

Nataša Toplišek
**VELJAVNOSTNA
SUPERIORNOST
HUSSELOVE
TRANSCENDENTALNE
FENOMENOLOGIJE:
POSKUS
USTANOVITVE
ZNANOSTI VSEH
ZNANOSTI**

167-180

RAVNE 48 C
SI-3325 ŠOŠTANJ

::POVZETEK

AVTORICA ČLANKA SKUŠA EKSPLICIRATI Husserlovo idejo o veljavnostni superiornosti transcendentalne fenomenologije in posledično le-to predstaviti kot pogoj možnosti eksistence ostalih znanosti. Edmund Husserl s pomočjo kritike novoveškega naravoslovja skuša priti do zadnje, Arhimedove točke, kjer se ustavi tik pred ničem ter se s pomočjo konstitucijske metode vrne nazaj v svet. Pri tem je zanj kardinalnega pomena filozofova askeza od naivnosti naravne naravnosti ter iskanje bistev predmetov, ki z izvedbo popolne fenomenološke redukcije ostanejo transcendentalni subjektiviteti.

Ključne besede: Husserl, transcendentalna fenomenologija, naravoslovje, ontologija

ABSTRACT

VALUE SUPERIORITY OF HUSSERL'S TRANSCENDENTAL PHENOMENOLOGY: ATTEMPT AT GROUNDING THE SCIENCE OF ALL SCIENCES

The author of this article tries to articulate Husserl's idea about value superiority of transcendental phenomenology and present it as a condition of possibility of other sciences. Using the modern natural science criticism, Edmund Husserl tries to achieve the last, Arhimed's point where he stops right before the absolute nothing and comes back into the world with the help of the method of constitution. Of cardinal importance for him are philosopher's ascetism from the naivety of the natural attitude and the search for the essence of objects, which remain in the domain of transcendental subjectivity after the completion of phenomenological reduction.

Keywords: Husserl, transcendental phenomenology, natural science, ontology

«Na prvem mestu imenujem splošno nalogo, ki jo moram rešiti zase, če naj se sploh imenujem za filozofa. Mislim na neko kritiko uma, na kritiko logičnega in praktičnega uma, sploh vrednotujočega uma. Ne da bi si prišel v splošnih potezah na jasno o pomenu, bistvu metodah, poglobitvenih vidikih kritike uma, ne da bi domislil, zasnoval, utrdil in utemeljil obči zasnutek zanjo, prav zares ne morem živeti (kann ich wahr

*und wahrhaftig nicht leben). Muk nejasnosti, sem in tja blodečega uma sem se dosti naužil. Moram priti do notranje trdnosti.*¹

Kriza evropske znanosti ter posledično samega bivanja Husserla vodi k nujnim premislekom o izvorih kritične znanstvene in filozofske situacije t. i. novoveškega naravoslovja, ki po avtorjevem navsezadnje nima nikakršnega smisla in lahko vodi le in samo v neizogibne paradoksalnosti, nesmisle ter nazadnje v krizo, ne samo znanosti, temveč krizo samega evropskega človeštva. Kako zelo je to krizo občutil na svoji koži, priča uvodni citat, ki služi kot nekakšen leitmotiv celotnemu članku.

II.1 PROBLEMATIKA NAIVNOSTI NARAVNE NARAVNANOSTI NOVOVEŠKIH ZNANOSTI

Naivnost naravoslovnih znanosti, ki temeljijo na matematiki kot ideji univerzalne znanosti, nujno vodi v matematizacijo narave², ki le-to tako tudi idealizira. Z izgradnjo geometrije kot metodike merjenja za vso objektivno določanje oblik, pa postane spoznavanje "realnosti" popolnoma odtujeno človeku. Pozitivistična omejitev ideje znanosti najde znanstveno resnico samo v "objektivnosti" in pri tem izključuje človeka. Generalna teza naravne naravnosti človeka naivno postavi v naravno okolje, kjer le-ta živi v nevprašljivi gotovosti kot samoumevne obstoječe dejanskosti. Ta naivna naravnost torej ni zavestna drža na podlagi odločitve človeka, pravzaprav sploh ni neka naravnost³, temveč je le "naravno stanje", v katerem je naravno življenje splošne teze obrnjeno proč od sebe k svojim predmetnostim. Pozaba subjektivnega ter njegova tematizacija so bile najhujše lastnosti tistega časa in so lahko vodili le v krizo znanosti in tudi filozofije. Husserl zatorej napotuje na strogo znanstveno kritiko, ki delegitimira naravoslovne metode naturaliziranja naravnosti in uma ter tako zahteva strogo, radikalno metodo, saj naiviteta, s katero vladajo te novoveške znanosti, ne more omogočiti uresničitve ideje stroge znanosti. Z njegovimi besedami: "Da bi svet kot tisto netematično, nepredmetno ali predpredmetno postal tema [...], je potrebna modifikacija objektivne naravnosti s strogo filozofsko, vendar taka, ki bo radikalnejša od vseh dosedanjih modifikacij" (Tonkli-Komel 1997, 85). Naloga znanosti

¹Citirano v *Kartezijanskih meditacijah* (1975) na podlagi Husserlove beležnice (1906), ki jo Walter Biemel navaja v uvodu k *Ideji fenomenologije* (1947).

²Husserl naravo opredeli kot *prostorsko-časovno razsežnost*.

³V sskj glagol naravnati definira naslednje: 1. *narediti, da pride kaj v pravilen, ustrezen položaj*; 2. *narediti, da kaj pravilno, ustrezno deluje*; 3. *narediti, da je kaj obrnjeno v določeno smer*.

sedaj postane boj za obnovo izvirnega in tako tudi boj za sam smisel. (Tonkli-Komel 1997, 81, 88 in Husserl 2005, 18, 43-55)

Zapad znanosti v objektivizmu in s tem vzporedno sovisje naivne gotovosti in neprave vere v pred-danosti sveta, so vsekakor produkt praustanovitve Galilejevega novega naravoslovja, ki pa ga še natančneje s konstrukcijo dualizma utrdi Descartes. Vendar pa Descartes s svojim poskusom radikaliziranja praustanovitve idej izgubi tla pod nogami. Varljiva slika neke naravoslovne metode po vzoru fizikalno-kemijske nikakor ne sledi naravi stvari, ki jih mora znanost raziskati (Husserl 2005, 98) Kot pravi Husserl (1991, 22): "Slediti naravoslovnemu vzoru skoraj neizogibno pomeni: objektivirati zavest, kar nas že na začetku zaplete v nesmisel in iz česar vedno izvira nagnjenje k postavljanju nesmiselnih problemov". Tukaj tiči nevarnost za filozofijo; teoretska narava potrebna za pojasnjevanje filozofije lahko popusti zaradi pritiska življenja - zaradi praktične situacije. (Husserl 1997, 41) Filozofska stiska, ki nastane na tem mestu, je postala to prav zaradi širjenja pozitivnih znanosti, ki pa niso niti v eni točki razvozlele uganke dejanskosti, v kateri živimo. Če se tukaj opremo na nemškega filozofa Lotzeja, lahko z njegovimi besedami doumemo vso paradoksalnost naravoslovnih znanosti in naturaliziranje uma. Lotze se izrazi z naslednjimi kratkimi besedami, s katerimi pa je povedano vse: "Preračunati tek sveta ne pomeni razumeti ga". (Lotze v Husserl 1991, 42) V nezlomljeni naivnosti se zadržuje vse duhoslovje, obstaja samo in ravno tisto, kar je svetno. (Husserl 2005, 254, 268) Temelj narave eksaktnega naravoslovja je metoda idealiziranja; gre za idejo, ki privre iz idealiziranja in hipotetično substruira dejansko uzrto naravo. Mišljenjska metoda idealiziranja je torej temelj celotnega idealiziranja.

Novoveška naturalizacija je nujno vodila v naivnost vsake znanosti in onemogočila uresničitve ideje stroge znanosti. (Tonkli-Komel 1997, 52,64) Zatorej vidi Husserl v obnovi možnost za vzpostavitev enotnosti med znanostjo in življenjem, ki je nujno potrebna, če se želimo ogniti krizi. Husserl tako na podlagi najradikalnejše samo-osmiselitve znanosti, iz njenih izvorov v življenju, osnuje radikalne razlage življenja samega. Znanost je tako funkcija, ki služi pravemu življenju, in prav zato je potrebno vzpostaviti do konca razumevajočo in upravičujočo se znanost, ki bo slonela na popolni brez-predsodkovnosti.

Kot pravi Husserl (Husserl 1997, 64, citat vzet iz Tonkli-Komel): "Potrebno je pokazati, da je edini pravi smisel znanosti ustvariti univerzalnemu življenju jasno duhovno oko, s katerim lahko razumemo sebe in svoj smotrni smisel." Na tem mestu vstopi njegova fenomenologija, ki se sprošča od starega objektivističnega ideala znanstvenega sistema in nas posledično sprošča tudi od ideje ontologije duše, ki bi lahko bila analogon fizike.

::2 POSKUS IZGRADNJE ČISTE PSIHOLOGIJE

Metoda idealiziranja narave, ki tako vsemogočno bdi nad znanostmi novega veka, je seveda v svoj vakuum posrkala tudi znanost psihologije in s tem le-tej onemogočila izgradnjo njenih pravih lastnosti in naloge. Predsodek o enaki metodi v psihologiji nikoli ni zmogel izpeljati to, za kar si je prizadeval: trdno teoretizacijo, metodično tehniko ter eksaktnost brez globjega subjektivnega preudarka. Novoveška različica psihologije je tako dualistična in psihofiziološka psihologija. Kljub temu, da je seveda v obdobju novega veka psihofizična empirija legitimna, nikakor ni mogla veljati "kot pot in izpeljava prave, samemu lastnemu bistvu psihičnega zadoščajoče psihologije" (Husserl 2005, 269), saj vendarle duševno v resnici⁴ nima narave, nima nekega nasebja, ki bi ga lahko idealizirali oz. matematizirali. Ker pa takšen uvid umanjka, se nadaljuje status psihologije kot *po-narav*-ljanje duševnega. Možnost, da bi se psihologija lahko posvetila svoji nalogi, tj. znanstveno preučevala vse psihično ter tako preko deskriptijske in pojasnevalne znanosti iskala jasnosti in zadnjosti samolastnega bistva, je zaradi novoveškega nejasnega in motnega pogleda na znanosti, neuresničljiva. (Husserl 2005, 269-270) Tako ostaja ujeta v novoveški vrvež naravoslovne znanosti, ki želi spoznati le samoumevne danosti narave na objektivno veljaven način in takšno metodiko tudi prezrcaliti v poklic psihologije. Psihologija torej odkriva psihično ter njegove zakone psihofizične sovisnosti narave, v kateri je samoumevno to, da to psihično objektivno določi ter odkrije njene "zakone". In tako je vsaka osnovna psihološka določba *eo ipso* psihofizična. Na tem mestu se pojavlja vprašanje oziroma je izpuščen premislek, kako psihično ni zgolj predstavljanje narave, temveč ima svojo lastno bistvo, ki ga je treba raziskovati strogo, pred vsako psihofiziko. To pomeni, da varljiva slika naravoslovne metode nikakor ne ustreza pravi metodi, ki bi morala slediti naravi stvari, ki jih je potrebno raziskati in ne kakršnikoli predsodkom. Husserl pravi (1991, 22): "Slediti naravoslovnemu vzoru skoraj neizogibno pomeni: Objektivirati zavest, kar nas že na začetku zaplete v *non-sense* in iz česar vedno znova izvira nagnjenje k postavljanju nesmiselnih problemov [...]". Tako znova naletimo na problematiko sveta psihičnega. V psihični sferi so razmerja popolnoma drugačna kot v fizični sferi. Psihični fenomen ni substancialna enotnost, nima "realnih lastnosti" in seveda tudi nobene kavzalnosti, na podlagi katere bi se konstruirali t.i. *naravni zakoni*. Pripisovanje narave tem fenomenom je čisti nesmisel naturaliziranja. (Husserl 2005, 269-270)

Novoveška empirija tako nikakor ne more pripeljati do znanstvene odločitve

⁴Resnica pri Husserlu je evidenca, gotovost pogleda, glede tistega, kar vidi, je tisto, kar je uzrto in s tem dano.

o veljavnosti neke stvari. Psihologija kot naravoslovna znanost pa, kot že ugotovljeno, spada kot psiho-fizična psihologija k empirični znanosti, kar pomeni, da so vsa psihološka raziskovanja nastala na podlagi izkustev iz fizičnega sveta. Tukaj ostaja psihologija še vedno ujeta ter odvisna od fizičnega. Zatorej v tej psihofizični naravnosti ostaja "psihično" z vsem njenim lastnim bistvom, prirejeno telesu in enotnosti fizične narave. Kar je v imanentni zaznavi zajeto in kot bistveno tako dojeta, stopa v odnos z naravo. To pa je seveda popolni nesmisel ponovnega naturaliziranja. Na tej točki že lahko odkrijemo preobilje nerazvozlanih ugank aktualnih dejanskosti. Kajti z vedno večjim razponom in rastjo pozitivnih znanosti; vse bolj močno in na glas udarja najradikalnejša življenjska stiska, katera ne bo popustila na nobeni točki našega življenja. Husserl zato napotuje k zavzetju stališča, k naporu, da v umnem, čeprav neznanstvenem svetovno-življenjskem nazoru, izravnamo dis-harmonijo v našem zavzemanju stališča do življenjske dejanskosti. Po drugi strani pa je seveda potrebno opozoriti na nujnost ohranitve zavesti o odgovornosti ter se podajati v reševanje krize s principom popolne brez-predsodkovnosti. (Husserl 1991, 23) Husserl, ki vidi v znanosti primarni izvor krize takšnega obsega, želi tudi rešitev najti v njej; kajti "samo znanost pa lahko dokončno premaga stisko, ki izhaja tu iz znanosti". (Husserl 1991, 43) Tako govori o enem samem zdravilu, na podlagi katerega se lahko kriza vseh kriz premaga: govori o znanstveni kritiki kot radikalni znanosti, ki vedno začenja od spodaj ter tako temelji na zanesljivih fundamentih. (Husserl 1991, 43) Tukaj smo sedaj prišli do točke borbe oz. boja za obnovo izvirnega, za obnovo zanesljivih fundamentov. Ker moderni človek torej izgubi odnos s samo stvarnostjo, svet postane, kot objektivnost na sebi, ravnodušna vsota objektov, ki so brez vsake relacije in zveze z nami. S tem se izgubi smiselna sovisnost. Prostor za smiselna vprašanja sedaj dokončno izgine. Sedaj, ko je kriza prodrla v vse pore novoveške znanosti, ne preostane nič drugega kot močna volja do stroge znanosti, ki se bo uspela zoperstaviti vsemu praktičnemu stremljenju in se od njega popolnoma zavestno ločiti. Husserl sam verjame, da se bo njegova filozofija prebila do stopnje znanstvene jasnosti, potreben je samo pravi cilj ter radikalnost, ki je pogoj za doseg absolutno jasnih začetkov, absolutno jasnih problemov, metode ter nazadnje absolutno jasno dane stvari. In tukaj naletimo na bistvo filozofije, naletimo na direktno intuicijo v pravem smislu: kot čisto umsko zrenje spoznanja apodiktične resnice. To je objektivnost v najvišjem smislu. (Husserl 1991)

Mišljenje v času Husserlovega raziskovanja, ki je znanstveno resnico videlo v (re)konstrukciji "dane" dejanskosti in je lahko izkazovalo le hud antagonizem napram transcendentni filozofiji, je avtorja torej vrglo v nenehno prespraševanje o smislu človekovega bivanja v takšnem "objektivnem" svetu. Naivni

doksični objektivizem, ki človeka po eni strani razumeva kot del narave, po drugi pa mu namenja izvršilno funkcijo razumevanja le-te, onemogoča gledanje bistva stvari, torej bistvogledja kot enega in edinega pravega načina zapopadanja bistvenega bistva. Tako se izmakne možnost apodiktične resnice ter možnost uresničitve ideje stroge znanosti. Hrepenenje po transcendentalni filozofiji tako samo narašča. (Husserl 1991, 48-53)

::3 NUJNOST NASTANKA TRANSCENDENTALNE FENOMENOLOGIJE

Fenomenološka redukcija in fenomenološka epoche [...] na svoji transcendentalni ravni do konca počistita vse empirično goščavje (naplavine zunanjega in notranjega izkustva) in tako pripravita čist, odprt teren za konstitucijo. Čistina, na kateri se znajde čisto čisti jaz kot transcendentalni subjekt, temu subjektu [...] odpre možnost popolnoma svobodnega oblikovanja lastnega sveta. Sveta, ki bo kot svet fenomenov čisti objekt čistega jaza; tj. absolutnega subjekta. Njegova objektivizacija. (Hribar 1993, 87)

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

novoveškega sna. Zavest pa, ki je prvi temelj in poslednji cilj gotovosti znanstvenih spoznanj, lahko odpre pot k čisti znanosti: znanosti vseh znanosti. (Tonkli-Komel 1997, 86-87)

Ker pa se lahko in se tudi mora transcendentalni jaz konstituirati le kot človek v svetu, je primarno ta jaz tema psihologije in šele nato transcendentalna tema. (Husserl 2005, 227, 250) Tako jaz kot čisti psiholog nikakor nisem prenehal biti človek. Ravno nasprotno: "Sleherno novo transcendentalno spoznanje se preobrazi v obogatitev vsebine človeške duše" (Husserl 2005, 256, 309-319) in tako vsak jaz, ki je pred tem bival naivno, kot transcendentalni jaz v anonimnosti, z vnosom transcendentalnega v raziskovanje, postane viden transcendentalni jaz. Zaobrnitev k transcendentalizmu rešuje psihologijo oklepov absurdnih pozitivnih znanosti in ji daje veljavo kot transcendentalni psihologiji. Čista psihologija se tako enači s transcendentalno filozofijo, ki išče vse aspekte bistvenega v čisti samolasti duševne biti. Husserlovo fenomenološko razumevanje pojma čistosti se torej lahko raziskuje le v subjektivnem - "v intencionalni vpetosti subjektov in njihovega transcendentalnega življenja" (Husserl 2005, 312).

"Predmet transcendentalne filozofije [*tako*] ni zavest kot ontološko izhodišče gotovosti zavestnih spoznanj, ampak fenomen zavesti s temeljnim karakterjem intencionalnosti, torej zavest kot način odnosa do predmetnega sveta. Šele z zadobitvijo teh tal je sproščen pogled za nekaj takega kot je bitni karakter, s čimer je prvič dana tudi možnost ontologije." (Tonkli-Komel 1997, 131), katero Husserl umešča v horizont sveta življenja in katera tvori tudi osrednjo tematiko njegovih poznejših razmišljanj. Skozi genezo pojma življenjskega sveta (*Lebenswelta*), ki po njegovem izhaja iz strukture intencionalnosti in svet posledično opredeljuje kot to "na kar je humano življenje po svoji naravi nasploh naravnano"⁵ (Tonkli-Komel 1997, 115), poskuša preseči krizo, ki je torej kriza evropskega človeštva in ki le-tega vodi v njegov propad. Kot vemo, kriza, ki zaradi tekmovalnosti med znanostjo in življenjem, ločuje tisto kar si izvirno sopripada in povzroča dualizem dveh svetov, ogroža samo življenje človeka. (Tonkli-Komel 1997, 115-118)

Ogrožujoči je torej dvojni karakter sveta življenja, ki po eni strani nudi tla le-temu, po drugi pa ga v celoti zaobsega. Svet življenja je tako hkrati transcendentalni in objektivni pojem. Takšen paradoks sveta pa človeka nujno postavlja v precep, ki ga izkuša kot življenjsko stisko, v kateri se nam enkrat svet kaže kot objektivni in za nas ničn, drugi pa smo mi sami popolnoma

⁵Heidegger v neposredni povezavi z opredelitvijo Husserlovega *Lebenswelta* vpelje pojem tubiti (*Dasein*), ki označuje "bivajoče, ki smo vselej mi sami" (Heidegger v Tonkli-Komel 1997, 115). "Rojstvo pomeni prihod na svet in živeti pomeni z vidika tako razumljenega rojstva *biti na svetu*" (Hribar 1993, 235).

odtujeni od njega. Svet kot objektivnost na sebi, kot ravnodušna vsota objektov, brez relacije in zveze z nami pa pomeni izgubo smiselne sovisnosti, kjer svet in življenje nista ločena temveč oblikujeta eno in isto celoto. Husserl se na tem mestu sprašuje, kako je sploh mogoče, da se človek kot načrtovalec in uresničevalec projekta znanstvenega napredka znajde v stanju, v katerem se sploh ne znajde več. Da se moderni človek izogne izgubi relacije s stvarnostjo, je torej potrebno, da se lahko prepozna kot subjekt v svetu, da se sreča z njim. (Tonkli-Komel 1997, 115-122)

Manko dimenzije smisla se lahko zapolni le z *izkustvom sveta*. Sintagma življenjskega sveta tako mora istovetiti izkustveni svet kot svet življenja z "mojim" oz. "našim" izkustvom sveta (Hribar 1993, 155). Husserl že v *Kartezijanskih meditacijah* (1975, 164) opozarja, da je vsako nadaljnjo transcendentalno-fenomenološko raziskovanje potrebno začeti konkretno v našem življenjskem svetu in pri človeku samem, ki je na ta svet bistveno vezan. Kot že rečeno je le tako možno preseči krizo modernega človeka in tudi iskati načine, ki bi vodili k neki novi ontologiji, ki bi se bistveno razlikovala od ontologij 18. stoletja, ki so logično operirale s povsem nenazornimi pojmi.

Izginjanje človeka in sveta je možno le z izenačitvijo predznanstvenega in znanstvenega sveta, saj je slednji le nadgradnja sovisnosti predznanstvenega življenjskosvetnega izkustva in kot tak pripada temu izkustvu. Smisel je, kot že rečeno, pridobljen le z ukinitvijo kontrasta med znanostjo in svetom življenja ter torej z združitvijo obeh v en sam svet. Husserlova ideja preseganja takšne krize je ideja o ekvivalenci med svetom in zavestjo ali z besedami Andrine Tonkli-Komel (1997, 119): "Kako lahko obstajata dve celoti, dve totaliteti [...]? Samo na en način: gre za eno in isto celoto, ki jo enkrat označujemo kot "svet", drugič kot "zavest"." (Tonkli-Komel 1997, 115- 122) Svet in čista, transcendentalna zavest, sta torej ena in ista celota, gledana iz dveh zornih kotov. V Husserlovi fenomenologiji pa to torej pomeni, da imamo opravka s spremembo naravnosti, ki nas vodi v popolno brezpredsodkovnost, ki sedaj vse kar lahko postane utemeljujoče, postane to v lastni neposredni evidenci filozofirajočega (Husserl 1997, 50). Husserlova znana maksima *k stvarjem samim* tako zahteva pripoznanje le tistega "kar filozof ugleda in vidi z lastnimi očmi". (Hribar 1993, 7)

Če torej naravno naravnani jaz, živeči v *tem svetu*, vanj tudi posegam in sem s tem torej zainteresiran za ta svet, pa s pomočjo spremembe naravne naravnosti v transcendentalno, postane zainteresirani opazovalec popolnoma *nezainteresiran*. Tako se odpovedujem v naivni izkušnji delujočim modusom veljavnosti in posledično "izstopim iz tega naravno naravnane svetla" (Husserl, 1975, 81). Tak izstop pa je možen zaradi možnosti preseganja razdvojenosti sveta in svetnega življenja, torej zaradi transcendentalne pre-

mestitve, s pomočjo katere *brezinteresnemu gledalcu* "postanejo vsi dogodki k svetu obrnjenega življenja [...] dostopni opisu kot očiščeni vseh postranskih mnenj in vnaprejšnjih mnenj opazovalca" (Husserl 1975, 95) Transcendentalno naravnost je tako mogoče razumeti kot nekakšno "transcendentalno spominjanje, ki ponovno prikljiče iz pozabe v spomin tisto, v predmetni naravnosti vedno že pozabljeno naravnost, stališče". (Tonkli-Komel 1997, 121) Vendar sedaj to spominjanje ne sme "sprejeti ničesar drugega kot to, kar lahko v zavesti sami, v čisti imanenci, na bistvenostni način uvidimo" (Husserl 1997, 194) Zavest torej na tem mestu skozi transcendentalno epohē in redukcijo odtegnemo predmetom; svet je zato izkušen kot "odmik". Tako postane jasno, da odteg od naravne naravnosti in zavzetje fenomenološke drže nujno vodita k polju absolutne zavesti, k čisti zavesti v njeni absolutno lastni biti. (Hribar 1993, 69, 70)

Glede na pojasnjeno torej lahko enačimo zavest sveta z zavestjo odtega. In šele v tej brezinteresnosti se svet sedaj kaže kot odteg, ki pa priteguje samo zavest v svet. Čista zavest tako ni ujeta v svetu in tudi svet ni ujet v zavesti, temveč se ujemata. "Princip brezpredsodkovnosti ne odpravi situativnosti, ampak jo šele izpostavi kot mesto sopripadanja (srečevanja) človeka in sveta (Tonkli-Komel 1997, 122).

::4 EDINSTVENOST HUSSERLA PRI ISKANJU MOŽNOSTI ZA ONTOLOŠKO RAZISKOVANJE

Z vrnitvijo subjekta v njegov svet, Husserl izraža edinstvenost pri zastavkih za svojo ontologijo. *Njegova* ontologija je ontologija *njegovega* življenjskega sveta, ki je razumljena kot eksplikacija biti sveta; in sicer z vidika dostopnosti te *biti*⁶, ki tako odkriva "bistvenostno tipiko" faktično živeti svetov. Življenjski svet se tako kljub relativnosti, ki nastane zaradi urgentne vezanosti na subjektiviteto, konstituira kot enotnost, kot univerzum življenjskosvetnih objektov in tako Husserlova ontologija konec koncev odkriva ta "čisti apriorij", te zakonitosti, na katere ostaja pritrjeno vsakršno življenje in vsakršna znanost, ki tu najde svoja tla. (Hribar 1993, 165; Husserl 2005, 211). Takšen ontološki apriorij podeljuje ontičnemu faktu, faktičnemu svetu v vseh njegovih *naključnostih* določeno lucidnost, ki je torej potrebna za - vsaj tako se zdi⁷ - vsa nadaljnja fenomenološka raziskovanja (Husserl 1975, 164).

⁶Kot vemo se pri Husserlu pojem *biti* enači z *načini biti*; z načini karakteriziranja identitete predmeta (Tonkli-Komel 1997, 97).

⁷V nadaljevanju članka bo pojasnjena predhodnost fenomenologije ontologiji, kar je že nakazano v uvodnem citatu naloge.

Prvi apriorij sveta življenja pa Husserl skuša pojasnjevati s povsem novo tematično problematiko: s fenomenoma žive telesnosti in *intersubjektivnosti*. Gre za iskanje odgovorov na vprašanje "kdo smo mi subjekti, ki vršimo storitve smisla in veljavnosti univerzalne konstitucije - mi kot ti, ki v skupnosti konstituiramo svet kot sistem pola, torej kot intencionalno tvorbo skupnega življenja" (Husserl v Tonkli-Komel 1997, 123). Pri tem je treba opozoriti, da nas izraz "mi" opredeljuje kot transcendentalne zavestne subjekte, ki v intersubjektivnosti šele konstituiramo za vse skupaj veljavni svet. Takšen apriorij telesnosti svetu življenja, ki ga na tem mestu izpostavi Husserl, daje prostor za telesa, in ravno zato, mora imeti univerzalno formo prostorsko-časovnega sveta stvari, ki jih izkušamo v našem pred- in zunajznanstvenem življenju (Husserl 2005, 172). Telesnost stvari je torej pogoj možnosti pojavljanja stvari. (Tonkli-Komel 1997, 123-132) Glede na to, da življenjski svet tako predstavlja kraljestvo prvotnih evidenc, ki nato v različnih modusih teh evidenc nase zvajajo vsako možno potrjevanje in omogočajo, da se intersubjektivno resnično da izkusiti ali pa potrditi, torej nujnost, "da se stvari kažejo telesno, temelji na zahtevi po tem, da so "identifikabilne", da so ponovno spoznatne za vsakogar" (Husserl v Tonkli-Komel 1997, 127; Husserl 2005, 159). Identifikabilnost torej omogoča ponovno spoznatnost stvari in tako se preko nje opravičujejo naša pričakovanja, da lahko določeno stvar - kljub vsem spremembam - v danem prostoru in času ponovno najdemo kot *taisto* in jo kot tako lahko tudi ponovno izkusimo kot "za ,vse nas' identično" (Husserl v Tonkli-Komel 1997, 127). Ontološka oblika identifikabilnosti se tako konstituira kot telesnost, ki se nato dalje eksplicira kot *prostorsko-časovni* orientacijski sistem, kot "življenjskosvetna kavzalnost", ki opredeljuje uigrani konsenz v intersubjektivni skupnosti, ki se faktično preverja in sproti potrjuje. (Tonkli-Komel 1997, 126-128) Odgovor na zakaj in v kakšnem smislu je telesnost prvi apriorij sveta življenja in zakaj mi je sam svet življenja neposredno dan kot prostor-čas teles, Husserl torej vidi v zahtevi po "identifikabilnosti" stvari, katere neposredna eksplikacija je pra-gotovost sveta. Le-ta se za nas artikulira v pričakovanju nove izkusljivosti torej. "A priori gotovo telesno dožemanje stvari temelji na tem, da je dano za intersubjektivni subjekt" (Tonkli-Komel 1997, 128)

Intersubjektiviteta pa pomeni, da se drugi kot drugi konstituira v meni; kajti le na ta način lahko ima njegovo bivanje zame smisel. Le po reflektirani analogiji z lastno konstitucijo lahko jaz sama vidim, kako se povezujeta v skupnost jaz in tisti drugi, ki v prvi vrsti pomeni drugi jaz. Jaz sem torej najprej jaz sama, samokonstituirana znotraj moje prvoredne svojskosti, kjer samo sebe začutim kot telo. In šele skozi občutenje svojega telesa se začne moj jaz nanašati tudi na svoje zunanje - na samega sebe kot fizično telo in hkrati tudi na vsa druga zunanja telesa. "Drugi kot drugi, s svojo naravno

telesnostjo se mi kaže in potrjuje kot prvi "zunanji" objekt, kot prafenomen objektivnosti oz. objektivnega sveta" (Hribar 1993, 152-153). Tako je smisel, ki ga ima zame bivajoči, smisel v mojem intencionalnem življenju. Ta *intencionalna posrednost* se najavlja z zavestjo sonavzočnosti nečesa, kar samo ni tu ter tudi nikoli samo tu biti ne more. Gre za aprezentacijo, s katero se, kot že zgoraj navedeno, nahajamo v zunanjem izkustvu. (Husserl 1975, 142, 157; Hribar 1993, 152-154; Tonkli-Komel 1997, 123-132)

S prenosom mojega jaza v drugo *drugega* sta prvoustanovljeni smisel ego⁸ in alter ego prezentirana v paru. Gre za paritev, kot praobliko pasivne sinteze na način asociacije, katera vzbuja podobnost. Takšna asociativna apercepcija alter ega po egu pa je možne le, če drugi stopi v moje perceptivno polje. Ker aprezentacija tistega, kar je na drugem izvorno nedostopno in mi je tako tuje, ne doseže, je zadostna podlaga za dostop do drugega prepletenost izvirne prezentacije telesa drugega kot delom mojega prvorednega telesa. Tuje pač seveda ne more biti izvorno izkušeno in ga lahko tudi mislimo le po analogični modifikaciji mene same. Dostopen mi je torej na način "predstavljanja v njegovo kožo"; "vživetja" vanj. Življenje drugega mi tako nikakor ne more biti originalno dostopno. Drugi je preprosto aprezentativno apercipiran kot jaz nekega drugega prvorednega sveta. Le telo drugega je torej tisto, ki mi je dostopno v neposredni zaznavi. Vendar pa se objektivni svet kljub temu konstituira, saj je vsak subjekt zaradi narave intencionalnosti hkrati intersubjektivni. Tako se torej konstituira objektivnost humanega sveta življenja - biti, ki in kakor ima veljavo za intersubjektivni subjekt ter skupnost subjektov. (Tonkli-Komel 1997, 125, 126) Ker pa je Husserlov "objektivni svet", v smislu objektivnega sveta na sebi popolni nesmisel, saj tako kot ni subjekta brez objekta, tudi ne more eksistirati objekt brez subjekta, je tudi njegova "ontologija sveta" postavljena v narekovaje. Svet biva za nas le kot mišljeni oz. živeti svet. Tako je torej "življenjskosvetna ontologija", ki odkriva "čisti apriorij", apriorij telesnosti, nemogoče nanašati na bit sveta, ki bi bivala zunaj človeške zavesti. Zatorej je kakršnakoli fiksacija objektivne biti na sebi preprečena. Posledično bit sveta kot taka nikakor in nikoli ne more biti tema ontologije sveta življenja. (Hribar 1993, 164, 165; Tonkli-Komel 1997, 129)

Transcendentalna fenomenologija, ki torej svet obravnava kot fenomen znotraj intencionalne korelacije, obravnava tako svet običajne kot znanstvene

⁸Ego pomeni združitev ter povezanost čistega jaza in korelativnega golega nekdo. Skratka, nasproti si stojita noetična zmeda vtisov čistega jaza in goli, brezosebni noematični nekdo, ki pa bo postal človeški jaz. Govorimo torej, o korelacijsko strukturiranem fenomenološkem egu, ki se v imanenci zavesti nanaša na samega sebe kot transcendenco (v imanenci). In šele ta transcendentalni ego razlikuje med znotraj in zunaj. Ko se začne kot absolutni, vendar brezpredmetni subjekt, postavlja kot intencionalni predmet samega sebe. V trenutku, ko samega sebe uzre in se začuti kot telo. Gre torej za proces samokonstitucije. (Hribar 1993, 150)

(naivne) naravnosti le kot posebna načina nenehno konstituirajočega, tj. transcendentalnega življenja. To pa pomeni, da je pri Husserlu ontologija v tradicionalnem pomenu le nauk o biti "konstituiranega predmetnega pola", zaradi česar ostaja "slepa za transcendentalno konstituirajočo polno konkretno bit (čisto bit kot absolutno bitno območje) oz. življenje (časovnostno zavest kot tok doživljajev)" (Hribar 1997, 165). Ontologija tako (še) ni fenomenologija, saj ontološki apriorij nikakor ne ponuja ontičnemu "filozofske", tj. transcendentalne umljivosti". Takšna umljivost je mogoča le v transcendentalni preusmeritvi, kjer pa se vse preddanosti sveta, izkažejo kot nekaj naknadnega; nekaj, kar ima bitno veljavo sveta šele za transcendentalno, svet konstituirajočo, subjektiviteto. (Husserl 1975, 164, 165; Hribar 1993, 165; Tonkli-Komel 1997, 129)

Transcendentalna razgrnitev problematike konstitucije je torej tista, ki šele omogoča doumetje in smisel biti sveta. In šele z doumetjem biti sveta preko transcendentalne redukcije je možna in pa smiselna sama ontologija. (Tonkli-Komel 1997, 129) V Husserlovi transcendentalni fenomenologiji tako torej tla, na katerih se gradi ontologija, omogoča šele transcendentalne subjektivitete. Fenomenologija je tista, ki predhodi ontologijo in ne obratno.

::LITERATURA

- Hribar, Tine (1993): *Fenomenologija*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Husserl, E. (1975): *Kartezijanske meditacije*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Husserl, E. (1991): *Filozofija kot stroga znanost*. Ljubljana: Fenomenološko društvo.
- Husserl, E. (1997): *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Husserl, E. (2005): *Kriza evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija: Uvod v fenomenološko filozofijo*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Tonkli-Komel, A. (1997): *Med kritiko in krizo: K Husserlovemu zasnutju filozofije kot stroge znanosti*. Ljubljana: Nova revija.