

Piotr Łaciak

Eugena Finka rozumienie Ja transcendentalnego

Słowa kluczowe: Eugen Fink, Edmund Husserl, fenomenologia, Ja, redukcja fenomenologiczna, anonimowość

Wprowadzenie

Niniejszy tekst jest poświęcony wczesnej fazie filozofii Eugena Finka (1905—1975), ucznia i asystenta Edmunda Husserla. Fink rozpoczął swą karierę filozoficzną od analiz ściśle fenomenologicznych, analiz, które zaowocowały rozprawami stanowiącymi nie tyle komentarz do transcendentalnej fenomenologii, ile rozwinięcie i dopełnienie jej podstawowych wątków. To właśnie dzięki tym rozprawom Fink zyskał światowy rozgłos, stając się najbardziej reprezentatywnym przedstawicielem fenomenologii transcendentalnej. Późniejsze teksty Finka, w których odchodzi od fenomenologii, rozwijając własną filozofię, są obecnie również przedmiotem zainteresowań, o czym świadczy sam zamysł wydania dzieł zbiorowych ucznia Husserla¹. W niniejszym artykule filozofia zawarta w tych tekstach nie będzie poddana analizie, a myśl Finka zostanie przedstawiona jedynie w aspekcie

¹ Zob. D. Bęben: *Fink i jego dzieło. W związku z planem wydania dzieł wszystkich Eugena Finka*. „Fenomenologia” 2009, nr 7, s. 121—124.

przyjętej przezeń wykładni Ja transcendentalnego, wykładni, która wnosi znaczący wkład w badania nad fenomenologią transcendentálną.

W słynnym tekście, opublikowanym pierwotnie w „Kant-Studien” w 1933 roku, pt. *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik* Fink rozróżnia trzy Ja: Ja naturalne (uwiecznione w świecie), Ja transcendentalne, które konstytuuje świat, i Ja fenomenologizujące w sensie transcendentalnego obserwatora, który spełnia *epoché*, ale nie uczestniczy w konstytucji świata². Sam Husserl zaakceptował owo rozróżnienie, pisząc w przedmowie do rozprawy wprost: „[...] nie ma w niej zdania, którego nie mógłbym w całości przyjąć za własne i uznać wyraźnie za moje własne przekonanie”³. Dokonane przez Finka we wspomnianej rozprawie rozróżnienie trzech Ja stanowi motyw przewodni analiz zawartych w innym jego dziele, a mianowicie w *VI Medytacji kartezjańskiej*⁴. Te dwa teksty niemieckiego filozofa pozostają z sobą w ścisłym związku, nie tylko problemowym, ale również czasowym. Historia powstania *VI Medytacji kartezjańskiej* jest związana z zaplanowanym przez samego Husserla niemieckim wydaniem *Medytacji kartezjańskich*, które ukazały się pierwotnie w 1931 roku w języku francuskim, a wydanie to miało być ponownym opracowaniem i rozszerzeniem francuskiego pierwowzoru. Redakcją niemieckiego wydania *Medytacji...* zajął się Fink, będący w tym czasie asystentem Husserla i w ramach tej redakcji powstała w 1932 roku *VI Medytacja kartezjańska*⁵. Husserl uważnie studiował rozprawę Finka, czyniąc do niej liczne adnotacje, przy czym do opublikowania planowanej przez obu filozofów rozszerzonej wersji *Medytacji kartezjańskich* nie doszło. Po wojnie Fink habilitował się na podstawie *VI Medytacji kartezjańskiej*, która została

² Zob. E. Fink: *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*. In: Idem: *Studien zur Phänomenologie 1930—1939*. Den Haag 1966, s. 121—122.

³ E. Husserl: *Vorwort*. In: E. Fink: *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls...*, s. VIII. Brak adnotacji o tłumaczu oznacza, że tłumaczenie pochodzi od autora artykułu.

⁴ Zob. E. Fink: *VI. Cartesianische Meditation*. Teil 1: *Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Texte aus dem Nachlass Eugen Finks (1932) mit Anmerkungen und Beilagen aus dem Nachlass Edmund Husserls (1933/34). Hrsg. von H. Ebeling, J. Holl, G. van Kerckhoven. In: *Husserliana — Dokumente*. Bd. 2/1. Dordrecht—Boston—London 1988, s. 43—46.

⁵ Na temat historii powstania *VI Medytacji kartezjańskiej* zob. S. I Jsseling: *Vorwort*. In: E. Fink: *VI. Cartesianische Meditation...*, s. VII—XII; G. van Kerckhoven: *Mundanisierung und Individuation bei Edmund Husserl und Eugen Fink. Die sechste Cartesianische Meditation und ihr „Einsatz“*. Würzburg 2003, s. 13.

wydana dopiero po jego śmierci w 1988 roku, w drugim tomie serii Husserliana — Dokumente.

W VI *Medytacji kartezjańskiej* Fink stwierdza, że twórca fenomenologii mocno akcentował różnicę między konstytuującym a fenomenologizującym Ja⁶. Świadczą o tym uwagi i adnotacje Husserla do rozprawy Finka, aczkolwiek sam Husserl nie posługiwał się tym rozróżnieniem w swych tekstach. Fink dokonuje rozróżnienia między Ja transcendentalno-konstituującym i Ja transcendentalno-fenomenologizującym w związku z trudnościami związanymi z rozumieniem Husserlowskiej redukcji transcendentalnej. Trudności te można sformułować w postaci kilku pytań: Czy redukcja w sensie wyłączenia tezy naturalnego nastawienia oznacza zawężenie, czy też rozszerzenie pola tematycznego? Jak należy rozumieć relację zachodzącą między redukcją i refleksją transcendentalną? Czy redukcję spełnia naturalne (ludzkie) Ja, czy też Ja transcendentalne? Jeżeli redukcji dokonuje Ja transcendentalne, to czy można utożsamić Ja konstytuujące świat z Ja fenomenologizującym? Co oznacza teza Husserla, „że naturalne obiektywne życie w świecie jest tylko szczególnym sposobem transcendentalnego życia stale konstytuującego świat”⁷?

Ja naturalne a Ja transcendentalno-konstituujące

Fink wychodzi od Husserlowskiego rozumienia redukcji jako wyłączenia uniwersalnej wiary w istnienie świata, to znaczy tezy naturalnego nastawienia. To, co podlega redukcji, czyli teza naturalnego nastawienia, stanowi nietematyczne założenie, to jest założenie — żeby odwołać się do samego Husserla, którego wykładnię przyjmuje Fink — nie w znaczeniu przesłanki, lecz „ogólnego sensu naturalnego życia”, sensu, który tkwi w każdym konkretnym akcie tego życia, aczkolwiek pozostaje niewyrażniony⁸. W naturalnym doświadczeniu byt

⁶ Zob. E. Fink: VI. *Cartesiansche Meditation...*, s. 183.

⁷ E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hrsg. von W. Biemel. In: *Husserliana — Edmund Husserl. Gesammelte Werke*. Bd. 6. Den Haag 1962, s. 179.

⁸ Zob. E. Husserl: *Erste Philosophie (1923/24)*. Teil 1: *Kritische Ideengeschichte*. Hrsg. von R. Boehm. In: *Husserliana — Edmund Husserl. Gesammelte Werke*. Bd. 7. Den Haag 1956, s. 246 (przypis).

świata jest stale założony, ponieważ świat dla doświadczającego podmiotu jest zawsze już zastawany, stale obecny. To założenie okazuje się — komentuje Fink — „powszechnie przyjętym, chociaż stale, żeby tak powiedzieć, *zapomnianym* charakterem podstawowym doświadczenia świata”⁹. „Generalna teza — czytamy w innym miejscu — jest [...] uznaniem, którego nie spełniamy otwarcie i wyraźnie, lecz w zapomnieniu”¹⁰. To zapomnienie autor *VI Medytacji kartezjańskiej* nazywa za Husserlem *anonimowością*. Anonimowość stanowi tym samym modus, w jaki spełniamy tezę naturalnego nastawienia. Sama teza naturalnego nastawienia stanowi zatem nieuświadomione, samozrozumiałe uznanie w bycie, zawsze już skrycie założone we wszelkim naszym naturalnym doświadczeniu. Generalna teza nie jest jednym z wielu doświadczeń, lecz stanowi uniwersalną apercepcję świata, przenikającą całe nasze intencjonalne życie, apercepcję stałą, która zawsze pozostaje przy zmianie jednostkowych apercepcji, czy nawet uchyleniu poszczególnych uznań w bycie¹¹.

To właśnie anonimowy sposób spełniania tezy sprawia, że nie rozpoznajemy tezy jako konstytuującego dokonania świadomości, to znaczy jako przeżycia, od którego zależy ważność naszego ujęcia świata, nie rozpoznajemy subiektywności, będącej podmiotem uniwersalnej apercepcji świata. W konsekwencji świat, czyli to, co stanowi korelat tej apercepcji, nie jawi się jako fenomen, lecz jako zastawany, wstępnie dany, jako stała podstawa obowiązywania¹². Anonimowość apercepcji świata implikuje tym samym, że dla naturalnego nastawienia charakterystyczne jest uwięzienie w świecie¹³: samo Ja, spełniając bezrefleksyjnie tezę naturalnego nastawienia, zatracą się w świecie, wyobcowuje się, zapomina o sobie. To zapomnienie Ja o sobie samym oznacza jego samozapomnienie — subiektywność spełniająca uniwersalną apercepcję świata apercypuje zarazem siebie w tym spełnieniu jako byt istniejący w świecie, jako człowieka, nie rozpoznając ograniczeń, jakie płyną z naturalnego nastawienia. Ja jest uwięzione w świecie, dopóki rozumie swój własny byt jako byt w świecie i pozo-

⁹ E. Fink: *Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit*. In: Idem: *Studien zur Phänomenologie 1930–1939...*, s. 12.

¹⁰ E. Fink: *Philosophie als Überwindung der „Naivität“*. In: Idem: *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*. Hrsg. von F.-A. Schwarz. München 2004, s. 103.

¹¹ Zob. E. Fink: *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls...*, s. 114–115.

¹² Zob. ibidem, s. 115–118.

¹³ Zob. E. Fink: *Philosophie als Überwindung der „Naivität“...*, s. 107–108; Idem: *Edmund Husserl*. In: Idem: *Nähe und Distanz...*, s. 89.

staje ślepe na zachodzące w sobie intencjonalne procesy, które doprowadziły do ukonstytuowania sensu wszelkich światowych tworów¹⁴. Konkludując, świadomość anonimowo spełniająca swe konstytuujące dokonania zapomina o sobie samej, nie rozpoznając tych dokonań, ulegając tym samym zakryciu przez to, co sama konstytuuje, to znaczy przez świat i istniejące w nim ludzkie Ja.

Tym, co w postawie naturalnej ulega zakryciu, jest zatem konstytuujący charakter mojej subiektywności, a sama subiektywność, konstytuując wszystko, co światowe, nie może należeć do świata i zyskuje sens transcendentalny, przy czym w naturalnym nastawieniu nie można rozpoznać tego sensu. Żyjący zatem w naturalnym nastawieniu człowiek „nosi” w sobie transcendentalno-konstytuujące Ja, ale o tym nie wie. Rozróżnienie między Ja naturalnym i Ja transcendentalno-konstytuującym nie jest więc rozdzieleniem tych Ja, implikującym separację, lecz ma ukazać ich wzajemne odniesienie. W fenomenologii nie dochodzi do ontologicznego podwojenia Ja, które oznaczałoby, że obok Ja empirycznego (światowego) istnieje jako druga sfera bytu Ja ponadświatowe, transcendentalne, ponieważ ludzkie Ja, podobnie jak wszystko, co światowe, jest rezultatem konstytucyjnych dokonań życia transcendentalnego i jako takie nie istnieje poza tym życiem. Od konstytucji świata bowiem nieodłączna jest konstytucja człowieka: „[...] konstytuujące Ja — pisze Fink — uświatawia się przez własne aktywne dokonania konstytucji”, to znaczy podlega stałej samoobiektywizacji (*Selbstobjektivierung*), samouświatowieniu (*Selbstverweltlichung*) w postaci człowieka, ulegając zarazem zakryciu przez swą ukonstytuowaną światową samoapercepcję (*Selbstapperzeption*) i tym samym skrywając się za związkami bytowymi, które samo konstytuuje¹⁵. W ten sposób życie konstytuujące sens zostaje zakryte intencjonalnym rezultatem własnego dokonania, jakim jest ludzkie Ja¹⁶. Innymi słowy, podmiot, konstytuując anonimowo (w modus samozapomnienia) świat, uświatawia się w postaci człowieka, ulega zarazem zaślepieniu, jakie płynie z takiego sposobu transcendentalnej konstytucji: nie widzi, że w swym człowieczeństwie „nosi” transcendentalną subiektywność, że jego człowieczeństwo stanowi samoobiektywizację tej subiektywności. Fink, objaśniając taki modus konstytucji świata, dochodzi do wniosku, że anonimowość w sensie samozapomnienia transcendentalnego życia, w sensie jego bycia

¹⁴ Zob. E. Fink: *Edmund Husserl...*, s. 89.

¹⁵ E. Fink: *VI. Cartesianische Meditation...*, s. 119.

¹⁶ Zob. E. Fink: *Edmund Husserl...*, s. 89.

w sobie określa sposób istnienia subiektywności konstytuującej świat w naturalnym nastawieniu¹⁷.

Aby odsłonić konstytuujące dokonania świadomości, musimy wyjść od świata naturalnego nastawienia, cofając się do transcendentalnej subiektywności, w której ten świat został ukonstytuowany. Fenomenologiczna analiza ma tym samym charakter regresywny, a jej celem jest transcendentalne wyjaśnienie już gotowego, ukonstytuowanego świata. Dlatego musi ona przechodzić od przedmiotów do królestwa subiektywnych dokonań, w których przedmioty te dochodzą do konstytucji¹⁸. To cofnięcie się do konstytuującego źródła umożliwia fenomenologiczna redukcja, która polega na wyłączeniu tezy naturalnego nastawienia. Ponieważ teza stanowi nietematyczne, anonimowe założenie tkwiące we wszelkim naturalnym doświadczeniu, przeto redukcja nie jest — zdaniem Finka — wyłączeniem już rozpoznanego przeświadczenia o istnieniu świata, lecz odkryciem tezy, „odkryciem świata jako *transcendentalnego dogmatu*”¹⁹.

Nastawienie naturalne jest przeniknięte anonimowo spełnianym przez Ja przeświadczeniem o istnieniu świata i taki sposób spełniania przeświadczenia sprawia, że świat jest w tym nastawieniu uświadamiany jako niezależny od wszelkiego uświadamiania, jako już zastany, wstępnie dany. W konsekwencji, pozostając w naturalnym nastawieniu uświadamiamy sobie świat, choć zarazem zapominamy o samym uświadomieniu, nie poddając go refleksji, i wyrazem tego zapomnienia jest obiektywistyczna interpretacja świata jako bytu w sobie, to znaczy przekonanie — żeby odwołać się do Husserla — że świat „jest tym, czym jest w sobie i dla siebie, bez względu na to, czy żyjemy, czy umrzemy, czy go poznajemy, czy nie poznajemy”²⁰. Natomiast w spełnieniu fenomenologicznej redukcji, odsłaniającej tezę, byt świata jawi się tak, jak jest uświadamiany, z wyłączeniem wszystkiego, co transcenduje przebieg świadomości, to znaczy jawi się jako to, co uznane w tezie, jako korelat tezy, jako fenomen²¹. Człowiek jako *a p e r c y p o w a n y* twór ważności (Ja naturalne) podlega wprawdzie wyłączeniu, ale teza nie znika, ponieważ redukcja odsłania prawdziwy podmiot tezy, jakim jest *a p e r c y p u j ą c a* (transcendentalna) subiektywność, dla której świat wraz

¹⁷ Zob. E. Fink: *VI. Cartesianische Meditation...*, s. 148—149.

¹⁸ Zob. E. Fink: *Vergegenwärtigung und Bild...*, s. 17.

¹⁹ E. Fink: *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls...*, s. 116.

²⁰ E. Husserl: *Erste Philosophie (1923/24)...*, s. 245.

²¹ Zob. E. Fink: *Philosophie als Überwindung der „Naivität“...*, s. 104.

z wewnątrzświatowym podmiotem stanowi „uniwersum transcendentalnych ważności”²². Odwołajmy się do samego Husserla: „Poprzez transcendentalną *epoché* dostrzegam [...], że wszystko, co istnieje w świecie — dotyczy to również istnienia mojego jako człowieka — jest dla mnie czymś istniejącym (*Daseiendes*) jedynie jako treść pewnej apercepcji doświadczającej w modus pewności istnienia. Jako transcendentalne Ego jestem dokonującym tej apercepcji, przeżywającym ją Ja. Jest ona działaniem się we mnie, skrywającym się co prawda przed refleksją, działaniem się, w którym przede wszystkim konstytuują się dla mnie jako istniejące świat i ludzka osoba”²³. W interpretacji Finka redukcja, wyłączając wstępnie dany świat stanowiący podstawę obowiązywania, jest wyłączeniem samoapercepcji podmiotu tezy jako człowieka, wyłączeniem takiego samoujęcia tezy świata, na którego mocy Ja apercypuje samo siebie jako byt w świecie, wyłączeniem odsłaniającym właściwy podmiot apercepcji, jakim jest Ja transcendentalne, w którym konstytuuje się zarówno świat, jak i istniejący w świecie człowiek²⁴.

W kwestii redukcji nasuwają się dalsze pytania: Czy jest możliwe spełnienie redukcji w naturalnym nastawieniu? Czy redukcji dokonuje uwieszone w świecie ludzkie Ja, czy też zakryte w postawie naturalnej Ja transcendentalne? Bez wątpienia, sytuacja początku filozofii jest paradoksalna, jeżeli próbuje się ją wyjaśnić w ramach nastawienia naturalnego. Autor *VI Medytacji kartezjańskiej* zwraca uwagę na to, że w nastawieniu naturalnym problem filozofii jest nieznan, i to nie tylko faktycznie, ale również co do możliwości: do istoty bowiem naturalnego nastawienia należy uwieszenie w świecie, zamykające je na wymiar transcendentalny²⁵. Fink za Husserlem twierdzi, że redukcja jest nieumotywowana w naturalnym sensie, ponieważ w naturalnym nastawieniu nie można dla niej znaleźć motywu. Stąd wniosek, że „fenomenologiczna redukcja z a k ł a d a s a m ą s i e b i e”²⁶. W tym kontekście Fink pisze: „Redukcja musi być nieznan, ponieważ nie może wcale wystąpić w obrębie »Naturalnego Nastawienia«, jeśli stanowi właśnie jego zniesienie; dopiero

²² Zob. E. Fink: *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls...*, s. 116.

²³ E. Husserl: *Fenomenologia i antropologia*. Tłum. S. Walczewska. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1987, T. 32, s. 342.

²⁴ Zob. E. Fink: *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls...*, s. 116–117.

²⁵ Zob. ibidem, s. 111.

²⁶ E. Fink: *VI. Cartesianische Meditation...*, s. 39; Idem: *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls...*, s. 110.

w transcendowaniu świata sama jest rozpoznawalna w swej »*transcendentalnej* motywacji«²⁷. Pojęciu motywu należy zatem nadać sens transcendentalny, uwalniając je od naturalnych konotacji. Otóż motywem skłaniającym początkującego filozofa do przeprowadzenia redukcji jest — zdaniem Finka — „rozbudzenie problematyczności, która choć obecna w naturalnym nastawieniu, zasadniczo »transcenduje« jednak horyzont wszystkich możliwych pytań w naturalnym nastawieniu»²⁸. Ta problematyczność z konieczności transcenduje nastawienie naturalne, ponieważ świat wraz z istniejącym w nim człowiekiem jawi się zawsze w tym nastawieniu jako zrozumiały sam przez się. O ile jednak w naturalnym nastawieniu rozbudza się przekraczająca je problematyczność, o tyle to, co dotychczas uchodziło za samozrozumiałe, okazuje się ostatecznie niezrozumiałe, zagadkowe, problematyczne. Innymi słowy, w samym naturalnym nastawieniu rozbudza się tendencja do przewyciężenia naiwności tego nastawienia, tendencja, która popycha człowieka do przekroczenia swego istnienia w świecie, do dokonania radykalnego namysłu nad sobą, namysłu, dającego wgląd, że to, co naturalnie zrozumiałe samo przez się, jest w istocie zakryciem transcendentalnej podstawy, w której zostało ukonstytuowane. Sam Husserl w *Kryzysie...* w ten sposób określa sytuację początkowego fenomenologa: „Na początku fenomenolog żyje takim paradoksem, że to, co samo przez się zrozumiałe, musi widzieć jako problematyczne, jako zagadkowe oraz że odtąd nie może mieć żadnego innego problemu naukowego poza tym, by uniwersalną samą przez się zrozumiałość istnienia świata — która dla niego jest największą ze wszystkich zagadek — przemienić w zrozumiałość [rzeczywistą]»²⁹. Ta zagadkowość istnienia świata, rozsadzająca nastawienie naturalne, znamionuje sytuację początkowego fenomenologa, który uznaje to, co światowe, za problematyczne i dąży do przewyciężenia owej problematyczności. Wpływająca z naturalnego nastawienia problematyczność, która transcenduje to nastawienie i nie może zostać przewyciężona w jego obrębie, jest pierwotnym motywem fenomenologizowania. Dopiero spełnienie redukcji oznacza pokonanie tej problematyczności³⁰.

Dokonujący się w redukcji namysł nad sobą samym nie może być radykalizacją ludzkiego namysłu, to znaczy nie może być osiągalną

²⁷ E. Fink: *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls...*, s. 110.

²⁸ E. Fink: VI. *Cartesianische Meditation...*, s. 40—41.

²⁹ E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften...*, s. 184. Cyt. za polskim przekładem fragmentów *Kryzysu...* — E. Husserl: *Wybór pism*. Tłum. S. Walczewska. W: K. Święcicka: *Husserl*. Warszawa 1993, s. 188.

³⁰ Zob. E. Fink: VI. *Cartesianische Meditation...*, s. 39.

przez człowieka radykalnością, ponieważ „fenomenologizowanie nie jest w ogóle możliwością człowieka, lecz oznacza właśnie odczłowieczenie człowieka, przejście ludzkiej egzystencji (jako uwieszonej w świecie i naiwnej samoapercepcji) w transcendentalny podmiot”³¹. W spełnieniu redukcji człowiek przekracza samego siebie, odczłowiecza się. Dochodzi tym samym do przekroczenia wszelkich ludzkich możliwości. Nie można więc powiedzieć, że człowiek jako człowiek dokonuje redukcji, odczłowieczając się, ponieważ wówczas podejmowałby działanie, którego nie może zrealizować, które nie leży w zakresie jego możliwości³². Dlatego to nie człowiek spełnia redukcję, lecz transcendentalna subiektywność zakryta w człowieku. Precyzując określenia, można powiedzieć, że transcendentalna subiektywność zasłonięta w swej ludzkiej samobiektywizacji zaczyna fenomenologizować, uwalniając się od zasłaniającego przebrania ludzkiego i odsłaniając ostateczną podstawę swego życia³³. Zachodzące w spełnieniu redukcji odczłowieczenie człowieka, to znaczy jego przejście w transcendentalną podmiotowość, oznacza więc odkrycie zakrytego w naturalnym nastawieniu transcendentalnego charakteru człowieczeństwa, odkrycie procesu transcendentalnej konstytucji świata. „W fenomenologicznej redukcji — zacytujmy Finka — zachodzi »przebudzenie« transcendentalnej konstytucji świata, następuje proces transcendentalnego samouprzytomnienia”³⁴. Dopiero po dokonaniu redukcji anonimowo spełniane konstytuujące dokonania dochodzą do tematycznej świadomości. Redukcja fenomenologiczna jest tym samym wydobyciem Ja transcendentalnego z jego naturalnego ukrycia i jako taka może być uznawana za zniesienie anonimowości transcendentalnej subiektywności.

To, co naturalne, okazuje się zatem ostatecznie problematyczne i wymaga transcendentalnego zrozumienia, które znosi tę problematyczność. Spełnienie redukcji sprowadza się do pokonania problematyczności wpływającej z naturalnego nastawienia i umożliwia stwierdzenie, że „wszystkie ludzkie działania są w istocie t r a n s c e n d e n t a l n y m i działaniami i aktywnościami”³⁵. W ramach takiego rozumienia świat i człowiek okazują się strukturami transcendentalnej subiektywności, która musi być rozumiana jako konstytucyjny proces. Nie można więc powiedzieć, iż transcendentalna subiektywność pierwotnie jest i poza tym konstytuuje świat. Su-

³¹ Ibidem, s. 132.

³² Zob. ibidem.

³³ Zob. ibidem, s. 36.

³⁴ Ibidem, s. 15.

³⁵ Ibidem, s. 121.

biektywność bowiem „najpierw konstytuuje się sama w konstytucyjnym procesie stawania się świata”, dlatego też konstytucja nie jest relacją zachodzącą między dwoma bytami, lecz relacją w obrębie transcendentalnego życia³⁶. Świat i człowiek są tym samym rezultatem konstytucyjnego procesu i nie znajdują się poza transcendentalnym życiem. Oznacza to, że naturalne życie jest ukrytym życiem transcendentalnym, stanowi szczególnie modus tego życia. „W sobie» — zauważa Fink — nastawienie naturalne jest transcendentalne, ale nie »dla siebie«, jest ono niejako sytuacją »bycia poza sobą« transcendentalnej subiektywności»³⁷. To, że naturalne życie jest modusem życia transcendentalnego, możemy rozpoznać dopiero po dokonaniu redukcji. Po przeprowadzeniu redukcji bowiem uświadamiamy sobie, że świat jest rezultatem konstytucji transcendentalnej subiektywności jako transcendentalnej konkretności i jako taki stanowi jedynie abstrakcyjną warstwę owej subiektywności, warstwę fałszywie wyabsolutyzowaną w postawie naturalnej³⁸. Dla nastawienia naturalnego charakterystyczne jest absolutyzowanie tego, co okazuje się jedynie rezultatem konstytucyjnych dokonań, a skutkuje to zapomnieniem tych dokonań, zapomnieniem subiektywności konstytuującej świat — subiektywność ulega zakryciu przez to, co sama konstytuuje. Światowy byt zatem tylko w naturalistycznie wyabsolutyzowanej postaci jest przeciwstawiony bytowi transcendentalnemu, natomiast właściwie rozumiany, czyli pozbawiony naturalistycznej naiwności, stanowi moment życia transcendentalnego i nie istnieje poza bytem transcendentalnym.

Ja transcendentalno-konstytuujące a Ja transcendentalno-fenomenologizujące

Z tego punktu widzenia możliwość fenomenologizowania okazuje się transcendentalną potencjalnością³⁹. Ponieważ redukcja nie jest żadną zastawą w naturalnym nastawieniu ludzką możliwością,

³⁶ Ibidem, s. 107, 156.

³⁷ Ibidem, s. 109.

³⁸ Zob. ibidem, s. 46, 81.

³⁹ Zob. ibidem, s. 133.

przeto nie człowiek, lecz transcendentalna podmiotowość zakryta w człowieku dokonuje redukcji. Takie stwierdzenie jest jednak nieścisłe, nie oddaje wszak w pełni stanowiska Finka w kwestii podmiotu redukcji. Według autora *VI Medytacji kartezjańskiej* bowiem redukcję spełnia nie Ja transcendentalno-konstituujące, lecz Ja transcendentalno-fenomenologizujące (*transzendental-phänomenologisierendes Ich*) jako niezaangażowany obserwator, nieuczestniczący w konstytucji świata. W spełnieniu redukcji w człowieku rozbudza się tym samym transcendentalna tendencja, transcendentalna motywacja, która skłania go do tego, aby się odczłowieczyć, powstrzymać się od spełniania wszelkiego naturalnego uznania w bycie, odsłonić w sobie transcendentalnego obserwatora⁴⁰. Spróbujemy wyjaśnić sens rozróżnienia między Ja konstytuującym i Ja fenomenologizującym.

Zdaniem Finka, naczelnym pytaniem fenomenologii jest pytanie, czym jest świat⁴¹. Aby jednak na to pytanie odpowiedzieć, należy wyłączyć tezę naturalnego nastawienia w rozumieniu uniwersalnej apercepcji świata. Taki zamysł napotyka jednak trudność, którą można sformułować następująco: jeżeli dzięki redukcji świat zostaje rozpoznany jako korelat tezy, to czy wyłączając tezę, nie pozbawiamy się możliwości rozpoznania tego, czym świat jest⁴²? Ta trudność okaże się pozorna, jeżeli dokonamy rozróżnienia między Ja konstytuującym świat, dokonującym apercepcji świata, spełniającym tezę, i Ja fenomenologizującym, przyglądającym się samej konstytucji, w niej nieuczestniczącym, wyłączającym tezę, to znaczy dokonującym redukcji w sensie *epoché*. Podmiotem redukcji bowiem jest Ja fenomenologizujące jako niezaangażowany obserwator, co dla Finka oznacza, że *epoché* nie jest żadnym realizującym się wprost wyłączeniem tezy o istnieniu świata. O ile uniwersalna apercepcja świata dokonuje się w spełnianiu naturalnego uznania w bycie, które jest zawarte w realizujących się pierwotnie wprost przeżyciach, o tyle *epoché* stanowi moment strukturalny transcendentalnej refleksji i jako taka jest refleksyjną *epoché*, dokonywaną przez transcendentalnego obserwatora, który przypatruje się przeżyciom, powstrzymując się od spełniania zawartego w nich uznania w bycie⁴³. Wyłączenia tezy nie może zatem dokonywać to samo Ja, które ją spełnia, lecz inne Ja, które nie uczestniczy w konstytucji świata, wznosząc się ponad nią i powstrzymując się od zajmowania stanowiska w kwestii bytu tego, co doświadczane.

⁴⁰ Zob. *ibidem*, s. 43–44.

⁴¹ Zob. E. F i n k: *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls...*, s. 121.

⁴² Zob. *ibidem*.

⁴³ Zob. *ibidem*, s. 121–122.

Dlatego Fink określa *epoché* jako akt reflektującego obserwatora, który przygląda się uniwersalnej apercpcji świata, nie uczestnicząc w niej, powstrzymując się od jej spełniania. Niezaangażowany obserwator okazuje się fenomenologizującym Ja, a transcendentalna refleksja jest zasadniczo odmienna od naturalnej refleksji, mającej sens ludzkiej samoaperpcji, która dokonuje się w ramach naturalnego nastawienia. Ja transcendentalnej refleksji nigdy nie spełniało tezy o istnieniu świata i to niezainteresowanie światem charakterystyczne dla niezaangażowanego obserwatora oznacza jego nieuczestniczenie w procesie konstytucji świata. Ja uczestniczące w konstytucji świata nie tematyzuje samej konstytucji, ponieważ konstytucja dokonuje się anonimowo, a tematyzacja wymaga aktów refleksji znoszących anonimowość dokonań transcendentalnej świadomości. Jedynie Ja reflektujące, Ja fenomenologizujące, nieuczestniczące w konstytucji, może uczynić tematem uniwersalną apercpcję świata. Stąd wniosek, że Ja transcendentalno-konstytuujące żyje życiem tezy, spełnia anonimowo tezę, konstytuując w ten sposób świat, jako że sama konstytucja świata przebiega w modus samozakrycia czy samozapomnienia transcendentalnego życia; natomiast Ja transcendentalno-fenomenologizujące, będąc niezaangażowanym, reflektującym obserwatorem, czyni przedmiotem tezę świata w aktualności jej żywego dokonania, przygląda się jej, ale jej nie spełnia⁴⁴. Dzięki refleksyjnej *epoché* świat zostaje rozpoznany jako obowiązujący sens bytu, jako korelat tezy, w której stale obowiązuje, w konsekwencji odkrywa się transcendentalną subiektywność jako konstytuującą świat w stałym spełnianiu tezy⁴⁵.

Zdaniem Finka, Ja fenomenologizujące nie powstaje dopiero w *epoché*, lecz jedynie zostaje w niej odsłonięte, to znaczy uwolnione od zasłaniającego przebrania bytu ludzkiego⁴⁶. Odsłonięte w *epoché* fenomenologizujące Ja w sensie niezaangażowanego obserwatora jest pierwszym transcendentalnym Ja, które przechodzi ze stanu bycia w sobie do stanu bycia dla siebie, od anonimowości (samozapomnienia) do samoświadomości, przy czym dochodzenie transcendentalnego obserwatora do siebie stanowi jedynie warunek dochodzenia do siebie, które jest właściwe Ja transcendentalno-konstytuującemu: „W życiu poznawczym fenomenologizującego Ja dochodzi do siebie transcendentalna subiektywność j a k o k o n s t y t u u j ą c a”⁴⁷. Do-

⁴⁴ Zob. ibidem, s. 122.

⁴⁵ Zob. ibidem, s. 121—122.

⁴⁶ Zob. E. F i n k: VI. *Cartesianische Meditation...*, s. 44.

⁴⁷ Ibidem.

konania transcendentalnej świadomości są tym samym uświadamiane jako konstytuujące w refleksyjnej tematyzacji, dzięki czemu samo konstytuujące Ja wychodzi ze stanu anonimowości. Innymi słowy, konstytuujące dokonania transcendentalnej świadomości rozpoznaje fenomenologizujące Ja, znosząc anonimowość tych dokonań. Ten wyjaśniający czyn (*Tun*) — jako odsłanianie konstytucyjnych dokonań świadomości — sam nie jest, rzecz jasna, konstytuujący. Tematyzujący czyn bowiem z istoty różni się od transcendentalnych dokonań konstytuujących świat: odsłanianie konstytuujących dokonań transcendentalnej świadomości nie może być konstytuujące w sensie konstytucji świata⁴⁸. Samo Ja transcendentalne rozszczepia się tym samym na konstytuujące i tej konstytucji się przyglądające, tematyzujące ją. Albo żyję w spełnianiu tezy naturalnego nastawienia, konstytuując świat, albo tematyzuję tezę i wówczas nie żyję w tezie, lecz w jej neutralizacji⁴⁹. Objaśniając to swoiste rozszczepienie Ja transcendentalnego, Fink mówi o różnicy transcendentalnego sposobu bycia między Ja konstytuującym a Ja fenomenologizującym: pierwsze konstytuuje świat, drugie ma za przedmiot konstytuowanie, ale samo konstytuujące nie jest⁵⁰.

To rozszczepienie Ja transcendentalnego na Ja konstytuujące i Ja fenomenologizujące dokonuje się w samym centrum transcendentalnego życia. W tym kontekście Fink zauważa, że dopóki transcendentalne życie przebiega w nieodróżnicowanej jedności, jest tylko dokonaniem konstytuującym świat, pozostaje nieświadome siebie, dzieje się w modus naturalnego nastawienia, w głębiach anonimowości⁵¹. Dzięki redukcji życie transcendentalne wydobywa się ze światowego ukrycia. Odbywa się to kosztem jego samoporóżnienia, które jednak nie znosi jego jedności. To samoporóżnienie ma związek z rozdwojeniem transcendentalnego życia na tematyzowane i tematyzujące, konstytuujące świat i odsłaniające te konstytuujące dokonania, z rozdwojeniem, które stanowi warunek dochodzenia świadomości transcendentalnej do siebie.

Według Finka refleksja transcendentalna zasadniczo różni się pod względem anonimowości od refleksji naturalnej i nie może zostać potraktowana jedynie jako przypadek refleksji w ogóle. W nastawieniu naturalnym świadomość konstytuująca świat pozostaje anonimowa, ale ta anonimowość nie oznacza, że Ja transcendentalno-konstitu-

⁴⁸ Zob. ibidem, s. 24–25.

⁴⁹ Zob. L. E l e y: *Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*. Den Haag 1962, s. 83–84.

⁵⁰ Zob. E. F i n k: VI. *Cartesianische Meditation...*, s. 22–27.

⁵¹ Zob. ibidem, s. 26.

ujące jest współuświadamiane, uświadamiane nietematycznie, nie-przedmiotowo w nastawieniu naturalnym, że w tym nastawieniu ujawnia się już nietematyczna samoświadomość transcendentalnego Ja. Gdybyśmy przyjęli, że to, co transcendentalne, jest nietematycznie uświadamiane w nastawieniu naturalnym, oznaczałoby to — zauważa Fink — że refleksję transcendentalną rozumielibyśmy analogicznie do refleksji naturalnej⁵². Jeżeli bowiem chodzi o refleksję naturalną, to ludzkie Ja i samoświadomość istnieją również przed refleksją w naturalnej anonimowości, tak że refleksja, znosząc tę anonimowość, uprzedmiotowia tylko wcześniej istniejącą nietematyczną samowiedzę Ja. Natomiast refleksja transcendentalna nie uprzedmiotowia danej wstępnie w naturalnej postawie samowiedzy transcendentalnej subiektywności, lecz dopiero odsłania tę subiektywność, a zniesiona w wyniku redukcji anonimowość ma inny charakter niż naturalna anonimowość⁵³. Chodzi bowiem o anonimowość samej subiektywności transcendentalnej w sensie jej zatraćcia się w świecie, anonimowość, która jest pojęciem transcendentalnym i „oznacza — pisze Fink — sposób, w jaki przebiegła transcendentalna konstytucja świata, właśnie w modus samozakrycia i samozapomnienia”⁵⁴. Dlatego w naturalnym nastawieniu nie jest i nie może być tematyzowana intencjonalna sprawczość Ja: dopóki transcendentalna subiektywność pozostaje w nastawieniu naturalnym, nie jest, nawet nietematycznie, świadoma siebie, swych konstytucyjnych dokonań i tkwi w niezreflektowanym zorientowaniu na przedmioty. Dopiero w refleksji transcendentalnej uświadamiam sobie, że kiedy żyję w naturalnym nastawieniu, świat pozostaje dla mnie stale obowiązujący, podczas gdy świadomość, która uznaje go za istniejący, tkwi w naturalnej anonimowości: podmiot całkowicie oddaje się światu, a doświadczająca świata subiektywność pozostaje zasłonięta. Przeprowadzając redukcję, dokonuję namysłu nad sobą jako podmiotem świata, odsłaniając własne konstytuujące funkcje, czyli znosząc ich anonimowość. Bycie dla siebie jest zatem sposobem istnienia transcendentalnej subiektywności po dokonaniu redukcji⁵⁵.

Odsłonięte za pomocą refleksyjnej *epoché* Ja konstytuujące jest tematyzowane ze względu na proces konstytucji świata, a samo Ja spełniające *epoché*, Ja fenomenologizujące, można również tematyzować, mając na uwadze jego własne życie, przy czym ten drugi typ te-

⁵² Zob. ibidem, s. 14—15.

⁵³ Zob. ibidem, s. 15.

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ Zob. ibidem, s. 148—149.

matyzacji dokonuje się za pomocą refleksji drugiego stopnia. Refleksja pierwszego stopnia jest równoważna przeprowadzeniu *epoché*, dzięki której opuszczamy sferę naturalnego nastawienia, wydobywając Ja konstytuujące z naturalnego ukrycia. Ja fenomenologizujące, spełniając akt redukcji, znosi wprawdzie anonimowość konstytuującego życia transcendentalnego, ale samo pozostaje w swym funkcjonowaniu również anonimowe i może być odsłaniane w refleksji drugiego stopnia, to znaczy za pomocą wyższego fenomenologizującego Ja, które ze swej strony okazuje się także anonimowe, zgodnie z zasadą, że w odniesieniu do tematycznie ujętego Ja należy stale odnajdować anonimowe, reflektujące Ja — zasadą wypływającą z natury refleksji jako takiej⁵⁶. Ja reflektujące w spełnianiu swych aktów pozostaje w ukryciu, jest anonimowe, jako że spełniając jakiś akt, nie może j e d n o c z e ś n i e uczynić go przedmiotem refleksji, tak że akt ten jest ujmowalny jedynie po swym spełnieniu. Samo Ja reflektujące, dokonujące aktu, może zatem jedynie po jego spełnieniu zostać odsłonięte na wyższym stopniu refleksji, doznając przemiany w Ja reflektowane, ale wówczas staje się przedmiotem nowego ukrytego, anonimowego Ja reflektującego, a w konsekwencji na żadnym poziomie refleksji nie można znieść anonimowości Ja spełniającego akty refleksji. Własnością refleksji jest tym samym możliwość jej zwielokrotniania, iteracyjność. Możemy dokonać refleksji nad refleksją, a następnie refleksji nad refleksją refleksji, i tak w nieskończoność, nigdy nie znosząc anonimowości aktualnie funkcjonującego Ja reflektującego. Stąd wniosek, że nie jest możliwe refleksyjne ujęcie aktualnie spełniającego akty Ja — owo Ja samo jest ujmującym spojrzeniem i wymyka się refleksji, Ja nie może być j e d n o c z e ś n i e podmiotem i przedmiotem refleksyjnego ujęcia. Refleksja implikuje tym samym niejednoczesność ujmującego spojrzenia i ujmowanego przedmiotu, dystans czasowy między Ja reflektującym a Ja reflektowanym, rozszczepienie Ja: Ja reflektujące pozostaje ukryte, anonimowe, Ja reflektowane zostaje odsłonięte.

Tak rozumiana anonimowość zasadniczo różni się od anonimowości w sensie samozapomnienia transcendentalno-konstituującej subiektywności w nastawieniu naturalnym, samozapomnienia ugruntowanego w bezrefleksyjności tego nastawienia. Anonimowość w tym znaczeniu bowiem jest rozumiana w sensie nieuprzedmiotowialności aktualnie reflektującego Ja, które w swym funkcjonowaniu jest

⁵⁶ Na temat iteracyjności refleksji zob. ibidem, s. 14—32. Zob. również E. Husserl: *Texte zu Eugen Finks VI. Cartesianischer Meditation*. In: E. Fink: *VI. Cartesianische Meditation...*, s. 203—206.

wprawdzie nieprzedmiotowo (przedrefleksyjnie) świadome siebie, ale nie może być przedmiotem samego siebie i jako takie wymyka się refleksji, która ma charakter aktu obiektywizującego. Należałoby zatem odróżnić dwa typy anonimowości⁵⁷. Anonimowość w sensie samozapomnienia transcendentalno-konstituującej subiektywności stanowi nieprzekraczalną granicę poznania w obrębie nastawienia naturalnego, ponieważ subiektywność konstituująca świat w naturalnym nastawieniu nie jest nawet nietematycznie świadoma siebie i nigdy nie może być w tym nastawieniu rozpoznana. Tę naturalną granicę można jednak przekroczyć, zmieniając nastawienie z nastawienia naturalnego na nastawienie transcendentalne, a zmianę tę umożliwia redukcja fenomenologiczna jako moment refleksji transcendentalnej. Natomiast anonimowość w sensie nieuprzedmiotowialności aktualnie refleksjującego Ja nigdy nie może zostać zniesiona, jako że Ja refleksjujące w aktualnym spełnianiu swych aktów pozostaje zawsze ukrytym Ja, aczkolwiek nietematycznie świadomym siebie. Oznacza to — żeby się odwołać do komentarza samego Husserla do dzieła Finka — że konstituująca świat subiektywność może dojść do siebie tylko w swoistym nieskończonym horyzoncie iteracyjnej anonimowości⁵⁸.

Sam tematyzujący czyn Ja fenomenologizującego ma zatem charakter anonimowy i może być odsłonięty na wyższym poziomie refleksji, refleksji drugiego stopnia. Refleksja drugiego stopnia zapewnia możliwość fenomenologicznej nauki o fenomenologizowaniu, to znaczy fenomenologii fenomenologii, którą Fink nazywa transcendentalną metodologią. Transcendentalna metodologia poddaje tym samym analizie „anonimowo funkcjonujące w fenomenologicznych pracach fenomenologizujące myślenie”, czyniąc samą fenomenologię ostatecznie zrozumiałą⁵⁹. Zdaniem Finka, takie ostateczne ugruntowanie fenomenologii daje się zrealizować, pomimo że własnością refleksji jest możliwość jej zwielokrotniania. Refleksja nad fenomenologizującym obserwatorem (Ja fenomenologizującym) zakłada wprawdzie anonimowe, uprzedmiotowiające Ja, aktualnie spełniające akty refleksji, ale nie grozi nam nieskończony regres, ponieważ fenomeno-

⁵⁷ O tych dwóch typach anonimowości piszą: G. Brand: *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*. Den Haag 1955, s. 24, 62 (przypis), 64 (przypis); K. Held: *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. Den Haag 1966, s. 120—121.

⁵⁸ Zob. E. Husserl: *Texte zu Eugen Finks VI. Cartesianischer Meditation...*, s. 204.

⁵⁹ Zob. E. Fink: *VI. Cartesianische Meditation...*, s. 8—9.

logizujący obserwator oraz obserwator fenomenologizującego obserwatora nie różnią się co do sposobu transcendentalnego bycia, jak w wypadku różnicy między Ja konstytuującym a Ja fenomenologizującym⁶⁰. Wyższe stopnie refleksji nie wnoszą tym samym nic zasadniczo nowego, lecz uprzedmiotowiają jedynie faktyczne, dopiero co dokonane tematyzowanie, a transcendentalna metodologia jest nauką ejdetyczną i nie interesuje się każdorazowo funkcjonującym faktycznym Ja w określonym aktualnym momencie jego funkcjonowania⁶¹.

Warto podkreślić, że Finka pojęcie Ja fenomenologizującego pozostaje w ścisłym związku z Husserlowskim pojęciem pra-Ja. W tym miejscu zaznacza się zarazem zasadnicza różnica między Husserlem a Finkiem⁶². Zdaniem Husserla, Ja, które dokonuje redukcji, w języku Finka: Ja fenomenologizujące, nie stanowi Ja w zwykłym sensie, lecz nazywa się „Ja” tylko przez ekwiwokację, i Husserl określa je mianem „pra-Ja”⁶³. Nie chodzi bowiem o pewne Ja, dla którego ważność ma Ty bądź My, ponieważ do pra-Ja dochodzimy za pomocą redukcji w odniesieniu do Innych, która polega na zawieszeniu całego porządku zaimków osobowych. W interpretacji Finka idea pra-Ja nie jest niekompatybilna z wyłożoną przez Husserla w *Medytacjach kartezjańskich* koncepcją intersubiektywności, ale jedynie wskazuje wymiar pierwotny wobec wielości podmiotów transcendentalnych, wymiar, z którego dopiero taka wielość może się wyłonić. Husserlowskie pra-Ja bowiem poprzedza rozróżnienie między *ego* i *alter ego*, wykraczając poza alternatywę jedno — wiele⁶⁴. Zdaniem Finka, Husserl w tej kwestii nie był jednak konsekwentny, ponieważ bronił „indywidualnego pojęcia filozofującego podmiotu”, nie godząc się na to, że ostateczny wymiar redukcji należy ujmować jako „przed-podmiotowy”, „przed-indywidualny”⁶⁵. Polemizując z takim rozstrzygnięciem, Fink dochodzi do wniosku, że konsekwentnie przeprowadzona redukcja obejmuje swym zasięgiem indywidualność podmiotów i jako taka prowadzi do przedindywidualnej, przedpodmiotowej „głębi życia absolutnego ducha”, który poprzedza wszelkie Ja⁶⁶. Koncepcję takiego apod-

⁶⁰ Zob. ibidem, s. 29.

⁶¹ Zob. ibidem.

⁶² Zob. S. Taguchi: *Das Problem des „Ur-Ich” bei Edmund Husserl. Die Frage nach der selbstverständlichen „Nähe” des Selbst*. Dordrecht 2006, s. 86—90, 137—139.

⁶³ Zob. E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften...*, s. 188.

⁶⁴ Zob. E. Fink: *Die Spätphilosophie Husserls in der Freiburger Zeit*. In: Idem: *Nähe und Distanz...*, s. 223—224.

⁶⁵ Zob. E. Fink: *VI. Cartesianische Meditation...*, s. 183. Por. S. Taguchi: *Das Problem des „Ur-Ich” bei Edmund Husserl...*, s. 138.

⁶⁶ Zob. E. Fink: *VI. Cartesianische Meditation...*, s. 183. Por. S. Taguchi: *Das Problem des „Ur-Ich” bei Edmund Husserl...*, s. 138.

miotowego absolutu Fink kreśli już w *VI Medytacji kartezjańskiej*, aczkolwiek nie *expressis verbis*, a rozwija w swych późniejszych pismach, odchodząc od fenomenologii. Dla rozważań zawartych w tym tekście istotne jest, że to, co ostateczne i absolutne, nie ma, w rozumieniu Finka, charakteru podmiotowego i indywidualnego, a samo Ja ma podstawę w przedindywidualnym, apodmiotowym strumieniu życia absolutnego ducha. Takie rozstrzygnięcie Shigeru Taguchi nazywa spekulatywnym skokiem Finka, na który Husserl nie mógł sobie pozwolić, pozostając wierny zasadzie zasad fenomenologii⁶⁷.

Zakończenie

Finka wykładnia Ja transcendentalnego stanowi próbę rozwikłania trudności związanych z redukcją fenomenologiczną. Fink nie poprzestaje na tradycyjnym fenomenologicznym rozróżnieniu między Ja naturalnym i Ja transcendentalnym, lecz w obrębie samego Ja transcendentalnego doszukuje się różnicy między Ja konstytuującym świat a Ja fenomenologizującym, nieuczestniczącym w konstytucji świata, spełniającym akt redukcji fenomenologicznej. To właśnie w spełnieniu redukcji dochodzi do swoistego rozszczepienia Ja transcendentalnego na Ja konstytuujące i Ja fenomenologizujące, a to rozszczepienie stanowi nie tylko warunek wychodzenia Ja konstytuującego z anonimowości, ale również otwiera możliwość fenomenologii fenomenologii, to znaczy nauki o fenomenologizowaniu. Zaproponowane przez autora *VI Medytacji kartezjańskiej* rozróżnienie między Ja transcendentalno-konstytuującym i Ja transcendentalno-fenomenologizującym rzuca światło na rozumienie Husserlowskiej redukcji i zyskało akceptację samego Husserla. Bez wątpienia, fenomenologiczne badania Finka nie tylko w sposób znaczący wzbogacają wiedzę na temat transcendentalnej fenomenologii, ale również wyostrzają świadomość metafenomenologiczną, a zarówno opublikowana pierwotnie w „Kant-Studien” rozprawa: *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, jak i *VI Medytacja kartezjańska* należą do klasycznych tekstów fenomenologicznych.

⁶⁷ Zob. S. Taguchi: *Das Problem des „Ur-Ich” bei Edmund Husserl...*, s. 139.

Piotr Łaciak

Eugen Fink's understanding of the transcendental I

Keywords: Eugen Fink, Edmund Husserl, phenomenology, I, phenomenological reduction, anonymity

S u m m a r y

The paper deals with Eugen Fink's interpretation of transcendental I. Fink does not make do with traditional phenomenological distinction between natural I and transcendental I, but within transcendental I he looks for the distinction between constitutive I (*konstituierendes Ich*) i phenomenologizing I. Hence, according to Fink, we should distinguish three kinds of I: natural I (trapped in the world), transcendental I which constitutes the world and transcendental-phenomenologizing I (*transzendental-phänomenologisierendes Ich*) as theoretical spectator, who meets the conditions of phenomenological reduction but does not contribute to the constitution of the world. Fink's interpretation of transcendental I aims at overcoming difficulties related to Husserlian phenomenological reduction, and the distinction of constitutive I and phenomenologizing I was accepted by Husserl himself.

Piotr Łaciak

Transzendentes Ich nach Eugen Fink

Schlüsselwörter: Eugen Fink, Edmund Husserl, Phänomenologie, Ich, phänomenologische Reduktion, Anonymität

Z u s a m m e n f a s s u n g

Der Gegenstand des Artikels ist die Eugen Finks Interpretation des transzendentalen Ichs. Fink begnügt sich nicht mit tradierter phänomenologischer Unterscheidung zwischen dem natürlichen und transzendentalen Ich, sondern im Bereich des transzendentalen Ichs selbst sucht er nach einem Unterschied zwischen dem konstituierenden und phänomenologisierenden Ich. Deshalb sollte man, seiner Meinung nach, drei Ich-Arten unterscheiden: natürliches (weltbefangenes) Ich, transzendentes Ich, das die Welt konstituiert und transzendental-phänomenologisierendes Ich als theoretischer Zuschauer, der zwar die phänomenologische Reduktion erfüllt, doch an der Konstitution der Welt nicht teilnimmt. Fink's Interpretation vom transzendentalen Ich ist ein Versuch, die mit Husserls phänomenologischer Reduktion verbundenen Schwierigkeiten zu überwinden; und die von Fink vorgeschlagene Unterscheidung zwischen dem konstituierenden und phänomenologisierenden Ich wurde von Husserl selbst akzeptiert.