

Branko Romčević

NORMALNI EVROPSKI ALTER-EGO

O jednom Huserlovom samoosvrtnu

APSTRAKT: U ovom tekstu razmatra se odnos Huserlovih poznih kolebanja (iz Krize evropskih nauka) oko prirode filozofije sa njegovim nalazima u pogledu mogućnosti saznanja Drugih (iz Kartezijanskih meditacija i Ideja II). Autor ovog članka dolazi do toga da je odnos između te dve teme posredovan teorijom normalnosti, koja implicitno usmerava Huserlovo mišljenje na nekim od njegovih najodsudnijih etapa, povezujući – i to na posve dramatičan način – stavove o Drugom kao alter-egu i one o poziciji određenih naroda spram kompleksa tzv. evropske duhovnosti.

KLJUČNE REČI: Drugi, normalnost, apodiktičnost, alter-ego.

Budimo jasniji. Ono čemu težim pod nazivom filozofija, kao cilju i polju svoga rada, to ja, naravno, znam. Pa ipak, ja to ne znam.

Edmund Huserl

Trebalo bi najozbiljnije razmisliti o mogućnosti da se to što se poslednji Huserlov spis, kao u nekoj vrsti unutrašnjeg konflikta, okončava međusobno potirućim stavovima, uzme ne kao njegov kolaps u ciljnoj ravnini, nego kao blistavo svedočanstvo o doslednosti fenomenološkog poduhvata. Trebalo bi, drugim rečima, dopustiti da se ispita izglednost pretpostavke po kojoj bi baš takav kraj predstavljao performativnu afirmaciju Huserlovih naloga o prevladavanju naivnog misaonog stava. Ne bi li, naime, upravo očekivanje da će stvar mišljenja ići glatko, bez tegoba i rastrzanosti, ili makar sa neizrečenim verovanjem da će takve neugde – ako se i jave – u nekom trenutku morati da iščeznu, bilo jedna od najdrevnijih stavki u registru naivnosti?

Zaključak *Krize evropskih nauka* (§73) učvršćuje dostojanstvo filozofije kao *streng* *Wissenschaft* u istorizujućem svetlu sveta života, postavljenog za novi temelj fenomenologije. U jednom od priloga vezanih za Zaključak, stvari se kreću sasvim drugim smerom. Iako će se u toj višestrukosti lako pronaći tragovi Hu-

serlovih kolebanja, predomišljanja i zataškavanja, čitalac ne bi smeo nijednog trenutka da se prepusti osećanju superiornosti pred takvim otkrićima, jer njima se na videlo ne iznosi nikakva „greška“, ništa što bi referisalo na moguću popravku i činjenje da jedan pol protivrečnog nestane, već borba koja zahteva da bude razmotrena. Radi se o borbi za normalnost, koja je zanimljiva baš zato što nije normalna, što nije pokorena normi koju treba da ustanovi. U tom kontekstu, vrednost „kritičnih“ delova *Krize* izražena je činjenicom da oni pod jedno okrilje – štaviše, u jedan rečenični niz – dovode bezizlaz koji se u prethodećim joj decenijama pripremao razrađivanjem i rasipanjem problema saznanja Drugih kroz nekolike spise i raznorodna tematska okruženja. Taj problem se u *Krizi* ne eksplicira, ali njegova nerazrešenost – i, što ćemo pokušati da pokažemo, nerazrešivost – uspostavlja nemogućnost Huserlovog nedvosmislenog opredeljivanja oko prirode filozofije.

Već je formiranje celine tog rukopisa otvorilo brojne mogućnosti za agoniju Huserlovog teksta. Huserl nije završio *Krizu* u obliku u kome je ona danas dostupna. Njegovo izlaganje okončava se sa §72. Zaključni §73 – tekst iz sredine tridesetih – izdavač je udenuo na kraj usled njegovog objedinjujućeg sadržaja. U tom je tekstu Huserl izdvojio ideju o subjektu kao subjektu određenog sveta života, i onu o filozofiji kao diferencijalnom racionalizmu – *ratio* u neprekidnom kretanju i samokorigovanju –, uz podcrtavanje fenomenologije kao discipline koja uspeva da probudi transcendentelni pramotiv. Pri tom jedna reč ima upadljivu učestalost javljanja, dok njena neretka zaodevenost u kurziv signalizira da se tu ima posla s povlašćenim označiteljem: *apodiktičnost*. Po Huserlu, čovek je ono bivstvujuće kome je, kao odgovornom za sopstveno bivstvovanje, dodeljeno samorazumevanje, što, veli on, znači „njegovo *samorazumevanje kao bića pozvanog da živi u apodiktičnosti*“, dogodojenoj u liku subjektivnosti koja je gotova da svoje bivstvovanje „ostvaruje sa apodiktičkom slobodom za apodiktički um, za um koji je njen vlastiti u celokupnom delatnom životu“.¹ Tako se na jednom mestu skupio sav inventar esnafskog narcizma: tvrdi se da je čovek određen *apodiktičkim telosom*, da je njegovo saznanje, kao saznanje konačnog samorazumevanja, vođeno apriornim principima, dakle u formi filozofije.

Takva završnica *Krize* ne izlazi u susret onim tumačenjima po kojima su aspiracije ka apodiktičnosti isključene iz Huserlovog historicističkog obrta, viđenog kako kroz tu knjigu dospeva do dovršenog oblika. Uzgred, i mnoga ranija mesta iz *Krize* idu direktno protiv mogućnosti da se tu radi o radikalnom rezu. Još u §27 zatičemo uverenje da se transcendentálnost, koja je po Huserlu čučala kao nešto što je filozofija još od svojih ranih dana „osećala“ ali što nije smogla snage da reflektuje, pokazuje kao ono putem čega se „svi zamislivi filozofski i naučni problemi

1 Edmund Huserl, *Kriza evropskih nauka*, Gornji Milanovac 1991, Dečje novine, prev. Zoran Dindić, 216.

prošlosti mogu postaviti i rešiti“.² Ipak, ta idilična slika, u kojoj mislilac kada transformiše svoje mišljenje ostaje lojalan njegovim počecima – nije li to jedan od najistrajnijih ideala filozofije uopšte? – narušena je prilogima koji su objavljeni kao pripadajući zaključnom paragrafu. Već letimičan pregled upućuje na kolebanja i teškoće: na §73 otpada celih pet od ukupno 29 priloga. Prema tome, Zaključak ne opstaje samostalno, pridodato mu je obilje okolnog teksta, čija ukupna dužina za pet puta premašuje dužinu teksta koji treba da nadopuni.

Od posebnog je značaja prilog XVIII, poslednji za §73, koji je ujedno i poslednji tekst u *Krizi*. U njemu se opoziva fenomenološka vera u apodiktičnost, i sve ono što se dosad sedimentiralo kao napuštanje prvobitnog koncepta fenomenologije, najvećim delom je poteklo iz tog statusno rizičnog teksta. Vodeća misao glasi: „*Filozofija kao nauka*, kao ozbiljna, stroga, čak apodiktički stroga nauka – *san je odsanjan*“.³ Huserl to ne objavljuje kao radosnu istinu, već kao deprimirajući saldo jednog kretanja koje vodi filozofiju u opasnost, ugrožavajući je „silom sugestija 'duha vremena'“.⁴ Ako uzmemo u obzir da je taj tekst nastao u leto 1935, onda Huserlov pesimizam dobija razgovetnije obrise. Sugestije „duha vremena“ nošene su takvom silinom da za filozofa prestaje da bude dovoljno da vlastitu intersubjektivnost odelotvoruje raspravljajući sa drugim filozofima o problemima kojima se bavi i istrajavajući u onome što je već pokrenuo. Po Huserlu, filozof se u to toba nalazio u situaciji koja je karakteristična za sve ljude u opasna vremena. To, smatra on, zahteva da filozof, angažujući se u ime već preuzetih životnih zadataka, same te zadatke ostavi po strani i „čini ono što ponovo može da omogući budući normalan život“.⁵ Što, međutim, nije jasno. Želi li Huserl filozofu – koji je na prvim stranicama *Krize* bio promovisan u *funkcionera čovečanstva* – da preporučí prelazak u zonu praktično-povesnog rada kako bi osigurao da makar u nekom budućem vremenu može da se vrati teorijskoj refleksiji? Ili se radi o novom prevoju unutar ovog drugog? Instancu normalnog života Huserl ne obrazlaže, izazivajući sijaset nagađanja. Prve intuicije, koje bi se mogle pokazati i kao naivne, a koje bi pronašle oslonac u vremenu i svetu života iz koga je nastao taj tekst, lako će navesti na pomisao da je intencionalni korelat tog zagonetnog izraza život u svetu bez Hitlera. Pročitajmo pod tom pretpostavkom sledeću rečenicu:

Kao posledica će generalno uslediti to da će se celokupna životna situacija i time izvorni životni zadaci preobraziti, ako na kraju već neće postati sasvim bespredmetni.⁶

2 *ibid.*, 87.

3 *ibid.*, 386.

4 *ibid.*, 387.

5 *ibid.*

6 *ibid.*, 387-388.

Čini se da bi sada bilo legitimno da se poveruje kako Huserl želi reći sledeće: radeći na povratku „normalnog života“, a sa ciljem da sebi iznova pribavi radno okruženje u kome neće trpeti spoljna ometanja, filozof će kročiti na put novih iskustava čije će se događanje, sve i ako bude uspešno, okončati preobražajem života i njegovih zadataka. Recimo, ako stupim u pokret otpora s idejom da nesnosnu sadašnjost preobrazim po slici onog što joj je prethodilo, moglo bi mi se dogoditi da se nađem u društvu onih koji, hoteći takođe da menjaju svet, ne žele da vrate stvari na staro već da ih poguraju napred, ka nečemu sasvim drukčijem. Delajući zajedno s njima, mogao bih uvideti osnovanost njihovog radikalizma, pa tako od „reakcionara“ izrasti u „revolucionara“ koji će svoje prethodne dane i u njima zacrtane projekte sagledati kao klasno-fetišističke zablude. Mogao bih, s tim u skladu, preuzeti neke nove zadatke, shvatajući da na meni kao filozofu više nije da svet tumačim već da ga promenim. Uz opasku da takav tip – ruku na srce: ne preterano inventivnih – preispitivanja predstavlja dnevni ritual svake svog imena dostojne *Zeitgeist* filozofije, primećujemo da tu struju mišljenja izgleda da preseca naredna rečenica: „*Na svaki način je, dakle, potrebna refleksija, da bismo se orijentisali*“.⁷ Sada bi ispalo da se sve to ticalo ranije istaknute apodiktičnosti, izoštrene u pravcu orijentacije, neophodne za svakodnevno snalaženje, za uspostavljanje odnosa prema „normalnom životu“. Što će reći da izostaje naputak o povesnom angažmanu filozofa, iako se ne ukida ideja o promeni sveta života koja bi zahvatila i razumevanje koje ju je pokrenulo.

To je samo jedan segment ovih Huserlovih meditacija. Nakon što je naveo da je filozofija kao stroga nauka odsanjeni san, on iznosi genealogiju koja je trebalo da tu novopristiglu probuđenost eksplicira i legitimiše. Huserl utvrđuje da se filozofija počela udaljavati od nauke dvostrukim putem, jednim koji je približava umetnosti i onim dominantnijim koji je saobražava s religijom. Religija je privukla filozofiju tako što je krenula da problematizuje metafizičku transcendenciju koja prekoračuje svet dok ga kao jedinstven princip uslovljava. Filozofija, ispitujući svet kao totalitet bivstvovanja, u jednom trenutku ubeđuje sebe kako može da, ulazeći na teren religije, sazna i rastumači taj princip, te da preko njega zahvati svet. Bila je to zamka u koju se filozofija sve više zaplitala, ali koju ona nije mogla da izbegne. Sami njen program uopštavajućeg sažimanja vodio je ka zapadanju u tu oblast koja se unapred odriče naučnosti, pa tako ispada da apodiktičnost i strogost nauke propadaju ne zbog toga što „duh vremena“ ima hirovite sugestije protiv njih, već zbog konstitutivne nužnosti – koja bi iz ugla huserlovske apodiktičnosti morala biti percipirana kao konstrukciona greška – u samoj refleksiji. To je najodsudnija dvosmislenost. Da li je „pad“ filozofije nužan ili ne? Ako ka njemu vodi duh vremena, onda je to nužnost bez premca i bilo kakvog vrdanja. S duhom vremena nema pregovora, njegovo objektiviranje je – tamo gde se dogodi i u obliku u kome se dogodi – ono

⁷ *ibid.*, 388.

što je naprosto moralo da bude. Huserl, s druge strane, duh vremena stavlja pod navodnike, čime saopštava otprilike ovo: ima nekih filozofija koje igraju na kartu duha vremena kako bi sebi pribavile autoritet nužnog koji izvorno nemaju, pa je njihovo pravo obeležje proizvoljnost s maskom nužnog. Stoga, ako ka „padu“ filozofije vode „sugestije ’duha vremena’“, on nije nužan; ako ga uslovljava nešto što filozofski diskurs nosi kao svoju suštinu, onda on to jeste. Evo pasaža u kome Huserl tu dvosmislenost izražava, mada je ne tematizuje:

Refleksija autonomnog čoveka o svetu *nužno* vodi u ono transcendentno kao nešto što je *nesaznatljivo* i čime se praktično ne može ovladati. Čovek može samo jedno: polazeći od svog mesta, od svojih saznajnih horizonata i osećajnih horizonata, da sluti i da sebi pri tome izgradi puteve vere, koji mu kao njegov *pogled na svet* daju ličnu evidenciju za naslućivanje i za normu delanja pod vođstvom apsolutnog koje je *naslućeno-verovano*.⁸

Prva rečenica donosi opoziv Huserlovih dotadašnjih ubeđenja. Po njoj, jedina apodiktičnost s kojom filozofija sme da računa jeste – odustajanje od apodiktičnosti. Takav je *dictum* nužnosti. Prema drugoj rečenici, iščilelost apodiktičnosti i apodiktičkog *telos*-a predstavljala bi činjeničku istinu koja čoveka toliko pritešnjuje, da mu ostavlja otvorenim isključivo put vere i naslućivanja, na kome će se prepustiti vođstvu nesaznatljivog apsoluta. Slom „apodiktičke slobode za apodiktički um“ je nepobitan. No, pominjanje pogleda na svet upozorava da je tu – možda – na delu ironija (ka čijoj upotrebi, koliko nam je poznato, Huserl inače nije pokazivao ni najmanje sklonosti), možda čak i jedna mala pakost osujećenog, koji ako već nije uspeo da se izbori za svoju stvar i njenu prevlast, može slavo-dobitnim baštinicima „duha vremena“ – svrstanim u rubriku filozofije pogleda na svet – da oda priznanje koje bi njima moglo ličiti na podsmeh: da sve njihove napore redukuje na naslućivanje i verovanje. Da li tom rečenicom Huserl ostavlja otvorenom mogućnost da, ma koliko unutar-svetska činjeničnost bila nepovoljna po apodiktičnost, ona zadrži sva svoja prava, te da onaj osujećeni ne ispadne istovremeno i pobeđeni?

Premda ta rečenica počinje tvrđenjem da „čovek može samo jedno...“, njome se ne kaže da je to „jedno“ i konstitutivno jedina mogućnost već se ona odnosi na koji red ranije izneto objašnjenje religioznosti koja se vezuje za stvar „duha vremena“ i njegovih sugestija. Po Huserlu, srednjovekovna filozofija postavila je mogućnost udruživanja nauke i religije, čak njihove harmonije, dok je njegovo doba te veze obnovilo pervertirajući ih, stvaranjem „religijskog neverovanja“ i „filozofije koja se odriče naučnosti“. Te dve letalne kombinacije objedinjuju se, nalazi Huserl, u filozofiji pogleda na svet. Ta filozofija izbija iz nagona za mudrošću i dubokomislenošću, a odatle se ne rađa naučnost filozofije već ekstremni historicizam, koji nije ništa drugo do još jedna verzija skeptičkog subjektivizma. Uzimajući u

8 *ibid.*, 386 (kurziv je naš).

obzir vremenski period na koji se Huserlova analiza odnosi, u taj „duh-vremenski“ sklop treba uključiti sve filozofske pretenzije koje nastaju u (bermudskom) trouglu *Propasti Zapada, Položaja čoveka u kosmosu i Bivstvovanja i vremena*. Od posebnog je značaja ova poslednja, koju Huserl u jednom predavanju s početka tridesetih, bez ikakvog zazora, svrstava u struju diltajevske antropologije, budući da ona govori o „suštini ljudskog konkretnog svetskog *Dasein*-a“.⁹

Izgleda da Huserl sada hoće reći kako „čovek može samo jedno...“ tek ukoliko čovek potpadne pod trend odricanja od naučnosti i strogosti filozofskog diskursa, koji ne udara iznutra, iz suštine filozofije, već dolazi spolja, iz područja sile koja greši. Redukujemo li dve Huserlove rečenice na njihov propozicionalni sadržaj, dobićemo sledeću antitetiku: nužno je da filozofska refleksija odustane od apodiktičnosti, nije nužno da filozofska refleksija odustane od apodiktičnosti. Protivrečnost je prividna. Bez teškoća uviđamo kakvo bi objašnjenje moglo te dve rečenice da poveže: iako je shvatio da se apodiktičnost zaglavila u ćorsokaku prevelikih očekivanja, kao i to da su nužni bili i ćorsokak i očekivanja, to ga ni ponajmanje ne približava filozofijama preko kojih se njena propast pokušava kanonizovati. Čak i ako dolaze do istog do čega je i Huserl došao, one to ne mogu da izraze kao filozofski relevantno, pa tako i *njihovi* stavovi protiv apodiktičnosti ne mogu da budu legitimisani i prihvaćeni, već samo nametnuti. Njihova tvrđenja ne proističu iz lančanog sledovanja nužnosti već su hrpa nagađanja i naslućivanja, koja je mogla ispasti i drukčije, sa deklamovanjem, ustreba li, i sasvim različitih rezultata. Drugim rečima, svejedno je šta oni tvrde budući da oni to čine bez čvrstog filozofskog osnova.

Zanimljivo je da su ta dva propozicionalna toka nejednako iskazana. Huserlovo mišljenje o filozofijama pogleda na svet i njihovom odustajanju od naučnosti, izloženo je, i pored svih spisateljskih krivudanja, u obimu koji smatramo zaokružnim: opis stanovišta i njegovih učinaka, identifikacija i procena modusa njegove održivosti, distanca kroz diskretnu ironiju – šta bi se više pa i moglo poželeti prilikom izlaganja i vrednovanja neke filozofije? Problem nastaje kod pitanja koja izbijaju na površinu sa onom prvom rečenicom i argumentacijom koja joj prethodi. Odnosno, problem je to što određena argumentacija izostaje iako je, nalazimo, tu morala da se nađe. Jer, pored načelnog rada filozofije, koji je obeležen kao ono što apodiktičnost istovremeno i zasniva i podriva, Huserl je na raspolaganju imao i

9 Edmund Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937), Gesammelte Werke*, XXVII, ed. Thomas Nenon and Hans Rainer Sepp, Dordrecht 1989, Kluwer, 164. Neizvodljivo je da ovom prilikom ispitujemo održivost takvog Huserlovog tvrđenja. Najviše što možemo jeste da uputimo na Hajdegerove stavove protiv antropologije i antropologizma, proistekle iz njegovog uvida da antropologija ne reflektuje svoj ontološki fundament. Zbog toga je već u početnim paragrafima *Bivstvovanja i vremena* proskribovana upotreba određenih termina, između ostalih i termina 'čovek'. Nije li, uostalom, motiv izbegavanja antropologizma uključen i u samu Hajdegerovu odluku da namesto prostodušnog diskursa o čoveku postavi analitiku *Dasein*-a?

vlastito iskušavanje i konsolidaciju egzemplarne ravni – koja bi se uz, čak omanje, deduktivno posredovanje mogla pokazati i kao konstitutivna – za taj tok. Ili, privodeći Huserla njegovom nauku: sumiranje vlastitih postignuća oko (ne)saznatljivosti tuđih ega moglo je učvrstiti ceo argument, demonstrirajući kako, u stvari, sama transcendentnost postavlja svoju nesaznatljivost. Time bi svakako došlo do priznanja ličnog poraza koji bi se posebno istakao nad propašću opšte tendencije filozofskog diskursa, ali bi, kako to već u fenomenologiji ide, istim tim aktom bio postignut uspeh, pošto bi se tako utvrdila granica jednog predmetnog područja, zadata od strane samog „predmeta“. Umesto toga, Huserl, zbrzavši jednu, komotno stupa u drugu rečenicu, kao da je to neki dobro uglačani kontinuum, a ne prelazak iz jedne galaksije (one sopstvenog rada, bremenite najmanje jednom frustracijom) u drugu (filozofije svog vremena). Zato nam tačka koja odvaja te dve rečenice deluje izuzetno markantno, kao mrlja koja se razlila i suspendovala izvesnu sumu među njima posredujućeg teksta. Ali, ovde nećemo ni pokušati da rekonstruišemo taj manifestni nedostatak, pa da izgradimo neku vrstu prelaza, nego ćemo probati da učinimo vidljivijom masivnu zaledinu one prve rečenice, ceneći da će tako moći da se prepozna sva glomaznost koraka koji Huserl čini kada iz nje ide u onu drugu, kao i to da se nije tek s njom cela postavka pomerila ka bezdanu, nego da se bezdan otvorio tamo gde je tlo decenijama izgledalo kao čvrsto. Ponovimo je: *Refleksija autonomnog čoveka o svetu nužno vodi u ono transcendentno kao nešto što je nesaznatljivo i čime se praktično ne može ovladati.*

Ta rečenica mogla bi se uzeti kao Huserlov zaključni pogled na *Ideje II* i petu *Kartezijansku meditaciju*, u kojoj se tematizuje pitanje drugog kao po smislu drugog. U njoj Huserl dotiče granicu saznatljivosti ali bez ikakvog osvrta, tvrdeći sve vreme suprotno, kako se transcendentni Drugi može saznati, doduše na ponešto različit način, no bez i najmanjeg splašnjavanja saznajnog optimizma, koji je, međutim, njegovim nalazima uveliko opovrgnut. Primimo li k znanju da su nacrti za *Ideje II* stvoreni prvih godina druge dekade prošlog veka, a *Kartezijanske meditacije* napisane šesnaest do sedamnaest godina kasnije, kada su se okončali i svi radovi oko *Ideja II*, uvidećemo da je pitanje Drugog grizlo Huserla tokom njegovih najplodnijih dvadesetak godina – elementi buđenja su, s većim ili manjim intenzitetom, remetili san gotovo sve vreme njegovog trajanja.

Huserl je jako držao do toga što fenomenologija uspeva da izide na kraj s transcencijom i neugodnim pitanjem stvari po sebi. U fenomenologiji, ono transcendentno je imanentni karakter bivstovanja koje se konstituiše u egu. Svaki zamislivi smisao, bio on imanentan ili transcendentan, pripada transcendentnom subjektu i za njega je postavljen. Premašujući ono imanentno, transcendentno još uvek ne ispada iz okvira transcendentnog ja. Tako je predupređena svaka iznenađujuća kontingentnost. Tako je, konačno, ono transcendentno obuzdano u transcendentnom. Ali, sa sređivanjem tog problema iskrasnio je drugi jedan: nije li, naime,

tim putem transcendentalno ja dovedeno do statusa *solus ipse*? Iz te zapitanosti Huserl se brže-bolje evakuiše ka eksplikaciji intersubjektivnosti i pojavljivanja alter-ega. Na taj način je trebalo preduprediti da se fenomenologija sva zatvori u solipsistički *nexus*.

Sa intencionalnom konstitucijom objektivnosti Huserl se već izbio, kao god i s konstitucijom subjektivnosti. Prisustvo drugih subjekata, koji bi, poput mene, predstavljali transcendentalni ego, ne može se konstituisati ni po obrascu koji je važio za konstituciju objekata niti po onom za konstituciju vlastite subjektivnosti. Sve dok nije dospela do pitanja Drugog, fenomenologija je priznavala postojanje samo dve mogućnosti: nešto je ili *cogitatio* ili *cogitatum*. Sada se javlja paradoks nečega što se u rečniku tog dvojstva može označiti samo kao *cogitatum cogitans*. Evo kako Huserl, u petoj *Kartezijanskoj meditaciji*, razmišlja o tom kamenu kušnje za fenomenologiju: „Ali kako je s drugima ego koji ipak nisu puka predodžba i predočeno u meni, sintetička jedinstva mogućeg potvrđenja u meni, nego po svom smislu upravo *drugi*? ... Kad bi se zbilom da je vlastita bitnost drugoga izravno pristupačna ona bi bila samo momenat moje vlastite biti i konačno bismo on sam i ja sam bili jedno te isto... Ovdje se mora nalaziti stanovita posredovnost intencionalnosti koja polazi od dakako uvijek u temelj smještenog donjeg sloja *primordijalnog svijeta* i predstavlja *suprisutnost* koja nije sama tu i nikad ne može postati samo-prisutnost. Radi se dakle o nekoj vrsti činjenja *su-prisutnim* jednoj vrsti *aprezentacije*“.¹⁰

Ono što je s Drugim evidentno, to je da u njegovom slučaju nemamo posla s čistim fenomenom, da nije neposredno evidentan (imajući sve vreme u vidu da se pitanje ne tiče njegove mundanosti, koja ovde nije problematična, već transcendentalnosti). Ukoliko želi da mu pristupi, fenomenologija mora da se *povuče*. Ako bi to bilo drukčije, onda bi Drugi bio sav u svetu, objekt za moju svest, mogao bih da ga intendiram kao i bilo koju drugu stvar. Tada bih ja bio njegov izvor i on kao Drugi („po smislu“) ne bi ni postojao. Ako ne mogu da ga izvorno saznam, moram, po Huserlu, da ga pretpostavim. Znam li onda išta o njemu? Budući da mi Drugi nije samo-prisutan, ja ga pretpostavljam kao sa-prisutnog mome sopstvu, u predstavi koja je ništa drugo do njegova a-prezentacija; ona je analoškog tipa. Drugi koji nije izvorno predstavljiv (koji je izvorno nepristupačan) ’zamisliv je samo kao analogon od vlastitog’, i ’pojavljuje se po svojoj smislovnoj konstituciji kao *intencionalna modifikacija* mojeg tek objektiviranog ja... kao *modifikacija mene samog*, modifikacija mojeg samstva’.¹¹ Kojim koracima Huserl dolazi do tog rešenja?

Drugog isprva opažam kao psihofizičko jedinstvo koje nastanjuje isti svet kao i ja. Štaviše, ja tako opažam ne samo pojedinačnog Drugog, nego i druge Druge,

10 Edmund Husserl, *Kartezijanske meditacije I*, Zagreb 1975, CZKDSSO, prev. Tomislav Ladan, 113 i 127.

11 *ibid.*, 131.

mnoštvo Drugih, shvatam da svi ti za mene Drugi ne postoje samo kao izolovani pojedinci nego da se 'konstituiira jedna ja-zajednica koja uključuje i mene samog',¹² koju Huserl naziva i *zajednicom monada*, a koja konstituiše jedan te isti svet. Tako uzet, svet je sfera intersubjektivnosti koju Huserl vidi kao *harmoniju monada*. To što Drugi koji nastanjuju taj svet meni nisu direktno pristupačni na način unutar-svetskih objekata ne znači da mi nikako nisu pristupačni. Prvi korak ka njihovom zahvatanju jeste ono što je Huserl nazvao *aperceptivnim prenošenjem mog tela*. Budući da je za mene, za moju svest i moje opažanje, jedino moje telo ono koje je konstituisano u svetu, sličnost drugog tela pokazuje se kao analoški osnov apercepcije drugog. Tu na scenu stupa akt *poznavanja* po tipu („I nepoznate su nam stvari toga svijeta, govoreći općenito, poznate po svom tipu.“¹³), čime je kreirana intencionalna situacija koja me lansira ka tuđem egu. Naime, prezentacija u kojoj se pokazuje nepristupačnost drugog (nepristupačnost njegove svesti) isprepletana je, veli Huserl, s izvornom prezentacijom njegovog tela. Instrumenti koji tu isprepletanost raspliću ka saznanju Drugog kao druge svesti, jesu ponašanje i iskustvena *anticipacija* ponašanja. Huserl kaže da su strano telo i strano ja dati kao jedinstveno transcendirajuće iskustvo, a da je svako iskustvo upućeno na dalja iskustva koja potvrđuju aprezentovane horizonte koji ih – saglasno saznavanju po tipu – zaključuju (ili zaključavaju) u neopažene anticipacije. Ako je strano telo zaista telo samo u svom promenljivom ponašanju, onda ono upućuje i na jedno, za mene tek aprezentovano, ali kao njegov motivator sasvim nesumnjivo ja. To strano, izvorno nepokazano ja, jeste dakle indikovano u ponašanju. Izvorno nesamopokazano, drugo ja postaje posredno pristupačno ukoliko se ono indikovano dosledno potvrđuje u mom iskustvu. Tako se „u mojoj monadi aprezentativno konstituiira jedna druga monada“.¹⁴ Ta druga monada, analogon mene samog, jeste *moj modifikat*, alter-ego.

U *Idejama II* polazište se nalazilo u kompleksu *animalia*-e s kojom je, kao *explicatum*, u paru išla empatija. *Animalia* predstavlja vrstu objekata koji su „dati izvorno na takav način da pretpostavljaju izvorne prisutnosti, a da sami ne mogu biti dati u izvornoj prisutnosti“.¹⁵ Dakle, njihova odustnost zapečaćena je u njihovom prisustvu. Drugi je tipična *animalia* utoliko što mi je njegovim telom, koje je za mene prisutno, nagoveštena njegova, za mene odsutna, svest. *Animalia* je trebalo da se artikuliše kao vidljiva i pristupačna *obuhvatnost* koja sadrži i ono svesno-psihičko, premda ovo ostaje odvojeno od mogućnosti mog direktnog saznanja. Ceo Huserlov potez mogao bi se sažeti na sledeći način: budući da su, kako on smatra, ljudi određeni kao jedinstva materijalnih tela i svesti, izvorna pristupač-

12 *bid.*, 126.

13 *ibid.*, 129.

14 *ibid.*, 132.

15 Edmund Husserl, *Ideas II*, Dordrecht 1989, Kluwer, trans. R. Rojcewicz and A. Schuwer, p. 172.

nost jednog ne može me ostaviti odsečenim od 'ostatka'. 'Ostatak' – svest, duša, um – je ono što se nadovezuje na vidljivi deo, kao što mogu da pretpostavim da dve aktuelno neopažene strane neke građevine postoje i da su vezane za njene delove koje aktuelno opažam (uz uvažavanje skraćenog dometa analogije: u slučaju zgrade zamislivo je pomeranje mog tela koje bi mi omogućilo da pretpostavku pretvorim u evidenciju, dok s drugom svešću ta kinetička pogodnost nema značaja). Svest drugog čoveka nije ono čemu bi njegovo telo bilo tek znak, već izvorno nepristupačni ali izvesni produžetak njegovog opaženog tela (tako i ono psihičko dobija svoju poziciju u prostoru i vremenu). Ta izvesnost se realizuje kroz empatiju. U svetu koji predstavlja moje fizičko okruženje, ja opažam stvari koje su po tipu iste s onim što se konstituisalo zajedno s konstitucijom mog solipsističkog stratuma, *s mojim telom*, pa ih tako percipiram kao druga tela, ili, tela drugih ljudi, što znači da „osećam putem empatije da u njima postoji Ego-subjekt, zajedno sa svim onim što to podrazumeva i sa posebnim sadržajem koji je zahtevan od slučaja do slučaja... U empatiji ih zahvatamo kao naše analogone“.¹⁶ Tako se pokazuje i krajnji egološki

- 16 *ibid.* i 176. Po Merlo-Pontiju, čak i ako bi se Huserlu moglo prebaciti da je ponešto prevideo kada je pomislio da tako opisanom empatijom možemo uistinu spoznati tuđi ego – a Merlo-Ponti nalazi da Huserl nije ni tvrdio da se time zahvata struja tuđe svesti, već samo to da te struje ima – ne bi se moglo poreći da je usmeravanje pažnje na kinestetičnost tuđeg tela ono što vodi ka izvesnim sazajnim apodiktčnostima: „Nikada neću moći, strogo govoreći, da mislim misao drugoga: mogu da mislim *da* on misli, da konstruišem, iza te lutke, prisutnost samom sebi po uzoru na moju, ali to sam opet ja kojeg stavljam u njega, tek tada uistinu postoji 'introjeksija'. Nasuprot tome, da taj čovek tamo *vidi*, da je moj čulni svet takođe njegov, ja to nepobitno znam, jer *prisustvujem njegovoj viziji*, ona se *vidi* u tome što njegove oči zahvataju prizor i kada kažem: ja vidim *da* on vidi, tu više nema, kao u: ja mislim *da* on misli“ (Moris Merlo-Ponti, *Pohvala filozofiji*, Novi Sad 2009, IKZS, prev. Tatjana Milivojević, 200-201). Zar? Jer: ja sam konstitutivno sprečen da vidim da taj čovek tamo *vidi*, već mogu videti samo to da on *gleda*, a da li on zaista i vidi, da li *doživljava viziju*, to mi je već nepristupačno, zajedno sa mogućim sadržajem i modalitetima te vizije. U to ja nemam, niti mogu da imam, neposrednog uvida. Naprotiv, tu je situacija upravo identična mojoj pretpostavci da on misli. On, naime, može da mi izgleda *kao da* vidi dok gleda, ali njega ništa ne sprečava da u tom aktu koji ja opažam bludi neusmerenog pogleda, da zuri u ovu ili onu tačku bez ikakve „prpratne“ vizije. Ta neizvesnost oko njegovog viđenja je jedina izvesna evidencija koju mogu dobiti opažanjem njegovog pogleda. Kao što je jedina izvesnost s kojom smem računati na osnovu njegovog ponašanja ta da on deluje *kao da* misli, *kao da* poseduje fenomenološki opisano ja, ali ja o tome nemam, niti mogu da imam, nikakvih nedvosmislenosti, *nikakve apodiktčnosti*, osim kao hipotetičke. To bi, međutim, predstavljalo legitiman fenomenološki gest, ukoliko ta legitimnost proističe iz učiteljevog slova. Jer, i sam Huserl je, u posthumno objavljenim nacrtime za prerađu *Kartezijanskih meditacija*, pokušao sa razradom hipotetičke apodiktčnosti. Tako on kaže da „apodiktčku sigurnost drugog da nužno pripada svijetu mora preuzeti pod pretpostavkom da drugi *zbilja* postoji i da će *zbilja*, pri suglasnom provjeravanju njegovog postojanja, opstati“ (Edmund Husserl, *Kartezijanske meditacije II*, Zagreb 1975, CZKDSSO, prev. Franjo Zenko, 44). Ali, zajedno s tim pretpostavljenim „*zbilja*“, stiže i jedno drugo: šta *zbilja* ostaje od apodiktčnosti ako je ona pretpostavljena, kakvog smisla ima govoriti o *ne-*

pokret empatije. Ona nije nikakvo sa-osećanje – *sympatheia* – nego doslovce moja projekcija u Drugog, utiskivanje mene u njega i jednovremeno prepoznavanje te konstrukcije kao tuđeg ega.

Ovaj prikaz Huserlovog izvođenja iz *Kartezijanskih meditacija*, s umetanjem dokaznog rezimea iz ranijeg dela, izneli smo zbog toga što kada se pomenu izvorna nepristupačnost Drugog za moj ego kao polazna prepreka, te rezultati u vidu naziva kakvi su alter-ego ili analoška aprezentacija Drugog, sa sve empatijom kao opštim nazivom za moje kretanje ka drugom transcendentalmom ja, tada se ispušta iz vida jedna bitna odlika Huserlovog postupka. Tada ispada da je Drugom doista priznat status „po smislu drugi“ i da fenomenologija u tom pogledu iskazuje veći obzir nego sva ranija filozofija. Međutim, sam postupak izvođenja, u čijem središtu se razrađuju mogućnosti da se Drugome doskoči, da se Drugi učini raspoloživim putem razotkrivanja iz njegovog ponašanja, njegove uključenosti u moje anticipatorsko saznanje, čini se da narušava ono Huserlovo početno „po smislu drugi“; kao da Huserlovo izvođenje smešta same rezultate na kraj nekog, na osnovu početne postavke, nenagoveštenog pravca. Kada bi se ostavio samo naziv *alter-ego*, onda bi se moglo pomisliti da je u fenomenologiji Drugome uistinu priznat status koji je Derida nazvao „transcendentalna simetrija dve empirijske asimetrije“, da je Drugi dobio dostojanstvo i pravo da i sam bude izvor sveta. Ali poznavanje po tipu, koje je Huserl odredio kao poznavanje po ponašanju i neopažljivoj anticipaciji ponašanja, kao mogućnost da Drugome propišem – barem u vidokrugu mog saznanja – da nastavi da se ponaša onako kako se i dosad ponašao, da mu odreknem mogućnost da me iznenadi, čini od alter-ega daleko manje predusretljivu strukturu prema onom „po smislu drugi“, nego što se najavljivalo. Kada ponašanje Drugog, ponašanje njegovog tela iz faze u fazu koje mi indikuje usaglašenost s onim psihičkim, tu istu usaglašenost izneveri, kada učini nešto zaista drugo, ono postaje fantom: „kad ponašanje ne bude usaglašeno, tijelo će biti iskušano kao tijelo-privid“. ¹⁷ To će reći da Drugi, postavljen od strane Huserla kao psiho-fizičko jedinstvo, biva priznat za Drugog koji mi je transcendentarno ravan tek onda kada se ponaša u skladu s mojom anticipacijom njegovog ponašanja i da trenutak ispadanja iz tog režima jeste i trenutak njegovog postajanja ne-registrabilnim. Ukoliko telo-privid predstavlja neuspelost indikovanja tuđeg transcendentalnog ja, onda preko njega dospevamo i do neminovnosti jednog izraza koji iznosi ono krajnje, što sam Huserl nije imenovao ali što je njegovom analizom pripremljeno: Drugi-kao-privid. Međutim, Drugom koji je „po smislu drugi“ pripadala bi stranost koja podrazumeva i mogućnost

apodiktičnoj apodiktičnosti? Ne otvara li se time mogućnost jedne oksimoronske fenomenologije, u kojoj bi bilo moguće govoriti i o ne-intencionalnoj intencionalnosti ili ne-fenomenalnom fenomenu? Šta bi, ako išta, to moglo značiti?

17 *Kartezijanske meditacije*, 131.

nepredvidljivosti. Ako se ova suspregne tako da se njena pojava svrsta u sferu prividnog, fantomskog ili sablasnog, šta ostaje od onog „po smislu drugi“?

U daljem toku pete Meditacije Huserl radi nešto posve neobično. Kao da poznavanje po tipu i anticipacija ponašanja nisu bili dovoljni, pa on odlučuje da priloži još jedan kriterijum: *normalnost*. Već smo videli njeno javljanje u *Krizi* kroz pojam normalnog života. U petoj Meditaciji ona je objašnjena kao *isto*. Kada u analoškoj aprezentaciji oformim alter-ego, pred mene će izbiti pitanje kako se drugome javlja svet. (Ako bismo hteli da budemo zlobni, rekli bismo da je to rak-rana svakog solipsizma.) Svet intersubjektivnosti kao svet harmonije monada, nužno će, ceni Huserl, podrazumevati to da svet Drugih mora biti iskušán kao isti, uključujući identičnost sistema pojavljivanja, mojih i njihovih.

U *Idejama II* ono normalno se – izuzmemo li odeljke u kojima se govori o *normativnosti* ejdetske naučnosti i nauke, što predstavlja eho Huserlovih stavova o filozofiji kao *normativnoj disciplini* s početka *Logičkih istraživanja* – najpre vezuje uz sferu intencionalnih akata, shvaćenih kao paket normalnih delatnosti mišljenja, iliti svakodnevnica normalnog *cogito*-a. Tako je spiritualni ego osmotren kao „*organizam moći* i razvoja tih moći na normalan, tipičan način, kroz stadijume detinjstva, mladosti, zrelog doba, starosti“,¹⁸ što se pokazalo i kao oslonac za sav Huserlov rad koji je gravitirao ka *Kartezijanskim meditacijama*. S druge strane, normalnost je u *Idejama II* bila i nit vodilja tokom rada na pitanju o perceptivnim uslovima. Na strani objekta potrebno je da se utvrdi izostanak medijuma koji bi doveo do njegove distorzije, do pojave svojstava koja ne pripadaju njemu nego nečemu što bi stajalo između njega i subjekta. Na strani subjekta to bi se ticalo normalne čulne organizacije, odnosno, takve strukturiranosti čulnih receptora koja ne bi blokirala put ka kauzalnoj aprehenziji same stvari. Kao primer da se na tom planu možemo prevariti manje no što se obično misli, te da je reč o nečemu što je vrlo izvesno i lako za ustanoviti, Huserl navodi konzumaciju glistomora santonin. Iako je tadašnji legalni okvir dopuštao da se razmotri i konzumacija kokaina ili nekog zanimljivog opijumskog derivata, santonin se pokazao kao podesan zbog toga što njegova konzumacija ne dovodi do mnogostrukih transformacija čulne percepcije – kao što je to slučaj sa kokainom ili heroinom – već samo do hromatopsije, odnosno, do poremećaja u percepciji boja (do toga da se sve vidi kao žuto ili, ređe, kao zeleno). Konzumirajući santonin, ja doživljavam potpunu optičku promenu sveta, ali prolaskom njegovog

dejstva ja shvatam da ta promena nijednog trenutka nije aficirala same kauzalne veze.¹⁹

Kako je vreme odmicalo, Huserl je, nažalost, u temi normalnosti prepoznavao sve veći značaj. Tako se on u zamašnoj količini teksta namenjenog preradi *Kartezijanskih meditacija* intenzivno bavi normalnošću, pridodajući joj i temu „duhovne normalnosti“, s posebnim osvrtom na mogućnost ludila transcendentalnog subjekta (koju je, pak, razrešio lakonskim tvrđenjem po kome sama činjenica da se pitam o sopstvenom ludilu implicira da sam prethodno apsolvirao poziciju „duhovne normalnosti“). Tu se razglabaju i različiti modusi nenormalnog: hiponormalnost (kad je kogod nedovoljno normalan, bilo to prolazno ili trajno), hipernormalnost (kad je neko, što mu iziđe na isto, suviše normalan), abnormalnost, hipernormalna pamet (ili naprosto pamet), hiponormalna pamet (glupavost), anormalnost. Zatim Huserl objašnjava da sve te nenormalnosti nisu baš sasvim nenormalne:

Radi se o tipici unutar normalnosti... Iskustveni svijet ima za svakog zrelog njegove grupe jednu tipiku, najobičniji tipični oblik, na koji se u praktičnom djelovanju stalno računa... Jedan neobično bedast čovjek, jedan idiot može utoliko biti normalan što čisti svijet realnosti ima zajedno s normalnima, ali on je kao dijete, ili još bedastiji nego dijete.²⁰

Ostavljajući po strani pitanje o tome na osnovu čega bi iskustveni svet morao da ima (po) jednu tipiku (smatramo da to nije samoočevitost koja bi se mogla tek tako preuzeti) ili neki savladivo mali raspon varijanti unutar te tipike, zapitaćemo se o svrhovitosti podvođenja nenormalnog pod normalno. Po nama, Huserl to radi kako bi zauzdao shemu opozicije, koja ako i nije neutralna, ako je proizvedena dominacijom jednog termina nad drugim, ipak ostavlja otvorenom mogućnost da se potisnuti termin u nekom trenutku osamostali i izvrši prevrat, da preokrene smer zavisnosti u binarnoj strukturi. Pa da, recimo, jednom, nekad, onaj od deteta bedastiji idiot postane model ili kriterijum normalnog (pod uslovom da bi misao o normalnom mogla ikada da zanima njega ili ma koga ko bi bio izvođač obrta). Zbog toga je potrebno upisati opoziciju u hijerarhiju i od načelne simetrije napraviti rangiranje na više i niže tipove. Tako se etablira čvrst, stratifikovani poredak, čije je uzdrnavanje daleko složenije.

Ali, ako normalno obuhvata i nenormalno, ako, dakle, nenormalno nije u opoziciji prema normalnom nego ga iskazuje kao njegov tip ili vrsta, onda više nema

19 Kao primer privremenog poremećaja taktilne percepcije Huserl navodi perceptualne deformitete nastale usled pojave plikova na prstima. Na tom mestu možemo, zarad preciziranja raspona doživljajne tipologije takve jedne promene, uputiti na detektujuće osluškivanje brojnih tonalnih modaliteta u legendarnom – Makartnijevo? – krikui s kraja originalnog snimka *Helter-Skelter* skladbe: *I got blisters on my fingers!*

20 Edmund Husserl, *Kartezijanske meditacije II*, Zagreb 1975, CZKDSSO, prev. Franjo Zenko, str. 110 i 111.

smisla govoriti o normalnom kao istom (tada više nema drugog koji bi bio transcendentan, sve razlike se pretvaraju u nijansiranje istog), a postaje upitnom i mogućnost da se govori o intersubjektivnosti kao harmoniji monada. S obzirom na ovo poslednje, normalnost ima smisla samo ako se shvati kao kriterijum uključivanja/isključivanja. Izgubi li se taj karakter, onda se treba odreći ili normalnosti, ili određenja intersubjektivnosti kao harmonije, ili, makar, treba konstituisati harmoniju kao tako široku da obuhvati i različite slučajeve disharmonije – što Huserl nije učinio. Mada je na jednom mestu, izgleda, došao u neposrednu blizinu te mogućnosti. Ulog je jedinstvo i opstojnost sveta usled mogućih razlika. Huserl kaže da svet:

opstojnost stječe s pomoću suglasnog potvrđivanja jednom uspjele aperceptivne konstitucije nastavljanjem iskustvenog života u dosljednoj suglasnosti koja se, eventualno *po korekturama*, uvijek ponovno uspostavlja. Harmonija se održava i preoblikovanjem aperceptivna po razlikovanju između normalnosti i abnormalnosti kao njihovih intencionalnih modifikacija, odnosno modifikacija konstitucije novih jedinstava u mijeni tih anomalija.²¹

Kako se harmonija održava u promenama normalnog i nenormalnog, kako se čuva sklad kad ga nešto narušava, kakva koncepcija bi mogla da vodi misao o panharmoničnosti – to Huserl ne eksplicira, već na dnu istog pasusa veli da bi to sve trebalo dublje fenomenološki izložiti, smatrajući da je za tekuću analizu dovoljno i ono što je već postignuto. Nama se čini da nije. Jer, kada se par normalno/nenormalno prevede u par sklad/nesklad – što Huserl ovde radi – dolazi do krupne nepodudarnosti. Kao što smo videli, nešto može da kao nenormalno funkcioniše u hijerarhijskom sklopu normalnosti tako što na njenoj lestvici zauzima niži ili viši stupanj. Sklad, međutim, ne trpi mogućnost hijerarhizacije. Nešto jeste ili nije u skladu, sklad je najpre relacija koja jest ili nije uspostavljena. Huserlovo ubacivanje onog „po korekturama“ izraz je nastojanja da se taj problem razreši. Nije dovoljno registrovati da nešto otpada od sklada, već se ono mora korigovati, dovesti u sklad. Nema hijerarhije sklada, može biti veće ili manje blizine skladu, odnosno, potrebe za većom ili manjom korekturom neskladnog, ali sama se korektura događa *izvan* domena skladnog, kao ono što će neskladno u taj domen smestiti. Primitićemo da već tekstualno ubacivanje tog „po korekturama“, latentna retorička rastrojenost njegovog javljanja, ima simptomatski značaj: sam izraz stavljen je u kurziv, iako mu prethodi „ublažavajući“ pridev „eventualno“. Sklad se ne može stepenovati zbog toga što on ne predstavlja nikakvu meru, nikakav kvantitet. Zahvaljujući tome nije ni moguće da se, sledeći obrazac normalnog, govori o deficitnom modusu hipoharmoničnog, niti o suficitnom modusu hiperharmoničnog. Kod normalnog/nenormalnog nije bilo potrebe za korekturama. Trenutak u kome bi to postalo drukčije, trenutak u kome bi se pokazala isključivost opozicije usled koje bi se mogla

21 Edmund Husserl, *Kartezijanske meditacije I*, str. 139.

izgubiti kontrola nad jednim terminom, bio bi i trenutak njenog pretvaranja u hijerarhiju.

Ali odnos normalnog i nenormalnog je, uzet bilo kao opozicija bilo kao hijerarhija, striktno formalan i stoga Huserlu nije bilo dovoljno da se imenuje ono normalno već je bilo nužno i njegovo sadržajno-smisaono preciziranje, ne bi li se kroz svojevrstu metafiziku normalnog nazrelo ono što se njegovim posezanjem od početka intendiralo – sklad kao norma. Tada ne-normalno postaje izoštrano kao ne-skladno, koje ipak ne dopušta da bude hijerarhijski objašnjeno. S druge strane, Huserlu ne bi pomoglo ni da je probao samo sa skladom, bez uplitanja normalnog. Tada sklad ne bi imao snagu norme, pa bi njime uspostavljena istost bila nešto opcionalno ili tek izvodljivo, ali ni po čemu nužno.

Sklepana od takvih argumentativnih blokova i motiva, normalnost ulazi u glavni tekst *Kartezijanskih meditacija*. U njemu ona nije detaljnije ispitana, već se uvodi gotovo navrat-nanos, ne bi li se preko nje zadobilo (zamalo pa očajničko) raspolaganje suprotnim pojmom abnormalnosti:

Znamo dobro da postoji tako nešto kao što su abnormalnosti, slijepi, gluhi i sl. dakle da sistemi pojavljivanja nisu uvijek apsolutno identični te da čitavi slojevi (premda ne svi slojevi) mogu diferirati. Ali i abnormalnost kao takva mora se tek konstituirati, a to se može samo na temelju jedne o sebi prethodne normalnosti.²²

Da, na temelju „jedne o sebi prethodne normalnosti“, s tim što nije rečeno misli li se normalnost u toj prethodnosti kao opozicija ili kao rod kome bi abnormalnost bezkonfliktno pripadala. Uzimajući u obzir to da se radi o identičnosti i „diferiranju“, kao i to da je Huserl preko takvih stavova smerao učvršćivanje postavke o intersubjektivnosti, skloni smo da je prepoznamo kao deo opozicione igre, igre isključivanja.

Dakle, slepi i gluvi diferiraju i time ispadaju iz sistema identičnog javljanja sveta. Njima se svet javlja kao drukčiji, pa oni i nisu pravi Drugi. Kao nepravi Drugi, oni su – neminovno – neki drugi Drugi, ne po smislu Drugi, po smislu su Drugi oni koji nisu abnormalni, ovi su besmisleno Drugi. Na temelju prethodno konstituisane normalnosti, slepi i gluvi ne bi mogli ni biti shvaćeni kao deo mreže intersubjektivnosti, ova pripada onima koji se unutar nje harmonizuju, kojima se svet javlja kao identičan, a slepi i gluvi to nisu – utoliko oni, u krajnjoj konsekvenci, i nisu subjekti. Samo subjekt shvaćen kao normalan može biti alter-ego. Slepi i gluvi su Drugi na nerazmotriv način, već njihove oči i uši predstavljaju ili ništa, ili nešto fantomsko; najviše što oni mogu postići, to je oko kao *ersatz* za uvo i obratno. Niko normalan ne može steći analošku aprezentaciju slepog i gluvog, kao što ni slepi i gluvi ne mogu pravilno da aprezentuju. Mogu da aprezentujem samo

nekoga za koga znam da ne „diferira“ previše, jer kako bi gluvać ili slepac mogli da se u meni pojave kao alter-ego ukoliko ovaj treba da se profiliše kao modifikacija mene samog koji nisam slep ili gluv? Kao neslep i negluv, ja ne mogu ni da pretpostavim kako se slepom ili gluvom svet javlja i da li mu se uopšte javlja. Njihovo stanje mogu samo da pretpostavim kao puku negaciju moje vlastite normalnosti, koja je zakonomerna. S druge strane, ukoliko sam i sam gluv i/ili slep, tada verovatno ne bih ni mogao da stupim u meditativni proces i dođem do svih tih pitanja. Tada bih postavio abnormalno za normalno i intersubjektivnost, kao svet međusobno uklopivih predstava, ne bi ni mogla da se konstituiše. Meditacije su oduvek bile namenjene isključivo normalnima. Abnormalnima je još od Dekarta – koji je u prvoj Meditaciji pojasnio da su vrata refleksije zatvorena za sve one koji su *amentes* ili *demens* – zabranjen pristup meditiranju. Tako Huserl stoji na tragu onoga čiji je nauk želeo da sledi, popravljajući ga tamo gde je to neophodno. A neophodno je bilo ne samo odrediti gluve i slepe kao primerke abnormalnosti, već i obeležiti ono abnormalno kao animalno:

Problematici abnormalnosti pripada i problem animalnosti i njezina stupnjevanja na više i niže životinje. U odnosu na životinju čovjek je, konstitutivno govoreći, normalni slučaj kao što sam ja konstitutivno panorama za sve ljude; životinje su konstituirane za mene kao abnormalne promjene moje čovječnosti, makar se i u njih opet razlikovala normalnost i abnormalnost.²³

Animalno, koje sada ne upućuje na pitanje *animalia*-e, je, prema tome, krajnji slučaj abnormalnog. Tako su slepi i gluvi gurnuti u perspektivu onog životinjskog kao izvitoperenja čovečnosti zdravog transcendentalnog ja, kao otpadni oblik onog ljudskog koje sam ja sam u svojoj panoramičnosti. Huserl smatra da nakon takvih objašnjenja „nije više zagonetka kako mogu u sebi konstituirati drugo ja, i radikalnije, kako mogu u svojoj monadi konstituirati drugu monadu i to u sebi konstituirano ipak doživljavati upravo kao drugo“.²⁴

Uistinu, ako me Drugi ne iznenadi svojim ponašanjem koje bi nagovestilo nešto sasvim drukčije u odnosu na moje pretpostavke o njemu, ukoliko nije uskraćen za sluh ili vid koji bi predstave njegovog ega potpuno udaljile od mojih – formiranih bez takvih lišenosti – i tako ga odvele putem radikalne stranosti i nesaznatljivosti onog životinjskog, onda bi on mogao biti pravilno intendirani Drugi. Huserl ne dopušta da bi fenomenološki Drugi mogao biti otrgnut od smisla i smislaotvornosti do kojih sam došao konstitući svoju vlastitost. Neki zbilja drukčiji Drugi bio bi neizvodljiv. Njega ću – to je još i najbolje što mogu učiniti – tretirati kao prostu nemogućnost. Kao onaj koji je u odnosu na mene potpuno abnormalan, on u zahvatu mog transcendentalnog ega ne može imati smisla. Ono „po smislu

23 *ibid.*

24 *ibid.*

drugi“ pripada Drugome kao alter-egu, koji, vidimo, ne iscrpljuje celokupnu drugost već je lokalizuje na ono što mogu postići modifikovanjem mene samog. Biti po smislu Drugi, to kod Huserla znači biti u opsegu mogućih varijacija mene samog. *Drugi, to sam ja*. To je ono što je, po njemu, normalno.

Kao što je tokom tridesetih godina bilo sasvim normalno da čovek upražnjava rasizam. Budući osvedočeni korisnik i zastupnik onog normalnog, ni Huserl nije odoleo navadi da se oproba s rasnom teorijom. U pitanju je tekst rasprave „Krizi evropskog humaniteta i filozofija“ (1935), koja je takođe priključena *Krizi*. Nalik genuinim rasnim teoritičarima, Huserl otpočinje razlikovanjem zdravlja i bolesti kod zajednica, naroda i država, tvrdeći da su „evropske nacije bolesne“.²⁵ Da bi se podstaklo ozdravljenje njihova duha, potrebno je da se precizno odrede granice duhovne Evrope. Pa tako Huserl:

U duhovnom smislu Evropi očitio pripadaju engleski dominioni, Sjedinjene Države itd., ali ne i Eskimi ili Indijanci vašarskih menažerija ili Cigani koji stalno lutaju po Evropi.²⁶

Eskimi, Indijanci i Cigani su tu, smucaju se i razapinju šatre po teritoriji Evrope koja je svagda i Evropa duha, oni su cirkuzaneri koji uveseljavaju, ali oni u duhovnom smislu tu ne pripadaju. Huserl ne kaže zbog čega. Možemo pretpostaviti da je to zbog toga što nisu izrasli iz grčkog korena i što zbog toga nisu prikopčani na tradiciju filozofskog diskursa. Sama duhovnost je, po Huserlu, ono što je omogućeno filozofijom, pa otuda nepripadanje velikom stablu evropske filozofije za sobom povlači nepripadanje evropskoj duhovnosti. Budući da duh izvire iz filozofije, njeno nemanje ne ograničava nevolju na izopštenost iz evropskog duha, već indikuje izopštenost iz duha kao takvog. Ne pripadati duhovnoj Evropi, to znači nemati nikakva duha. Ne obazirući se na skaradnost takvog rezonovanja, moramo se zapitati kako bi bilo moguće zadržati engleske dominione ukoliko se Indijanci izbace? Ili je u pitanju neko podvajanje na dobre i loše Indijance, na Indijance s duhom i one bez njega?²⁷ Pored grupacija koje su najurene iz „duhovne Evrope“ a

25 *Krizi evropskih nauka*, 243.

26 *ibid.*, 246.

27 Na tu 'nejedinstvenost' Indijanaca pažnju nam je skrenula knjiga Žaka Deride *O duhu*. On veli da takvo deljenje jedne grupe nije, strogo uzev, u skladu ni sa spiritualističkom, ni sa rasističkom logikom: 'Zadržavanje engleskih dominiona u 'duhovnoj' Evropi svedočilo bi prilično podrugljivo, komičnom težinom kojom se otežava taj zlokobni pasus, o filozofskoj nedoslednosti čija se ozbiljnost odmerava s obzirom na dve dimenzije: 1. Da bi se spasili engleski dominioni, moć i kultura koju oni predstavljaju, bilo bi, dakle, potrebno napraviti razliku između, na primer, dobrih i loših Indijanaca. A to nije previše 'logično' ni u 'spiritualističkoj', ni u 'rasističkoj' logici. 2. Ovaj tekst je izgovoren 1935. u Beču' (Žak Derida, *O duhu*, Beograd 2007, Centar za ženske studije, prev. Ivan Milenković, str. 61). Pišući o Hajdegerovom 'slučaju' i pronalazeći njegovo koincidiranje s Hajdegerovim oglašivanjem o preporuku iz *Bivstvovanja*

da im pri tom ljudskost ipak nije bila dovedena u pitanje, Papuanci su se provukli tako da im je jedva priznat i taj minimum: „Prema dobroj staroj definiciji, čovek je umno biće i u tom širokom smislu je i Papuanac čovek, a ne životinja“ da bi dve rečenice kasnije bilo i naglašeno „čovek, pa i Papuanac“.²⁸ Podcrtajmo: Huserl doista veli da Papuanac poseduje um – pa bismo mogli poverovati da time veli kako on ima i duh – ali logika njegovog dokaza, s ograničavanjem duha na ono „evropsko“, zahteva da takav ishod bude ili odbijen, ili tretiran kao nešto proizvoljno.

Pa, kako bi normalni evropski čovek mogao da analoški aprezentuje Ciganina ili Eskima, da pretpostavi struju njihovih *cogitationes*? Šta mu njihova tela indikuju? Samo to da vole da se po Evropi šetkaju i čergare, ali nikakvo psihofizičko jedinstvo koje bih ja mogao da pretpostavim kao analogon mene samog. Njihova ne-sedelačka, skitanju sklona tela, ne ukazuju ni na kakvu stalnost ponašanja u koju bih mogao da se uživim i preko nje oformim alter-ego. Tada vredi da ih pretpostavim kao nepretpostavljive i stoga nepristupačne, nesaznatljive, ili eventualno da ih svrstam pod kategoriju nenormalnog, prividnog, sablasnog i to potvrdim kao jedino moguće znanje o njima. Zato Indijanac, Ciganin i Eskim ne mogu biti po smislu Drugi, oni spadaju u rang slepih i gluvi, u rang životinjske, suštinski nepristupačne abnormalnosti. Oni su sasvim Drugi, drugi Drugi. Abnormalni Drugi.

Do toga bi nas mogao dovesti i drukčiji pravac mišljenja, trasiran idejama iz *Krize*. Ako je filozofija, kako Huserl smatra, čisto evropski izum, i ako biti deo evropske „duhovnosti“ znači biti u posedu te veštine mišljenja, onda svi oni koji tu ne mogu da uđu, koji ne participiraju u toj vrloj tradiciji, ne mogu ni biti iskušani kao alter-ego. Mene je neka refleksivna kultura odnegovala, ili je bar mogla da me odneguje, kao fenomenološki opisanog subjekta. To je pretpostavka koja me čini makar potencijalnim učesnikom u huserlovski određenoj intersubjektivnosti, na osnovu koje svaki fenomenološki subjekt može da stupi u proces zamišljanja moje transcendentalnosti i konstituisanja moje malenkosti kao „vlastitog“ alter-ega. Ali, ako s jakim razlogom mogu misliti da onaj drugi – Ciganin, Eskim, Indijanac, Papuanac – nije tako odnegovan, onda ja ne mogu da ga pretpostavim uopšte ili, ustrajavajući u svom preduzeću, to činim s jakom svešću o vrlo izvesnoj promašenosti takvog čina. Izostanak „duhovnog“ zajedništva jeste izostanak intersubjektivnosti u kojoj bi normalni evropski čovek mogao participirati sa Ciganinom, Eskimom ili Indijancem. Ako izostaje ta osnova po kojoj bismo mi bili *isti*, samim tim izostaje i osnova po kojoj bismo bili jedan drugome Drugi. Kod Huserla, istovetnost je transcendentalni uslov drugosti.

i vremena da se reč 'duh' izbegava, Derida primećuje da je Huserl ispoljio daleko veću 'nesmotrenost': 'Da li bi Hajdeger potpisao ono što je Huserl rekao o Ciganima? Da li bi on 'ne-arijevce' odbacio izvan Evrope, kao što je to ipak učinio onaj koji je i sam znao da je 'ne-arijevac', Huserl?' (*ibid.*)

To je definitivna granica fenomenologije, bilo da je Huserl priznaje ili ne. Ideja da Drugog mogu pojmiti preko saznavanja po tipu, modifikujući mene samog, vodi u nerešive teškoće. Uzmičući pred njima, Huserl je posegao za normalnošću, a ova je, projektovana na pitanje sklada i nesklada, aktivirala čitav niz isključivanja. Prvo slepi i gluvi, sa njihovim privezivanjem uz animalnost, a potom i pripadnici raznih naroda za koje se „zna“ da ne dele s „nama“ isti ili sličan svet života. Odatle sleduje neizrečena ali delujuća podela na dve drugosti, normalnu i nenormalnu, odnosno, pristupačnu i nepristupačnu. Ako se tim putem nastavi, može se vrlo brzo dospeti do toga da ama baš niko ne odgovara neopažajnom poznavanju po tipu. Jer, i onaj najbliži, čiji celokupan život i sve navike smatram da poznajem i na osnovu čega cenim da smo ponikli u istom svetu života i da isti svet života delimo, nije sprečen da u nekom kutku svesti, u svojoj idiomatskoj samoprinstunosti koja je meni *a priori* nedostupna, uzgaji neku nesavladivu diferenciju, neko „slepilo“ ili „gluvilo“, neko „ciganstvo“, „indijanstvo“ ili „eskimstvo“, pa čak i „papuanstvo“, nešto čiji sadržaj i formu ne mogu niti da naslutim, a što bi tvorilo neku vrstu greške ili abnormalnosti u njegovoj transcendentnosti, koju nikakva korektura ne bi mogla uskladiti s mojom normalnošću. Jednako kao što bi mogao da mi svojim telesnim vladanjem pošalje neispravnu indikaciju, neki potez ili pokret koji izneverava moje očekivanje o njegovoj usaglašenosti sa tokom njegovih predstava. Usled svega toga je pretenzija da na fenomenološki način u svojoj svesti zasnujem alter-ego kao predstavu Drugog koji bi po smislu bio drugi, zapravo, *beznadežno arbitrarna*.²⁹ Time se potvrđuje ono što je još na početku bilo jasno: da nam kada nemamo znanje, na raspolaganju ostaju samo pretpostavke, nagađanja, zamišljanja. Utoliko je i Huserlova konstitucija alter-ega, u stvari, fenomenološka fikcija o tuđoj svesti.

Zahvaljujući takvoj situiranosti glavnih nalaza pete *Kartezijanske meditacije*, cenimo da je rečenica iz *Krize* koja konstatuje nužnost puta ka transcendentnom kao nesaznatljivom, Huserlov poslednji komentar o tim stvarima. Tako prvi deo te rečenice – *Refleksija autonomnog čoveka o svetu nužno vodi u ono transcendentno* – aludira na razloge usled kojih se fenomenologija okreće pitanju Drugog, dok njen

29 Čini se da ne bi bilo neosnovano pomisliti kako je dobar deo Huserlove vere u tu hipotetičku apodiktičnost Drugog omogućen ideološkom nereflketovanošću onog očevidnog, kao što bi se, cenimo, dalo obrazlagati i kako latentni uplivi svesti o toj nereflektovanosti predstavljaju pokretač za Huserlovo nenapuštanje celog problema. Tim povodom upućujemo na jedan aspekt Altiserovog argumenta: „’očiglednost’ da smo vi i ja subjekti – i da to ne izaziva nikakve probleme – jeste ideološki efekat, elementarni ideološki efekat. Posebno je svojstvo ideologije to što nameće očiglednost kao očiglednost, koju ne možemo a da ne prepoznamo i pred kojom imamo neizbežnu i prirodnu reakciju da uzviknemo: ’To je očigledno! To je to! To je zaista istina!’“ (Luj Altiser, *Ideologija i državni ideološki aparati*, Beograd 2009, Karpos, prev. Andrija Filipović, str. 66) Hoće se reći da očiglednost koja me nagoni da ovoga tu prepoznam kao telo jednako mome telu i da zatim počnem da, kroz ono što se naziva empatijom, zamišljam da i on poseduje ono što sam kod sebe već konstituisao kao transcendentno ja – nije, u stvari, nimalo neupitna, da u njoj postoji niz analizi podložnih pretpostavki.

drugi deo – *kao nešto što je nesaznatljivo i čime se praktično ne može ovladati* – potvrđuje da je to teorijski-i-praktično neizvodljivo, otvarajući pogled ka strogoj nauci kao odsanjanom snu.

Sumirajmo: ako fenomenologija želi da bude stroga nauka, ona ne sme biti solipsizam, a da ne bi bila solipsizam, mora da postavi i razreši problem Drugog kao po smislu Drugog, pa, budući da to nije u stanju da izvede, cela konstrukcija se ruši. Verujemo da je upravo to uvid koji je intendiran više puta navođenom Huserlovom rečenicom. Što je, svakako, preterano. Ma koliko takav zaključak bio sledstven, fenomenologija zacemento ne propada zbog toga što je na pitanju Drugog pretrpela neuspeh. Iako to ne predstavlja konstitutivno relevantno objašnjenje, nikada se ne sme gubiti iz vida da se u dvadesetom veku nije pojavila filozofija koja se angažovala na pitanjima Drugoga i razlike, a da nije pronašla uporište u fenomenologiji, mada uglavnom rastumačenoj protiv slova Huserlovog teksta.

Osmotrimo li *Krizu evropskih nauka* kroz optiku takvih stavova, čas posla ćemo se zateći u iskušenju da pomislimo kako je ona nešto poput Huserlovog *Parmenida*. Znamo da je Sokrat u tom dijalogu priznao da za slučajevne dlake, blata ili prljavštine nije u stanju da iznađe soluciju u terminima ideja i da od takvih problema rado beži u one kod kojih govor o idejama ne nailazi na nepremostive teškoće. Huserl takvo priznanje nije izneo, nije ga učinio temom, pa zbog toga njegov završni spis nije sledbenik tog usamljenog uzora. Ali, poneke refleksije o vlastitom radu upućuju jasne signale o tome da je svest o svojevrsnom porazu odredila rezignaciju i melanholiju koje provejavaju kroz njegove poslednje zapise.

Zapitajmo se, na kraju, da li je sve to moglo ispasti drukčije? *Cul-de-sac* pete Meditacije bio je neizbežan zbog Huserlovog nastojanja da očuva povlašćenost znanja. Sa problemom Drugog se zasigurno postavljaju pitanja koja se tiču znanja. To, pak, nisu pitanja o tome kakav bi saznajni prilaz tom problemu bio adekvatan, već pitanja o smislenosti sazajnog prilaza uopšte. Takvo je bilo polazište onoga ko se među prvima sudario s petom Meditacijom, kao njen prevodilac, i ko je zahvaljujući njenim „urvinama“ shvatio da pitanje Drugog nije sazajno već etičko, da poenta nije u tome da se Drugi sazna ili razume, nego prihvatiti – pa makar se radilo i o Papuancu. Govorimo o Emanuelu Levinasu. Po njemu, svaki pokušaj da se o Drugome govori bez obzira na „okolnost“ da sam ja za njega odgovoran, promašuje značajnost Drugoga. Pri tom je i Levinas kartezijanac, ali njegovo kartezijanstvo se ne fundira u drugoj, već trećoj Dekartovoj Meditaciji. U njoj se meditativni subjekt susreće s idejom beskonačnog, čija izuzetnost dolazi otuda što nju konstantno pre-rasta njen ideatum. U njoj se događa nepodudaranje noetičkog i noematskog plana, što je za fenomenologiju nesnosno: ona poučava isključivo o noetičko-noematskom paralelizmu. Ne baveći se trećom Meditacijom – čak ni u tekstu koji nosi naslov *Kartezijanske meditacije* – Huserl je propustio mogućnost da pitanje Drugog osmotri iz ugla subjektive pasivnosti pred Drugim. Da je krenuo tim putem, Huserl

verovatno ne bi ni stigao do pete Meditacije. Ne bi bilo bezrazložno smatrati da bi ga meditacija o beskonačnom dovela do direktnijeg suočavanja sa granicama fenomenološkog istraživanja. To je, verovatno, moglo učiniti *Kartezijanske meditacije* onim što *Kriza evropskih nauka* definitivno nije, analogonom *Parmenida*.

I pored toga, fenomenologija se pokazala kao neophodna za mišljenje Drugog. Važniji od Huserlovih stavova o nužnosti noetičko-noematskog paralelizma koji s idejom beskonačnog propada, jesu njegovi zahtevi da se pažnja ne usmerava samo na štaštvo koje se pojavljuje, nego i na pojavljivanje kroz koje se ono daje. To je Levinasu omogućilo da, ostajući fenomenolog, s one strane transcendentnog Ja sagleda beskonačno kao njegov uslov, da ga redukuje na beskonačno kao horizont pojavljivanja. Budući da se kroz ideju beskonačnog otkriva da postoji nešto čime Ja ne vlada, nepregledna spoljašnjost na koju ono nema uticaj, beskonačno mora biti pretpostavljeno kao starije i savršenije od vlastitog Ja, ono se mora ukazati kao njegov izvor.

Treba li, pri tom, bežati od istine koju je Huserl u svemu tome naslutio, od toga da je odnos sa nesaznatljivom transcencijom – *religija*?³⁰ Levinas je, možda i posredstvom Huserlovih opaski, taj odnos otvoreno i uporno nazivao religijom, ali – što je već začudno – on religiju misli najpre mimo povezivanja s Bogom. Religija se, kao odnos sa transcencijom, događa shodno etimologiji koju su uspostavili Laktancijus i Tertulijan, kao *religare* koje znači: „povezati“, „iznova povezati“, „pre-povezati“. Tako Levinasovo *religare* označava vezu između Istog i Drugog, i kada on, u *Totalitetu i beskonačnom*, govori da nazivom „religija“ smeru odnos *Dasein*-a i „transcendentnog bivstvovanja“, ta transcencija nije mišljena kao božanstvo, već kao drugi čovek, drugi bivstvujući, drugi *Dasein* koji u svojoj beskonačnoj nesvodivosti ostaje transcendentan – nepodložan znanju i time dominira-nju.

Branko Romčević,
Fakultet bezbednosti, Beograd

30 Svesno kažemo „naslutio“ a ne „pronašao“ ili „otkrio“, jer iako se radi o religiji, to nije religija u obliku u kome je Huserl doživeo, kao deo pitanja pogleda na svet. Time, dakako, ne želimo da Huserlu „vratimo“ njegovo dovođenje naslućivanja u područje religije.

Branko Romčević

Normal European Alter-Ego

(Summary)

In this paper I am trying to make explicit the relation between late Husserl's thinking on nature of philosophy and his theory of Other as alter-ego (from *Cartesian Meditations* and *Ideas II*). I have found that connections between those topics are enabled by Husserl's more implicit – but undoubtedly effective – theory of normality, which, almost silently, directs larger part of his last writings.

KEY WORDS: Other, normality, apodeicticity, alter-ego.