

FENOMENOLOGIJA IN ANTROPOLOGIJA¹

V zadnjih desetletjih se, kot je znano, v mlajši filozofski generaciji Nemčije uveljavlja hitro naraščajoče nagnenje k filozofski antropologiji. Filozofija življenja Wilhelma Diltheya, antropologija novejših podob, zdaj močno učinkuje. Toda tudi t. i. fenomenološko gibanje je zgrabila ta nova tendenca. Zgolj v človeku, v nauku o bistvu [Wesenslehre] njegovega konkretno-svetnega bivanja naj bi bil pravi fundament filozofije. V tem vidijo nujno reformo izvirne konstitutivne fenomenologije, reformo, prek katere ta šele doseže samolastno filozofsko dimenzijo.

Gre torej za popolno preobrnjenje principialno zavzetega stališča. Medtem ko izvirna fenomenologija, dozorela kot transcedentalna, prepoveduje vsaki kakor koli že oblikovani znanosti o človeku udeležbo pri fundamentiranju filozofije in kot antropologizem ali psihologizem pobija vse poskuse, ki se na to navezujejo, naj zdaj velja strogo nasprotje: fenomenološka filozofija naj bo popolnoma na novo zgrajena iz človeškega bivanja.

¹ Predavanje v Kantovih društvih v Frankfurtu 1. junija, v Berlinu 10. junija in v Halleju 16. junija 1931.

V tem prepiru se v modernizirani obliki vračajo stara nasprotja, ki poganjajo celotno *filozofijo novega veka*. Od začetka v tej epohi učinkuje svojevrstna subjektivistična tendenca v dveh nasprotnih smereh, ena je antropologistična (ali psihologistična), druga transcendentalistična. Subjektivno utemeljitev filozofije, ki jo stalno občutijo kot nekaj nujnega, mora – tako pravijo na eni strani – opraviti psihologija. Po drugi strani pa zahtevajo znanost o transcendentalni subjektiviteti, znanost popolnoma novega tipa, iz katere je sploh šele treba utemeljiti vse znanosti in tako tudi psihologijo.

Ali naj sprejmemo kot usodo, da se bo ta spor, menjajoč zgolj svoja historična oblačila, moral obnavljati v vsej prihodnosti? Ne, bomo rekli. V bistvu filozofije, v principialnem smislu njene naloge, je filozofija vendar morala vnaprej začrtati principialno zahtevano metodo utemeljevanja. Nujno je subjektivna, zato je morala sodoločiti tudi posebni smisel tega subjektivnega *a priori*. Torej mora biti mogoča principialna odločitev med antropologizmom in transcendentalizmom, ki je vzvišena nad vsemi historičnimi podobami filozofije in antropologije oz. psihologije.

46

Vendar tukaj vse zavisi od dejanskega posedovanja *uvidov*, ki jih principialna odločitev predpostavlja, stalni manko le-teh je omogočal ta neprenehni spor. Pa smo danes že tako daleč, da razpolagamo s tem uvidi, se je principialno bistvo filozofije in njene metode že radikalno zjasnilo in apodiktično pojmovno dojelo, tako da bi *na tem* lahko utemeljili dokončno odločitev?

Poskušal Vas bom prepričati, da smo dejansko že tako daleč in sicer kot izid razvoja konstitutivne fenomenologije. Ne da bi zasledoval ta razvoj, želim poskusiti vsaj kot idejo začrtati transcendentalno-filozofsko *metodo*, ki se je v njej izčistila, kot tudi *transcendentalno filozofijo*, ki je s tem prišla v sistematični tek konkretno izvajanega dela. Iz zadobljenega uvida nam bo principialna, torej dokončna odločitev vprašanja – ki je naša današnja tema – sama padla pred noge – vprašanje, koliko je lahko filozofija in nato fenomenološka filozofija metodično utemeljena prek »filozofske« antropologije. Za izhodišče vzemimo kontrast predkartezijsanske in pokartezijske filozofije, prvo obvladuje prastara *objektivistična* ideja filozofije, pokartezijsko tendenca po novi, *subjektivistično-transcendentalni ideji*.

V novoveškem boju za resnično filozofijo (tudi v metodičnih spornostih, ki smo jih navedli prej) se skriva boj za pravo premaganje stare ideje filozofije in znanosti zavoljo nove ideje: pravo premaganje pomeni tu hkrati konserverjanje prek izčiščenja njenega resničnega smisla kot transcendentalno-relativnega.

Nasplošno rečeno je znanost v našem evropskem smislu, kot je znano, stvaritev grškega duha. Njeno izvorno ime je filozofija, njeno spoznavno področje univerzum bivajočega nasploh. Razrašča se v posebne discipline, katerih glavne veje se imenujejo znanosti, medtem ko *filozofske* imenujemo le tiste med njimi, ki z zadevnimi vprašanji na splošno obravnavajo vse bivajoče na enak način. Vendar vedno neizogibno potrebujemo stari totalni pojem filozofije, ki konkretno zaobseže vse znanosti.

V dolgem razvoju se stopnjevito jasni, formira, učvrščuje sprva nejasno koncipirana ideja namena filozofije – znanosti. Spoznanje v naravnosti $\theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\tau\nu$, čisto »teoretičnega« interesa najprej da znanosti smisel, ki kmalu ne zadostuje več. Zgolj empirično spoznanje, deskriptivno-klasifikatorično-induktivno, še ni znanost v pregnantem smislu. Dobavlja zgolj relativne, gole situacijske resnice. Filozofija, prava znanost, meri na absolutne, dokočne resnice, ki prestopajo vse relativitete. V njih se določi bivajoče samo, kot je samo na sebi. V nazornem svetu, svetu predznanstvenega izkustva, se sicer *samoumevno* oznanja, kljub svoji relativnosti, dejansko bivajoči svet, toda njegove, na sebi resnične kakovosti [Beschaffenheiten] prestopajo preprosto izkušnjo. Filozofija, prava znanost jo doseže bodisi tudi le v stopnjah aproksimacije, prek svojega rekursa na eidos, na čisti apriori, ki je vsakomur dostopen v apodiktičnem uvidu.

Razvoj pa tendira proti sledeči ideji: 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*, vse do vseh njegovih regionalnih bitnih sfer. Ali, kar velja enako: spoznanju faktičnega sveta prednjači univerzalno spoznanje bistvenih možnosti, brez katerih sveta nasploh, torej tudi faktičnega, ne bi mogli misliti kot bivajočnega [seiend].

Prek tega apriori postane zdaj mogoča racionalna metoda, da spoznamo faktični svet v formi racionalnih dejstvenih znanosti. Slepو empirijo racionaliziramo, deleži se čistega ratia.* Pod njegovim vodstvom rase spoznanje iz razlogov, racionalno *pojasnjujoče* dejstveno spoznanje.

Tako je, na primer, glede telesne narave: čista matematika kot apriori neke narave nasploh, ki si jo lahko zamislimo, omogoča pravo, filozofsko naravoslovje, pač matematično. Vendar je to več kot primer. Čista matematika in matematično naravoslovje sta namreč, seveda v ožji sferi, najprej spravila na dan, *kam* stremlje izvirno objektivistična ideja filozofije, znanosti.

Zdaj bomo ločili to, kar je šele kot kasna posledica postalo potreba novoveškega obrata: namreč formalno in materialno te koncepcije. *Formaliter* gre za univerzalno in v navedenem smislu racionalno spoznanje *bivajočega* v svoji totaliteti. V celotni tradiciji pa ima formalni pojem bivajočega, ali *nečesa nasploh* [Etwas überhaupt], že ves čas materialno zavezujoč smisel, namreč kot svetno bivajoče oz. kot *realno*, kot tisto, ki bitni smisel izpeljuje od bivajočega sveta. Torej naj bi filozofija bila znanost o vsotstvu [das All] realitet – a prav ta se v novem veku zamaje, kot bomo takoj slišali.

48

Razvoj filozofskega novega veka, ki se začne z Descartesom, se ostro loči od vsega predhodnega razvoja. V akcijo stopi motiv nove vrste, ki sicer ne napade formalnega ideala filozofije kot racionalne znanosti, pač pa njen materialni smisel, ki se končno popolnoma spremeni. *Naivnost*, s katero je svet predpostavljen kot *samoumevno bivajoč* – kot samoumevno vnaprej dan prek izkustva – se izgubi: iz samorazumljivosti nastane *velika uganka*. Kartezijanski povratek [Rückgang] od tega vnaprej danega sveta k *subjektiviteti*, ki *izkuša svet*, in tako k zavestni subjektiviteti nasploh, zbudi totalno novo dimenzijo znanstvenega spraševanja: vnaprej jo imenujmo transcendentna.

Kot *filozofski temeljni problem* spregovarja na različne načine: kot problem spoznanja ali zavesti, kot problem možnosti objektivno veljavne znanosti,

* V originalu: »Die blinde Empirie wird rationalisiert, sie gewinnt Anteil an der reinen Ratio.«

ali možnosti metafizike, itd. V vseh teh izrekanjih ostaja problem daleč od tega, da bi bil precizen problem, razložen v izvorno črpanih znanstvenih pojmi. Stalno ohranja nekaj nejasno prelivajočega se, ki v tej nejasnosti dopušča nesmiselne obrate. Na novo odprta dimenzija spoznanja težko pride do besede in do pojma; stara pojmovnost je ne more zajeti, bistveno ji je tuja, lahko jo le napak tolmači.

Tako je filozofski novi vek stalen napor prodreti v to novo dimenzijo, priti k pravim pojmom, pravim zastavitvam vprašanj in metodam. Pot tjakaj je dolga. Zato razumemo, da ne vodi, kljub najresnejši volji po znanosti, k eni, edini filozofiji, ki bi zadostovala transcendentalni motivaciji. Namesto tega imamo množico sistemov, ki nasprotujejo drug drugemu. – Se je ta položaj v najnovejšem času kaj izboljšal?

Smemo tako v zmedi in hitri sosledici naših modernih filozofij upati, da je med njimi tu že ena, v kateri se je transcendentalna tendenca novega veka popolnoma izčistila in se spravila k čvrsto oblikovani, apodiktčno nujni ideji transcendentalne filozofije? Obenem pa še k metodi ukoreninjenega strogo znanstvenega dela, da, k sistematičnemu začetku in napredovanju tega dela samega?

49

Moj odgovor je anticipiran že v uvodu. Ne morem drugače, kot da vidim v transcendentalni ali konstitutivni fenomenologiji čisto izdelano [ausgewirkt] transcendentalno filozofijo, ki je prišla do resničnega znanstvenega dela. Mnogo se je govorilo o njej, veliko kritiziralo, čeprav je še pravzaprav neznana, naravni in tradicionalni predsodki učinkujejo kot plašnice in ne dopuščajo, da bi se njen dejanski smisel prebil mimo. Kritika, namesto da bi pomagala, poboljšala, se je zato še ni dotaknila.

Moja naloga je, da Vam evidentiram ta resnični smisel transcendentalne fenomenologije. *Potem* bomo dobili tiste principialne vpoglede, v katerih lahko določimo problem možnosti filozofske antropologije.

Najudobnejšo navezavo nudijo *Kartezijanske meditacije*. Vodila nas bo zgolj njihova forma in volja, ki se je v njih prebila k skrajnemu znanstvenemu

radikalizmu. Ne bomo pa zasledovali (prek) predsodkov popačene vsebine *Meditacij*, o kateri smo že večkrat govorili. Poskušali bomo izvesti znanstveni radikalizem, ki ga ni mogoče več stopnjevati. Iz *Kartezijanskih meditacij* izvira celotna filozofija novega veka. To historično načelo bomo preobrnili v stvarnost.* Iz meditacij, iz samotnih premislekov samega sebe, izvira vsak pravi začetek filozofije. Avtonomna filozofija – nahajamo se v dobi človeštva, ki je odraslo v avtonomnost – nastane v svoji izvornosti v radikalni samoodgovornosti filozofirajočega. Ta le prek osamitve in meditacije postane filozof, v njem nastane filozofija kot nujno iz njega začelnajoča. Kaj drugega, kar velja tradicionalno kot vednost in znanstvena utemeljitev, moram, kot avtonomni jaz, zasledovati zgolj v svoji lastni evidenci vse do zadnjega utemeljujočega. To poslednje mora biti neposredno evidentno. Le tako lahko odgovarjam absolutno, absolutno upravičim. Torej: nobenega predsodka ne smem, pa če je tudi najbolj samoumljivo, pustiti mimo neutemeljega.

50

Če resno poskušam zadostiti tej zahtevi, osupel odkrijem nikoli opaženo, nikoli izrekajočo se samourazumljivost univerzalne bitne vere, ki tke in nosi moje celotno življenje. Neopažena kmalu nato zaide tudi v mojo namero po *filozofiji*. Pod tem naslovom hočem seveda univerzalno znanost o svetu in potem se specializiram na specialne znanosti posebnih področij sveta. »Tega« sveta.** Njegova bit je obstoječa samourazumljivost, je stalno neizgovorjena predpostavka. Njen izvir je seveda univerzalna izkušnja v svoji obstoječi samogotovosti.

Kako pa (je) z evidenco? Z ozirom na *posamične* realitete se evidenca izkustva pogosto ne obdrži. Bitna gotovost, ki jo nudi, postane včasih dvomljiva in celo prečrtana pod nazivom nični videz. Zakaj pa se, nasprotno, nepretrgano drži izkustvena gotovost sveta, kot *totaliteta* zame dejansko bivaajočih realitet? Dvomiti o njej ali celo negirati je dejansko nikoli ne morem. Ali to zadostuje za radikalno utemeljitev? Ali ni konec koncev bitna gotovost, ki prebiva v kontinuiteti svetnega izkustva ravnovrstno fundirana?

* »Wir wenden diesen historischen Satz ins Sachliche.«

** *Originalu*: »Der« Welt.

Sem kdaj, ob razlaganju, sledil temu, sem odgovorno spraševal po izviri veljave izkustva in njihovi daljnosežnosti? Ne. Torej je v mojem prejšnjem življenju neodgovorno utemeljevala znanstveno delovanje. Ne sme pa ostati neodgovorna. Moram jo postaviti pod vprašaj, resno avtonomne znanosti sploh ne morem začeti, ne da bi jo prej naredil do zadnjega apodiktično odgovorno v aktiviteti vprašujoč-odgovarjajočega utemeljevanja.

Zdaj pa naprej: če je bitna gotovost svetnega izkustva postala vprašljiva, *ne more več dajati tal* za tvorne [bildende] sodbe. S tem nam je, je meni, meditirajočemu, filozofirajočemu jazu, naložena *univerzalna epoché* glede biti sveta, v njej uklenjenih vseh posamičnih realitet, ki mi jih izkustvo, tudi konsekventno soglasno izkustvo, nudi kot dejanskost. Kaj preostane?

Ali svet ni vsotstvo bivajočega? Ali stojim *pred ničem*, ali sploh lahko še razsojam, ali sploh še imam izkustvo kot tla sojenja, v katerem mi je biva-
joče že pred vsem sojenjem zame izvorno-nazorno tu? Odgovarjamo po-
dobno kot *Descartes* (in vendar z njim nismo popolnoma edini): tudi če je
eksistenca sveta, kot ta, ki jo šele treba radikalno utemeljiti, zame zdaj
vprašljiva in zapade *epoché*, jaz, vprašujoči, ki izvajam *epoché*, vendar sem,
in ta, ki sem, tega sem si v svesti in to lahko takoj apodiktično ugotovim. O
sebi imam izkustvo kot o tem, ki izvaja to *epoché* in lahko ga neposredno in
aktivno zagovarjam. Ne gre za svetno izkustvo – celotno svetno izkustvo ne
velja več – a vendarle izkustvo. Prek njega zajamem samega sebe, prav kot
jaz v svetovni *epoché*, z vsem, kar mi je kot meni v tem jazu neločljivo.
Tako kot *ta* [dieses] apodiktični jaz, sem jaz nasproti biti sveta na sebi kot
zgodnejši, namreč kolikor se moje biti, kot tega jaza, to ne dotakne, kakor-
koli naj bo že z bitno veljavo sveta in njegovo odgovornostjo. Očitno lahko
le kot *ta* jaz zagovarjam bit sveta, lahko, če sploh, izvajam znanost, ki jo
moram radikalno zagovarjati.

Zdaj pa nov pomemben korak: »tega jaz« nisem poudaril zastonj. Kajti ko
sem prišel tako daleč, opazim, da se je z mojim filozofirajočim 'jazom'
dogodila *prava revolucija*. *Najprej*, ko sem začenjal meditacijo, sem bil jaz
zase ta *posamezni* človek, ki se je le včasih ločeval od svojih soljudi kot
filozofirajoči puščavnik, da bi od sebe odrinil njihove sodbe. Zato sem bil

na tleh samoumevno bivajočega izkustvenega sveta. *Zdaj* pa, ko to vprašanje mora ostati zastavljeno, je tudi moja bit kot človek – med ljudmi in ostalimi realitetami v svetu – skupaj z vprašanjem podvržena epoché.

Iz *človekove osamljenosti* je nastala, zaradi te epoché, radikalno drugačna *transcendentalna osamljenost*, namreč osamljenost ega. Kot *ego* zase nisem človek v bivajočem svetu, temveč jaz, ki svet postavlja pod vprašaj glede vse njegove biti in s tem tudi so-biti, ali pa jaz, ki univerzalno izkustvo sicer živi, ampak njegovo bitno veljavo daje v oklepaj. Podobno je glede vseh neizkušajočih načinov zavesti, v katerih svet praktično ali teoretično velja. Svet se še naprej prikazuje, kot se je prikazoval, svetno življenje ni prekinjeno: toda svet je *zdaj* »v oklepaj dani« svet, zgolj fenomen in sicer fenomen veljave dotekajočega izkustva, zavesti nasploh, ki pa je *zdaj* transcendentalno reducirana zavest. Tega univerzalnega fenomena veljave sveta očitno ni moč ločiti od nje.

52

S tem smo opisali, kaj se v transcendentalni fenomenologiji imenuje fenomenološka redukcija. Menjena ni kot *prehodni* odteg vere glede biti sveta, temveč kot hoteno trajajoča, mene kot fenomenologa enkrat za zmeraj zavezujoča. Tako pa je le nujno sredstvo za reflektivno aktiviteto izkušanja in teoretičnega presojanja, v kateri se odpira temeljno, bistveno izkustveno in spoznavno polje nove vrste: transcendentalno. Kar od *zdaj* naprej postane tema in to lahko postane le prek te epoché, je moj transcendentalni ego, njegove transcendentalne *cogitationes*, torej transcendentalno reducirani zavestni doživljaji v vseh njihovih tipičnih podobah, pa tudi vsakokratni *cogitata qua cogitata*; vse to, česar sem si vsakokrat v svesti in v modusih, v katerih sem si – stalno vzdržujem epoché. Tako le-ti grade vsakokratno transcendentalno zavestno področje ega, ki v spreminjaju ostaja enotno. To pa je le začetek, a nujni začetek. Ko nadaljujemo transcendentalno refleksijo, nas ta prav hitro privede na transcendentalne svojskosti [Eigenheiten] tega »jaz zmorem« in do habitualnih zmožnosti ter še do marsičesa drugega in tako tudi do univerzalnega fenomena veljave sveta kot vztrajajočega univerzuma nasproti mnogovrstnosti svetovne zavesti.

Dejansko se proti vsem pričakovanjem tu odpre, in le prek fenomenološke

redukcije, neznansko polje raziskav. Sprva polje neposrednega in apodiktičnega izkustva, stalnih izvirov ukoreninjenosti vseh neposrednih in posrednih transcendentalnih sodb. Descartes in nasledniki so bili in so ostali slepi za to. Res pa je bilo izjemno težko izčistiti čisti smisel transcendentalne predstavitve [Umstellung] in s tem poudariti temeljno razliko med transcendentalnim egom oz. transcendentalno sfero in človekom-jazom do svoje psihične sfere in svetne sfere. In tudi po tem, ko so razliko ugledali in je naloga transcendentalne znanosti zadobila čisti smisel, kot pri Fichteju in njegovih naslednikih, je bilo izredno težko videti in narediti uporabna transcendentalna tla v njihovi neskončnosti. Ker je nemški idealizem tu odpovedal, zašel v breztalne spekulacije, katerih neznanstvenost ni vprašljiva in je nikakor ne moremo hvaliti, kot danes mnogi mislijo. Sploh je bilo izredno težavno zadostiti popolnoma novemu problemu filozofske metode, če naj bi namreč bila metoda filozofske znanosti, znanosti iz poslednje odgovornosti. Končno pa vse visi na začetni metodi fenomenološke redukcije.

Če smo zgrešili smisel redukcije, ki pomeni edina vrata v novo kraljestvo, je zgrešeno vse. Skušnjave nesporazumov so skorajda preveč močne. Vse preblizu je, da si rečemo: jaz, tale človek, sem vendar ta, ki izvaja celotno metodiko transcendentalne predstavitve, ki se s tem skrči na svoj transcendentalni ego; kaj je ta ego drugega kot abstraktna plast v konkretnem človeku, njegova zgolj duhovna bit, medtem ko smo abstrahirali telo [Leib]. Očitno je: kdor govori tako, je padel nazaj v naivno-naravno naravnost, njegovo mišljenje se giblje na tleh danega sveta namesto v vplivnem krogu epoché: jemati se kot človeka, to je že predpostavljati veljavo sveta. Prek epoché postane vidno, da je ego ta, v čigar življenju apercepcija človeka dobi bitni smisel znotraj univerzalne apercepcije sveta.

Toda tudi če si tako daleč kot mi zdaj, novo transcendentalno polje izkustva in sodb ostro ločuješ od naravno-svetnega – in tudi če opaziš, da se tu razpira široko polje možnih raziskav, ni lahko ugledati, čemu naj služi tako raziskovanje, oz. videti, da je poklicano za to, da postavi na noge pravo [echte] filozofijo.

Kako naj bi raziskave ob konsekvantni in trdo vzdrževani epoché, čisto

egološke raziskave, sploh lahko imele filozofsko relevantno? Kot človek v svetu svetu postavljam vsa teoretična, vsa praktična, vsa vprašanja usode. Se jim lahko odpovem? Ali se jim ne bi moral, če svet je in *ostaja* po svoji biti podvržen epoché? Potem ne pridem, se zdi, nikoli več k svetu in k vsem življenjskim vprašanjem, zavoljo katerih sem filozofiral, se gnal za znanostjo kot racionalnim in radikalnim premislekom o svetu in človekovem bivanju.

Toda premislimo, če na koncu konsekvентno odrekanje sveta transcendentne redukcije ni nujna pot k resničnemu dokončnemu spoznanju sveta – to lahko izvajamo le znotraj te epoché. Ne pozabimo smiselnega sovisja meditacij, v katerih je epoché za nas dobila svoj smisel in spoznavno funkcijo. Odrekanje sveta, Weltentsagung, »dajanje sveta v oklepaj«, »Welteinklammerung«, vendar ne pomeni, da od zdaj svet sploh ni več tema, temveč da mora zdaj biti naša tema na nov, za celo dimenzijo globlji način. Odpovedali smo se le *naivnosti*, v kateri smo puščali splošnemu izkustvu, da nam daje svet vnaprej kot bivajoč in vsakokrat tako bivajoč. Naivnost odpravimo, ko, in to je bil gonilni motiv, kot avtonomni subjekti odgovorno razložimo veljavni učinek [Geltungsleistung] izkustva in iščemo racionalni uvid, v katerem ga lahko zagovarjamo in določamo njegovo daljnosežnost.

54

Namesto da svet naivno imamo in postavljamo naivna svetna vprašanja, vprašanja resnice običajnega smisla, zdaj postavljamo nova svetna vprašanja, vprašanja svetu zgolj kot svetu izkustva in siceršnje svetne zavesti – torej svetu, ki je najprej čisto iz mene in v meni zadobil smisel in veljavo. V meni, *nota bene*, kot transcendentalnem egu.

Prav to pa si moramo spraviti v žarišče jasnosti. Ta svet ima zame samorazumljivost svojega smisla le kot *mojo lastno* samorazumljivost moje lastne izkušnje, iz mojega lastnega zavestnega življenja. V njem ima vsak smisel, ki ga imajo zame kakršna koli že objektivno svetna dejstva, svoj vir. Prek transcendentalne epoché pa vidim, da je vse svetno bivajoče in tako tudi moje bivanje kot človek, zame bivajoče le kot vsebina določene apercipcije izkušajoče v modusu bitne gotovosti. Kot transcendentalni ego sem jaz to apercipcijo izvajajoči, preživljajoči jaz. Ona je pred refleksijo skrito dog-

janje v meni, v katerem se svet in človeške osebe zame kot bivajoče šele konstituirajo. Tudi vsaka evidenca, ki jo sploh zadobim za vse svetno, vsaka pot preizkušanja, bodisi predznanstvena ali znanstvena, se primarno nahaja v meni, transcendentalnem egu. Sicer se imam veliko zahvaliti, morda za največ, drugim, ampak sprva so *zame drugi*, dobivajo smisel in veljavo, ki jo imajo zame, iz mene. In šele ko imam iz sebe njihov smisel in njihovo veljavo, mi lahko pomagajo kot so-subjekti. Kot transcendentalni ego sem jaz torej absolutni in odgovorni subjekt *vseh* mojih bitnih veljav. Prek transcendentalne redukcije ponotranjim [innewerden] sebe kot ta ego, imam stojišče nad vso svetno bitjo, nad mojo človeškostjo in človeškim življenjem. Prav ta absolutna pozicija *nad* vsem, kar mi lahko velja in kar naj bi mi kdaj veljalo z vso svojo možno vsebino, mora nujno biti filozofska, gre za pozicijo, ki mi jo daje fenomenološka redukcija. Nič od tega nisem izgubil, kar je bilo zame tu v naivnosti, se mi je še zlasti izkazalo kot bivajoča dejanskost. Še več: v absolutni naravnosti spoznam svet sam, spoznam ga šele kot to, kar je zame ves čas bil in je bistvu ustrezno zame moral biti: kot *transcendentalni fenomen*. Prav s tem sem v igro pripeljal novo dimenzijo nikoli vprašanih vprašanj za prav to bivajočo dejanskost: vprašanja – prek odgovora nanje šele lahko pride na dan konkretno polna bit in popolna in dokončna resnica *za ta svet*.

Ali ni že vnaprej gotovo, da ima svet, ki je moral v naravni naravnosti veljati kot univerzum bivajočega nasploh, svojo resnico le kot transcendentalno relativno in da sleherna bit lahko pripada *zgolj transcendentalni subjektiviteti*? Tu pa se zamislimo. Gotovo, svet, ki zame je, o katerem sem kdajkoli imel predstavo, kdaj o njem govoril smiselno, ima zame smisel in veljavo iz lastnih aperceptivnih storitev [Leistungen], iz mojih potekajočih in povezujočih se izkušenj in siceršnjih storitev zavesti, na primer miselnih storitev. Pa ni divje podtikanje, da je svet *zgolj* iz moje storitve? Moram jo torej poboljšati. V mojem egu se iz lastnih virov transcendentalne pasivitete in aktivitete oblikuje moja »predstava sveta«, moja »slika sveta« – *zunaj mene* pa je, kot običajno, *sam svet*.

Vendar, ali je dobra novica? Ali ima govor o zunaj in znotraj, če sploh ima kak smisel, ta smisel od kje druge kot iz mojega tvorjenja smisla in preiz-

kušanja? Smem pozabiti, da je totaliteta vsega tega, kar si kot bivajočno kdaj lahko izmislim, znotraj univerzalnega področja zavesti mojega ega, in sicer mojega dejanskega in možnega?

Ta odgovor je nujen in vendar nezadovoljiv. Priznavanje transcendentalne *relativitete* vse biti, sledeč temu, celotnega bivajočega sveta, je lahko neizogibno, toda vzpostavljeno formalno, je popolnoma nerazumljivo. Ostalo bi tudi, če bi se od zgoraj spuščali v argumentacije, kot so vedno bile prekletstvo tako imenovane spoznavne teorije.

Toda ali nismo že konkretno razprli transcendentalne subjektivitete kot eno izkustveno polje in kot polje nanj polnokrvno navezanih spoznanj? Je s tem zares dejansko osvobodjena pot, da bi razrešili svetovno uganko nove vrste, to transcendentalno? Obstaja namreč neskončno daleč od vseh svetovnih skrivnosti ravno v nerazumljivosti, s katero nam je transcendentalna relativiteta takoj na začetku stopila naproti z odkritjem transcendentalne naravnosti in transcendentalnega ega. Začetek pa ni konec. Vsekakor je jasno, kaj moramo storiti, da jo preobrazimo v *razumljivost* in tako pridemo k dejansko konkretnemu in radikalno utemeljenemu spoznanju sveta. Stopiti moramo v sistematični študij konkretne transcendentalne subjektivitete, in sicer pri vprašanju, kako privede objektivni svet do smisla in veljave. Jaz kot ego moram samega sebe in mojo celotno zavestno sfero v njeni bistveni zgradbi in v izgrajenosti v njej izvršenih storitev smisla in veljave, ki jih je treba izvršiti, narediti za znanstveno (temo) in potemtakem najprej za bistveno znanstveno temo. Kot filozof vendar nočem obstati v prazni² transcendentalni empiriji. Najprej je torej treba (zajeti) bistveno tipiko zavestnih doživljajev v njihovi imanentni časnosti, kartezijansko rečeno, tok mojih *cogitationes*. Te so to, kar so, kot »intencionalni« doživljaji. Vsak pozamezni *cogito*,³ vsaka taka povezava, je kot povezava k enotnosti novega *cogito*, je⁴ *cogito* svojega⁵ *cogitatum* in ta *qua cogitatum*⁶ vzet prav tako,

² izraz *prazni* črtan v M II

³ v M II besedi *cogito* sledi dodatek: ima svoj *cogitatum*

⁴ v M II pred besedo *cogito* dodana beseda *enoten*

⁵ v M II po *svojega* dodano: *enotnega in fundiranega*

⁶ v M II po *qua cogitatum* dodano: *nasploh*

kakor nastopi kot ta, je po bistvu od *cogita* neločljiv. Seveda, treba pa je, po drugi strani, zasledovati tudi bistveno sovisje med *cogitationes* in odgovarjajočo zmožnostjo, tudi »jaz zmorem«, »počenjam«, in končno »imam trajno zmožnost« je bistveni dogodek [Wesensvorkommnis] in vsaka zmožnost in zmožnost zavesti jaza, da je dejaven. Tudi jaz,⁷ ki ga naprej vidimo kot prazen center, je naziv za lastne transcendentalne probleme, za lastnosti zmožnosti. Vendar prvo je raziskovanje korelacije zavesti kot doživljaja in v njej zavestnega kot takega (tega *cogitatum*). Tu ne smemo spregledati odločilnega. Tu moram jaz kot ego usmeriti pogled na begajočo mnogovrstnost subjektivnih zavestnih načinov, ki vsakokrat spadajo skupaj kot ti [solche] *enega in istega* v zavesti zavednega, v njej menjenega predmeta – sopripadanje zmore *indentitetna sinteza*, ki v prehodu nujno nastopi: tako, na primer, mnogovrstnost pojavnih načinov v katerih obstaja zaznavajoče motrenje neke reči in prek katere imanentno zavestno postane *to eno, ta reč*. Kar nam je naivno dano kot eno in eventuelno kot popolnoma nespremenjeno trajajoče, postane *transcendentalno vodilo* za sistematično reflektivni študij bistvu ustrezno pripadajočih mnogovrstnosti zavesti. Tako za vsako bivajoče, tako za vsako realno in tudi za svet kot totalni fenomen. Že to, da obstaja tu apodiktična zakonitost korelacije, je bilo popolnoma novo spoznanje skorajda nezaslišanega dometa. Toda to so le začetki (četudi zahtevajo skrajno obsežne deskriptivne raziskave) progressa vedno novih stopenj transcendentalnih raziskav, in sicer venomer črpajo svojo ukoreninjenost, svojo apodiktično evidenco iz konkretnega izkustva in deskripcije.

Možnost vseh teh raziskav zavisi od najdenja metode korelacijskega raziskovanja, metode, da konkretno odstirajoč sprašujemo iz intencionalne predmetnosti.* Prava analiza zavesti je tako rekoč hermenevtika zavestnega življenja kot nečesa kar najprej prek bivajočega (identičnega) umenjenega [Vermeindendes] bivajočega v sebi v bistveno pripadajoči mnogoterosti zavesti intencionalno konstituirajočega. Ni treba privijati narave (kot Ba-

⁷ v M II namesto *jaz*: identični jaz mnogovrstnih *cogitationes*

* V originalu: Die Möglichkeit aller Forschungen hängt an der Auffindung der Methode der Korrelationsforschung, der Methode, von der intentionalen Gegenständlichkeit konkret enthöllend zurückzufragen.

con), da nam izda svoje skrivnosti, temveč zavest, oz. transcendentalni ego. Da sta lahko taka problematika in metoda ostali popolnoma skriti, gre na račun bistvene svojevrstnosti samega zavestnega življenja. Namreč: medtem ko je jaz, kot je to v naravno-svetni naravnosti vedno, vsakokrat usmerjen na katero koli že dano mu predmetnost, na nek način z njo zaposlen, ostaja kipeče življenje po svojem bistvu [wesensmäßig] zakrito, tako rekoč anonimno, v njem se izvršuje poenotenje [Einheitsleistung]. To zakrito moramo odstreiti, bistvu ustrezno lahko jaz reflektivno zaobrne tematski pogled, lahko ga intencionalno prevpraša in prek sistematične eksplikacije naredi to enotenje vidno in razumljivo.

58

Po vsem tem tudi razumemo, da preobrnjenje naivnega raziskovanja sveta v raziskovanje sebstva [Selbsterforschung] transcendentalnega egološkega področja zavesti, ne pomeni nič manj kot odvrčanje od sveta in prehod v svetu tujo in zato brezinteresno teoretsko specialnost. Nasprotno: gre za obrat, ki nam omogoči dejansko radikalno raziskanje sveta, kot se bo pokazalo kasneje, dejansko radikalno⁸ znanstveno raziskovanje absolutnega, v poslednjem pomenu bivajočega. Gre za pot, ki je edino možna, po tem ko smo spoznali manko naivnosti, da znanosti utemeljimo v pravi racionaliteti, konkretno rečeno – pot k edino možni radikalno utemeljeni filozofiji.

Seveda zahteva ta prevelika⁹ naloga izredno težavno metodiko abstraktne razplastitve transcendentalne sfere in ustrezne problematike. Ta je nujna, da se v trdnem razporedu dela lahko dvignemo od problemske stopnje k višji stopnji.

Sem spada predvsem to, da v prvi plasti raziskave abstraktivno pozabimo na transcendentalni učinek [Leistung] vživetja. Le tako bomo osvojili bistvene predpostavke, da bi ravno ta učinek razumeli in obenem s tem prevladali najbolj mučno nerazumljivost. Z drugimi besedami: da razblinimo videz transcendentalnega solipsizma, ki nas je na začetku begal. To pa seveda ne prek votlih argumentacij, temveč prek konkretno intencionalne razlage.

⁸ V M II po *dejansko radikalno* sledi vrinek: dejansko konkretno

⁹ V M II je Husserl po *prevelika* dodal: ja, neskončna

Tu se v transcendentalnem spoznavnem področju ega pokaže temeljno bistvena ločitev med njemu takorekoč personalno lastnim in tujim. Iz mene samega kot tega, ki konstituira bitni smisel, v vsebini privatno lastnega jaza zadobim transcendentalno druge [jaze] kot meni enake in tako celotno odprto brezkončno *transcendentalno intersubjektivnost*, dobim jo kot tisto, v katere posplošenem transcendentalnem življenju se svet za vsakogar konstituira kot *objektiven*, kot *identičen svet za vsakogar*.

To je torej pot transcendentalne fenomenologije, njena pot od naivnosti vsakdanjega naravnega življenja in filozofije starega sloga k absolutnemu transcendentalnemu spoznanju bivajočega nasploh.

Stalno moramo imeti pred očmi, da ta transcendentalna fenomenologija ne počne prav nič drugega, kot da prevprašuje svet, prav tega, ki je za nas ves čas dejanski (ta, ki velja za nas, se nam izkazuje, edini, ki ima za nas smisel) – povprašati ga je treba intencionalno po virih smisla in veljave, v katerih je samoumevno sklenjen [beschlossen] njen resnični bitni smisel. Prav s tem zadobimo, in le tako, vse svetne probleme, ki si jih lahko izmislimo, in mimo njih* vse transcendentalno razpirajoče se bitne probleme, torej ne le stare probleme, povzdignjene v njihovem transcendentalnem smislu.

Če smo enkrat zares razumeli, kaj smo tu hoteli in kaj se je razprlo v najkonkretnjšem delu in najbolj prisiljujoči evidenci kot sistematična teorija, nam ne more ostati najtišji dvom, da lahko obstaja le *ena* dokončno veljavna filozofija, le *en* način končno veljavne znanosti, znanost v izvorni metodi transcendentalne fenomenologije.

S tem smo odgovorili na implicitno vprašanje, ali je mogoča antropologija kot filozofska, s kakršnim koli že naloženim smislom, še zlasti, ali je upravičeno utemeljevanje filozofije, ki se vrača k bistvu človeka in v kakšnih oblikah.

Takoj je namreč jasno: vsak nauk o človeku, aprioričen ali empiričen, pred-

* Husserl: »über sie hinaus«

