

MESTO SUBJEKTIVNOSTI MED TRANSCENDENTALNO IN NARAVNO NARAVNANOSTJO

Kje je *mesto* fenomenološke subjektivnosti? Je fenomenološka redukcija zgolj subliminirana verzija kartezijanske refleksije? Si je transcendentala fenomenologija takšen problem sploh zastavila? Naša teza se glasi, da redukcija v prvi vrsti ne izraža kakršnekoli »možne« refleksije, temveč svojevrstno »prihajanje k sebi«. Samo-razmerje, ki jo določa, se vrši v razcepu, ki ga ne more *izraziti* nobeno bitno razmerje. Prelom, ki ga redukcija povzroči, moramo razumeti kot zahtevo, da pridobljeno »konstitutivno« *razmerje do* sveta sedaj posredujemo v samem procesu fenomenološke dejavnosti. V takšnem razmerju nimamo opravka z navnim nasprotjem med transcendentarno in naravno naravnostjo, temveč z radikalno spremembo naravnosti. Ta možnost načeloma ne zadeva razmerja subjekta in sveta, kot ga poznamo v subjektivnem idealizmu, temveč ravno fenomenološko delovanje razjasnjevanja *nasproti* fenomenu sveta. Takšno mesto predstavlja »samo-uresničitev vzpostavljaljoče subjektivnosti znotraj samo-uresničevanja sveta«. ¹ V nadaljevanju bomo pokazali, kako je prav dimenzija redukcije tista, ki je Husserlu in Finku omogočala svojevrstnost fenomenološkega samo-razumevanja.

¹ Eugen Fink, VI. Cartesianische Meditation, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1988, str. 49. Odsej kot Fink.

Čeprav je na začetku veljalo, da je transcendentalni subjekt zgolj abstrakcija in absolutizacija mundane imanence subjekta, je v nadaljevanju prišel na dan konkretniji pomen, ki ga redukcija izraža. Redukcija je vselej zgolj v določenem prehajanju *med* transcendentalno in naravno naravnostjo. Če je pri Husserlu ta delujoča razlika še zgolj implicitno prisotna, pa lahko rečemo, da jo je Fink potisnil v sam prostor fenomenološkega samo-razumevanja. V njem se redukcija kot prelom med transcendentalnim in naravnim določi kot sam prostor transcendentalnega samo-izkustva. Nazadnje je takšna vmesnost odkrita v radikalno *me-ontičnem smislu*. Šele s tem »prebojem v transcendentalno« je fenomenologija dvignila problem lastnega delovanja v samo dimenzijo prihajanja k sebi. Šele *preko* »fenomenologije fenomenologije« je možno odgovoriti na vprašanje po mestu subjekta *v razmerju* do sveta.

1. Med teoretičnim in praktičnim

Husserl je *nihal* med dvema razumevanjema jaza. Če je bil čisti jaz tisti teoretičen, ki je svet spremljal iz znanstvenih višav, pa je osebni tisti, ki je meril nazaj v praktično življenje. Če je prvi predstavljal točko absolutno zagotovljene znanstvenosti, je drugi iskal tisto lastno konkretnega življenja. Potrebno je ugotoviti, da se njuno razmerje dogaja ravno v določeni vmesnosti, ki ne more biti presežena. Kot bomo videli, besede, kot so »odkritje«, »izgubljanje v svetu«, lahko zrcalijo le eno in isto iz različnih dimenzij. V Husserlovem primeru zrcalijo tako tisto znanstveno kakor tudi praktično. Če po tej strani lahko rečemo, da tvorita dve plati iste medalje, pa moramo po drugi reči, da sta absolutno ločena.

18

Že od *Logičnih raziskav* je Husserl kritiziral poskuse, da bi dimenzijo veljavnosti teoretičnih aktov razumeli *zgolj* kot nekaj, kar je v svoji veljavnosti vnaprej dano. Husserl ni kritiziral psihologije kot take, temveč psihologistično težnjo, da bi svoje izsledke posredovala brez refleksije o lastni možnosti. Psihologistična teza skriva tezo o danosti kot o nečem prisotnem. S tem dejanjem preide meje svojega postopanja, saj popredmeti dimenzijo prikazovanja. Čeprav je področje fenomenologije mišljeno kot zavarovanje veljavnosti teoretičnih vsebin, je že tu prisotna zahteva po *spremembi naravnosti* v razmerju do danosti. O svojem zadržanju pri raziskovanju teh fenomenov Husserl pravi: »Tukaj imamo usmerjenost mišljenja, ki kljubuje globoko utrjenim navadam /.../ Od tod skoraj neodpravljliva težnja spolzeti iz fenomenološke naravnosti v takšno, ki je enostavno objektivna, ki zamenja za akte zavesti, za danosti ali smisle v njih, lastnosti, ki so, v naivni izvedbi teh aktov, bile pripisane njihovim objektom.«² *Logične raziskave* torej

2 Edmund Husserl, *Logical investigations*, Volume 1, Routledge and Kegan Paul, 1970 London, str. 254–255.

niso zgolj poskus utemeljitve objektivnosti spoznanja, temveč prav tako poskus spremembe naravnosti do vprašanja same danosti. Prav zaradi tega, ker mi je bivajoče že vselej dano, se lahko sprašujem o tem, *kako* mi je sploh dano. Prostor te korelacije, ki je v vmesnosti prikazovanja, Husserl imenuje *konstitucija*.

A kako je z *aktom* redukcije? Kako razumeti fenomenološko *odkritje* transcendentalne subjektivnosti? Ali ni redukcija kot prelom z našo vnaprejšnjostjo sveta zgolj poskus, da jo absolutiziramo *v aktu* refleksije? Spomnimo na Husserlovo odkritje naravne naravnosti v *Idejah I*. Absolutna imanenca zavesti je tukaj razumljena kot varni temelj *pri izstopu* iz »vselej dvomljive« biti sveta. Takšen korak »sodi na področje naše popolne svobode«, saj »o vsem in vselej /.../ lahko podvomimo.«³ Nikakor ni rečeno, pravi Husserl v 49. poglavju *Idej I*, »da mora obstajati sploh kakšen svet ali katerakoli stvar.«⁴ Transcendentalna subjektivnost lahko po izničenju sveta *preostane* kot »zase zaprt sklop biti.« Husserl nadaljuje: »V tem se kaže ravno načelna razlika v načinih biti, in to najbolj kardinalna, kar jih sploh je lahko, namreč razlika med *zavestjo* in *realnostjo*.«⁵ Realni obstoj sveta, z vidika nezainteresiranega gledalca, pusti torej subjektivnost nedotaknjeno. Zavest kot fenomenološki preostanek predstavlja točko, iz katere lahko šele zares omogočim znanost kot tako. S tega stališča je jasno, da je Husserl v imenu znanstvenosti filozofije ravno absolutiziral zavest tako, da jo je razumel kot absolutni predmet možnega raziskovanja. Ne glede na »odprtost« njenega transcendentalnega polja je subjektivnost razumljena kot absolutno zadostno in sebe-gotovo »polje« adekvatnega izkustva.

Filozofska refleksija je svoj privilegirani dostop do danosti vselej upravičevala na temelju imanentne biti. Dimenzija prikazovanja s tem ni odpravljena, temveč je absolutizirana v območje določenega bivajočega. S tem pa je razmerje konstitucije razumljeno kot razmerje dveh bivajočih. Za takšno filozofsko samo-razumevanje je značilen, kakor pravi Fink, »monizem biti«. V njeni bitni strukturi sta »tema in tematizirajoča aktivnost identični.«⁶ Ali ni takšno razumevanje, kot nam ga nam Husserl ponudi v *Idejah*, zagrešilo prav enake napake? Iz takšnega miselnega obzorja izhaja fundamentalno vprašanje, ki si ga mora fenomenološka refleksija zastaviti. V *VI. Kartezjanski meditaciji* se Fink upravičeno sprašuje, če je »odkritje konstitucije prav tako »konstitutivni« akt? In ali je *refleksija te aktivnosti* refleksija o »nečem bivajočem« ali o nečem takšnem, kar vsaj stoji v konstitutivni

3 Edmund Husserl, *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*, Slovenska matica, Ljubljana 1997, str. 96.

4 Ibid, str. 159.

5 Ibid, str. 136.

6 Fink, str. 22.

težnji po biti, po *končnosti uresničenega sveta*?⁷ Je *odkritje* bivajočega, ki ga izvaja fenomenološka redukcija, lahko samo »odkrivajoče« ali je za takšno tematizacijo potreben popolnoma nov smisel? Ali to pomeni, da fenomenologija ne temelji v samo-razumevanju?

Husserl je v *Ideje* položil več, kot se zdi na prvi pogled. Redukcija ne pomeni isto kot refleksija, če s tem mislimo na našo možnost objektivnega razmerja do nečesa kot nečesa. Takšno razmerje zadeva človeka, kolikor si je že vselej dan kot možen predmet samo-izkustva. V mojih zadrževanjih ne potrebujem aktivne refleksije, da bi vedel, kdo sem in kaj delam. Prav ta identiteta določa človeško enotnost v biti. Vselej ko bom poskusil karkoli razumeti, bom že vselej predpostavljal identiteto mojega obstoja. Descartes jo to izrecno formuliral v filozofskem vodilu »Jaz sem«. Naj bo psihološki, historični ali sociološki jaz, za Husserla velja, da »svoj empirični naravni jaz, kot človek, noben ne potrebuje šele odkriti.«⁸ Na drugi strani gre v redukciji za ravno nasprotno. V redukciji se vzdržim univerzalne vere v svet, zato da bi lahko v aktu refleksije *razjasnil* bivajoče v njegovem »kako«. Pri tem se vzpostavita dve popolnoma različni regiji: *jaz in svet*. Pri redukciji imamo problem s tako pridobljeno razliko. Kakšna vrsta razlike je to? In kakšno enotnost omogoča? Kako lahko prehajam med enim in drugim? Kako se lahko človeški jaz sploh *odkrije* kot transcendentalni? Husserl v *Erste Philosophie II* pravi: »Predvsem vemo, da se gre o samo-spoznanju, vendar se gre o nečem popolnoma drugačnem kot naravno-naivnem samo-spoznanju človeka.«⁹

20

Husserl se je s problemom »odkritja« transcendentalne subjektivnosti ravno vprašal po tisti identiteti, ki prehaja preko absolutne razlike. Metodološka vprašanja o refleksiji so bila ravno vprašanja po »kako« te možnosti. Fenomenološka refleksija ni bila nikdar pojmovana zgolj kot preprosta refleksija, ki bi zrcalila naravno-objektivno naravnost. Tako pravi Husserl, da nobena modifikacija objektivnega izkustva ne more povrniti refleksije v sfero transcendentalnega: »gola refleksija, in še tako skrbno opazujoča, analizirajoča in še tako zelo na moje čisto psihično /.../ ostaja, kar je – v še tako nepopolni obliki – tudi že bilo: mundano izkustvo.«¹⁰ Kljub metodološkim zavoram, ki jih je postavljala transcendentalni refleksiji, je pojmovanje jaza še vedno ostalo zavezano tematiki konstitucije objektivnosti. Čeprav je na tematski ravni odkrival vse globlje in prefinjene sloje konstitucije, je na metodološki ravni transcendentalni jaz obravnaval kot subjektivni pol intencionalne korelacije. To pomeni, da je fenomenološki jaz ohranjal spoznavno neodvisnost od vseh vprašanj konstitucije. Transcendentalni jaz

7 Ibid, str. 24.

8 Edmund Husserl, *Erste Philosophie II*, Martin Nijhoff, Haag 1959, str. 78.

9 Ibid, str. 39.

10 Ibid, str. 79.

je bil pojmovan kot enostavna in absolutna samo-gotovost, ki utemeljuje možnost objektivnega spoznanja. V *Idejah II* Husserl večkrat zatrdi, da je čisti jaz, ki tvori jedro spoznanja, v svoji danosti absolutno neodvisen od praktičnega jaza. Izrecno opozarja, da transcendentalni jaz »ne sme biti zamenjan z jazom kot realno osebo.«¹¹ Jaz vsake korelacije je od faktičnega absolutno neodvisen zato, da bi svoje akte lahko usmeril na spoznavno veljaven objekt. Tudi mundani jaz ni nič drugega kot objekt absolutne apercepcije čistega jaza. Tako kot za vsako realno eksistenco velja tudi za vsak cogito, da kot realen »nastaja ali mineva v toku doživljajev. Toda čisti subjekt ne nastaja in ne mineva.«¹² V kantovskem stilu Husserl zatrdi: »čisti jaz mora moči spremljati vse moje predstave.«¹³ Pri tem se zdi, da ostaja vprašanje njunega odnosa enostavno izključeno. Da je stvar lahko absolutno dana, mora biti, kot cogitatum, v svoji transcendenci »postavljena v oklepaj«.

Husserl je hkrati ponudil tudi *drugo* možnost. Transcendentalni jaz ni zgolj identična točka, ki *spremlja* predstave toka zavesti, temveč je vzet kot jaz-življenje. Transcendentalna refleksija tako ni *zgolj* znanstvena refleksija na transcendentalno polje izkustva, temveč *tudi* odkritje jaza v njegovi samo-lastnosti. Pri takšni tematizaciji gre za spremembo v konceptu samo-razumevanja. Tudi čistemu jazu namreč sedaj pripada »možnost originarnega samo-izkustva.«¹⁴ Prav zaradi tega ideja transcendentalnega samo-izkustva ne zahteva dokončne evidence, temveč *kritiko* lastne pred-postavljenosti v zadevi transcendentalnega življenja. Temeljna ideja je v tem, da samo transcendentalno izkustvo ne jamči več, da ne bom v prihodnosti njegove vsebine moral popraviti. Možno je torej, da se nekatere transcendentalna spoznanja, ki jih sedaj imam za adekvatna, kasneje izkažejo za naivna. Gotovost »Jaz sem« je zgolj »v vsaki kritični refleksiji višje stopnje.«¹⁵ Vzporedno s spremembo v razumevanju samo-izkustva je namreč sedaj ugotovljeno, da »adekvatna in apodiktična evidenca ne gresta nujno z roko v roki.«¹⁶ Raje je *sedaj*, v transcendentalnem času in prostoru raztezajoči se »konkretni jaz«, apodiktično gotov *svoje* izvornosti v izkustvu sveta. Kot pravi Husserl, to ni več »naivno učinkujoča evidenca«, kot smo jo poznali v neposredni samo-refleksiji *Idej I*, temveč je evidenca »višje dignitete.«¹⁷ Jaz sedaj ni razumljen izven izkustva, temveč na novo *znotraj* izkustva: »še jasneje je morda naslednje za reči: ne prazna identiteta »jaz sem« je absolutno nedvoumni obstoj transcendentalnega

11 Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II*, Martinus Nijhoff, Haag, 1952, str. 108.

12 Ibid, str. 103.

13 Ibid, str. 108.

14 Ibid, str. 103.

15 Edmund Husserl, *Cartesianische meditationen*, Martinus Nijhoff, Haag 1963, str. 17.

16 Ibid, str. 24.

17 Ibid, str. 17.

samo-izkustva, temveč /.../ v neskončnost izpopolnjujoče in eventuelno obogatujoče samo-izkustvo.«¹⁸

S tem je Husserl dobil možnost posredovanja med transcendentelnim in naravnim jazom prav znotraj delovanja transcendentalne refleksije. Ta več ni razumljena kot zaporedje določenih točk, temveč kot monada, ki ima svoje navade in nagnjenja. Faktičen svet življenja ni redukciji več zoperstavljen, temveč je kot faktičen šele tako tematiziran. Tako pravi Luft: »redukcija je v resnici odkritje in razširitev lastnega (pra-izvornega) življenja jaza.«¹⁹ Na fenomenološko redukcijo ne smemo gledati kot na nekakšno izgubo dimenzije življenja sveta, temveč kot na njeno polno konkretno vzpostavitev. Kot pravi Husserl: »veliko bolj je moja prva tema naravni jaz in mnogoterost dejanskega in čistih možnosti njegovega naravnega življenja v svoji transcendentalni čistosti in polni konkretnosti.« V *Krisis* pravi Husserl, da je takšna »nova dimenzija« izkustva razumljena kot razmerje med površino in globino. Transcendentalna redukcija ne presega površine, temveč je zgolj njegova »globja« realnost. To nista dve različni dimenziji, temveč je »površina, čeprav neopažena, že vselej površina ene neskočno širše globinske dimenzije.«²⁰ Razmerje med površino in globino lahko nazorneje primerjamo, pravi drugje Husserl, s prehodom iz dvodimenzionalnosti v trodimenzionalnost prostora. Takšna metafora je še posebej nazorna, ker nakazuje telesno izvornost (transcendentalnega) samo-izkustva.

22

Redukcija je sedaj bistveno vezana na neposredno samo-danost »posameznega izkustva posameznega preprostega ega. Bilo bi protislovno meniti, da bi čisti jaz ne bil nič drugega kot ta v tem cogitu učinkujoč.«²¹ Fenomenologija *kot taka* sovpada s poljem samo-konstitucije takšnega »v polni konkretnosti vzetega ega.«²² Kakor opozarja Luft, je govor o egu tu delno zavajajoč. Takšne dimenzije ne zadevajo zgolj teoretični akti, temveč vsi, tako teoretični kakor praktični. Luft poudari: Vzeti transcendentalni ego v njegovi »polni« dimenziji pomeni razširiti »ego« v »osebo.«²³ Fenomenolog ne sme danosti, s katerimi ima opravka, reflektirati kot določene, »v zraku viseče« resnice, temveč je vsaka konstitucija vselej že *samo*-konstitucija transcendentalne konkretnosti življenja. Transcendentalno sa-

18 Ibid, str. 30.

19 Sebastjan Luft, »Die Konkrektion des Ich und das Problem der Ichspaltung in Husserl phänomenologischer Reduktion« v: *Epoche und Reduktion*, Rolf Kühn und Michael Staudigl (Hrsg.), Königshausen & Neumann, Würzburg, str. 45.

20 Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transcendental Phänomenologie*, Felix Meiner, Hamburg, 1992, str. 122.

21 Ibid, str. 104.

22 Edmund Husserl, *Cartesianische meditationen*, str. 69.

23 Sebastjan Luft, Husserl concept of the transcendental »person«, *International Journal of Philosophical Studies* 13, (2), (2005), str. 28.

mo-izkustvo samo-danosti je pogoj možnosti spoznanja kot takega, saj je v ideji transcendentalnega samo-spoznanja vsebovana ideja spoznanja kot takega. »V nadaljevanju se izkaže sovpadanje fenomenologije samo-konstitucije s fenomenologijo nasploh.«²⁴

2. Meontična vmesnost redukcije

Pravzaprav je Husserlovo tematsko razumevanje redukcije s tem še vedno ležalo na tleh določene transcendentalne naivnosti. Čeprav je Husserl razširil polje »možnega« na raven kritične refleksije, pa je ta kot taka ostala še premalo radikalna. Na horizontu transcendentalnega samo-razumevanja, ki se vrši v apodiktični gotovosti ega, ostaja še določena predpostavljena, ki je kot take še nismo reflektirali. Lahko bi rekli, da je Fink radikaliziral tisto, kar je pri Husserlu učinkovalo zgolj implicitno, s tem ko je *spregledal* transcendentalni *videz* fenomenološke teorije. Šele s tem je fenomenologijo popeljal na raven eksplicitnega samo-razumevanja; na raven fenomenologije fenomenologije.

Fink v *VI. Kartezijanski meditaciji* zatrdi: »Ostaja v dimenziji »transcendentalnega« še nekaj *nepojmovanega*: ravno fenomenološko teoretizirajoči »*opazovalec*«.»²⁵ Prav predpostavka evidence oz. danosti, na kateri se svoje vsebine lahko v imanentnem toku izpolnjujejo, je tisto, kar je Husserl vse do sedaj predpostavljal. Prav zaradi tega je nenazadnje tisti resnično transcendentalen vidik mojih vsebin nujno spregledan. Kakšen je torej status fenomenološkega akta redukcije? Kako je sedaj fenomenološka refleksija lahko razumljena v razmerju do lastnega transcendentalnega življenja? Odgovor na to moramo poiskati v fenomenološki kritiki jaza, ki je, kakor pravi Hans Sepp, »jaz fenomenološke redukcije« in sovpada z razmisleki o možnosti »same fenomenološke metode, kot fenomenologija fenomenologije ali kot »transcendentalni nauk o metodi.«²⁶

Pomembna za Finkovo postopanje v *VI. Kartezijanski meditaciji* je ugotovitev, da naravna naravnost ni nič, kar bi lahko v naši naravnosti prevzeli *kot možnost*. Refleksija transcendentalne subjektivnosti ne more temeljiti v imanentni biti človeka, ker je ta v svojem razmerju *do* bivajočega identiteto biti že vselej predpostavil. Vse relacije so utemeljene kot razmerja bivajočega do bivajočega. V takšnem prostoru razumevanja ostanejo transcendentalne vsebine nujno spregledane. Ne moremo namreč reči, da je transcendentalna subjektivnost *v* ali *izven* naravne na-

24 Edmund Husserl, *Cartesianische meditationen*, str. 70.

25 Eugen Fink, *VI. Cartesianische Meditation*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1988, str. 13.

26 Hans Raner Sepp, »Sein, Welt, Mensch. Eugen Finks implicite kritik and der Phänomenologischen Reduktion in der Sechsten Cartesianischen Meditation«, v: Eugen Fink Colloquium, Eugen Fink Archiv, Freiburg 1990, str. 112.

ravnosti, saj takšen odnos vselej implicira določeno »formo« prostora ali časa. Kot pravi Fink, poti v transcendentalno strogo rečeno sploh *ni*, saj moram, kolikor sem naivnost naravne ravnosti odkril, biti že *drugje*. V naravni ravnosti namreč ni možno *spregledati videza* lastne možnosti. Fink drugje dodaja: »V nobenem smislu ni označevanje transcendentalnega življenja kot »ne-svetnega« napotek, da bi to ne-svetno razumeli v luči religioznih ali metafizično-spekulativnih relacij transcendence, ki so pojmovane (in najverjetneje zgolj) *v naravni ravnosti*.«²⁷ Z drugimi besedami, ne-svetno transcendentalne subjektivnosti presega vsako formo ne-svetnega, ki pripada naravni ravnosti in je mogoča v njej. Forme naravne ravnosti so vselej forme absolutizacije in abstrakcije sveta prav kolikor prekrijejo njen *drugi* izvor. Svet ni nič *v* naravni ravnosti možnega, temveč je transcendentalni fakt njegove konstitucije. To pomeni, da je transcendentalni jaz vselej že v razmerju do sveta in se šele preko njega lahko *odkrije*. Šele redukcija je *transcendentalno mesto* (situacija) prihajanja k sebi. Za transcendentalno samo-izkustvo je namreč potrebno, da *se razcepi*, saj šele tako »pride transcendentalna subjektivnost *kot konstituirajoča* k sebi.«²⁸ Šele redukcija kot *prelom iz* naravnega je tisto, kar omogoča posredovanje do sveta in tako »fundamentalnejše k-sebi-prihajanje.«²⁹

24

Šele v tem razcepu fenomenološke redukcije lahko jaz sploh posreduje oz. razjasnjuje transcendentalno samo-izkustvo. Husserlov akt redukcije ne želi izstopiti iz naravne ravnosti zato, da bi naravno ravnost absolutiziral, temveč zgolj za to, da bi *razjasnil* tisto, kar v naravni ravnosti že vselej *spregledamo*. Šele s tem zasukom dobi *problem izstopa iz* naravne ravnosti tisto radikalnost, ki jo je fenomenološka filozofija Husserla že *implicitno* tematizirala. Zateva namreč moje fenomenološko posredovanje. Šele *zatem* je transcendentalno odkritje subjektivnosti lahko razumljeno v svoji *vnaprejšnosti*. Mesto fenomenološkega subjekta torej ni *izven* sveta, v neki abstraktni točki, temveč je njegovo samo-razmerje vezano *na prelom z* naravno ravnostjo. A kljub temu moram, prav kot fenomenolog, vselej že uporabljati naravne pojme. Ob dejstvu, da je naša situacija lahko posredovana zgolj in samo tako, moramo, da bi lahko spregledali videz pojmov, *ki jih uporabljam*, vršiti redukcijo redukcije. Šele tako lahko spregledamo, kakor pravi Fink, transcendentalno videz-resnico. A prav zaradi tega, ker tudi v takšni redukciji lahko zgolj ponovno uporabim taiste naravne pojme, velja, da ne more »zbežati« iz naravnega. To določa dejstvo, kot pravi

27 Eugen Fink, »Disposition zu "System der phänomenologischen Philosophie«, Ergänzungsband, citirano po: Ronald Brusina, Translator's introduction, Sixth Cartesian meditation, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht 1988, str. 11.

28 Fink, str. 44.

29 Ibid.

Fink, da »imajo vse transcendentalne razlage svojevrstno neustreznost ...«³⁰ Ta kritika ni nič transcendentalnemu jazu zunanjega ali naključnega, saj, kot smo rekli, je ravno v transcendentalnem razmerju do sveta prostor, kjer se, kot konstituirajoči, šele odkrijem. Takšno razmerje predstavlja *samo prihajanje k sebi* transcendentalnega življenja. Kot pravi Fink: »V končni fazi to temelji v tem, da nam do transcendentalne subjektivitete lahko uspe le preko preloma in v *izhodu iz naravne naravnosti*.«³¹

Na novo razumljena transcendentalna dimenzija fenomenološke redukcije, njenega subjekta torej ne reducira na *temo* transcendentalne konstitucije sveta. V njej prisotna univerzalna težnja po biti se namreč kar najbolj razlikuje od mesta fenomenološkega »akterja« redukcije. Strukturna razlika *med* fenomenološko *tematizacijo* in njegovo temo, tako bomo videli, zahteva, da je transcendentalna subjektivnost odkrita zgolj *v procesu* posredovanja med transcendentalno in naravno naravnostjo. Takšna »situacija redukcije«, kot jo poimenuje Fink, pojmuje *razmerje med* transcendentalnim in naravnim v popolnoma drugačnem smislu, kot smo ga vajeni med dvema bivajočima. Obe strani sta pojmljivi zgolj v razmerju njune vmesnosti, a prav to je mesto fenomenološkega samo-razumevanja kot fenomenologije fenomenologije. Bistveno je, da takšno razumevanje transcendentalnega in naravnega niti ne razloči niti ne absolutizira, temveč je razumljivo zgolj kot vmesnost med enim in drugim. Je, kakor pravi Ronald Bruzina, »integracija prek vreza, ki pa ga vseeno ne more zaceliti.«³² V takšnem razmerju brez dokončne sinteze se mesto subjekta v razmerju do sveta ne razume kot zgolj transcendentalno ali naravno, temveč v radikalni sredini njene situacije. Subjekt fenomenološkega samo-razumevanja tako ni »niti transcendentalni (v svoji transcendentalnosti obstoječi) jaz, niti v izključujoči zaprtosti nasproti transcendentalnemu naivno naravnani človek, temveč veliko bolj *v svetu* !.../ prikazujoča se *transcendentalna subjektivnost*.«³³

Zaključek

Če je dimenzijo transcendentalne subjektivnosti pri Husserlu lahko še mogoče razumeti kot polje možne refleksije, je za Finka redukcija nekaj, kar vsako možno refleksijo v določenem smislu presega. Transcendentalna bit, pravi Fink, »ni način neke biti nasploh.«³⁴ Pomembno je le, da takšno transcendenco ne razume-

30 Ibid, str. 98.

31 Fink, str. 83.

32 Ronald Bruzina, The transcendental theory of method in phenomenology: meontic and deconstruction, Husserl Studies 14, Kluwer Academic Publisher 1997, str. 82.

33 Fink, str. 127.

34 Ibid, str. 80.

mo kot naivno transcendenco dogmatičnih in metafizičnih naravnosti, temveč kot transcendenco *v razmerju* konstitucije. Transcendentalna bit namreč ni nič, kar bi lahko predpostavili kot možno. Raje je radikalna nemožnost same identitete biti znotraj *konstitucije* sveta. Fink pravi: »Diferenca med transcendentalno in mundano bitjo sedaj ne more biti več enostavno »vsebinska«, ravno kot razlika med konstituirajočim in konstituirano bitjo, temveč leži v temeljni razlikovanosti načinov, kako transcendentalna in mundana bit vsakokrat »je.«³⁵ Tisto, kar tvori *pred-bit* konstitucije, ni le čisto nasprotje biti, temveč je tisto, kar onemogoča vsako bit ali jezik biti še naprej, kot so bili. Redukcija tako spremeni samo naravnost, tako da jo razcepi v razliki, ki ne more biti nikdar več zaceljena. Kot pravi Fink, ta razlika je v transcendentalnem življenju samem. Po drugi strani pa smo že vselej, kar smo odkrili, posredovali kot nekaj. Ta vmesnost je polje, na kateri se mora fenomenološko posredovanje in samo-razumevanje razumevat. Fink tako pravi, da problem spoznanja v transcendentalni filozofiji ne more biti več tehnični problem sistematike, temveč problem »posredovanja in razglašanja transcendentalnega spoznanja v svet, v naravno naravnost. To ne more biti zadosti poudarjeno.«³⁶

26

Šele posredovanje tistega, kar ni vnaprej dano, je situacija redukcije, v kateri se fenomenologija lahko odkrije. A daleč od tega, da bi to pomenilo določeno nezadostnost fenomenološkega spoznanja. Prav nasprotno, saj to tvori *smisel* redukcije. Vsako stališče, ki bi to spregledalo, bi zgrešilo njihovo transcendentalno vsebino, saj le-te niso dane v možni refleksij, temveč v »svojevrstnem samo-razmerju.«³⁷ Šele v tej »transcendentalno-nasprotujoči si identiteti« moremo *misliti* mesto fenomenološkega subjekta (redukcije). Fenomenološki subjekt je sredi konstitucije bivajočega odkrit kot tisto samo-razmerje, ki stremi po razjasnjenju. Takšna težnja poudarja primarno vlogo spoznanja v fenomenološki redukciji, kakor tudi dejstvo, da je takšno spoznanje že vselej *na meji* stvari same, v odprtosti ne le vsebin, temveč tudi lastnega samo-razumevanja. Prav s tem pa je Fink, kot je to poudaril že Bruzina, ostal na tisti *poti*, ki jo je odprl Husserl. Pri njem je ravno dimenzija *med* teorijo *in* prakso tista, kjer se jaz v svojem fenomenološkem delovanju šele odkriva.

35 Ibid, str. 82.

36 Ibid 110.

37 Ibid, str. 27.