred telo; pred telo kot fenomen. (Hribar 2009, 54) »Glede na intenco kot izhodišče intencionalnosti<sup>14</sup> človek najprej ugleda« telo, »[...] namreč kot intencionalni objekt svoje intence, nato pa *tako* ugledano« telo, »[...] se pravi« telo »[...] kot povsem določen fenomen, lahko tudi opiše« (Hribar 1993, 26). Fenomen (konstituirano ali/in

---

<sup>13</sup> Kasneje velja v filozofiji beseda *εἶδος* za *bistvo*, kar bi pomenilo, da Husserlova eidetska metoda označuje *bistvogledje*;»in ker je bistvo veljalo v evropski filozofiji za to splošno, ki da je dano le v *abstraktnih* umskih pojmi, bi »bistvogledanje« tedaj izrekalo »gledanje splošnega«, [...] nekaj, kar je v evropski filozofiji do Husserla veljalo za nemogoče, prav ker so bili splošni pojmi razumljeni le kot generalizirane abstrakcije. »Eidetska deskripcija« hoče torej reči, da je mogoče bistva –to splošno- gledati in *opisovati*, kar je za evropsko tradicijo docela narobe« (Urbančič v Husserl 1975, 32).

<sup>14</sup> Na temelju fenomenološkega osredotočanja na *same stvari*; na predmete naše zavesti, je le-ta torej naravnana k določenemu predmetu spoznanja. Zavest je tako vselej zavest *o nečem*. Vselej naravnana na nekaj. In to *nekaj*, je tisto, na kar misli; kar je mišljeno. Takšno naravnano misli na mišljeno imenujemo *intencionalnost* (speljanost iz latinske besede *in-tendere*, ki izraža neko relacijo, razmerje do nečesa). Pojem intencionalnosti tako vsebuje: misel, mišljeno ter mišljenje kot vez med mislijo in mišljenim. (Hribar 1993, 16)

producirano telo) je v celoti opisan, če vsebuje opise naslednjih treh elementov, nujnih za t. i. *fenomenološko deskripcijo*:

1. *intence* (»rada bi videla, katera in kakšna je tista stvar v knjigi in rada bi videla, če je tisto tam res predmet mojega preučevanja (konstituirano in/ali producirano telo) in če si lahko kaj pomagam z njim«)
2. *intencionalnega objekta* (telo kot predmet raziskovalne naravnosti)
3. *intencionalnosti* (mišljenje kot povezava med mislijo in mišljenim, predstavljanje kot povezava med predstavo in predstavljenim, želenje kot povezava med željo in zaželenim itd. (Hribar 1993, 26)).

Deskripcija telesa kot raziskovalnega fenomena je torej popolna le tedaj, ko smo opisali ne samo telo kot raziskovalni intencionalni objekt, temveč tudi raziskovalne intence in specifičnosti raziskovalne intencionalnosti, kajti fenomenološke metode ni brez ozrtja na uzrto; ni je brez refleksije. Le tako bomo doživeli celoten doživljaj telesa kot (raziskovalnega) fenomena in le kot tak, kot v celoti doživeti raziskovalni fenomen, je telo fenomen v pravem pomenu besede. Se pravi, je *fenomen* kot *stvar sama*. »Kot stvar, kakor se nam je pokazala v svoji biti, v čisto določenem načinu te biti, se pravi s čisto določenim izgledom za čisto določen človekov pogled« (Hribar 1993, 27). (Hribar 1993, 25-27)

Kot že rečeno, Husserl reši svojo osebno krizo s pomočjo t. i. transcendentalnega obrata, ki mu omogoča najdbo trdnega izhodišča na podlagi transcendentalnega, vsemu predhodnega stališča. Le takšno apriorno stališče omogoča doseg filozofske ravni, ki je nadizkustvena ter metaempirična in na podlagi katere lahko pokaže, kako empirično območje (svet empiričnih doživljajev) v resnici ni temelj, temveč že sam temelji na transcendentalnem temelju. Tako je sedaj potrebno empirični svet reducirati, ga speljati na njegove transcendentalne predpostavke ter nato ponovno konstituirati na temelju teh predpostavk, kajti **pogoj deskripcije** je torej *fenomenološka redukcija*. (Hribar 1993, 56)

### 2.3 Fenomenološka redukcija in epoche

*Svet si zares pridobimo le, če ga poprej izgubimo.*

(Hribar 1993, 56)

Husserlu, ki želi utemeljiti fenomenologijo kot spoznavnoteoretsko, bistvenostno vedo o spoznavanju, fenomenološka redukcija s speljavo vseh fenomenov, tj. vseh intencionalnih doživljanj z njihovimi intencionalnimi objekti vred, na nekaj transcendentalnega, nekaj kar obstaja pred njimi, omogoča doseči absolutno gotovo spoznanje, po katerem je tako hrepenel. Pogoji za možnost dosega takšnega spoznanja so torej odkriti z redukcijo, ki leži v imanentni sferi zavestne izkušnje in kjer je tako lahko nejasnost vsakodnevnega objektivnega mišljenja nadomeščena z jasnostjo, ki jo daje sama; in to je *fenomen* (Sanchez 2007, 379). Fenomenologija, kot veda o fenomenih kot *ejdosih*, je torej temelj, na katerem Husserl gradi fenomenologijo kot metodo spoznavne kritike, ki jo postavi na izhodišče metafizike: »Znanosti o biti v absolutnem in poslednjem smislu«. [...] »Spoznavna kritika v tem smislu je pogoj možnosti metafizike« (Husserl v Hribar 1993, 59). To pomeni, da Husserl za utemeljitev svoje metafizike potrebuje spoznavno teorijo o izhodiščih, se pravi spoznanje samega bistva spoznavanja, ki pa se lahko začne le na točki, ki je spoznavno popolnoma jasna. Kjer torej ne vlada prav noben dvom o spoznanem spoznanju: »Če je postalo nejasno ali dvomljivo, kako je mogoča utemeljenost spoznanja, in če nagibamo, ali je kaj takega sploh mogoče, moramo imeti najprej pred očmi nedvomne primere spoznanj ali možnih spoznanj, ki zares zadevajo svoje spoznavne predmete oz. bi jih zadevala. Na začetku ne smemo sprejeti nobenega spoznanja za spoznanje, ki bi sicer ne imelo nobenega možnega ali, kar je isto smiselnega cilja« (Husserl 1975, 15). (Hribar 1993, 55-59) Na tem mestu si Husserl pomaga z Descartesovim premislekom dvoma, kajti Descartesove Meditacije so, po Husserlovih besedah, neposredno vplivale na preoblikovanje njegove že nastajajoče fenomenologije v novo obliko transcendentalne filozofije. Zato, pravi, bi njegovo filozofijo lahko skoraj imenovali za neokartezijanstvo, kljub temu, da zavrne skoraj vso Descartesovo filozofijo<sup>15</sup>. Ker je torej Descartes igral zelo pomembno vlogo pri oblikovanju Husserlove filozofije, sledi Husserlov povzetek Descartesovega metodičnega

---

<sup>15</sup> Husserlova kritika Descartesa oziroma njuna primerjava sledi kasneje v nalogi.

dvoma, ki prav tako kot njemu, tudi Husserlu pomaga na poti odkritja absolutnega in popolnoma čistega samospoznanja:

*Z radikalno doslednostjo naravnani k cilju absolutnega spoznanja, si prepoveduje, da bi pustil veljati za bivajoče nekaj, kar ni zavarovano pred vsako mislivo možnostjo dvoma o njem. Glede na svojo možnost dvoma vrši torej metodično kritiko vsega, kar je v skustvenem in miselnem naravnem življenju gotovo, in skuša z izključitvijo vsega, kar dopušča odprte možnosti dvoma, najti morebitni obstoj česa absolutno evidentnega. Čutna izkustvena gotovost, s katero je svet dan v naravnem življenju, pri tej metodi ne vzdrži kritike, zaradi česar mora ostati bit sveta na tej stopnji začetka zunaj veljavnosti. Samo samega sebe – sebe kot čisti ego svojih cogitationes<sup>16</sup> – ohrani meditirajoči kot absolutno nedvomno bivajočega, kot neodpravljivega, tudi če tega sveta ne bi bilo. Tako reducirani ego torej na neki način solipsistično filozofira. Išče apodiktično gotove poti, po katerih bi lahko v svoji čisti notranjosti sklepal o svoji objektivni vnanjosti.<sup>17</sup> (Husserl 1975, 54-55)*

Tako se torej Husserl na poti iskanja absolutne gotovosti, samo-evidentne danosti, poslužuje fenomenološke redukcije in/ali epoche (gr. ἐποχή), ki skupaj sestavljata fenomenološko metodo. Obe služita kot poti, ki vodita k čistemu samospoznanju in obe vsebujeta tri stopnje

---

<sup>16</sup> Fenomenološka redukcija, kot že rečeno, služi kot sredstvo za doseganje samospoznanja. Z njeno pomočjo se jaz lahko dojamem kot Jaz; kar pomeni jaz z lastnim čistim zavestnim življenjem, v katerem in po katerem celotni objektivni svet zame je. Vsa svetna bit je zame, velja zame; po tem, da jo jaz dojemam, zaznavam, se je spominjam, nanjo pomislim, jo vrednotim, presojam, želim itd. In vse to Descartes označi z imenom *cogito* (se pravi spominjanje, želenje, dojetanje, vrednotenje itd.). »Svet zame sploh ni nič drugega kot to v takem *cogito* zavestno bivajoče in zame veljavno« (Husserl 1975, 69). *Cogitationes* pa so prve absolutne danosti, v katerih poteka vse moje svetno življenje in iz katerih posledično bit sveta črpa svoj celotni in univerzalni pomen ter veljavnost. Prav tako pa vsebuje svoje *cogitationes* tudi čisti jaz, ki se postavi nad vse to svetno življenje in se vzdrži spolnjevanja kakršnega koli prepričanja o biti sveta. *Cogitationes* torej predstavljajo oblike vedanja subjekta. *Cogitationes* vedno spadajo k jazu; 'jaz mislim', 'jaz sodim', 'jaz želim' itd. Jaz torej poseduje *cogitationes*. (Husserl 1975, 68-68; Hribar 1993, 59; Čučen 1998, 1)

<sup>17</sup> Descartesov dvom (Druga meditacija – O naravi človeškega duha: Bolj spoznatna je kakor telo): *Predpostavljam tedaj, da je vse, kar vidim, lažno, verjamem, da nikdar ni bilo ničesar, kar mi kaže lažnivi spomin, sploh nimam čutov; telo, oblika, razsežnost, gibanje in prostor so izrodki domišljije. Kaj je tedaj resnično? Morda le to, da ni nič gotovo. Toda odkod vem, da ni ničesar, kar bi bilo drugačno od vsega pravkar naštetega, o čemer ne bi bilo niti najmanjšega povoda dvomiti? Ali biva neki Bog, ali kakorkoli ga naj že imenujem, ki vsaja vame te misli? Zakaj naj bi to mislil, ko bi bil vendar lahko sam njihov avtor? Sem nemara vsaj jaz nekaj? [...] Tako moram naposled, ko vse to premislim več kot dovoljkrat, skleniti, da je stavek : »Jaz sem, jaz bivam«, kolikokrat ga že izrečem ali zasnujem v duhu, nujno resničen (Descartes 2004, 55-56), kajti ... medtem ko sem hotel misliti, da je vse zmotno [sem sprevidel, da je] nujno, da jaz sam, ki tako mislim, sem nekaj. In ko sem uvidel, da je resnica: **mislim, torej sem**, tako trdna in zanesljiva, da je ne bi mogle omajati niti najbolj prenapete predpostavke skeptikov, sem presodil, da jo lahko brez pomislekov sprejemem za prvo načelo filozofije, ki sem jo iskal. ((Descartes 2007, 51) 4. del Razprave o metodi)*



spoznavnoteoretske refleksije, ki vodi do končnega cilja. Medtem ko redukcija označuje *speljavo na nekaj*, v končni instanci na absolutno gotovost, epoche pomeni oklepajno *priprtje* navzočega (zapiranje v oklepaj) in se godi kot postopno izključevanje vse ožjih območij stvari (na sebi), tj. čedalje ožjih transcendentnih območij. Splošna teza o *naravni naravnosti* - ki predstavlja moje življenje v naravnem svetu, v svetu, ki je in je bil zame vedno pričujoč, ki torej kot dejanskost je vedno tu in v katerem naravno živim; v njem sem *naravno naravn* – je »izključena iz delovanja«, zaprta v oklepaju. S takšnim »izklopom« se lahko vzdržimo vsake sodbe, ki se ujema z neomajnim prepričanjem o resnici, veljavnost biti objektivnega sveta je inhibirana in tako popolnoma izključena iz polja sodb. Vendar je na tem mestu potrebno poudariti, da Husserl (prav tako kot Descartes) ne dvomi zares v bivanje sveta, se pravi da nikoli zares ne zdvomi. Kot že rečeno je njegov dvom metodični, kar torej pomeni, da z epoche izraža le pogojnost oz. začasnost zdvornosti, ne pa tudi začasnosti dvoma, ki sicer je kljub svoji »neresnosti« trajen; vendar se kot takšen ne nanaša na samo bit sveta, temveč na *kako* tega bivanja, na *veljavnost* biti sveta v razmerju do nas oz. našega vidika. (Hribar 1993, 60, 73, 88; Husserl 1997, 87-98)

Ali, kot pravi Husserl:

*Iz učinkovanja izključimo generalno tezo, ki sodi k bistvu naravne naravnosti. Vse in vsakogar, kar ta teza zajema v ontičnem pogledu, postavimo z eno potezo v oklepaj: torej celoten naravni svet, ki je trajno »tu za nas«, »pričujoč« [...] Če tako delam, kar je moja popolna svoboda, potem ne negiram tega »sveta«, kot da bi bil sofist, ne dvomim v njegovo bivanje, kot skeptik [...] vnaprej za-me bivajoči »ta« svet, inhibiram, jemljem mu moč, ki so mi jo doslej dajala tla izkušenskega sveta, in vendar gre stari tok izkušnje naprej kot doslej, samo da mi ta izkušnja, modificirana v novo naravnost, ne ponuja več prav teh »tal«, na katerih sem doslej stal (Husserl 1997, 100, 101).*

*Epoche ustvarja edinstveno filozofsko samoto, ki je metodična temeljna zahteva za dejansko radikalno filozofijo. V tej samoti jaz nisem neki posameznik, ki se iz kakršnegakoli, najsi bo tudi teoretsko upravičenega lastnega smisla (ali po naključju, recimo kot brodolomec) izloči iz človeške skupnosti, ki pa tudi še potem ve zase, da ji pripada. Jaz nisem neki jaz, ki ima vedno še svoj ti in svoj mi in svoje občestvo sosubjektov v naravni veljavnosti. Celotno človeštvo in celotno ločevanje in razporejanje osebnih*

*zaimkov je v moji epoche postalo fenomen, skupaj s predmetnostjo jaz-človeka med drugimi ljudmi.* (Husserl 2005, 224-25)

Na takšen način se torej izvršuje epoche, fenomenološki suspenz, ki kot že rečeno, poteka v treh stopnjah, preko katerih je dosežena čista jasnost. Na prvi stopnji, ki se imenuje *fenomenološka epoche*<sup>18</sup>, so postavljene v oklepaj individualne realnosti, posamično in v celoti; kar pomeni, da je izključen ves svet kot faktično vesolje. Suspendirano je tako vse, kar spada v naravno duhovno držo ter temelji na verjetju v obstoj stvari na sebi; torej v njihovo *neodvisnost od zavesti*. Generalna teza o bivanju sveta na sebi je sedaj postavljena v oklepaj. Izvršena je t. i. *univerzalna epoche*, ki nam omogoča, da namesto, da bi ostali na tleh naravne oz. duhovne naravnosti, le-to radikalno spremenimo: »Celoten, v naravno naravnost ujeti, v izkušnji dejanski vnaprej odkriti svet, vzet popolnoma »neteoretično«, kot ga dejansko doživljamo in se jasno izraža v zvezi izkušnje z izključitvijo videza, naj bi bil zdaj neveljaven, naj bi bil nepreizkušen, vendar tudi nesporno oklenjen v oklepaje« (Husserl 1997, 102). Naravno naravnost tako nadomesti fenomenološka naravnost, ki zahteva popolno ne-soudeležnost in vzdržanje fenomenološko naravnanege jaza. Če torej duhovno oz. naravno naravnani jaz, živeči v *tem svetu*, vanj tudi posega in ga zato lahko imenujemo *zainteresirani za svet*, je za fenomenološko naravnani jaz, ki se etablira nad tem naivno zainteresiranim jazom, značilna popolna *nezainteresiranost*. Fenomenološko naravnani jaz agira kot *nezainteresirani gledalec*. »Tako postanejo torej vsi dogodki k svetu obrnjenega življenja [...] dostopni opisu kot očiščeni vseh stranskih mnenj in vnaprejšnjih mnenj opazovalca« (Husserl 1975, 81). »V naivni izkušnji delujoče moduse veljavnosti [...] postavljam zunaj izvajanja, tem tlom se odpovedujem« (Husserl 1997, 100). (Husserl 1975, 80; Hribar 1993, 73; Husserl 1997, 95)

»Ali lahko po izklopu univerzalnih tal za naravno izkušnjo še preostane izkušnja v navadnem smislu in sploh možna izkušnja in izkušnjska podlaga, in s tem bitnostna podlaga za možno znanost? Kaj pravzaprav še preostane, če izklopimo celoten svet, vključno z nami, ljudmi? Ali vesolje ni sploh vse, kar obstaja? Ali ima sploh smisel spraševati se po »preostanku«? [...] kaj

---

<sup>18</sup> Besedo *fenomenološka epoche* na tem mestu razumemo v njenem ožjem pomenu; kot prvega od suspenzov, ki skupaj sestavljajo *fenomenološko epoche* v njenem širšem pomenu; postavitev v oklepaj na vseh treh stopnjah. Prav tako kot fenomenološko epoche, tudi *fenomenološko redukcijo* (pojasnitev le-te sledi) razumemo v njenem ožjem in širšem pomenu.

lahko še postavimo za bit, če je vesolje, celotna realnost v oklepaju?» (Husserl 1997, 103). Na ta vprašanja je Husserl iskal odgovore po izvedbi fenomenološke epoche. Iskal je torej nekaj »izvenvesoljnega«, nekaj »novo-bitnega«, ki sledi naravnemu svetu, kajti svet kot dejstvo je zdaj sicer izklopljen, vendar pa še vedno ostaja svet kot *eidos*, tj. svet kot bistvo<sup>19</sup>. Stopnja oz. podveja, ki izključuje bistva posebnih »svetov«, posebnih območij bivajočega v njihovem bistvu, pa se imenuje *eidetska* epoche. Ta torej postavi v oklepaj vse tisto, kar dobimo, če se vprašamo: *Kaj je to?* Kaj je narava kot narava, kaj je človek kot človek, kaj je telo kot telo, kaj je bivajoče kot bivajoče? Tako so sedaj suspendirane *specialne teze* posamičnih znanosti (matematike, zgodovine, antropologije, sociologije itd.), vključno s trditvami same filozofije. »Tako kot smo izklopili torej dejansko fizično naravo, [...] smo izklopili tudi eidetske znanosti, tj. znanosti, ki ontološko raziskujejo to, kar bistvenostno sodi k fizičnim naravnim predmetom kot takšnim. [...] Podobno so izklopljene vse empirične znanosti animaličnih naravnih bitij in vse empirične duhoslovne znanosti o osebnih bitjih v osebnih povezavah, o ljudeh kot subjektih zgodovine kot nosilcev kulture, pa tudi kulturne zgradbe sploh itd. In tako smo izklopili tudi tiste predmetnosti, ki ustrezajo eidetskim znanostim« (Husserl 1997, 196). Ostaja torej le še neko višje mesto, katero bo edino zmoglo preveriti vse dosedaj izključene trditve. In to je mesto, ki ga pridobimo z zadnjo, tj. *transcendentalno epoche* (Hribar 1993, 74).

Za pojasnitev *transcendentalne epoche* in njenega končnega rezultata, s katerim Husserl doseže čisto jasnost, absolutno gotovost, sledi obširnejši citirani opis poti izvrševanja te zadnje stopnje izključevanja, ki je potreben za podrobnejšo razumevanje njegove transcendentalne fenomenologije:

*Jaz sem – jaz, dejanski človek, realni objekt kot je vsak drug v naravnem svetu. Izpolnjujem kognitacije, »akte zavesti« v širšem in ožjem smislu, in ti akti so, ker pripadajo temu človeškemu subjektu, dogodki istega naravnega dejanstva. In prav tako so vsi moji preostali čisto psihični doživljaji, iz katerih različnih tokov žarijo na tak poseben način specifični akti jaza in prehajajo drug v drugega, povezani v sinteze in se nenehno modificirajo. V širšem smislu zajema izraz zavest (seveda manj primerno) vse doživljaje. »Naravno naravnani«, kot smo sicer v znanstvenem mišljenju zaradi skrajno trdne in nikoli*

---

<sup>19</sup> Bistvo kot razvidna in očitna občost (Hribar 1993, 63).

motene navade, jemljemo celoto tega, na kar naletimo (in kar je značilno tudi za psihološke refleksije) kot dogodke v svetu in to prav kot doživetja animalnih bitij. Tako se nam zdi naravno, videti jih zgolj kot take, da tudi o tem, ko smo že seznanjeni z možnostjo spremenjene naravnosti iščemo novo predmetno področje, sploh ne opazimo, da so te doživljajske sfere same tiste, iz katerih izvira nova naravnost novega področja, oziroma, ne opazimo, da je v tej metodi absolutno vsa ἔποχή tista, ki spreminja psihološko dano psihološko izkušnjo v novo izkušnjo. [...] Tako torej usmerjamo naš pogled na sfero zavesti z njo neločljivim »jazom« in proučujemo, kar je v njej imanentnega. Nadalje jo – še vedno brez posebnega fenomenološkega izklopa sodb, podvržemo sistematični bistvenostni analizi, čeprav ta nikakor ni izčrpna. To, kar čutimo kot nujno, je določen splošni uvid v to, kar tvori bistvo zavesti nasploh, ki je ustvarjena iz čiste »notranje izkušnje«, oziroma čistega notranjega zora, še posebej tudi zavesti, kolikor se po svojem bistvu zaveda »naravnega« dejanstva. V teh preučevanjih gremo tako daleč, kolikor je nujno, da dosežemo uvid, na katerega smo merili, namreč vpogled, v skladu s katerim pojmujeemo zavest v dosledni notranji izkušnji kot sta v sebi bistveno povezani, <kot> odprt-brezkončni, vendar pa zase sklenjeni sferi biti, hkrati z njenimi lastnimi formami »imanentne« časnosti. Izkaže se, da prav te sfere biti zgoraj opisani fenomenološki izklop sploh ne zadeva.

Ali rečeno točneje: s fenomenološkim izklopom bitnostne veljavnosti objektivnega sveta izgubi ta »imanentna« sfera biti sicer smisel realne plasti svetu pripadajoče in svetu predpostavljene realnosti – človeka (oziroma živali). Izgubi smisel človeškega zavestnega življenja, kot lahko to dojame vsakdo, ki prodira v čisto »notranjo izkušnjo«. Toda ta sfera biti ni kar tako izgubljena, ampak obdrži v spremenjeni naravnosti ἔποχή absolutne bitnostne sfere, neke absolutno samostojne sfere, ki je v sebi to, kar je, brez vprašanj o biti ali nebiti sveta in njegovih ljudi, ob tem, da ohranja v tem pogledu naravnost, torej v nekem že vnaprej v sebi in za sebe bivajočem, kakor vedno – le v samem sebi postavljenem in odgovorjenem vprašanju o biti sveta, in ne glede na to, ali je mogoče odgovoriti nanj z dobrimi ali slabimi razlogi. Tako ostaja čista sfera zavesti s tem, kar je z njo neločljivo povezano (npr. z »jazom«) kot »fenomenološkim residuom«, načelno posebno bitnostno področje, ki lahko ostane polju znanosti o zavesti ustrezen nov smisel – namreč fenomenologija.

*Tako smo odgovorili na prej zastavljeno vprašanje, kaj lahko še preostane, če razveljavimo fenomenološko Ἐποχή vesolja – sprva smo namreč menili, da gre za vse, kar biva. Vendar pa ostane, ali bolje, se najprej tej epoch odpre absolutno področje biti, ki v absolutni ali »transcendentalni« subjektiviteti ni delno področje celotnega stvarskega področja vesoljstva, ampak se od njega in od vseh njegovih posebnih področij načelno razlikuje, ne sicer v smislu razmejitve, kot da bi bila v svojem dopolnjevanju povezana s svetom in bi lahko z njim oblikovala vseobsegajočo celoto. Svet je sam v sebi totaliteta, ki ustrežno svojemu smislu ne dopušča razširitve. Vendar pa se kaže, da regija absolutne ali transcendentalne subjektivitete »vsebuje« posebno, na povsem svojsten način realno vesolje, oziroma vse možne svetove in vse svetove v vsakem razširjenem smislu, in to z dejansko in možno »intencionalno konstitucijo«<sup>20</sup>.*

*Šele ta uvid omogoča razumevanje edinstvenega pomena opisane fenomenološke Ἐποχή, in njeno popolno zavestno izpolnjevanje se izkaže za brezpogojno nujni metodični postopek, ki nam z absolutno regijo neke samostojne subjektivitete odklene tla biti, na katera se nanaša z novo izkušnjo in fenomenologijo vsa radikalna filozofija in <ji>je dan smisel kot absolutni znanosti. (Husserl 1997, 104-7)*

Tako Husserl s pomočjo zadnje, transcendentalne epoche uspe prodreti v bistvo problema njegovega filozofiranja ter s pomočjo absolutne gotovosti, ki se odraža v čisti zavesti oz. transcendentalni subjektiviteti, doseči utemeljitev fenomenološke filozofije kot absolutne znanosti: »Zdaj pa gre za tako rekoč absolutno subjektivno<sup>21</sup> znanost, znanost, katere predmet je po svoji biti neodvisen od odločitve o nebiti ali biti sveta. Še več. Zdi se, da je in edino more biti

---

<sup>20</sup> Pojasnitev konstitucije sledi v 5. podpoglavju.

<sup>21</sup> Izvorni pojem subjektivizma Husserl v *Logičnih raziskavah* (nem. izdaja: 1968, 114) pripiše Protagorovi formuli: *Vsake stvari merilo je človek*. Subjektivizem naj bi tako poudarjal da je individualni človek merilo vseh resnic; in je torej za vsakega resnično to, kar se mu kaže kot resnično. S subjektivno znanostjo pa ima Husserl v mislih Descartesov subjektivni obrat, ki zahteva, da se mora vsakdo, ki želi zares filozofirati, vsaj enkrat umakniti nazaj na samega sebe in poskušati ovreči vse do tedaj veljavne znanosti in jih nato na novo zgraditi. Za doseg pristne znanosti je potrebna popolna izključitev obstoječih sodb, popolna brezpredsodkovnost torej. Descartes se sicer zaveda, da kot samotni filozof mnogo dolguje drugim, vendar poudarja, da to kar njim velja za resnično, zanj ostaja le domneva, dokler si sam ne pridobi popolnega vpogleda v določeno stvar: »Presodil sem, da lahko sprejemem za splošno pravilo, da so resnične vse stvari, ki jih zelo jasno in razločno dojamemo. [...] in ker sem pri vseh stvareh še posebej pozorno preišljeval o tistem, kar bi bilo lahko sumljivo in zaradi česar se utegnemo ušteti, sem iz svojega duha izkoreninil vse zmote, ki so se nekoč lahko vanj vtihotapile« (Descartes 2007, 47, 52). Filozofsko spoznanje po Descartesu mora biti absolutno utemeljeno, kar pomeni, da temelji na podlagi neposrednega in apodiktičnega spoznanja, ki s svojo evidentnostjo izključuje vsak dvom (Husserl 2005, 100). In na tem mestu se nahaja teoretična avtonomija pristnega znanstvenika. (Husserl 1975, 54, 63)

njen prvi kakor tudi edini predmet moj – filozofirajočega – transcendentalni ego« (Husserl 1975, 76). Glede na to, da je naslednje poglavje namenjeno natančnejši pojasnitvi njegove transcendentalne subjektivitete, sedaj sledi še opis druge plati fenomenološke metode, tj. fenomenološke redukcije, ki prav tako kot fenomenološka epoche, vodi do istega cilja; do transcendentalnega residuuma, ki omogoča trdnost in gotovost, h kateri Husserl tako teži.

Husserl torej skuša dojeti smisel absolutne danosti, absolutne jasnosti danostne biti, ki izključuje vsakršni smiselni dvom. Pri tem mu na prvi stopnji redukcije, ki kot rečeno, prav tako kot epoche, služi odkritju dokončnega spoznanja, pomaga t. i. fenomenološka redukcija, katere naloga je izključitev vseh transcendentnih postavitev, kajti: »Če mi je nejasno, kako spoznavanje, ki mi pripada kot subjektu zavesti, lahko nahaja transcendentno, tisto, kar se mi ne kaže kot samodano (kot samokazoče se), marveč kot nekaj »zunajmenjenega«, potem mi do jasnosti ne morejo pripomoči nikakršna transcendentna spoznanja« (Hribar 1993, 62). Da torej dosežem popolno jasnost, je potrebna odpoved empirističnim tlom, katera me silijo v *naravno* duhovno držo in s tem v naivni realizem vsakdanjega življenja, ki po Husserlu zagotovo ne vodi do čistega spoznanja, temveč me zaslepi s sistemi resnic, ki brez redukcije na polje čistih fenomenov (bistev) zame ne morejo obveljati. »Privesti spoznanje do evidentne samodanosti in hoteti v njej uzreti bistvo njegovih dosežkov« (Husserl v Hribar 1993, 62) [...] »pomeni zazreti se v tisto, kar mi je dano povsem očitno: absolutno jasno brez vsake sence dvoma« (Hribar 1993, 62). To pomeni, da se ne sme »sprejeti ničesar drugega kot to, kar lahko v zavesti sami, v čisti imanenci sami, na bistvenostni način uvidimo« (Husserl 1997, 194). Izklop teze o svetu je tako tudi pri redukciji prvo metodološko sredstvo, ki omogoča približevanje k bistvu fenomenološkega raziskovanja. Po izklopu vseh individualnih realitet, pa sledi še izklop vseh ostalih »transcendenc«, ki so nam ostale s prvostopenjsko redukcijo. Tako z drugostopenjsko – *eidetsko* - redukcijo izključimo tudi eidetske znanosti; se pravi znanosti, ki ontološko raziskujejo to, kar bistvenostno sodi k fizičnim naravnim predmetom kot takšnim. Glede na to, da želi biti fenomenologija *čisto deskriptivna* disciplina, ki raziskuje polje transcendentalne čiste zavesti v *čisti intuiciji*, je v razmerju do materialno-eidetskih znanosti popolnoma neodvisna. Prav zato si lahko dovoli redukcijo vsega, kar ni navzoče kot absolutna danost čistega uzrtja. (Hribar 1993, 61-65; Husserl 1997, 192-97)

In tako se sedaj pojavi neizogibno vprašanje: *Kaj pa je navzoče kot absolutna danost čistega uzrtja?* Husserl nanj odgovori z zadnjo, *transcendentalno* stopnjo redukcije. Ta nas popelje do poslednjega residuuma fenomenološke redukcije, do poslednje osmislitve spoznanja. Popelje nas do jaza, do *čistega jaza* kot ireduktibilnega vrha transcendentalne redukcije, ki ga pridobimo s fenomenološko redukcijo kot izključitvijo človeka kot naravnega in družbenega bitja, ter z eidetsko redukcijo kot izključitvijo človeka kot psihološkega bitja. (Hribar 1993, 68-70)

*Teza o svetu [...], stoji nasproti tezi mojega čistega jaza in njegovega življenja, ki je »nujno« in vseskozi zunaj dvoma. Vse živo dano stvarno utegne kljub tej živi danosti tudi ne bivati, vendar pa noben živo dani doživljaj ne more hkrati ne biti: to je zakonitost, ki definira to nujnost in naključnost. [...] Stvari, o katerih sami nekaj izjavljamo, o katerih biti ali nebiti se sami prepiramo in se sami po pameti odločamo, so stvari naše izkušnje. [...] Nikoli ni kakšen na sebi bivajoč predmet takšen, da ne bi zadeval zavesti (Husserl 1997, 151, 152, 155).*

Tako zdaj postane jasno, da odteg od naravne naravnosti ter zavzetje fenomenološke države nujno vodita k polju absolutne zavesti, k čisti zavesti v njeni absolutno lastni biti. Ta čisti jaz je nekaj nujnega, nekaj kar spremlja vsako možno spremembo doživljanja in kar vseskozi ostaja absolutno identično. Čisti jaz je torej fenomenološka danost. (Hribar 1993, 69, 70; Husserl 1997, 188-90)

Fenomenološka redukcija in epoche tako zagotovita polje samoevidentne danosti in s tem človeka pripeljeta do njegovega prvega in edinega temelja, do samega sebe kot spoznavajočega oz. k spoznanju težečega bitja (Hribar 1993, 57; Sanchez 2007, 379). Husserl je stalno poudarjal, da je izvajanje redukcije mogoče le iz svobodne odločitve subjekta (Sepp 1997, 321), kar Fink<sup>22</sup> interpretira kot nezmožnost in/ali nehotenost izvrševanja takšnega akta svobodne volje pri vsakomur. Redukcija po Finku odpre okno v neskončnost, t.j. v univerzum, kar povzroči, da se sami zavedamo omejenosti naših intuicij, ki nam predstavljajo le en vidik te totalnosti, tega velikega sveta. Tako Fink v nasprotju s Husserlom trdi, da niso občutki jasnosti in samozavesti tisti, ki nas prežemajo po izvršbi redukcije, temveč fizično neudobje, ki je posledica zavedanja

---

<sup>22</sup> Eugen Fink je bil Husserlov asistent v njegovem zadnjem fenomenološkem obdobju.

lastne omejene subjektivnosti, izkušnje omejenosti lastne svobode ter doseg meja znanja v svobodnem aktu naše lastne volje. Zato, nadaljuje, preko izvajanja fenomenološke redukcije, prvič zavestno občutimo obseg naše svobode. S Husserlovimi besedami: »Dvomiti univerzalno, prvič pripada polju naše popolne svobode« (Husserl v Sanchez 2007, 381). » [...] o vsem in vselej, pa naj smo še tako trdno prepričani o tem in je evidentnost tega še tako ustrezno zagotovljena, lahko *podvomimo*« (Husserl 1997, 96). Prav zaradi tega naj bi fenomenološka redukcija vodila v »konec zagovarjanja tega, kar verjamemo da je naše znanje o obeh - svetu in nas samih, kot bitjih, ki živimo v svetu« (Hopkins v Sanchez 2007, 381). In ravno takšno zavedanje lastnih omejitev bi lahko človeka vodilo v neprijetna občutenja ter strah. Vendar pa je lahko izpostavitve jasnosti o samem sebi - kar je cilj fenomenološke redukcije – po mnenju Van Brede<sup>23</sup>, tudi edina pot, ki vodi v človekovo avtentičnost, kar je najpomembnejša lastnost nekoga, ki želi biti imenovan za filozofa. Tako naj bi izvajanje epoche torej edino omogočilo resnično filozofiranje.<sup>24</sup> Po njegovem je Husserl s svojo izjavo o mukah nejasnosti in blodečega dvoma, ki ga preveva, želel doseči ravno takšne vrste avtentičnosti in tako postati resnični filozof. (Sanchez 2007, 380-83)

Kakorkoli, Husserlu uspe najti to, kar je iskal. Najde gotovost in trdnost, s katero je lahko utemeljil deskriptivno fenomenologijo kot disciplino, ki se posveča raziskovanju polja transcendentalne čiste zavesti. Naslednje poglavje je tako namenjeno pojasnitvi redukcijskega transcendentalnega residuuma, s katerim Husserl doseže popolno in absolutno jasnost.

## **2.4 Transcendentalna subjektiviteta**

*Z radikalno, transcendentalno epoche smo prišli do absolutno trdne Arhimedove točke, s katere lahko premaknemo ves svet. To so tla transcendentalne, absolutne subjektivitete, ki ima obenem pomen absolutne bitne sfere oz. sfere biti. Vse drugo, ves vesoljni svet je v razmerju do nje ne samo nekaj relacijskega, ampak tudi nekaj zgolj in samo relativnega. Ni ukinjen svet, ko je postavljen v narekovaja, pač pa je ukinjena njegova absolutnost in/ali samostojnost. Samosvoj in samostojen je čisti jaz kot absolutna (transcendentalna)*

---

<sup>23</sup> Herman Leo Van Breda je bil ustanovitelj Husserlovega arhiva v Löwnu.

<sup>24</sup> Zgodovina filozofije kljub temu kaže, da izvajanje fenomenološke redukcije ni nujen pogoj za filozofiranje oziroma za živetje avtentične eksistence (Sanchez 2007, 383).



*zavest, »svet« pa je njegov, po njem konstituirani fenomen: predmet njegovega intencionalnega življenja kot transcendentalne samoizkušnje in preiskušnje. (Hribar 1993, 76)*

»Torej (jaz) sem, kar sem, pred tem svetom, ki je bivajoč zame« (Husserl v Hribar 1993, 79). [...] »Ni prišlo le do upora zoper, ampak tudi do zmage nad absolutizmom in/ali absurdnostjo sveta [kajti] edina želja jaza kot čistega, transcendentalnega jaza je *gledati* in *opisovati*. In ostati, da bi še naprej lahko gledal, bil še naprej opazujoči gledalec ali gledajoči opisovalec, neprizadet« (Hribar 1993, 79). Izkustveni svet je torej potrebno oropati njegove naivne veljavnosti. Z zavestno (fenomenološko) naravnostjo tako jaz kot transcendentalni jaz lahko vidim, da je vsesvetje, vse naravno bivajoče zame samo kot meni v vsakokratnem svojem pomenu veljavno; bit sveta na podlagi naravne izkustvene evidence je sedaj zame le fenomen veljavnosti in ne samoumevno dejstvo. (Husserl 1975, 66, 82) Svet kot fenomen je torej po meni in za mene predstavljeni svet; ni več svet zunaj mene, temveč je to »svet« kot kolerat moje zavesti, kar pomeni, da sem zanj tudi absolutno odgovoren. Edino jaz kot transcendentalni subjekt, kot absolutna, transcendentalna zavest lahko osmislim »svet« kot celoto fenomenov. To pomeni, da sem jaz kot transcendentalni subjekt pred *naravnim* svetom. Naravni svet, ki biva in velja zame, sedaj postane goli fenomen, spremeni se v moje *ideae* in postane neločljivi sestavni del mojih cogitationes (Husserl 2005, 102). Sem onkraj njega in ga transcendiram s svojo transcendentalnostjo. Tako lahko torej jaz kot transcendentalna subjektiviteta svet, kot svoj »svet«, osmislim; mu podelim Smisel na položaju in v vlogi, kakršnega ima Platonovo Dobro<sup>25</sup>. Transcendentalna subjektiviteta tako ne omogoča le spoznatnosti spoznatnega, ampak tudi njegovo bivanje in bitnost. Ker je onkraj same bitnosti, onkraj sveta, ima moč vzpostavljanja bivajočnosti bivajočega; in to s konstitucijo sveta kot univerzalnega horizonta, kot obzorja vseh obzorij<sup>26</sup>.

*Fenomenološka redukcija in fenomenološka epoche [...] na svoji transcendentalni ravni do konca počistita vse empirično goščavje (naplavine zunanjega in notranjega izkustva) in*

---

<sup>25</sup> Platonova ideja dobrega (*idea tou agathon*) predstavlja tisto, kar spoznavnemu prinaša resnico. »Prav tako spoznatnemu dobro ne podeljuje samo spoznatnosti, ampak tudi bit [...] in bitnost [...], četudi dobro samo ni bivajočna bitnost [...], marveč z vzvišenostjo in mogočnostjo sega čez [...], onkraj bitnosti [...] (Hribar 1993, 42).

<sup>26</sup> Pojasnitev konstitucije sledi v naslednjem podpoglavju.

*tako pripravita čist, odprt teren za konstitucijo. Čistina, na kateri se znajde čisto čisti jaz kot transcendentalni subjekt, temu subjektu [...] odpre možnost popolnoma svobodnega oblikovanja lastnega sveta. Sveta, ki bo kot svet fenomenov čisti objekt čistega jaza; tj. absolutnega subjekta. Njegova objektivizacija. (Hribar 1993, 87)*

Vendar se ta transcendentalni subjekt, kot rečeno, sam tudi odloča in zato popolnoma odgovarja za svoj »svet«, saj biva onkraj njega. »Je JAZ, ki navsezadnje odloča o *biti* in *nebiti*, o smislu in nesmislu bivanja, o smiselnosti in nesmiselnosti življenja. [...] Smo, kot zapiše [...] Husserl, na »mejni točki (Grenzpunkte)«, na točki zavestnih meja in/ali meja zavesti« (Hribar 1993, 86). O resničnosti ali neresničnosti torej odločam jaz v zadnji instanci, na najvišji in poslednji ravni kot čisto čisti jaz; kot nadjazni Jaz čiste zavesti. Pomnimo: do tega jaza se povzpemo s pomočjo druge, eidetske stopnje fenomenološke metode, katere proizvod je transcendentalni residuum – čista zavest v njeni absolutno lastni biti (Husserl 1997, 164). Ta preostanek pa ponazarja dejstvo, da smo se na poti čiščenja ustavili šele pred samo grozo nič: pred transcendentalnim ničem. Ustavili smo se torej na Husserlovi mejni točki. Vendar se Husserl ne boji padca v nič, kajti: »Tudi če tega, namreč sveta zunaj mene (sveta čutne, izkustvene gotovosti), ne bi bilo, bi jaz kot čisti jaz bil. Bi bil, ker sem si kot tak absolutno evidenten. Ker si ne morem za-misliti, dokler mislim, da me ni. In ker si torej na podlagi tega, se pravi na podlagi samega sebe kot brezpogojne (absolutne) biti ne morem predstavljati svojega nasprotstva: absolutne nebiti kot nič. Dokler mislim in torej sem, nič ni« (Hribar 1993, 95). (Hribar 1993, 83-89)

Sedaj smo torej na ravni transcendentalne subjektivitete ali po kartezijansko: na ravni *ego cogito*. Na tem mestu, pravi Descartes, lahko »potone ves svet okrog mene z vso mojo telesno pojavnostjo vred, jaz sam, čigar dvom je bil povod temu uničenju, v tem samem trenutku ne morem ne obstajati. [...] sem, bivam, je vedno res, vsakokrat ko izrečem ta stavek« (Hribar v Descartes 2004, 25, 26). Bit je tukaj ugotovljena kot funkcija misli; jaz sem torej misleča stvar (Hribar v Descartes 2004, 26, 28), kar pomeni, da je mišljenje nemogoče odtrgati od mene (Descartes 2004, 58). Parmenidovska vera v istost mišljenja in biti, s katero se začne filozofija, tako ostaja prisotna tudi pri Descartesu in Husserlu (Hribar 1993, 95). Descartes na vprašanje *kaj sem, jaz, ki bivam* odgovori naslednje: »Misleča stvar. [...] Stvar, ki dvomi, ume, zatrjuje, zanikuje, hoče, noče, si tudi predstavlja in čuti« (Descartes 2004, 59). In ta *ego cogito* je torej

nujno potreben za izvrševanje epoche, kajti ravno v njem najdem iskano apodiktično podlago, ki absolutno izključuje vsak možen dvom. Absolutno evidentno je, da jaz sem, kot tisti, ki dvomi. »Jaz, ta izvrševalni jaz epoche, sem edino absolutno nedvomno, sem tisto, kar principialno izključuje vsako možnost dvoma« (Husserl 2005, 103). (Husserl 2005, 102, 103)

Vendar, ugotavlja Husserl, »če ostanemo zvesti radikalizmu samopremisleka in s tem principu čiste intuicije ali evidence ter ne pustimo veljati nič razen tistega, kar smo si dejansko in najprej docela neposredno dali na polju ego cogito, ki se nam je razprlo po oni ἔποχή; če torej ne izrečemo ničesar; česar sami ne vidimo« (Husserl 1975, 71, 72), potem postane jasno, da Descartesu ne uspe dojeti pravega pomena transcendentalne subjektivitete »kot apodiktično gotov(e) in zadnj(e) podlag(e) sodb, na kateri je treba utemeljiti vsako radikalno filozofijo« (Husserl 1975, 67). Husserl torej zatrjuje, da Descartes ni resnično izvedel izvirnega radikalizma svoje misli in ni resnično vsega sveta podvrigel svoji epoche. Descartes naj bi zgrešil transcendentalni obrat, saj mu ne uspe preprečiti preboja »naravnega človekovega razuma«, preboja česar koli iz naivne veljavnosti sveta torej, temveč ostane na psihološki ravni. Njegov ego tako ni absolutna apodiktična postavitev, ki je omogočena le s postavitvijo celotne veljavnosti sveta v oklepaj in na temelju katere se konstituira (moj) svet, temveč je sam še preostanek sveta; je *duša*, ki ostane od predhodnega abstrahiranja telesa (Husserl 2005, 103-108): »[...] mogoče je, da še oči nimam, s katerimi bi gledal; ni pa mogoče, da bi jaz, ki mislim, ne bil nekaj, medtem ko vendar gledam ali [...] mislim, da gledam. [...] ker mi je zdaj znano, da teles pravzaprav ne zaznavajo čuti ali predstavljalna zmožnost, temveč edino um, da se telesa ne zaznavajo po tem, da jih tipamo ali gledamo, temveč edino po tem, da jih dojemamo z umom – zato čisto očitno spoznavam, da ne morem ničesar zaznati laže in bolj razvidno kot svojega duha«. (Descartes 2004, 63, 64) Vendar pa izvršitev čiste epoche zahteva spremembo pri lastnem jazu: jaz nisem več tisti jaz, ki se najdeva kot človek v naravnem samoizkustvu, v abstraktivni omejitvi na čiste sestave psihološkega samoizkustva, temveč svoj naravni človeški jaz in svoje duševno življenje reduciram na področje transcendentalno-fenomenološkega samoizkustva, saj vendar objektivni svet črpa svoj celotni pomen in veljavnost svoje biti, ki jo ima zame, iz mene kot transcendentalnega jaza. (Husserl 1975, 72, 73) Z identifikacijo tega ega s čisto dušo tako pride do preloma v doslednosti pri izvrševanju epoche: Meditacije pri Descartesu, tako po

Husserlovem mnenju, »vplivajo v usodni obliki podtikanja lastnega duševnega jaza egu« (Husserl 2005, 106).

Vendar kljub temu za oba filozofa velja, da sta poskušala doseči apodiktični vir filozofije, absolutno evidentni temelj, ki bi lahko služil kot njena začetna točka in bi obveljal za vselej. Pri tem se oba poslužujeta t. i. asketske metode, ki se odreče vsem očitnim gotovostim navadnega praktičnega vzorca izkušnje. Toda medtem ko je asketsko gibanje pri Husserlu vertikalno – od sveta naravne naravnosti do transcendentalnega ega, ki ponovno konstituira svet – je Descartesovo horizontalno; od dela naravnega sveta, v katerega dvomim, do dela naravnega sveta, v katerega ne dvomim in ga jaz kot nedvomljivi gotov del sveta, tudi postavljam. Husserl doseže absolutno gotovost, s katero utemelji svojo filozofijo kot apodiktično, že na ravni epoche; le to stanje mu dovoljuje postavljati vprašanja o transcendenci in objektivnosti; njegov čisti jaz je edini, ki lahko osmisli svet. Descartes pa v nasprotju s Husserlom gre preko svojega dvoma; torej se ne ustavi na stopnji epoche, temveč izstopi iz samega sebe, in to s pomočjo Boga ali natančneje – s pomočjo ideje Boga. (Laporte 1963, 338-341) Bivanje le-tega utemelji z idejo o nekem popolnejšem bitju, ki mu skozi primerjavo z njim, omogoča spoznavanje svojih lastnih pomanjkljivosti:

*Kako naj bi namreč vedel, da dvomim, želim, se pravi, da mi nekaj manjka in da nisem docela popoln, ko bi v meni ne bila nobena ideja nekega popolnejšega bitja, ki bi v primerjavi z njim spoznaval svoje pomanjkljivosti? [...] Ta ideja nadvse popolnega in neskončnega bitja je, pravim, najbolj resnična, kajti četudi bi si bilo mogoče izmisliti, da tako bitje ne biva, si vendar ni mogoče misliti, da mi njegova ideja ne kaže nič realnega [...]. Ta ideja je tudi najbolj jasna in razločna, zakaj vse, o čemer jasno in razločno dojemam, da je realno in resnično in da prinaša neko popolnost, je v njej obseženo v celoti. Ni s tem v nasprotju, da ne dojemam neskončnega ali da je v Bogu nešteto drugega, česar ne morem razumeti z mislijo; v bistvu neskončnega je namreč, da ga jaz, ki sem končen, ne dojamem [...]. (Descartes 2004, 76)*

Descartes torej človeka razume kot nepopolno bitje, katerega bivanje izhaja in je odvisno od nečesa popolnejšega – od Boga, kajti če bi človek izviral iz samega sebe, potem gotovo ne bi bil

nepopoln, saj bi si sam lahko podaril vse popolnosti (Descartes 2004, 78). Za razliko od Husserla se torej opira na nekaj »nad-človeškega«, na nekaj kar je iznad dosega lastnega jaza<sup>27</sup>. Descartes tako uporabi *de facto* apodiktično gotovost samega sebe za temeljni steber, s pomočjo katerega mu uspe doseči *de iure* apodiktično gotovost Boga, Husserl pa se ustavi pri *de iure* transcendentnem in absolutnem egu. Tako je Husserl videl sebe kot tistega, ki je dosegel višjo stopnjo svobode od naravne naravnosti, medtem ko je, kot že rečeno, Descartes obstal na psihološki ravni.<sup>28</sup> (Laporte 1963, 351)

Kljub temu pa Husserlov čisti jaz - kateremu pripada sam predikat božanskosti - lahko v čistosti svojega pogleda, ki je sam na sebi prazen, spregleda le s pomočjo nekoga drugega. In sicer je t. i. *konstitucija* fenomenov tista, ki osmisli njega samega in celoten svet. (Hribar 1993, 95, 96) Pojasnitvi te konstitucije je zato namenjeno naslednje podpoglavje.

## **2.5 Konstitucija**

Sedaj, ko smo se torej otresli vseh mogočih empirizmov, dosegli trdno Arhimedovo točko in izgubili strah pred padcem v nič, imamo popolnoma odprt teren za konstitucijo; za pot navzdol. Konstituiranje, ki izvira iz lastne odgovornosti, se dogaja kot vnaprejšnje osmišljanje fenomenov in »ker je čisti jaz pred svetom (fenomenov), gremo s *konstitucijo* po poti, ki je glede na pot, ki sta jo opravili *redukcija* in *epoche*, vzvratna pot. Ni pot vzpenjanja, marveč pot sestopanja od nadbivajočnostne transcendentne ravni do bistev (eidosov) in bivanja (faktičnosti). Tako pot navzgor kot pot navzdol pa potekata zgolj in samo v fenomenološki sferi. V sferi fenomenov. Konstitucija »sveta« ne pomeni konstrukcije sveta« (Hribar 1993, 88). Husserl idejo konstitucije uporabi kot operacionalni koncept, s katerim sledi svojemu jasnemu cilju: prvoosebni opis esencialnih elementov fenomena zavesti. (Huemer 2003, 359). Konstitucija torej služi kot sredstvo deskriptivni fenomenologiji. Da jaz torej lahko opišem določen fenomen (telo), ga

---

<sup>27</sup> Husserl prav tako kot na transcendenco sveta, razširja fenomenološko redukcijo tudi na njen antipod: tj. na božjo transcendenco. Tako tudi Bog ostaja zaprt v oklepaje, saj je Husserlovo raziskovalno polje le polje čiste zavesti same (Husserl 1997, 190-91).

<sup>28</sup> Kanadski filozof in teolog Jean-Marc Laporte, S. J. v svojem članku z naslovom *Husserl's Critique of Descartes* (1963) nasprotuje takšni Husserlovi interpretaciji Descartesa ter trdi, da je ravno Husserl tisti, ki pade v protislovje, saj mu njegov absolutni ego ne zadostuje pri celotni konstituciji transcendentnega sveta (tej temi se natančneje posvečam v naslednjem poglavju; glej op. 54!) .

moram najprej skonstruirati. Kot že rečeno, pri tem ne gre za kreiranje novih objektov, saj Husserl ne dvomi v bivanje sveta, ampak le v danost sveta v razmerju do sebe. Tako poskuša odgovoriti na vprašanje: »Ali to, kar se mi v svoji 1. biti (*bivanju*) kaže kot 2. *tako in tako* bivajoče (s takšnim in takšnim izgledom), res lahko z gotovostjo sprejem kot prav to, kot stvar samo? Sprejem, se pravi, potrdim kot zame *veljavno*, tj. resnično<sup>29</sup>« (Hribar 1993, 88). V primeru moje naloge me torej zanima, ali lahko sprejem kot veljavno tisto telo, ki se mi v svoji biti kaže kot konstituirano in/ali producirano. S konstitucijo, kot osrednjim pojmom transcendentalne fenomenologije, ki ima za Husserla pomen vnovične stvaritve, torej lahko čisti jaz popolnoma svobodno oblikuje svoj (fenomenološki) svet in se tako prepriča o veljavnosti kazajočih stvari. Se pravi, da jaz konstituiram predmete proti katerim se usmerjam in ti predmeti so le zame to kar so; z zavestnim izvrševanjem se mi torej prikazujejo kot izvorno dani (Held 1998, 4, 99). To so torej predmeti moje (intencionalne) zavesti. In ravno za pojasnitev intencionalnosti, uvede Husserl pojem konstitucije. Gre za vprašanje relacije med mislijo in fizičnem okoljem. Za vprašanje intencionalno konstituiranega sveta, sveta torej, kakor je konstituiran v naši zavesti. (Husserl 1974, 106; Hribar 1993, 83, 93, 147; Huemer 2003, 346)

Moja (transcendentalna, absolutna) zavest pa lahko konstituirajo svoj lastni svet le tako, da najprej kot čisti jaz samokonstituirajo sebe, saj: »ko se kot absolutni subjekt (dedič mrtvega Boga) konstituiram v svoji subjektiviteti (ontološki transcendentalnosti), spotoma konstituiram že tudi objektiviteto (intencionalnih) objektov: svet kot horizont fenomenov« (Hribar 1993, 89). Čista zavest kot intencionalna zavest ima že sama po sebi konstitucijsko naravo; t. i. obče strukture čiste zavesti so tiste bitnostne strukture mojega jaza, brez katerih si ne morem zamisliti ne samega sebe in ne ničesar drugega. Brez njih se torej sploh ne morem za-misliti. Kot že rečeno je intencionalna zavest zmeraj zavest *o nečem*; vedno kot *cogito*<sup>30</sup>, kot zavesten doživljaj, nosi v sebi svoj *cogitatum*; svoje *menjeno*. Tako na primer, predstava telesa méni to individualno telo. Méni jo na način predstavljanja; spominjanje telesa bi menilo telo na način spominjanja itd. Ta

---

<sup>29</sup> Za Husserla je veljavnost pred resničnostjo, kar pomeni, da je mogoče resnico (nekega predmeta) črpati le iz evidence (izkustvo o bivajočem in o tako-bivajočem), saj je samo ta tisto, po čemer ima dejansko bivajoč, resničen predmet za nas pomen. (Husserl 1975, 62, 101) Evidenca, ki je torej vpogled, videnje ali dojetje stanja stvari, je doživetje resnice. (Husserl 1968, 190). O tem, kaj torej velja za resničnostno, odločam jaz sam kot čisti jaz. Resnica se tako pri Husserlu skrči na evidenco kot gotovost pogleda, samogotovost gledajočega, glede tistega, kar vidi; torej na oči-vidnost nezainteresirano opazujočega čistega jaza kot čiste, transcendentalno reducirane zavesti. Resnica postane kolerat očevidnosti; je tisto, kar je uzrto in s tem dano. (Hribar 1993, 88, 89, 103, 112, 120-125)

<sup>30</sup> Glej op. 18.

obča struktura čistega jaza je tridelna struktura, ki določa trojnost naziva *cogito: ego (cogito), cogitationes*<sup>31</sup> in *cogitatum*. Govorimo torej o intencionalni strukturi zavesti<sup>32</sup>, o koleraciji med mislijo in mišljenim ter o mišljenju kot o vezi med njima. Čisti jaz kot čista zavest je torej nekaj sestavljenega, je struktura subjektivitete (čiste zavesti) in njenih korelativnih objektov. (Husserl 1975, 79; Hribar 1993, 16, 127-28) Usmeritev pogleda čistega jaza na *menjeni* predmet - na to, kar »je v njegovem smislu«, njegovo dojetanje, vrednotenje in tudi pritrditev in utrditev tega predmeta, v primeru preusmeritve pogleda k drugim predmetom - vse te mnogovrstne miselne aktivnosti se izvršujejo v *noetični*<sup>33</sup> plasti zavesti. Le-ta je odločilna zaradi tega, ker v sebi torej skriva mnogolične dejavnosti, katerih naloga je osmislitev predintencionalnih danosti, tj. občutij. Te smiselne aktivnosti so osmišljajoče naravnane na intendirani predmet (v primeru naloge na konstituirano in producirano telo torej), ki sam ni sestavina zavesti kot dejavnosti. Ne spada torej v misel, *noezo*, temveč je, kot intencionalni predmet, *noema*<sup>34</sup>, tisto mišljeno. Glede na zavest kot intencionalno zavest, vsem raznovrstnim danostim noetične vsebine ustreza raznovrstnost v dejansko čisti intuiciji (evidenci) pričujočih danosti korelativne noematične vsebine. Tako ima npr. spominjanje svojo noemo; tj. spominjano kot tako, zaznavanje ima svojo noemo, tj. zaznano kot tako. Povsod je torej potrebno jemati noematični kolerat noetične strani, ki ga imenujemo »smisel«. To lahko ponazorimo s primerom telesa: V naravni naravnosti nam je telo nekaj bivajočega v transcendentno prostorski dejanskosti, njegovo zaznavanje pa neko realnemu človeku pripadajoče psihično stanje. Ko naravno naravnost zamenja fenomenološka, transcendentni svet s pomočjo epoche dobi svoje oklepaje in tako se sedaj sprašujemo le po tem, kaj na bistveni ravni nahajamo kot tisto pred-dano v kompleksu noetičnih doživljajev. Intencionalna zavest je torej iz neizvirnih načinov danosti napotena na izvirne načine danosti, zaradi same strukture intencionalnosti kot nanašanja na evidenco, je zmožnost zrenja mimo teh načinov danosti neposredno v predmete, nemogoča. Husserl tako uvede vnaprej dano očitnostno dimenzijo, in sicer: imanentizem. To pomeni, da njegova intencionalna zavest, kot zavest *o nečem*, vsebuje transcenco sveta: »Transcendenco v vsaki obliki je imanentni, znotraj jaza

---

<sup>31</sup> Glej op. 18.

<sup>32</sup> Glej op. 16.

<sup>33</sup> Noetična plast zavesti je spoznavna plast, ki omogoča neposredno, takojšnje razumevanje ali zmožnost neposrednega vedenja in čutenja. *Noeza* predstavlja dojetanje smisla oz. dojetanje bistva predmeta. Noetična smer se tako tiče načinov samega *cogita*, načinov zavedanja; npr. zaznavanja, spominjanja itd. (Husserl 1975, 82)

<sup>34</sup> Noema, ki torej ponazarja intencionalni predmet, pomeni smisel, bistvo tega predmeta. Noematičnost predstavlja deskripcijo intencionalnega predmeta kot takega glede na njemu v zadevnih načinih zavedanja pripisanih določil ter v dodatno sem spadajočih modusih, ki se pokažejo šele nanje usmerjenemu pogledu. (Husserl 1975, 81, 82)

konstituirajoči se značaj biti. Vsak zamisljiv pomen, vsaka zamisljiva bit, naj se imenuje imanentna ali transcendentna, pade v območje transcendentalne subjektivitete kot tiste, ki konstituira pomen in bit« (Husserl 1975, 122). Govorimo o paradoksalni formulaciji t. i. »imanentne transcendence«, ki označuje zavest kot samo sebi očitnostno dimenzijo; mesto prikazovanja bivajočega. Izkustvo sveta tako postane možno le še z nanašanjem na evidenco kot temeljno značilnostjo intencionalne zavesti.<sup>35</sup> (Held, 1998, 8-12). Glede na to, da je s postavitvijo vsega fizičnega in psihičnega v oklepaj, postavljeno v oklepaj tudi realno razmerje med zaznavo in zaznavanim, ostaja le še razmerje zaznave kot noesis in zaznavanega kot noema ter njuno razmerje znotraj intencionalnosti. V fenomenološki naravnosti se tako zdaj lahko vprašamo po bistvenem vprašanju: »kaj je to, kar je zaznano, kot tako, katere bistvenostne momente nosi v sebi, kot ta zaznanjska noema. Odgovor dobimo v čisti predanosti bistvenostno danemu, da lahko »to, kar se pojavlja kot takšno« opišemo zvesto, v popolni razvidnosti« (Husserl 1997, 295), se pravi iz noematičnega vidika. Smisel (noema) je torej kolerat misli (noesis) kot s-miselne misli, kot smisel podeljujoče, tj. intencionalne in zatorej tudi že evidentirajoče in identificirajoče zavesti. Vsaka noeza, vsak aktualni *cogito* ima torej svoj intencionalni predmet z ustreznim smislom, kar pomeni, da smisel izhaja neposredno iz intencionalnosti kot koleraacije med noemo in noesis; med danostjo jazu in jaznim določanjem. »Določanjem, ki je določeno z določenostjo jaza samega kot čistega jaza, se pravi, z apriornimi strukturami čistega jaza« (Hribar 1993, 146). (Hribar 1993, 137-146; Husserl 1997, 292-95)

Glede na to, da je konstitucija torej možna le s hkratno samokonstitucijo čistega jaza, je le-ta tista, ki omogoča izpostavitev samih pogojev možnosti samega sebe.<sup>36</sup> Gre za izpostavitev

---

<sup>35</sup> Klaus Held (nemški fenomenolog, katerega mentor je bil Ludwig Landgrebe (Husserlov asistent) in je poznan predvsem po ponovno vzpodbudivi diskusije o fenomenološkem izkustvu sveta, ki sta jo zastavila Husserl in Heidegger) s fenomenološko kritiko tega paradoksa vidi Husserlovo intencionalno zavest, ki je torej zavest *o nečem*, kot zavest, ki je pravzaprav že od vsega začetka zunaj sebe, se pravi, »zunaj« pri svetu. S tem je po njegovem tudi razrešen spoznavnoteoretski problem zunanega sveta in posledično imanentizem – ujetost transcendence sveta v imanenci zavesti- torej ne bi bil več potreben. (Held 1998, 8)

<sup>36</sup> Na tem mestu je potrebno omeniti pojem *pred-refleksivne konstitucije*, ki ima za Husserla pomen primarne operativne metode za nadaljnjo konstituiranje. T. i. pred-refleksivna zavest (vrojeni apriorij) je *a priori* vir in temelj vse objektivitete in realnosti, brez katere ni možna konstitucija *življenjskega sveta (Lebenswelt)*: »[...] objektivno bivajoči svet [...] je zame in za ego že vedno preeksistenten, a se nepretrgoma in stalno spet znova in znova konstituira v sistemskih smiselnih aktih kot njihov imanentni smisel; vse to pa v apriorni strukturalni formi. In ta konstitucija je že sama neki apriori« (Husserl 1975, 164). Pred-refleksivna zavest torej označuje čisto življenje transcendentalne subjektivitete. Transcendentalna subjektiviteta konstituira sebe do te mere kot transcendentalno zavest, da so popolnoma jasne njene esencialne strukture, ki so inherentne njenemu pre-refleksivnemu življenju intencionalne izkušnje. (Murphy 1965, 100-102)



lastnega vrojenega apriorija, ki ga je Descartes prepoznal kot (enostaven) sklop vrojenih idej<sup>37</sup>, Husserl pa v odzivu nanj, kot nekaj neskončno mnogoličnega. Ta apriorij kot vnaprejšnja struktura subjektivitete (čiste zavesti) – kot *pogoja možnosti* čistega jaza - in njenih korelativnih objektov, utemeljuje transcendentalno fenomenologijo kot transcendentalno, s tem ko se le-ta usmerja nanj; natančneje: fenomenologija se usmerja na transcendentalno subjektiviteto kot apriorij čistega jaza in njegove doživljene doživljaje (intencionalne objekte). Eksplikacija tega apriorija pa je torej možna le s pomočjo samokonstitucije; z evidentiranjem in identificiranjem samega sebe na ravni resnice o sebi. Glede na to, da za Husserla resnica izvira iz evidence<sup>38</sup>, tudi vrojeni apriorij zagledam intuitivno. Gre za bistvogledno uzrtje (zagledam ga kot eidos) samega sebe na ravni vrojene samodanosti. Tako sem za samega sebe in sebi vedno dan v izkustveni evidenci kot Jaz sam, kar pomeni, da kot čisti jaz neprenehoma samonastajam in se samoohranjujem; kot trajni spremljevalec svojih doživljanj se ohranjam kot tisto identično s samim seboj. Za samega sebe tako bivam v kontinuirani očitnosti in se kontinuirano (samo)konstituiram kot resnično bivajoči; in sicer, ravno v odnosu do svojih predmetov. Jaz je torej lahko konkreten le »v tekoči mnogoličnosti svojega intencionalnega življenja in v njem domnevnih in eventualno zanj kot bivajočih konstituiranih predmetov« (Husserl 1975, 108). Njegova fenomenološka samorazlaga, ki kaže kako se konstituira kot nekaj v sebi in zase bivajočo svojskega bistva, paralelno omogoča tudi samorazlago v širšem pomenu, ki kaže, kako ego po tej svojskosti svojega bistva konstituira tudi drugo, objektivno, torej vse tisto kar ima zanj

---

<sup>37</sup> Descartes za stvaritev povezave med jazom in zunanji stvarmi vpelje pojem idej. Te deli na od zunaj pridobljene, od mene narejene ter vrojene. Vrojene ideje so tiste, ki izhajajo iz narave človeka; iz dejavnosti duha in razuma. To, da lahko človek razume, kaj je stvar, kaj je mišljenje ali kaj je resnica, se mu zdi, da izvira iz njegove lastne narave. (Descartes 2004, 68) Iz narave človeka kot misleče stvari. Ker so vrojene ideje izpeljane iz metafizičnega principa *causa aequant effectum* (vzrok se sklada z učinkom) - kar pomeni, da je v vzroku neke stvari prisotno vsaj toliko stvarnosti kot v njegovem učinku – v teh idejah ne more nastati nič vsebinskega iz nečesa, kar je manj vsebinsko: »Če namreč za primer postavimo, da je v ideji najti nekaj, česar ni bilo v njenem vzroku, tedaj ima ideja to iz nič. Kakor je že nepopoln ta način bivanja, na katerega je stvar po ideji objektivno v umu, vendar zagotovo ni nič in zato ne more izvirati iz nič« (Descartes 2004, 72). Vzrok, ki položi vame te ideje, torej ne sme biti manj realen kot ideje. »Narava ideje same je taka, da iz sebe ne terja nobene druge formalne realnosti razen tiste, ki si jo sposoja od mojega mišljenja, katerega modus je« (Descartes 2004, 71). To vrojeno védenje se aktivira in implicira v kognitivnem aktu. Obstoj vseh vrojenih idej temelji na *res cogitans* (na človeku kot misleči stvari), zunanji fizični objekti le podpirajo gradnjo teh idej. Tako izoblikovane ideje pa omogočajo čutno zaznavo. (Hollendung 2001, 1) Čutno izkustvo je torej možno šele, kadar imamo določene vrojene ideje, ki te čute omogočajo. Z vrojenostjo idej razpolaga človek s sredstvi odkrivanja resnice. Le to odkrivanje leži v njegovih rokah, pri tem pa mu pomaga intuicija, jasnost in določenost neposrednega razvida: »Presodil sem, da lahko sprejemem za splošno pravilo, da so resnične vse stvari, ki jih zelo jasno in razločno dojamemo« (Descartes 2007, 53). Vrojene ideje so tako dejavnost človeka kot misleče stvari, ki ji je dano, da zagleda bistvo, ki je še skrito in nedostopno čutnosti. Razvid je torej kriterij resničnosti izjave (primerjaj Husserl!). (Hribar v Descartes 2004, 21)

<sup>38</sup> Glej op. 32.

v jazu kot ne-jaz veljavnost biti (Husserl 1975, 123). Sedaj, ko je v mojem jazu zajeto celotno dejansko in potencialno zavestno življenje, ko ga torej mislimo skupaj s tistim, brez česar ne bi mogel konkretno eksistirati (brez mnogoterosti svojega intencionalnega življenja ter njegovih konstituiranih predmetov), je le ta jaz v polni konkretnosti razumljeni ego, ki ga Husserl poimenuje z Leibnizevo besedo *monada*<sup>39</sup>. (Husserl 1975, 108-9; Hribar 1993, 127-30)

Njegova zmožnost postavljanja in pojasnjevanja biti teh predmetov, pa omogoča vzpostavitev habitualnosti mojega jaza:

*Jaz kot ego, kot s svojim objektivnim koleratom speti jaz, pa nima le samega sebe (le lastnega sveta), ampak tudi obsvetje, tj. okolni svet. In kakor sem poprej samega sebe konstituiral kot identični substrat, tako zdaj, ko sem naperjen na stvari kot predmete svoje naravnosti, vsako izmed njih, vsak predmet konstituiram kot to identično, substratno njegovih mnogoterih lastnosti. S to aktivnostjo postavljanja biti (evidentiranja) in razlaganja biti (identificiranja) predmetov pa ne konstituiram le njihove resničnosti, ampak ustanavljam hkrati tudi habitualnost lastnega jaza. Konstituiram svoje posebno lastno imetje, po katerem so mi zdaj predmeti [...] stalno lastni (razvidni) kot predmeti svojih določil. (Hribar 1993, 131)*

Če povzamemo: Ta ego si je torej permanentno navzoč, saj biva v konstituirajoči samoočividnosti. Skozi takšno samokonstitucijo pa si hkrati konstituira tudi že svoje predmete: svoj svet. Ponovno pa je potrebno poudariti, da gre za svet kot fenomen; svet, ki je torej konstituiran v naši zavesti in ne kakorkoli na novo sproduciran oz. skonstruiran. Namen celotnega fenomenološkega razlaganja tako ni spreminjanje sveta po svoji zamisli, ni kakršnakoli metafizična konstrukcija sveta, temveč le njegovo doumetje, razumevaje njegove smiselnosti; se pravi vseh stvari v načinu njihove biti. Transcendentalno-fenomenološka teorija je torej spoznavna teorija, ki vsako vrsto bivajočega razume skozi intencionalno storitev - kot v tej

---

<sup>39</sup> Monada v *gr.* izvorniku monas, pomeni enoto, enostavno. Leibniz pa monade označi kot metafizične, poduhovljene točke, sestavljene iz dveh delov, ki sta sama zase nesamostojna in zato lahko le skupaj povezana tvorita substanco monade. Notranjo obliko monade tvori najnotranjši center (matematična točka), v katerem je lokalizirana duša oz. duh. Ker sama torej ne more eksistirati je inkarnirana v fizično točko, ki pa sestavlja zunanji ovoj monade. Te poduhovljene monade so individuumi, ki vsak na svoj način zrcalijo univerzum. (Möller 2009, 1)

storitvi konstituirano tvorbo transcendentalne subjektivitete (Husserl 1975, 123). To pa je mogoče le skozi moje uzrtje in moj opis, kajti fenomenološka razlaga nima nobene druge naloge: [...] »kot da razlaga smisel, ki ga ima ta svet za vsakogar izmed nas pred vsakterim filozofiranjem in ki ga dobiva očitno samo po našem izkustvu« (Husserl 1975, 175). (Hribar 1993, 146-47)

S pojasnitvijo Husserlove transcendentalne fenomenologije, katere namen je predstavitev metodološkega koncepta magistrskega dela, smo se prebili do glavnega fokusa naloge: deskripcije fenomena telesa. Namen drugega poglavja je bil torej razjasnitev fenomenološkega postopka, s pomočjo katerega želim opisati osrednja pojma naloge; se pravi konstituirano in producirano telo. Husserlovo transcendentalno fenomenologijo, kljub skorajda nemogoči popolni implementaciji, vidim kot metodologijo, ki mi najbližje predstavlja možnost podrobne in natančne deskripcije pojma telesa. Sedaj, ko sem torej poskušali razkriti čisti jaz, se odreči vsem predpostavkam in predsodkom, sledita poglavji pojasnjevanja fenomena telesa dveh različnih filozofov: Merleau-Pontyja ter Foucaulta.

### **3 EKSISTENCIALNA FENOMENOLOGIJA TELESNOSTI**

*Fenomenološki svet ni razlaga neke predhodne biti, ampak utemeljitev biti; filozofija ni odsev neke predhodne resnice, ampak je, tako kot umetnost, uresničevanje resnice.*

(Merleau-Ponty 2006, 22)

#### **3.1 Merleau-Pontyjeva<sup>40</sup> mundana fenomenologija telesnosti in Husserlova transcendentalna fenomenologija: razhod glede konstitucijskega vprašanja**

##### **3.1.1 RAZLIČNI RAZUMEVANJI NALOGE FENOMENOLOGIJE**

Citat, s katerim začenjam magistrsko nalogo – »pred teoretično zavestjo in svetom mišljenja je posameznikova eksistenca, in sicer eksistenca posameznika kot telesnega bitja« - je tisti citat, ki v celoti povzema fenomenologijo Merleau-Pontyja in njegovo nestrinjanje s Husserlom. Merleau-Ponty za razliko od Husserla, vidi v telesu, in ne v zavesti, pogoj možnosti konstituiranja stvari: »Glede na Husserla se Merleau-Ponty že na izhodišču obrača drugače. Ne stopa od znotraj navzven in od zgoraj navzdol, ne poskuša dospeti do življenjskega sveta prek transcendentalne redukcije in ga osvetliti z vidika transcendentalnega subjekta, se pravi čistega jaza, marveč začenja spodaj, s telesnostjo in živim mesom sveta« (Hribar v Merleau-Ponty 2000, 142). Merleau-Ponty vidi telo kot nekakšno vmesno območje med imanenco duha in transcendenco narave, območje, ki mu pripada predteoretična, celo predkognitivna konstitucija sveta, ki je ostala pri Husserlu nemišljena<sup>41</sup>. Gre za odnos med menoj kot telesnim jazom ter

---

<sup>40</sup> Tine Hribar Merleau-Pontyja označi z naslednjimi besedami: »Maurice Merleau-Ponty je fenomenolog estetičnega v njegovem izvornem, grškem pomenu. V tistem pomenu, ki obsega vse čutno, od zaznave do telesnosti v celoti. [...] Ne zanima ga samo človekovo telo, ampak tudi telo sveta in tisto, čemur pravi meso biti« (Hribar v Merleau-Ponty 2000, 139).

<sup>41</sup> Gary Brent Madison (avtor knjige *The Phenomenology of Merleau-Ponty*) in M. C. Dillon (avtor knjige *Merleau-Ponty's Ontology*) Husserla ovrednotita kot imanentista in intelektualista, ki ni nikoli prepoznal vloge telesa, temveč je njegova transcendentalna subjektiviteta predstavljala suverenega duha, ki je vzvišeno vladal nad svetom kot njegov izvorni stvarnik in končni razsodnik resnice. (Zahavi 2002, 5-6) Medtem ko naj bi torej Husserl ostajal na intelektualistični ravni, pa poskuša Merleau-Ponty najti vmesno pot med skrajnostmi intelektualizma (kot filozofsko smerjo, ki vse pomene in intencionalnost razume kot mentalne akte) in empirizma (kot filozofsko smerjo, ki poskuša utemeljiti človekovo vedenje na podlagi njegovega vzročnega izvora in delovanja) (Heinämaa 1999, 51). Tako Merleau-Ponty obenem kritizira transcendentalno filozofijo in kartezijski cogito, ki sta svet razumevala kot produkt subjektivnih miselnih sintez in pri tem zanemarila izkustvo sveta kot obnašanja in ravnanja, ki ni vplivano z zavestjo, ampak s telesom, in znanstveni empirizem, ki je utemeljen na splošni vzročnostno-pojasnevalni metodi in ki zelo poenostavljeno razumeva telo kot vzročni mehanizem in pojasnjuje njegovo delovanje z vzročnim nizom dražljaja in odgovora nanj (Strehovec v Merleau-Ponty 2006, 465).

stvarmi sveta, ki ga Merleau-Ponty poimenuje z besedo hiazem (preplet). (Hribar v Merleau-Ponty 2000, 142-43) Ta povezava tako namesto zavednega ali nezavednega verjetja v obstoj sveta, predstavlja nekakšno prepletanje s svetom:

*Posredujoče telo [...] je eksemplarično čutno, ki daje tistemu, ki v njem biva in ga čuti, čutiti vse, kar mu je zunaj podobnega; zajeto je v tkivo stvari, a ga tudi v celoti vleče k sebi, vpija ga in obenem na stvari, ki jih zajema, prenaša to identiteto brez popolnega prekrivanja, to razliko brez protislovja, ta razmik med notranjostjo in zunanostjo, ki tvorita njegovo rojstno skrivnost. Ko enkrat priznamo odnos telo-svet, vsekakor obstaja razvejanost mojega telesa in sveta ter ujemanje njegove notranjosti in moje zunanosti, moje notranjosti in njegove zunanosti.*<sup>42</sup> (Merleau-Ponty 2000, 119-20)

Če torej Husserl vidi temelj biti v aktivnosti zavesti, v njeni zmožnosti konstituiranja pomenov, in je zato po njegovem cilj fenomenologije prikaz načinov, s katerimi svet s pomočjo zavesti pridobiva svoj ontični pomen, Merleau-Ponty nasprotuje takšnemu razmišljanju in trdi, da sveta prvotno ne dojemamo kot objekt miselnega akta, temveč kot izrazno figuro. (Heinämaa 1999, 52, 53) Ker je za Merleau-Pontyja filozofija akt prinašanja resnice v bivanje in ne refleksija neke predobstoječe resnice, je naloga filozofije odkriti svet v njegovi vidni eksistenci (Olson 1986, 116). In ker v nasprotju s Husserlom, Merleau-Ponty zahteva za filozofijo opustitev idej o večnih resnicah in zavrnitev mišljenja o nečem absolutnem ter prepoznanje, da filozofija ne more postati neko absolutno vedenje, se pri opisu sveta vrača nazaj k predobjektivnemu področju sveta (Waldenfels 1962, 407), ki je neposredno izkušen in je zato temelj objektivnemu svetu, tj. celotnemu vesolju znanosti, ki je torej na podlagi tega predobjektivnega sveta tudi konstituirano (Jung 2009, 49). Resnična filozofija mora tako svet videti in ga odkriti – kar pa je naloga fenomenologije. Fenomenologija je tudi za Merleau-Pontyja torej opis, ki zahteva vrnitev *k stvarjem samim*; po njegovem je to svet pred znanjem, s čimer pa ugovarja klasičnim idejam znanosti. (Merleau-Ponty 2006, 11, 22) Ali z besedami Merleau-Pontyja:

*Jaz nisem rezultat ali splet številnih vzročnosti, ki določajo moje telo ali mojo »duševnost«, samega sebe si ne morem zamišljati kot del sveta, kot preprost objekt biologije, psihologije*

---

<sup>42</sup> Za podrobnejšo pojasnitev pojma hiazma glej *Vidno in nevidno*, str. 115-137!

*in sociologije, niti se ne morem zapreti v svet znanosti. Vse, kar vem o svetu, pa tudi to, kar vem zaradi znanosti, vem glede na svoj pogled oziroma glede na svoje izkustvo o svetu, brez katerega simboli znanosti nimajo nobenega pomena. Svet znanosti je v celoti sestavljen iz doživetega sveta in če želimo strogo premisliti samo znanost in natančno preceniti njen pomen in domet, moramo najprej prebuditi to izkustvo o svetu, ki je njen drugi izraz. [...] Jaz nisem »živo bitje«, niti »človek«, niti »zavest« [...] sem absolutni izvor, moje bivanje ne izhaja iz mojih prednikov, iz mojega fizičnega ali socialnega okolja, temveč gre proti njim in jih vzdržuje, kajti jaz sem tisti, ki povzročim, da zame biva [...] ta tradicija, ki sem jo izbral, da bi ji sledil [...] Znanstveni pogledi, za katere sem jaz trenutek sveta, so vedno naivni in svetohlinski, saj imajo, ne da bi to izrecno izrazili, v mislih ta drugi pogled, ki je pogled zavesti in s katerim se svet najprej razporedi okrog mene, nato pa zame začne obstajati. Vračanje k stvarim samim pomeni vračanje v svet pred spoznanjem, o katerem pa spoznanje vse čas govori in v primerjavi s katerim je vsaka znanstvena določitev abstraktna, znakovna in odvisna, kakršna je tudi geografija v primerjavi s pokrajino, kjer smo se najprej naučili, kaj je gozd, travnik ali reka. (Merleau-Ponty 2006, 10, 11)*

Merleau-Ponty torej nasprotuje ideji čistega subjekta, kot je Husserlova ideja transcendentalne zavesti. Merleau-Pontyjev subjekt je situiran v svetu, in tako posledično tudi sam sebe odkriva kot takšen, kot predpogoj za življenje zavesti, ki je po njegovem lahko le izkušeno. Subjektivnost sama je torej pri Merleau-Pontyju pred zavestjo, njena naloga pa je, da izpelje oz. povzroči delovanje predobjektivnega polja prvotne izkušnje. (Van Hooft 1979, 33, 34) Tako je prvenstveni pomen telesa ravno v tem, da je odkrit na predobjektivni ravni izkušnje (Olson 1986, 113), saj je telo torej tisti posrednik za vzpostavitev komunikacije s svetom, ki skozi svoje bivanje v svetu vključuje tudi samo *bit-v-svetu* – izvorno obliko eksistence, ki je kot rečeno predobjektivna in je rezultat situacije subjekta v sami realnosti (Van Hooft 1979, 36). Naše telo je kot medij za *imetje* sveta ter za interakcijo z njim, involvirano v določenem okolju, saj predstavlja sredstvo bivanja v svetu. (Olson 1986, 108) Telo je torej tisto, ki predstavlja moj pogled na svet in tako predstavlja sedež moje subjektivnosti, saj se nenehoma obračam k njemu: »Telo je gonilo biti na svetu in človeku omogoča stapljanje z določenim okoljem, vključevanje v določene načrte in neprestano udejstvovanje« (Merleau-Ponty 2006, 100). Merleau-Ponty telo

opredeli kot *naravni jaz*; kot vmesno pozicijo med čisto stvarjo (*res extenso*) in čisto zavestjo (*res cogitans*) (Nagataki in Hirose 2007, 224). Takšna opredelitev telesa, pa njega, kot fenomenologa telesnosti, pripelje do sklepa, da je najpomembnejša pridobitev fenomenologije povezava med skrajnim objektivizmom in skrajnim subjektivizmom v pojem sveta. In ta (fenomenološki) svet torej ni svet čiste biti,

*[...] ampak pomen, ki se pokaže v križanju mojih izkušenj in v križanju mojih izkušenj ter izkušenj drugega zaradi povezave enih z drugimi; je torej neločljiv od subjektivnosti in od intersubjektivnosti<sup>43</sup>, ki se povezujeta z oživljanjem mojih preteklih izkušenj v mojih sedanjih izkušnjah in z oživljanjem izkušnje drugega v moji izkušnji. [...] Filozof si skuša misliti o svetu, drugem in samem sebi ter zasnovati odnose med vsemi. Toda razmišljujoči Ego, »nepristranski gledalec« ne povzema neke že dane racionalnosti, temveč »se vzpostavi« [...] (Merleau-Ponty 2006, 21).*

Tako Merleau-Ponty torej zavrača prepričanje filozofije, da se mišljenje filozofa ne podreja nobeni situaciji, temveč je njegova zmožnost odkrivanja sveta, kar je torej naloga filozofije, v transcendentalnem Jazu, očiščenem vsega empiričnega. Pri tem ne gre za opisovanje doživetega sveta, ki ga zavest nosi v sebi kot neke vrste neprosojno danost, ampak gre za njegovo konstituiranje. Ker pa po Merleau-Pontyju nikoli ne moremo v celoti postati zavest oz. se zvesti na transcendentalno zavest - kajti če bi to bili, bi »moral imeti pred seboj ves svet, našo zgodovino, zaznane objekte v njihovi posebnosti kot tudi sisteme prosojnih odnosov« (Merleau-Ponty 2006, 82) in tudi razmišljujoči subjekt, ki je glavni akter refleksivne filozofije, ne more v svoje razmišljanje popolnoma zajeti ali celo popolnoma doumeti objekt, o katerem razmišlja - smisel biti sveta, ki nas kot filozofa zanima, ne sme izhajati iz ideje o biti za zavest, o biti za nas torej. (Hribar v Merleau-Ponty 2000, 144). Ker le misel o svetu ni dovolj, marveč je potrebno tudi samo izkustvo o njem, je tako naše telo tisto, ki omogoča udeležnost v situacijah, se pravi izkustvo o svetu, ki je za Merleau-Pontyjevo filozofijo tisto najpomembnejše, na temelju katerega gradimo svoje védenje o svetu (Strehovec v Merleau-Ponty 2006, 465-66). (Merleau-Ponty 2006, 80-83)

---

<sup>43</sup> Pojem intersubjektivnosti pri Merleau-Pontyju in Husserlu obravnavam kasneje v nalogi.

Po Merleau-Pontyju je torej telo tisto, ki daje smisel svetu. Smisel, v novem pomenu besede; in sicer ne smisel univerzalne konstituirajoče zavesti, temveč smisel, ki izvira iz izkustva našega telesa (Merleau-Ponty 2006, 164). Možnost podeljevanja smisla pa telesu omogoča njegova intencionalna funkcija. (Nagataki in Hirose 2007, 224) V nadaljevanju zato sledi razjasnitev Merleau-Pontyjevega razumevanja intencionalnosti, ki se bistveno razlikuje od Husserlovega razumevanja.

### **3.1.2 MERLEAU-PONTYJEV RAZŠIRJENI KONCEPT INTENCIONALNOSTI**

Merleau-Pontyjev pojem intencionalnosti - kot odnosa subjekta z objekti – se oddalji od tradicionalnega razumetja, ki intencionalnost dojema v kontekstu delovanja zavesti. Merleau-Ponty takšno zavest prepozna kot namenjeno svetu, ki ga sicer ne zajema, niti si ga ne lasti, ampak je le nenehno usmerjena k njemu. Svet, ki ga Merleau-Ponty vidi kot vnaprej dano očitnostno dimenzijo, pa je v Husserlovem pojmu intencionalnosti, umeščen v imanenco zavesti kot njen konstitutivni produkt (Hribar v Merleau-Ponty 2000, 152; Jung 2009, 60), ki ga je mogoče razumeti le s pomočjo redukcije. In glede na to, da je za Husserla vsaka transcendentalna redukcija, obenem nujno eidetska in je posledično njegova fenomenologija bistvenostna teorija, katere cilj je torej doumetje bistva, se Merleau-Ponty takšni metodi odreče, saj bistvo ne sme biti cilj, ampak sredstvo za razumevanje naše dejanske angažiranosti v svetu.<sup>44</sup> Nasprotno pa eidetska redukcija namensko izenačuje refleksijo z nereflektiranim življenjem zavesti in tako omogoča, da se svet pojavi tak kakršen je, pred vsakršnim vračanjem k nam samim. To pomeni, da se svet s pomočjo redukcije kot vračanja k transcendentalni zavesti, pred

---

<sup>44</sup> Pri tem je potrebno poudariti, da Merleau-Ponty kljub zavračanju Husserlove eidetske redukcije, redukcijo seveda vseeno vidi kot nujno metodo fenomenologije. »Ker smo ves čas v odnosu s svetom, je edini način, da se v njem opazimo, ta, da pretrgamo ta odnos, da zavrnemo naše sodelovanje v njem [...] ali da ga izključimo iz igre. Ne gre za to, da bi se dokončno odrekli gotovosti zdravega razuma in naravnemu stališču - slednja sta, nasprotno, stalna tema filozofije - a ker sta predpostavka vsake misli, ker sta »sama po sebi razumljiva« in torej ostajata neopažena, se jima moramo za trenutek odreči, da bi ju prebudili in povzročili njuno pojavitev« (Merleau-Ponty 2006, 15). Po njegovem je najboljši način redukcije podal Eugen Fink, ki je v povezavi z njo govoril o »čudenju« nad svetom. Za Finka umik od sveta ni pomenil (Husserlovega) obrata k enotnosti zavesti kot osnovi za svet, temveč iskanje izvora transcendenc ter zrahljanje intencionalne niti, ki nas veže na svet, da bi tako omogočili lažje spoznanje le tega in našega odnosa do njega. (Merleau-Ponty 2006, 15) Ker po mnenju Merleau-Pontyja s svetom ohranjamo vezi, ki niso artikularne kot akti verjetja ali teze (glej Husserlovo tezo *naravne naravnosti!*) in jih zato ni možno suspendirati, je popolna redukcija nemogoča (Heinämaa 1999, 54). »Če bi bili absolutni duh, redukcija ne bi bila problematična. Vendar pa smo na svetu in tudi naše refleksije se umeščajo v časovni tok, ki ga skušajo doumeti [...], in ni misli, ki bi zaobjela vse naše misli. [...] Fenomenološka redukcija je daleč od tega, da bi bila, kar so mislili, izraz idealistične filozofije, je izraz eksistencialistične filozofije [...].« (Merleau-Ponty 2006, 16).



slednjo kaže v absolutni prosojnosti kot sistem resnic, ki jih pridobimo z eidetsko metodo. Svet postane »svet«; tj. pomen sveta, postane predstava nas kot absolutnih zavesti in ne kot empiričnih subjektov dejavnih v njem. Merleau-Ponty takšno razumevanje sveta zavrača in pravi: »Svet ni to, kar mislim, ampak to, kar vidim [...] Kaj je svet, lahko izvemo le tako, da se vrnemo k potrjevanju, ki v nas poteka v vsakem trenutku, saj je vsaka definicija sveta zgolj abstraktno označevanje, ki nam ne pove ničesar, če pred tem nismo prišli do definiranega in če sveta ne poznamo zaradi samega dejstva, da smo« (Merleau-Ponty 2006, 18, 339). (Merleau-Ponty 2006, 13-19) Ker Merleau-Ponty torej ne išče univerzalnih bistev, temveč skuša doumeti življenjski tok eksistence subjekta v svetu, se odreče razumevanju pojma intencionalnosti le v Husserlovem smislu, ki jo tolmači kot fundamentalno strukturo zavesti. Merleau-Pontyjevega subjekt je situiran v svetu, s katerim ga povezujejo vezi, ki zaradi svojega predobjektivnega značaja zahtevajo uporabo razširjenega koncepta intencionalnosti. Le-ta pri Merleau-Pontyju tako poleg zavesti, vključuje tudi svet in odnose subjekta z drugimi, saj njegov *v svetu situiran subjekt* samega sebe lahko spoznava kot le takšen; torej kot predpogoj zavestnega življenja. Intencionalnost je zato pri njem v nasprotju s Husserlom, predzavestna, predobjektivna in dialektična, saj torej Husserlova pojasnitev intencionalnosti kot konstitutivnega akta čistega subjekta, nikakor ne more ustrezati Merleau-Pontyjevem »nečistemu« oz. mundanemu subjektu. Merleau-Ponty vedno znova opozarja, da (Husserlova) zavest o svetu z vsem svojim neposredno odkritim pomenom, nikakor ne bi obstajala, če ne bi bilo prerefleksivnega delovanja subjektivnosti. Ker predobjektivni svet predpogojuje objektivnemu, je za Merleau-Pontyja naloga fenomenološke refleksije v tem, da ta svet spozna; in sicer, kot rezultat subjektive situacije v realnosti, saj ga zanima kaj je pravzaprav temelj vsake aktualne izkušnje, in ne vprašanje po pogojih možne izkušnje, katero temelji na aktih zavestih in ignoriranju same »vsebine«, ki gradi izkušnjo v realnem svetu. Zanima ga torej *že vnaprej dani* pomen, ki ga ima okolje v katerem se nahaja subjekt. To pomeni, da naj bi v našem živečem okolju, obstajal določen pomen, ki ni jasno prisodljiv kakršnemu koli konstituirajočemu aktu zavesti, temveč je sestavljen iz elementov naravnega sveta, kar pomeni, da zavest njihov pomen prepozna kot že dan, kot anonimni del sveta. In na tem mestu, Merleau-Ponty v koncept objektivnega sveta kot produkta situirane intencionalnosti, uvede pojem človeškega telesa, katero konstituira določeno raven pomena v živečem okolju. (Van Hooft 1979, 33-36 ; Olson 1986, 115)

Telo je tisto, ki za Merleau-Pontyja pogojuje možnosti konstituiranja stvari, saj le-to prvenstveno konstituira osnovni nivo izvrševanja intencionalnosti, katera je torej po njegovem mnenju znak subjektive eksistence, vendar kot že nešteto krat rečeno, ne v pomenu Husserlovega čistega jaza kot transcendentalne subjektivitete, ampak subjektivitete kot pomena podeljujoče funkcije, ki konstituira predobjektivni svet, na temelju katerega se zavesti ponudi možnost refleksije. Telo torej konstituira predzavestno okolje, ki ga nato odkriva zavest. (Van Hooft 1979, 37, 38) Merleau-Pontyjeva refleksija je tako nekaj povsem drugega kot Husserlova refleksivna analiza, ki si svet konstituira z operacijo zavesti, ki pri tem ni dojeta neposredno, temveč je konstruirana tako, da omogoča idejo absolutno določene biti. Ta absolutno določena bit je absolutna subjektiviteta, ki si lasti vsa absolutno dopolnjena spoznanja, naša dejanska zavest pa je njihov zasnutek. (Merleau-Ponty 2006, 62) To pa pomeni:

*[...] da nekje predpostavljamo kot uresničeno to, kar za nas obstaja zgolj intencionalno: neki absolutno resničen miselni sistem, ki je sposoben uskladiti vse fenomene: neki načrt, ki pojasnjuje vse perspektive; neki čist objekt, v katerem se odpirajo vse subjektivnosti. Da bi se oddaljili od nevarnosti zlobnega genija in da bi si prilastili resnično idejo, ne potrebujemo nič drugega kot ta absolutni objekt in ta božanski subjekt. Vendarle pa obstaja človeško dejanje, ki lahko z eno potezo zavrne vse možne dvome in se utemelji kot povsem resnično: to dejanje je zaznava [...]. (Merleau-Ponty 2006, 62)*

Merleau-Ponty tako svojo (telesno) subjektiviteto opredeli kot *subjekt zaznave* oz. *fenomenalno*<sup>45</sup> telo, ki živi in izkuša znotraj sebe, kar pa omogoča, da s pomočjo svoje intencionalnosti projicira okoli sebe okolje, v katerem se nahaja. Glede na to, da je človeško telo medij za našo komunikacijo s svetom, oblikuje skupaj s tem svetom sistem intencionalnih odnosov; tj. koleracij ki nakazujejo, da izkusiti telo pomeni zaznati svet in vice versa. Takšno telo tako poseduje intencionalno-transcendentalno funkcijo, ki s projiciranjem sveta okoli sebe, le-temu podeljuje tudi smisel. (Olson 1986, 109; Nagataki in Hirose 2007, 224) Intencionalnost subjekta zaznave, ki se torej izvršuje na telesni ravni, pa eksistenci tega subjekta daje (po)svetni izraz, saj zahteva subjektov angažma v svetu. Gre za t. i. fungirajočo intencionalnost, ki jo Merleau-Ponty

---

<sup>45</sup> Merleau-Ponty (2006) ločuje med fenomenalnim in objektivnim telesom. Slednje je podrejeno fizičnim zakonom ter je objekt medicinske znanosti in fiziologije. Gre za telo, ki ga ne živimo, ampak je le »osiromašena podoba« (Nagataki in Hirose 2007, 224).

postavlja nasproti Husserlovi intencionalnosti delovanja zavesti. Husserlovi intencionalnosti tako Merleau-Ponty predpostavlja izvorno (predpredikativno) intencionalnost, ki po njegovem torej eksistira v telesnem (samo)vedenju in na temelju katere je šele omogočena konstitucija zavesti. Zavest je pri Merleau-Pontyju integrirana v lastno telo, torej je utelešena. (Shparaga 2005, 117-18) Merleau-Ponty je s takšnim razumevanjem telesa in zavesti ugovarjal jedru filozofije zavesti, ki je predvidevala, da je le zavest bistvo človeštva. Zanj je telo gonilo biti na svetu, saj človeku omogoča stajanje z določenim okoljem, neprestano udejstvovanje in s tem zavedanje samega sveta s pomočjo lastnega telesa (Merleau-Ponty 2006, 100-01). Njegovo novo koncepcijo telesa je tako možno označiti kot zgodovinski »obrat k utelešenju« (zavesti). (Nagataki in Hirose 2007, 223-24)

Filozofija Merleau-Pontyja torej vidi telo in zavest v medsebojnem odnosu, saj je slednja odvisna od telesa, čeprav je kljub temu nanj ni mogoče zreducirati, kajti Merleau-Ponty ni nikoli dvomil v oz. zanikal eksistenco mentalnih fenomenov. Iz tega sledi, da je Merleau-Pontyjeva ideja intencionalnosti ideja eksistence, ki se obrača tako na telo kot zavest. Telo je tisto, ki s pomočjo akta zaznave omogoča gotovost o prisotnosti subjekta v svetu, in s tem zavedanja svoje lastne zavesti. Za Merleau-Pontyja lahko zavest poseduje samo sebe le s pripadnostjo svetu. To pomeni, da zanj reflektivna zavest kot temelj vse evidence in gotovosti, izhaja iz t. i. predrefleksivne, tihe zavesti ali *molčečega cogita*, kot intencionalno operativne zavesti, ki podpira to reflektivno zavest. In glede na to, da je ta primitivna »samo-zavest« ustvarjena z dejanjem zaznave, je zaznavajoča zavest predpostavljena vsem drugim modusom zavestnega (Strehovec v Merleau-Ponty 2006, 467). In tako je torej telo tisto, na podlagi katerega lahko eksistira Merleau-Pontyjeva zavest. Telo, kot posrednik med zavestjo in svetom, navsezadnje omogoča delovanje zavesti kot zavesti o (svetu). (Van Hooft 1979, 35, 37; Olson 1986, 110; Carman 1999, 206) Z besedami Merleau-Pontyja (2006, 114, 154-55): »Zavest je bit do stvari prav zaradi posredovanja telesa. [...] Biti zavest [...] pomeni vzpostavljati notranjo zvezo s svetom, s telesom in drugimi, to pomeni biti z njimi, ne pa biti ob njih«. Zaradi njegove prvenstvene funkcije pri oblikovanju subjektivitete subjekta, naslednje, osrednje poglavje Merleau-Pontyjeve fenomenologije telesa, pojasnjuje njegovo fenomenalno telo.

### 3.2 Fenomenalno telo kot izraz človekove eksistence v svetu

*Imeti telo* za Merleau-Pontyja pomeni način udeležnosti v okolju in s tem subjektivni pogled na svet. Naše telo kot naše sredstvo biti v svetu, je torej primarna oblika naše eksistence v njem. In ker sta telo in svet nerazdružljiva, saj izkusiti telo nujno pomeni zaznavo sveta, je njegova prisotnost pogoj za obstoj zunanjih stvari: »Naše telo je izvor vseh drugih, je samo gibanje izražanja, ki navzven projicira pomene, tako da jim podeljuje neko mesto, zaradi česar ti pomeni v naših rokah in pred našimi očmi začnejo obstajati kot stvari.<sup>46</sup>[...] Telo je naše splošno sredstvo, ki nam daje svet« (Merleau-Ponty 2006, 163). (Olson 1986, 108-09) Telo je zato za Merleau-Pontyja mesto prisvajanja obstoja stvari za nas. Po njegovem se s telesom nenehno usmerjamo v svet, proti objektom, ki jih imamo pred očmi, in tako neprenehoma ustvarjamo neki namen. Izkušnja telesa v svetu je tisto, ki nas opozarja na smisel; in sicer na smisel, ki ni smisel konstituirajoče zavesti, temveč je skladen z določenimi vsebinami, ki se oblikujejo s pomočjo našega telesa: natančneje, s pomočjo gibanja našega telesa. (Merleau-Ponty 2006, 90, 158, 164, 168-69, 181)

Za Merleau-Pontyja gibanje omogoča osnovno zmožnost podeljevanja smisla<sup>47</sup> in je tudi sfera, v kateri smisel najprej nastane. Zato predstavlja izvorno intencionalnost. Kinetična pobuda je ravno tako kot zaznava, izvorni način usmerjanja k objektu. Gibalna intencionalnost, ki torej ponazarja prvenstveno intencionalnost Merleau-Pontyjevega subjekta, osmišlja *intelektualna navodila*. S tem ima Merleau-Ponty v mislih nesmisel kakršnihkoli navodil, ki jih prejme naša zavest, vendar jih naše telo ni sposobno uresničiti. Zato je po njegovem vsako gibanje hkrati

---

<sup>46</sup> Takšno telo Merleau-Ponty imenuje »le corps expresif« - ekspresivno telo (Bernet 1997, 178).

<sup>47</sup> Pri tem je potrebno nujno opozoriti, da se Merleau-Ponty pri pojasnjevanju svoje fenomenologije telesnosti v *Fenomenologiji zaznave* opira na različne medicinske študije primerov, ki analizirajo paciente z določenimi telesnimi, nevrološkimi in psihičnimi boleznimi. Kot pravi Merleau-Ponty, se *normalno* in *patološko* lahko bogatita v svojem vzajemnem kontaktu. Njegovo razumevanje razmerja med *normalnim* in *patološkim* Waldenfels (nemški fenomenolog, ki se ukvarja predvsem s fenomenom *Drugega*) povzame z naslednjimi besedami: »Ko bi bilo patološko v vseh svojih oblikah zgolj pojav izpada, motnje, krnitve ali škodovanja, to pomeni negativnost ali regresivnost, potem bi bilo ovrednotenje patološkega nedvoumno: bilo bi tuje, ki ga je treba odpraviti. Temu predpostavljena logocentrika pa je vprašljiva zato, ker vsak red izbira, s tem, da izključuje, ker torej za vsak red velja, da življenjske možnosti ne le ustvarja, temveč jih tudi preprečuje in s tem okoli sebe širi lastno senco tujerodnosti. Odklon od obstoječih redov potem torej najpoprej pomeni drugost, različnost, ne pa zgolj goli nered. Preliva se nekje med abnormalnostjo in novo normalnostjo, to pomeni novim redom, ki naj bo spet red, kupljen z »neznanskim omejevanjem miljeja« (Waldenfels 1997, 255). Merleau-Pontyjevo opredeljevanje smisla tako deloma temelji na primerjavah patologije z normalnostjo.

gibanje in zavest o gibanju in tako se subjekt zaveda sveta s pomočjo svojega telesa. Telo je tisto, ki omogoča delovanje zavesti in posledično Merleau-Pontyjeva zavest izvirno ne poseblja besedne zveze *mislím da* (kakor jo Descartesova in Husserlova zavest), temveč besedno zvezo *morem*. »Gibanje torej ni neke vrste suženj zavesti, ki bi telo prenašalo na vnaprej predstavljeno mesto v prostoru« (Merleau-Ponty 2006, 155-56). To pomeni, da gibanje ni gibanje zase oz. gibanje na sebi, ampak je vedno v dialogu s svetom. Da bi telo lahko premaknili proti nekemu objektu, mora ta objekt najprej bivati zanj<sup>48</sup>, telo pa torej ne pripada področju nasebstva, ampak vedno naseljuje prostor in čas: »Tako kot telo nujno obstaja »tukaj«, obstaja nujno tudi »sedaj« [...] prostora in časa ne mislim, ampak prostoru in času pripadam, moje telo se jima prilagaja in ju zaobjema« (Merleau-Ponty 2006, 156-57). Na ta način telo poseduje svoj svet, in če se s telesom gibamo, to pomeni, da preko njega skušamo doseči stvari, ki torej zanj bivajo. Način takšnega izražanja mojega telesa na svetu, pa Merleau-Ponty opredeli s konceptom *telesne sheme*. Telesna shema je neposredno dana stalnica, s katero se lahko v trenutku prenašajo različne naloge gibanja. Omogoča izkustvo mojega telesa kot takega, kot tudi izkustvo telesa v svetu, ki daje ta primarni (gibalni) smisel verbalnim oz. intelektualnim navodilom. S pojmom telesne sheme, v katero se vključujejo vsi moji udi, lahko prepoznam vse njihove položaje ter spremembe le-teh, zato ga je njegova zgodnja definicija označevala kot *povzetek* našega telesnega izkustva, ki nam preko nje sporoča komentar o legi telesnih udov. Sprva je tako predstavljala povezavo velikega števila podob, vzpostavljenih skozi izkustvo. Kasneje pa njen pomen preseže takšno asociativno definicijo in se razširi na t. i. *globalno ozaveščenost* mojega položaja v znotrajčutnem, tj. čutno-gibalnem enotnem svetu. Ta opredelitev telesne sheme trdi, da je moje telo oblika oz. fenomen, v katerem je celota nad deli.<sup>49</sup> Zadnja definicija telesne sheme, ki je za Merleau-Pontyja tudi najbolj pravilna, pa telesno shemo vidi kot dinamičen koncept, ki vse dele dejavno vključuje v načrt organizma glede na njihovo vrednost. To pomeni,

---

<sup>48</sup> Primerjaj s Husserlovo fenomenologijo, ki zavrača takšen pogled na razmerje subjekt-objekt.

<sup>49</sup> Fenomen fantomskega uma je za svojo pojasnitev zahteval drugačno definicijo telesne sheme, ki ne bo več predstavljala povzetek našega izkustva, temveč bo postala zakon konstituiranja takšne sinestezije. Fenomen fantomskega uda tako Merleau-Ponty pojasnjuje v perspektivi biti na svetu. To pomeni, da ja tisto, kar v subjektu zavrača pohabljenost ali nezadostnost, Jaz v določenem fizičnem svetu, ki se kljub svoji nezadostnosti še naprej obrača k svojemu svetu in v tem pogledu *de iure* ne prepozna svoje pomanjkljivosti. Merleau-Ponty fantomski ud primerja z represirano travmatično izkušnjo, ki ostaja izven našega živečega časa (Smith 1964, 114). Ker je telo za Merleau-Pontyja gonilo biti na svetu, ki torej omogoča človekovo neprenehno angažiranje v svetu, bolnik odkrije svojo integriteto v očitnosti tega popolnega sveta in tako skuša ignorirati svojo nezadostnost. Telo bolnika ima tako dva različna sloja: sloj dejanskega in sloj privzetega telesa. In za razumevanje privzetega telesa je bila potrebna nova definicija telesne sheme, ki torej telo obravnava kot obliko, kjer celota vlada nad deli. (Merleau-Ponty 2006, 100-01, 116)

da se mi telo kaže kot položaj pred določeno aktualno ali možno nalogo. Sedaj torej govorimo o vpetosti telesa v določeno situacijo ali natančneje, o telesni prostorskosti situacije. (Merleau-Ponty 2006, 101, 115-16, 126-27, 140, 154-58)

Prostorskost telesa pomeni razprostiranje njegove biti in s tem način, kako se telo *uresničuje*. Z besedami Merleau-Pontyja (2006, 166): »Če prevzamemo Leibnitzov pojem, je telo »delujoči zakon« svojih sprememb« (Merleau-Ponty 2006, 166). Merleau-Ponty sam pojem svobode veže na vlogo telesa kot uresničitelja sprememb, saj se po njegovem naša svoboda opira na našo bit v situaciji in je tudi sama situacija. Telo je tisto, ki lahko svobodno daje ali odvzame možnost svojemu bivanju in ga tako posledično uresničuje in aktualizira. Svojo bivanje s pomočjo telesa lahko usmerjam proti svetu; proti prihodnosti, proti drugemu ali proti objektom, ki me obdajajo. In tako kot moje telo ne more biti stvar za sebe, saj morajo objekti najprej bivati zanj, tako po drugi strani nikoli ne more popolnoma postati stvar v svetu, saj nikoli nima polnosti bivanja kot stvar. To pomeni, da nikoli ne more ukiniti prav vseh odnosov svojega življenja do sveta, ker se torej v vsakem trenutku znova usmerja vanj in s tem nujno prenaša navzven nek pomen. Z njim nenehno opazujem zunanje objekte, jih uporabljam, preučujem ter hodim okrog njih, pri tem pa nikoli ne morem na takšen način opazovati svojega lastnega telesa. Moje telo je zame vedno *tu*, je vedno ob meni, vendar nikoli zares pred mano, nikoli ga ne morem ponuditi svojemu pogledu. Takšna nezmožnost opazovanja lastnega telesa, ki telesu onemogoča, da bi kadarkoli postal absolutni objekt<sup>50</sup>, da bi torej bil kadarkoli popolnoma konstituiran,<sup>51</sup> je ravno posledica dejstva, da je telo tisto, ki omogoča obstoj (zunanjih) objektov. (Merleau-Ponty 2006, 108-10, 163-66, 179-81) Iz tega sledi, da moje telo ni ne objekt in ne subjekt, ampak je hkrati oboje, kajti razlikovanje med subjektom in objektom se v Merleau-Pontyjevem telesu zabriše (Carman 1999, 206). Njegovo telo je torej personalno, subjektivno in objektivno ter naseljeno z intencionalnostjo, ki mu v končni fazi omogoča izraziti pomen. (Olson 1986, 108)

---

<sup>50</sup> Merleau-Ponty (2006, 108) objekt opredeli z naslednjimi besedami: »Objekt je nespremenljiva struktura [...] Objekt je pred nami samo zato, ker ga je mogoče opazovati, kar pomeni, da je na dosegu našega dotika ali pogleda in ga lahko z vsakim obratom v celoti izgubimo ali znova najdemo«.

<sup>51</sup> Na tem mestu kot zanimivost omenjam zgodbo o Narcisu in njegovi slepi zaljubljenosti v svojo senco, ki kaže na nezmožnost obstoja lastnega telesa kot objekta. Narcis nekega dne med pitjem vode v studencu, uzre odsev svoje lepote v njej in se v trenutku zaljubi v samega sebe, tako da postane hkrati subjekt in objekt svoje ljubezni. Hkrati je tisti, ki ljubi in tisti, ki je ljubljen. Na vso moč si želi dotakniti svoje podobe in pri tem ne vidi, da gre za »izmuzljivo senco«, katere se ni moč dotakniti. (Kemel 2008, 69-71) Nemogoče je torej popolnoma konstituirati lastno telo. Skoraj nemogoče ga je videti. Edino, kar lahko vidimo, je njegova podoba.

Merleau-Pontyjev subjekt zaznave tako lahko označimo kot *pozvan* in *odgovorajoč* subjekt na situacije v svetu. Njegov nenehni angažma, ki pomeni stalno gibanje v svetu ter tako spontanost in odprtost subjekta, Merleau-Ponty opredeli s pojmom konstitucije. Konstituirano telo v tem pogledu tako ponazarja fenomenalno telo kot permanentno izražanje in delovanje v svetu – kot subjektov neprenehni dialog s svetom. Za Merleau-Pontyja je torej bistvo človekove eksistence v njegovi pripravljenosti na vedno nove naloge, ki izvira iz odprtosti k svetu in drugim. In glede na to, da je torej za obstoj njegovega subjekta (zaznave oz. fenomenalnega telesa) nujna komunikacija v svetu in je že od vsega začetka navezan na druge, del njegove konstitucije (=angažmaja) tudi omogoča *drugi*. Pomen drugega v procesu omogočanja konstitucije subjekta, je v dejstvu, da preko interakcije z njim sam postane t. i. *intersubjektivno polje* in se tako sam na tem polju tudi konstituira (=angažira). (Shparaga 2005, 121, 125) Drugost drugega, kar Husserl tematizira kot intersubjektiviteto,<sup>52</sup> Merleau-Ponty v slogu svoje fenomenologije preimenuje v *interkorporiteto*. Drugi subjekt zaznave oz. drugo fenomenalno telo, je za Merleau-Pontyja torej vedno že prisotno ob meni, že od vsega začetka sem nanj, kot angažirani subjekt, navezan. V toku vzajemne igre – v hiazmu – sebe najdevam v drugem in drugega v sebi. (Waldenfels 1997, 251-52)

---

<sup>52</sup> Husserlova intersubjektiviteta pomeni, da se drugi kot drugi konstituira(jo) v meni, saj ima le tako njegovo bivanje zame smisel in veljavo. S t. i. *aprezentativno konstitucijo*, ki preko reflektirane analogije z lastno konstitucijo kot samoprezentacijo, omogoča videnje povezave lastnega jaza (ki sem prvoredna monada) in druge monade (drugega jaza oz. alter ega) v skupnost, se vzpostavlja medsebojnost subjektov. Druge monade tako prav tako eksistirajo zase kot zase eksistiram sam; sicer so v meni, a so mi kljub temu tuje. Aprezentativna konstitucija kot *po meni posredovana sonavzočnost samostojnih monad*, edina omogoča skupnost monad; se pravi intersubjektiviteto. (Hribar 1993, 152-53) »V tej prav posebni intencionalnosti se konstituira nov eksistenčni smisel, ki sega čez moj monadični ego v vsej svoji svojskosti, konstituira pa se neki ego, zdaj ne kot *jaz* sam, temveč kot ego, ki se *zrcali* v mojem lastnem egu, v moji monadi. Toda ta ego ni preprosto tu in tako rekoč sam dan; konstituiran je namreč kot alter ego« (Husserl 1975, 130) Po teh v mojem lastnem jazu konstituiranih tujih konstitucijah, se tako zame konstituira »ta za *nas vse* skupni svet«. Vsak smisel, ki ga katerokoli bivajoče zame ima, je smisel v mojem intencionalnem življenju oz. iz njega. Moj svet je vedno takšen, kakršnega si konstituiram in s tem prvotno tudi že osmislim (Hribar 1993, 154). Celotna konstitucija zame obstajajočega sveta tako nujno spada v moje duševno življenje. Vendar pa tudi Husserl v konceptu svoje intersubjektivnosti dodeli vlogo telesu. In sicer se Husserl pri tem opre na pojem *paritve*, ki označuje pojmovanje, » ki operira z analogijo in po katerem dojamem telo, ki se je pojavilo v moji prvoredni sferi, kot telo, ki je podobno mojemu lastnemu telesu« (Husserl 1975, 144). To pomeni, da se smisel mojega lastnega telesa, prenese na tuje telo, saj le tako lahko eksistira tudi zame. »To telesnost tam [*ki jo zapopadem*], to je telo drugega *sámo*, gledano z mojega mesta in s te strani tu ter hkrati, ustrezno smislu tujega izkustva, telo neke zame neposredno načelno nedostopne duše, s katero tvorita enoto psihofizične realnosti« (Husserl 1975, 154). (Husserl 1975, 125, 128, 133, 144-44) Izvorna elementa Husserlove intersubjektivitete sta tako ego in alter ego kot ireduktibilni par družbenosti (glej op. 30! Husserlov transcendentalni ego potrebuje alter ego za vzpostavitev objektivnega sveta). »Drugi kot drugi, s svojo naravno telesnostjo se mi kaže in potrjuje kot prvi »zunanji« objekt, kot prafenomen objektivnosti oz. objektivnega (transsubjektivnega) sveta« (Hribar 1993, 153).

Merleau-Pontyjevo fenomenalno, (pol)konstituirano telo je torej spontano, odprto in vedno pripravljeno na nove naloge ter situacije v svetu. Telesna shema, ki predstavlja jedro telesne konstitucije oz. angažmaja, reprezentira telesni dialog s svetom, preko katerega Merleau-Pontyjevi subjekt zaznave, lahko podeljuje smisle stvarim in samemu sebi. Merleau-Ponty tako svoje fenomenalno telo vidi kot decentralizirano sebstvo. Decentralizira pa ga njegov dialog s svetom, ki te druge neprenehoma navezuje nanj ter katerim to sebstvo sledi in jih tudi vodi. Vsi ti načini, kako uporabljamo svoje telo, kako postanemo subjekti svojih lastnih dejanj in svojega delovanja v svetu ter navsezadnje vse morebitne možnosti za svobodo, ki nam jih (ne) ponuja naše lastno telo, pa so za razliko od Merleau-Pontyjevega (pol)konstituiranega telesa, ki jih išče in najde v sebi, pri *produciranem* telesu (zgodnjega) Foucaulta popolnoma določeni od oblasti. (Shparaga 2005, 123-24) V naslednjem poglavju zato sledi eksplikacija Foucaultovega produciranega telesa.



## **4 CORPS NATUREL: FOUCAULTOVO PRODUCIRANO TELO**

*Zgodovinski trenutek disciplin je trenutek,  
ko nastane umetnost človeškega telesa.*  
(Foucault 2004, 153-54)

### **4.1 Foucaultova (neuspešna) kritika empirično-transcendentalnega subjekta**

Kljub vplivu fenomenologije na Foucaultova zgodnejša in deloma celo pozna dela,<sup>53</sup> je-le ta do nje zelo kritičen. Tako skuša v delu *The Order of the Things* ponazoriti paralogizem fenomenološkega empirično-transcendentalnega subjekta. Po njegovem fenomenologija obljublja proizvodnjo diskurza<sup>54</sup>, ki je globoko povezan z aktualno izkušnjo subjekta, a sledi nenehni ločenosti empiričnega in transcendentalnega, ki pa oba gradita teorijo subjekta. Husserlov subjekt, ki naj bi eksistiral kot t. i. dvakratni-ik (an. prev. Double), tako nujno pade v problematično razmerje med empiričnim in transcendentalnim oz. mišljenim in nemišljenim. Transcendentalna fenomenologija Husserla naj bi kljub zavračanju psihologizmov, bila tem vseeno prevelikokrat podvržena: »Fenomenološki projekt sam sebe nepretrgoma, pred našimi očmi, razrešuje v deskripcijo [...] aktualne izkušnje in v ontologijo nemišljenega, ki avtomatično pade v primat [konceptije] »jaz mislim«« (Foucault 1997, 326). Polje izkušnje naj bi za fenomenologe bilo obenem dovolj specifično, da bi služilo kot subjekt preciznega deskriptivnega jezika (po Foucaultovem mnenju deskriptivni psihologiji), in poleg tega dovolj distancirano od takšne specifičnosti, saj bi le tako omogočilo temelje vseh izkušenj. Vendar pa domena izkušnje naj ne bi bila dovolj močna, da bi omogočila hkratno izpolnjevanje obeh vlog. Fenomenologija za Foucaulta kvečjemu poskuša le reducirati transcendentalno k empiričnemu ali pa ostaja ujeta v nikoli končanemu nihanju med empiričnim in transcendentalnim modusom diskurza. (Bartok

---

<sup>53</sup> Foucault naj bi se v zgodnjih delih opiral predvsem na (svojega mentorja) Merleau-Pontyja ter Heideggra. V *Rojstvu klinike* (prvič izšla 1963) se je tako naslanjal predvsem na Merleau-Pontyjevo razumevanje zaznave, medtem ko se v *The Order of the Things* (prvič izide 1966), opira na Heideggrova bit. (Gutting 2003, 2) Ameriški profesor fenomenologije Hubert Dreyfus (2004, 1) celo primerja idejo Foucaultove oblasti s Heideggrovo idejo biti. Tako naj bi Heideggrovo bit, ki poskuša doumeti, kako so bile v modernem svetu stvari obrnjene v objekte, Foucault nadomeščal s pojmom »nas« (selves), in tako poskušal pokazati, kako smo mi postali subjekti. Za podrobnejšo eksplikacijo te primerjave glej Dreyfus (2004)!

<sup>54</sup> Foucault svoje razumevanje neuspešnosti projekta fenomenologije pojasnjuje v njegovem tipičnem jezikovnem slogu.

2000, 5, 6).<sup>55</sup> Tako transcendentalna determiniranost subjekta ne more služiti kot jasna začetna točka, ampak je nenehno umikajoč začetek, ki subjektu preprečuje zavzetje trenutka njegove lastne pojavnosti, ne da bi zapadel nazaj v preteklost svoje izvornosti. In takšna nezmožnost subjekta za vzpostavljanje pogojev svoje lastne geneze, po Foucaultu proizvede fundamentalno nejasnost v osrčju védenja. Vendar pa se na tem mestu Foucaulteva kritika nevzdržnosti empirično-transcendentalnega subjekta bolj ali manj konča. Natančnejše eksplikacije Husserlove povezave transcendentalne subjektivitete s horizontom empirične vsebine in tako pojasnitve nezmožnosti mišljenja transcendentalnega z empiričnim pri Foucaultu ni moč zaslediti. (Han 2005, 4, 7)

Francoska filozofinja ter poznavalka Foucaulta Beatrice Han pa v svoji kontroverzni knjigi z naslovom *Foucault's Critical Project* (2002), poleg zelo šibke kritike empirično-transcendentalnega subjekta, (poznemu) Foucaultu očita celo lasten padec v transcendentalizem. Foucault, ki si torej skozi kritike empirično-transcendentalnega subjekta prizadeva osvoboditi zgodovino misli od podjarmljenja transcendenci ter dokazati, da nič ne more biti transcendentno ali transcendentalno (Veyne 2010, 107, 109), po besedah Han, sam proizvede subjekt, ki je transcendentalni ego. Le-ta po njenem mnenju reaktivira perspektivo konstituirane subjektivitete ter razume konstitucijo samega sebe s sredstvi atemporalne strukture prepoznanja. Foucaultov subjekt (oblastnih razmerij)<sup>56</sup> se naj bi tako samokonstituiral s pomočjo védenja in oblasti in

---

<sup>55</sup> Po Foucaultovem mnenju je nemogoče dati empiričnim vsebinam transcendentalno vrednost, ne da bi pri tem padli v past antropologije - tj. načina mišljenja, v katerem so upravičene omejitve pridobljenega védenja hkrati konkretne oblike eksistence (Foucault 1997, 248) Na tem mestu je zato potrebno opozoriti, da se Husserlov pogled na antropologijo popolnoma razlikuje od Foucaultovega. Foucault torej vidi antropologijo kot rezultat predelave empiričnega v transcendentalno, ko so aktualne vsebine izkušnje razumljene kot *določevalci možnih oblik izkušnje* (Foucault 1997, 248). Husserl pa v predavanju z naslovom *Fenomenologija in antropologija* (1931), slednjo označi v razmerju do fenomenološke filozofije. Glede na to, da določeni misleci vidijo izvor fenomenološke filozofije v človeškemu bivanju, torej v antropologiji, Husserl poskuša v tem predavanju dokazati nezmožnost t. i. filozofske antropologije kot utemeljitelja filozofije. In ker Husserl v transcendentalni fenomenologiji vidi čisto izdelano transcendentalno filozofijo, ki s pomočjo fenomenološke epoche, uspe odpraviti *naivnost* naravno naravnane sveta in vzpostaviti avtonomni transcendentalni subjekt, ki sedaj lahko odgovorno pojasnjuje vse učinke izkustva in išče njegove racionalne uvide, je kakršen koli antropologizem pri gradnji fenomenološke filozofije torej nepotreben in odveč. Šele v svoji absolutni naravnosti je subjekt sposoben spoznavanja samega sveta; in sicer sveta kot transcendentalnega fenomena. (Husserl 1997, 45-61). Husserl torej v nasprotju s Foucaultom nikakor ne vidi antropoloških elementov pri gradnji konstitutivne fenomenologije.

<sup>56</sup> Glej op. 5!

kljub temu, da njegova koncepcija tega subjekta ni tako jasna, kot je koncepcija Husserlovega subjekta, bi naj torej tudi prvi pripadal transcendentalizmu<sup>57</sup>. (Gutting 2003, 4)

Če torej povzamemo: Foucaultu ni uspela kritika fenomenologije kot filozofije, ki po njegovem mnenju, zaradi paradoksalne strukture subjekta, ne more zaživeti v realnosti. Pri tem ga je v *The Order of the Things* v veliki meri omejevala njegova arheologija, katera kot primarno deskriptivna metoda, poskuša le opisati elemente vseh tistih »nezavednih« struktur, ki so osnovane na produkciji znanstvene védnosti v določenem času.<sup>58</sup> Ker torej arheologija predstavlja določen način *pisanja zgodovine*, nikakor ni primerna za postavljanje trditev, ki se tičejo ultimativne resnice ali neresnice različnih znanosti, katerih epistemično podstrukturo proučuje. (Bartok 2000, 10).

Foucault, ki fenomenologijo pravzaprav obtožuje njene ideje konstituirane zavesti in na mesto tega predlaga raziskovanje praks, skozi katere se subjekt producira, prav tako kot Merleau-Ponty daje velik pomen telesni eksistenci. In glede na to, da je mogoča primerjava med njunimi razumevanji delovanja telesa, v zadnjem podpoglavju sledi še eksplikacija Foucaultovega *produciranega telesa*.

## **4.2 Prodor oblasti v telo**

Foucault postavlja pod vprašaj Merleau-Pontyjevo telo kot telo, ki odraža mojo lasno eksistenco in mi tako omogoča mojo lastno enkratnost in samobit. Po njegovem je telo produkt oblasti in je zato le-ta prodirljiva anonimna oblast nosilec njegovih moči in delovanj. Medtem ko je torej telo Merleau-Pontyja avtonomno, svobodno in zmožno samostojnega delovanja v vsaki situaciji, je Foucaultovo telo, s pomočjo discipline kot specifične tehnike oblasti, obravnavano in uporabljeno kot objekt in instrument. Vlogo subjekta pri Foucaultu torej ne prevzema telo, temveč sama oblast, ki se investira v telo in ga poskuša preoblikovati v čim koristnejši objekt. Disciplina obdela človeško telo v detajle, prime ga na ravni njegovih elementov, gibanj in gest, ki jih pri tem kontrolira, kalkulira in dela vedno uporabnejše. »Disciplina »izdeluje« individue

---

<sup>57</sup> Gary Gutting to v recenziji knjige Han zanika. Po njegovem konstitucija subjekta s pomočjo oblasti in védenja ni dovolj jasno konceptuirana, da bi zato subjekt lahko nujno označevali kot transcendentalni ego (Gutting 2003, 4).

<sup>58</sup> Te strukture Foucault poimenuje s pojmom *epistema-e*.

[...], posameznika [si] jemlje hkrati za predmet in za orodje pri svojem izvrševanju« (Foucault 2004, 189). Dobro disciplinirano telo ne sme puščati nič prostora za njegovo nedejavnost ali nekoristnost; uporabljeno mora biti tako dobro, da mora prav vsi rabiti za oporo zahtevanemu dejanju (Foucault 2004, 170). Na ta način nastane (kvazi) *naravno* telo (*corps naturel*), »nosilec sil in sedež trajanja« (Foucault 2004, 173), ki sicer deluje kot da je v temelju naše, vendar je v resnici proizvedeno od oblasti. Tako se v nasprotju z Merleau-Pontyjevim fenomenalnim telesom, ki mu njegovo samo-delovanje omogoča delno konstitucijo, Foucaultovo konstituira indirektno - preko oblasti. In zato igra oblast pri Foucaultu produktivno vlogo; njen produkt je torej individualno človeško telo. (Shparaga 2005, 115-17)

Foucault tako postavlja oblast oz. njene tehnike, ki konstituirajo telo, nasproti sami zavesti. Zavrača torej klasično filozofsko idejo človeškega subjekta kot subjekta zavesti, in na mesto njega postavlja oblastne tehnike, ki kot (produktivni) subjekti, ki se spreminjajo skozi različna obdobja, izoblikujejo telo človeka. Te tehnike prodrejo v telo, ga razčlenijo in nato ponovno sestavijo skupaj. Pri tem ne gre za podreditev telesa in njegovo izkoriščanje, temveč za reglementacijo njegove dejavnosti v obliki konstrukcije njegovih gest in njegovo sintezo s produkcijskim aparatom. Pri Foucaultu je tako tudi (samo)razumevanje telesa programirano, saj se izražajo geste in gibi, ki so telesu za njegovo čim večjo produktivnost potrebne. Tako nastane t. i. *naravna mehanika* telesa oz. (Foucaultova) telesna shema, ki ne producira in regulira le preprostih gibanj telesa, ampak tudi njegovo obnašanje in celo njegove organske zametke. (Shparaga 2005, 116-17, 122) Ali s Foucaultovimi besedami:

*Zgodovinski trenutek disciplin je trenutek, ko nastane umetnost človeškega telesa, ki ne meri zgolj na povečevanje njegove spretnosti, niti na stopnjevanje njegove podložnosti, temveč na oblikovanje razmerja, zaradi katerega bo v istem mehanizmu tem ubogljivejše, kolikor uporabnejše bo, in narobe. Tedaj se izoblikuje politika prisil, ki so obdelovanje telesa, preračunana manipulacija z njegovimi elementi, njegovimi gibi in obnašanji. [...] nastaja »politična anatomija«, ki je prav tako tudi »mehanika oblasti«; opredeljuje kako je mogoče imeti oprijem na telesu drugih, pa ne zgolj zato, da bi počela to, kar želimo, temveč zato, da bi delovala tako, kakor hočemo, s tehnikami, s hitrostjo in z učinkovitostjo,*

*ki jo določamo. Disciplina tako izdeluje podrejena in izurjena telesa, »krotka« telesa.*  
(Foucault 2004, 153-54)

Da pa bi se takšna disciplinska oblast lahko izvrševala, si mora pomagati z nenehnim in povsod pričujočim nadzorom, ki lahko vse naredi vidno, vendar s pogojem, da se sam naredi nevidnega. Takšna oblast, je tako za razliko od tradicionalne oblasti, nevidna; pri tistih, ki si jih podreja, pa uveljavlja načelo obvezne vidnosti, saj: »Disciplinski posameznik ostaja podvržen prav zato, ker se ga nenehno vidi, ker ga je vselej mogoče videti« (Foucault 2004, 208) in zato bi »popoln disciplinski aparat [...] omogočal enemu samemu pogledu, da bi nenehno vse videl« (Foucault 2004, 193). Disciplinski aparat tako mora posebljati popolno oko, kateremu nič ne uide in h kateremu so hkrati obrnjeni vsi pogledi. (Foucault 2004, 193, 207-08, 234) Oko je sedaj tisto, ki ve, je tisto, ki odloča in tisto, ki vlada. Nič kar je dano pogledu, ne ostane skrito. (Foucault 2009, 138, 162) In glede na to, da takšno »oko oblasti« za resničen učinek svoje metode zahteva zavednost posameznika, da je opazovan, se na tem mestu izrazi Foucaultova nekonsistentnost in paralogizem pri njegovem pojasnjevanju delovanja disciplinske oblasti. Foucault, ko že rečeno, oblasti pripiše subjektivnost, medtem ko pri pojasnjevanju individuuma, ki se podreja tem učinkom oblasti, ne predpostavlja nikakršne ideje o subjektu. Posameznik je definiran kot oblastni učinek in objekt (Foucault 2004, 212), njegova subjektivnost ostane neeksplicitna in nepojasnjena. Vendar pa sama oblast lahko deluje le v primeru, če takšen posameznik zazna njen nadzor. Foucault tako za eksplikacijo svoje filozofije v *Nadzorovanju in kaznovanju*, pravzaprav predpostavlja subjekt zaznave in torej Merleau-Pontyjevo fenomenologijo telesnosti. (Crossley 1993, 404-04)

Ker bi torej bila Foucaultova pojasnitev produciranega telesa nevzdržljiva brez Merleau-Pontyjevega (pol)konstituiranega subjekta zaznave, je na raziskovalno vprašanje magistrske naloge lahko odgovoriti.

## **5 SKLEP: KONSTITUIRANO ALI PRODUCIRANO TELO**

*Ali je telesna eksistenca konstituirana ali producirana?*

Raziskovalno vprašanje, ki me je vodilo od Descartesovih meditacij in Husserlovega transcendentalizma, k Merleau-Pontyjevi fenomenologiji telesnosti, vse do Foucaultove filozofije produciranega telesa. Vsem naštetim avtorjem je skupno *telo*. In medtem ko Descartes in Husserl subjekt definirata z njegovo zmožnostjo mišljenja in torej zavestjo in le-tej podredita funkcijo telesa, Merleau-Ponty vidi subjekt v telesnosti posameznika; v telesni situiranosti v svetu ter v telesnem angažmaju oz. konstituiranju, ki takšnemu subjektu zaznave omogoča odprtost in pripravljenost na vedno nove naloge ter tako svobodno voljo pri samoodločanju. Foucault, katerega prav tako lahko opredelimo kot filozofa telesa, pa zavrača idejo telesa kot (subjektovo) lastno eksistenco ter trdi, da je oblast tista, ki telo proizvede. Njegovo telo torej ni svobodno kot je Merleau-Pontyjevo, ampak je podvrženo mehanizmom oblasti. Je torej disciplinirano telo, ki se z nenehno vajo prilagaja določenemu programu. To telo ne pozna svobodne volje ali spontanosti, kar je značilnost fenomenalnega telesa. Producirano telo je torej objekt oblasti, njen instrument, medtem, ko je (pol)konstituirano telo Merleau-Pontyja avtonomni subjekt.

In glede na to, da torej Merleau-Ponty govori o posamezniku-subjektu, ki torej čuti, zaznava in se preko telesa zaveda tudi lastne zavesti, medtem ko Foucault govori o posamezniku-objektu, v katerega prodre oblast ter ga programira po svojih načrtih, bi lahko že na temelju te primerjave odgovorili na raziskovalno vprašanje. Če se oprem na članek Olgo Shparage<sup>59</sup>, ki jo že na tej točki zanima ali je torej telesna eksistenca konstituirana ali producirana, potem sama lahko odgovorim, da je zagotovo konstituirana. To pa ravno zato, ker Foucault postavlja pod vprašaj Merleau-Pontyjevo telo kot subjektovo lastno eksistenco, kar pomeni, da Foucault postavlja pod vprašaj tudi sam subjekt. To potrjuje tudi njegovo objektivizirano telo, kjer ideja subjektivitete ne igra prav nobene vloge. Iz tega sledi, da Foucault očitno vidi subjekt le v oblasti, ne pa v

---

<sup>59</sup> Glej op. 5!

človeških bitjih<sup>60</sup>. Tako se odgovor na raziskovalno vprašanje ponuja kar sam: kljub temu, da je nemogoče zanikati, da v vseh dobah družbeno-ekonomsko-politični mehanizmi na določen način in do določene mere producirajo človeško telo, je človek kljub vsemu subjekt; je bitje, ki misli, čuti in deluje in zato nikakor ni v celoti produciran oz. nikakor ni (le) objekt.

Vendar pa želim sama na raziskovalno vprašanje odgovoriti tudi iz strogo teoretičnega vidika, ki zadeva filozofiji Merleau-Pontyja in Foucaulta. Tukaj je odgovor še jasnejši in že nakazan v zadnjem podpoglavju: Foucaultu ne uspe utemeljiti delovanja oblasti na individuume, katerih telesa se ji, kot do potankosti disciplinirani objekti, podjarmijo. Takšna oblast potrebuje posameznike, ki vidijo, slišijo in torej zaznavajo. To pa torej pomeni, da Foucaultova filozofija produciranega telesa, nujno potrebuje Merleau-Pontyjevo konstituirano telo. Zatorej, ponovno vprašam:

*Ali je telesna eksistenca konstituirana ali producirana?*

Odgovor: Telesna eksistenca je konstituirana.

---

<sup>60</sup> Pozni Foucault se sicer bolj posveča ideji subjekta. Z genealogijo etike Foucault v tretji knjigi *Zgodovine seksualnosti (Skrb zase)* poskuša pokazati na uporabnost etike rimsko-grškega sveta, saj so nekateri principi naše etike povezani z grško etiko, ki se osredotoča na problem osebne izbire – etiko eksistence. Pri tem etiko označi kot odnos, ki bi ga morali imeti posamezniki s samim seboj in kateri določa, kako naj se individuum konstituirata kot moralni subjekt svojih dejanj. Bila je vztrajna zahteva po pozornosti, ki jo je treba posvetiti sebi in strogemu načinu življenja in je pomenila krepitev odnosa do samega sebe; odnosa, s katerim se človek konstituirata kot subjekt svojih dejanj. (Foucault 1991, 127, 129) Z razvitjem kulture samega sebe je načelo *skrb za zase* dobilo svojo splošno važnost: »pravilo ukvarjati se samim sabo je zavzelo obliko drža, načine obnašanja, preželo je načine življenja, se razvilo v postopke in veščine ter oblikovalo družbeno prakso, ki je pripeljala do odnosov med posamezniki, do komunikacij; in najpomembnejše: to pravilo je povzročilo določen način spoznanja in razvitje nekega vedenja« (Foucault 1993, 32). Glede na to, da za Foucaulta (2007, 249) subjekt ni substanca, temveč forma, ki se preko samotehnik transformira ter modificira v svoji posebni biti, etika skrbi zase ne pomeni uresničitev nekega preeksistenčnega sebstva (primerjaj Merleau-Ponty), temveč oblikovanje samo-konstituirajoče oblasti, ki se sicer ne obrne proti pretenzijam oblasti ali resnice (»zahteva« posameznika po lastnem telesu se nepričakovano pojavi s samim delovanjem mehanizmov oblasti), temveč proti normativni in kodirani resnici (subjekta) (Pritsch 1998, 3). Različna delovanja v danih oblastnih razmerjih, so tako lahko uporabljena kot oblike transformacije, ki posledično spreminjajo možne učinke v prihodnosti. Ta odprta in dinamična struktura ponuja novo ontologijo individuumov, ki jih obenem de-esencializira ter jih ohranja kot učinkovite in fundamentalno ontološke in politične faktorje (primerjaj z Merleau-Pontyjevo odprtostjo individuuma). (Rozmarin 2005, 2-3) Vendar pa je, zato ker t. i. *proti-subjekt* (Gegen-Subjekt), značilen za Foucaultova poznejša dela, v takšnih situacijah sedaj deluje kar *sam od sebe*, in je torej ideja na ta način vzpostavljena subjektivitete kritično ter intelektualno neutemeljena (Shparaga 2005, 124), težje primerjati poznega Foucaulta z Merleau-Pontyjem.

## 6 LITERATURA

- Arendt, Hannah. 1998. *Kaj je filozofija eksistence?*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.
- Bartok, Philip J. 2000. Foucault's Analytic of Finitude and the »Death« of Phenomenology. *Meeting of the APA, Central Division, Chicago, IL*. Dostopno prek: <http://pbartok.com/pdf/Foucault1.pdf> (12. januar 2011).
- Bernet, Rudolf. 1997. Subjektiviteta kot volja in predstava. *Phainomena* 19-20: 173-186.
- Božovič, Miran. 2002. *Telo v novoveški filozofiji*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Carman, Taylor. 1999. The Body in Husserl and Merleau-Ponty. *Philosophical Topics* 27 (2). Dostopno prek: [http://socrates.berkeley.edu/~hdreyfus/188\\_s05/pdf/Carman\\_Body.pdf](http://socrates.berkeley.edu/~hdreyfus/188_s05/pdf/Carman_Body.pdf) (16. marec 2011).
- Crossley, Nick. 1993. The Politics of the Gaze: Between Foucault and Merleau-Ponty. *Human Studies* 16 (4). Dostopno prek: <http://www.jstor.org.nukweb.nuk.unilj.si/stable/pdfplus/20011017.pdf> (16. marec 2011).
- Çüçen, Kadir A. 1998. Heidegger's Reading of Descartes' Dualism: The Relations of Subject and Object. *20th World Congress of Philosophy, Boston*. Dostopno prek: <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Cont/ContCuce.htm> (2. julij 2011).
- Descartes, Rene. 2004. *Meditacije o prvi filozofiji, v katerih je dokazano bivanje božje in različnosti človeške duše in telesa*. Ljubljana: Slovenska matica.
- 2007. *Razprava o metodi: Za pravilno vodenje razuma in iskanje resnice v zakonitostih*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Dreyfus, Hubert. 2004. *Being and Power: Heidegger and Foucault*. Dostopno prek: [http://socrates.berkeley.edu/~hdreyfus/html/paper\\_being.html](http://socrates.berkeley.edu/~hdreyfus/html/paper_being.html) (20. september 2011).
- Foucault, Michel. 1991. *Vednost – oblast – subjekt*. Ljubljana: Krt.
- 1993. *Zgodovina seksualnosti 3. Skrb zase*. Ljubljana: ŠKUC.
- 1997. *The Order of Things*. London: Routledge.
- 2004. *Nadzorovanje in kaznovanje*. Ljubljana: Krtina .
- 2007. *Življenje in prakse svobode*. Ljubljana: ZRC SAZU.
- 2009. *Rojstvo klinike*. Ljubljana: Študentka založba.
- Gutting, Garry. 2003. Foucault's Critical Project. *Recenzija*. Dostopno prek: <http://ndpr.nd.edu/news/23402-foucault-s-critical-project/> (20. september 2011).



- Han, Beatrice. 2005. The Analytic of Finitude and the History of Subjectivity. V *The Cambridge Companion to Foucault*, ur. Garry Gutting. Cambridge: Cambridge UP. Dostopno prek: <http://privatewww.essex.ac.uk/~beatrice/The%20Analytic%20of%20Finitude%20and%20the%20History%20of%20Subjectivity.pdf> (20. september 2011).
- Held, Klaus. 1998. *Fenomenološki spisi*. Ljubljana: Nova revija.
- Heinämaa, Sara. 1999. Merleau-Ponty's Modification of Phenomenology: Cognition, Passion and Philosophy. *Synthese* 118 (1). Dostopno prek: <http://www.jstor.org.nukweb.nuk.uni-lj.si/stable/pdfplus/20118129.pdf> (16. marec 2011).
- Hollendung, Simon. 2001. *Descartes: Cogito, ergo sum*. Dostopno prek: <http://www.descartes-cogito-ergo-sum.de/seite-19.html> (6. avgust 2011).
- Hribar, Tine. 1993. *Fenomenologija I*. Ljubljana: Slovenska matica.
- 2009. *Fenomenološki etos*. Ljubljana: Založba ZRC.
- Hrovat, Jože. Arheologija biti: telesnost med subjektiviteto in objektiviteto. *Phainomena* 51-52. Dostopno prek: <http://www.fenomenolosko-drustvo.si/phainomena/phainomena-51-52.htm> (18. september 2010).
- Huemer, Wolfgang. 2003. Husserl and Haugel and on Constitution. *Synthese* 137 (3). Dostopno prek: <http://www.jstor.org.nukweb.nuk.uni-lj.si/stable/pdfplus/20118367.pdf> (16. marec 2011).
- Husserl, Edmund. 1968. *Logische Untersuchungen. Prolegomena zur reinen Logik*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- 1975. *Kartezijanske meditacije*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- 1986. *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- 1997. Fenomenologija in antropologija. *Phainomena* 19-20: 45-61.
- 1997. *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*. Ljubljana: Slovenska matica.
- 2005. *Kriza evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Jaspers, Karl. 1999. *O pogojih in možnostih novega humanizma*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.

- Jung, Tae-Chang. 2009. Sensation in Merleau-Ponty and Husserl. *The 3rd Baseto Conference of Philosophy: Session 2*. Dostopno prek: [http://utcp.c.u-tokyo.ac.jp/events/pdf/041\\_Jung\\_Tae-Chang\\_3rd\\_BESETO\\_2.pdf](http://utcp.c.u-tokyo.ac.jp/events/pdf/041_Jung_Tae-Chang_3rd_BESETO_2.pdf) (16. marec 2011).
- Komel, Mirt. 2008. *Poskus nekega dotika*. Ljubljana: FDV.
- Laporte, Jean-Marc, S. J. 1963. Husserl's Critique of Descartes. *Philosophy and Phenomenological Research* 23 (3). Dostopno prek: <http://www.jstor.org.nukweb.nuk.uni-lj.si/stable/pdfplus/2105078.pdf?acceptTC=true> (16. marec 2011).
- Merleau-Ponty, Maurice. 2000. *Vidno in nevidno*. Ljubljana: Nova revija.
- 2006. *Fenomenologija zaznave*. Ljubljana: Študentska založba.
- Möller, Peter. 2009. Gottfried Wilhelm Leibniz. *Philolox*. Dostopno prek: <http://www.philolox.de/leibniz.htm> (8. avgust 2011).
- Murphy, Richard T. 1965. Husserl and Pre-Reflexive Constitution. *Philosophy and Phenomenological Research* 26 (1). Dostopno prek: <http://www.jstor.org.nukweb.nuk.uni-lj.si/stable/pdfplus/2105474.pdf> (16. marec 2011).
- Nagataki, Shoji in Satoru Hirose. 2007. Phenomenology and the Third Generation of Cognitive Science: Towards a Cognitive Phenomenology of the Body. *Human Studies* 30 (3). Dostopno prek: <http://www.jstor.org.nukweb.nuk.uni-lj.si/stable/pdfplus/27642794.pdf> (16. marec 2011).
- Olson, Carl. 1986. The Human Body as a Boundary Symbol: A Comparison of Merleau-Ponty and Dögen. *Philosophy East and West* 36 (2). Dostopno prek: <http://www.jstor.org.nukweb.nuk.uni-lj.si/stable/pdfplus/1398450.pdf> (16. marec 2011).
- Pritsch, Sylvia. 1998. Von Frauen, Cyborgs und anderen Technologien des Selbst. *Erkenntnisprojekt Feminismus*. Bremen. Dostopno prek: <http://www.gradnet.de/papers/pomo98.papers/sapritsc98.htm> (12. februar 2010).
- Ramazanoğlu, Caroline. 1993. *Up against Foucault. Explorations of some Tensions between Foucault and Feminism*. London: Routledge.
- Rombach, Heinrich, Paul Ricoeur, C. A. van Peursen, Thomas Prufer, Bernhard Rang in Ernst Wolfgang Orth. 1975. *Phänomenologie heute. Grundlagen- und Methodenprobleme*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber GmbH.
- Sanchez, Carlos Alberto. 2007. Husserl's Way to Authentic Being. *Human Studies* 30 (4). Dostopno prek: <http://www.jstor.org.nukweb.nuk.uni-lj.si/stable/pdfplus/27642809.pdf> (16. marec 2011).

- Sepp, Hans Reiner. 1997. Intencionalnost in videz. Na poti razjasnjenja afinitete med fenomenološko in estetsko naravnostjo. *Phainomena* 19-20: 307-321.
- Shparaga, Olga. 2005. Versuch einer kritischer Phänomenologie des Subjektes: vom produzierten Körper (Foucault) zum sich konstituierenden Leib (Merleau-Ponty) und zurück. *Topos* 2 (11). Dostopno prek: <http://topos.ehu.lt/zine/2005/2/Shparaga.pdf> (17. september 2010).
- Smith, Colin. 1964. The Notion of Object in the Phenomenology of Merleau-Ponty. *Philosophy* 39 (148). Dostopno prek: <http://www.jstor.org.nukweb.nuk.uni-lj.si/stable/pdfplus/3748712.pdf> (16. marec 2011).
- Van Hooft, Stan. 1979. Merleau-Ponty and the Problem of Intentional Explanation. *Philosophy and Phenomenological Research* 40 (1). Dostopno prek: <http://www.jstor.org.nukweb.nuk.uni-lj.si/stable/pdfplus/2107136.pdf> (16. marec 2011).
- Veyne, Paul. 2010. *Foucault. His Thought, his Character*. Cambridge, Malden (MA): Polity Press.
- Von Geyer, Paul. 1997. Foucaults *Les mots et les choses*: Ende oder Anfang einer modernen Subjektstheorie? *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* 38. Dostopno prek: <http://sammelpunkt.philo.at:8080/834/1/geyer.pdf> (16. marec 2011).
- Waldenfels, Bernhard. 1962. Gedanken an Maurice Merleau-Ponty. *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 16 (3). Dostopno prek: <http://www.jstor.org.nukweb.nuk.uni-lj.si/stable/pdfplus/20481270.pdf> (16. marec 2011).
- 1997. Izkušnja tujega med prisvojitvijo in odsvojitvijo. *Phainomena* 19-20: 243- 256.
- Zahavi, Dan. 2002. Merleau-Ponty on Husserl: A Reappraisal. V Ted Toadvine in Lester Embree (ur.) *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, 3-29. Dostopno prek: <http://swbplus.bsz-bw.de/bsz099333473kap-2.pdf> (16. marec 2011).