

*Tine Hribar*

## IZVOR INTENCIONALNOSTI

Radikalnost je pogosto prav v tem, da se ne oziramo naokoli. Da se na primer ne sprašujemo po odtenkih povedanega in po morebitnih prenesenih pomenih besed, marveč jih vzamemo v dobesednem pomenu. Da rečem, tako stvarjem kot besedam, pustimo biti neposredno to, kar so. V tem smislu se Heidegger opre na tisto Husserlovo dodatno pojasnilo k fenomenološkemu Principu, ki pravi, da nas v primeru, če vselej sprejmemo le tisto, kar se nam v izvorni intuiciji (evidenci) živo daje (neposredno kaže), ne more zapeljati nobena teorija; torej je ta princip kot princip vseh principov, povzame Heidegger, pred vsemi drugimi principi in s tem tudi pred vsakršno teorijo. Fenomenološki Princip je predteoretiški princip, se pravi: pogoj možnosti teorij kot teorij, katerekoli ali kakršnekoli teorije. In znanost, ki izhaja zgolj in samo iz njega, je predteoretiška znanost. Izvorna praznanost.

V fenomenološkem Principu gre za izvorno, tj. pradržo doživljanja sveta oziroma življenja kot takega. Za praintuicijo življenjskega sveta, za prarazvidnost sveta življenja oz. življenja v svetu. Ta prarazvidnost življenja v svetu, tega edinega resničnostnega življenja, je zato z življenjem samim identična življenjska simpatija: simpatija do, natančneje, z življenjem.

S poudarjenjem življenjske simpatije pa se, četudi izhaja iz njegove formulacije fenomenološkega Principa, Heidegger že tudi distancira od Husserla, se pravi, od njegove specifične, tj. transcendentalne anti-patije do življenjskega sveta. Do tiste antipatije, ki terja, da postavimo življenjski svet v oklepaj (*epoche*), dokler ga prek redukcije na objektni korelat čistega jaza (transcendentalnega subjekta) ne konstituiramo kot intencionalni objekt, restituiramo kot fenomen. Vso to proceduro ima Heidegger za izraz absolutizacije teoretiške naravnosti.

Sama sintagma, besedna zveza *življenjska simpatija* izpričuje Heideggrovo navezavo na misleca, ki sta poleg Husserla odločilno vplivala na podobo nemške filozofije z začetka 20. stoletja. To sta bila Wilhelm Dilthey (1833-1911), utemeljitelj *filozofije življenja* in obnovitelj *hermenevtike* ter Max Scheler (1874-1928), utemeljitelj *personalizma* in obnovitelj *materialne etike* (vrednot). Pri Diltheyu je življenje predvsem življenje duha; zato življenje, prežeto z zgodovinskostjo oz. življenje, ki ga je moč razumeti. V letu 1910 izda tekst *Zgradba zgodovinskega sveta v duhoslovnih znanostih* (*Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*). Scheler pa v letu 1913 izda dva pomembna teksta: *Formalizen v etiki in materialna etika vrednot* (*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*) in *K fenomenologiji in teoriji občutkov simpatije* (*Zur Phänomenologie und Theorie der Sympatiegefühle*). Čeprav starejši od Husserla, se Dilthey v navedenem delu opira na Husserlove *Logične raziskave*; Scheler pa se je imel za Husserlovega učenca in je skupaj z njim začel izdajati *Letopis za filozofijo in fenomenološke raziskave* (*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*), katerega prva številka je poleg prve knjige Husserlovih *Idej* prinesla prav Schelerjev tekst o etiki. Heideggrova fenomenologija življenjskega sveta, izhajajoča iz življenjske simpatije kot svojega pranačela, je potemtakem rezultanta vplivov Husserla, Diltheya in Schelerja, seveda predelanih in na novo osmišljenih. Po tej osmislitvi Heidegger fenomenologijo življenjskega sveta oblikuje kot hermenevtiko fakticitete.

## 1. Hermenevtika fakticitete

Hermenevtika je po definiciji iz predavanj *Ontologija (Hermenevtika fakticitete)*, ki jih je imel Heidegger 1923, izšla pa so kot 63. zvezek *Zbranih del (Gesamtausgabe II/63, Klostermann, Frankfurt 1988)* avtointerpretacija fakticitete. Če vzamemo "življenje" kot način "biti", pravi uvodoma Heidegger, potem je to "faktično življenje": "Biti - tranzitivno: biti faktično življenje!" (63,7) sama beseda "hermenevtika" izhaja iz grške besede *hermeneia*, njen pomen pa najlažje zapopademo iz razumetja vloge boga *Hermesa*; ta bog je v grški mitologiji posrednik med bogovi in ljudmi, prenaša sporočila bogov in jih ljudem že tudi tolmači, tako da jih

skozi to tolmačenje, tj. razlago, lahko razumejo. V tem smislu uvede hermenevtiko tudi Heidegger. Ne kot nauk o interpretaciji oz. o zakonih razumevanja, marveč kot sporočilnostno razlago fakticitete: faktičnosti človekovega življenja v načinu njegove biti.

Prvo, kar spada k faktičnosti človeka, je človekova končnost. Končnost kot izraz človekove smrtnosti. Brž ko se človek rodi, navaja Heidegger, je dovolj star, da umre. Medtem ko Husserlov čisti jaz kot nosilec nenehnega, nikoli začetega in nikdar dokončanega toka doživljanja ne pozna smrti, tako da se ima za ne-smrtnega, spada po Heideggru zavest o smrti in smrtnosti v samo bit človeka. K samorazumetju človeka in zato tudi k avtointerpretaciji, k samorazlagi lastne faktičnosti, tj. danosti. In to ne na distančni način, marveč skozi sam način biti. "To razumevanje, ki vznikla v razlagi, je povsem neprimerljivo s tem, čemur sicer pravimo razumevanje, s spoznavajočim nanašanjem na drugo življenje; to sploh ni nikakršno nanašanje sebe na...(intencionalnost), marveč nek *kako tubiti same*; vnaprej naj ga terminološko fiksiramo kot *budnost* tubiti zase samo." (63,15) Hermenevtika fakticitete je samosporočilnostna razlaga človeka, razlaga iz lastne biti, se pravi iz človekove biti, ki je faktično tu, tu v faktičnem življenju, torej: iz tu-biti. Način človekove biti je biti tu: na svetu, v svetu, sredi življenja.

V samosporočilnostno razlago človeka spada prav in predvsem razumetje samega sebe kot *tubiti*; gre seveda za poskus dobesednega prevoda nemške besede *Dasein* in zato nam v slovenščini beseda *tubit* kot umetno oblikovana beseda zveni nekoliko tuje. Uporabili bi sicer lahko, formalno gledano, tudi kak drug izraz, na primer *bivanje* oz. *eksistenca*, kajti prav to pomeni *Dasein* v običajni nemški filozofski terminologiji. Toda za Heideggra je *tubit* na eni strani več od *bivanja*, na drugi strani pa manj od *eksistence*; manj, kolikor Heidegger z izrazom *eksistenca* označuje ne samo *tubit*, marveč *tubit* (skupaj) z njenim *samorazumetjem*. Kaj pomeni to?

Človek po Heideggru ni *animal rationale*, misleča žival, marveč *bivajoče*, ki mu gre v njegovi biti za to bit samo; prav zaradi lastne smrtnosti, tj. končnosti svoje biti. Če bi bil nesmrten, neskončen v svoji biti, se pravi, če bi bilo moje življenje časovno neomejeno, večno, potem bi mi ne bilo treba biti v skrbeh zaradi svoje biti in mi za to bit kot tako sploh ne bi šlo. Šlo bi

mu za kaj drugega, morda za obnašanje stvarstva, kakor gre Bogu Stvarniku, ne pa za bit kot bit. Ker pa je človek končen, smrten, človeku gre, še kako gre za njegovo bit. A če mu gre za lastno bit, to pomeni, da se človek razume ne samo kot bitje, ki je tu, na svetu, torej prav kot *tubit*, ampak da razume, vselej že vnaprej razume, kaj *pomeni biti*: razume *smisel biti*. To pa ne pomeni, da si človek zna že tudi odgovoriti na vprašanje, *kaj je smisel biti*; *razumeti* bit še ne pomeni bit že tudi *dojeti*, *zapopasti*. V tem je srčika takoimenovanega *hermenevtičnega kroga*: da bi se sploh lahko vprašal po smislu biti, moram nekako že razumeti, kaj pomeni biti, torej že poznati tisto, kar moram šele spoznati, tj. dojeti, doumeti, zapopasti.

V tem pa je že tudi paradoks faktičnega človekovega življenja, se pravi paradoks biti človek na način *tubiti*. Kajti če bi se doumel v svoji biti, če bi se dokopal do zapopadka, pojma biti, bi se v svoji biti bržkone ne razumel več. Ko gre človeku v njegovi biti za lastno bit, biva v razponu med razumetjem in doumetjem biti: biti tu, biti *tubit* pomeni potemtakem biti prav v tem razponu. Biti v svoji biti *na poti* do lastne biti. Biti na poti do lastne biti kot samodoumete *tubiti*. "Tubit je le v njej *sami*. Ona je, toda kot *medpotje* (das Unterwegs) same sebe do *sebe!* (63,17) Ne samo, da je človek, brž ko se rodi, dovolj star, da umre, ampak vse do smrti živi odprto (nesklenjeno, necelovito) življenje. Nikoli ni sklenjena dejanskost, marveč vselej odprta možnost samega sebe. Toda ob smrti, s smrtjo kot možnostjo svoje nemožnosti pred seboj. In to je tisto, kar Heidegger označuje z izrazom *eksistenca*; človek kot *tubit* je *eksistenca* (ex-sistentia), tj. svoja lastna izpostavljenost. Iz-postavljenost v dobesebnem pomenu; tako kakor je bil izpostavljen Ojdip, ko sta njegova krušna starša pastirju svojih ovac naročila, naj ga, otroka, odnese v planine in pusti tam, med kamenjem in divjimi živalmi.

Eksistenca je esenca, bistvo človeka. Ker je po Heideggru esenca človeka torej *eksistenca*, so njegovo misel začeli označevati, zlasti pod vplivom Jean Paul Sartra, kot *eksistencializem*. Vendar je šlo v tej zvezi od vsega začetka za nerazumevanje in zato za nesporazum. Eksistenca je esenca človeka *kot tubiti*, toda prav kot *tubiti*; primat ima *tubit* kot *tu-bit* in z njo *vprašanje o biti*, *po smislu biti*, ne pa odgovori, tj. napotila glede eksistence. Eksistencializmu gre za recepte bivanja, za bivanje, ki naj bi bilo kot

projektno bivanje pred bistvom, Heidegger pa se v temelju ne giblje niti na ravni *bisva* (esse essentia) niti na ravni *bivanja* (esse existentia), marveč na ravni *biti* (esse) kot biti.

Kolikor človeku kot faktični tubiti, kot eksistenci vselej že gre za lastno bit, seveda ne more biti v distančnem odnosu do nje. Se do lastne eksistence ne more obnašati kot indiferentni, neprizadeti opazovalec. Narobe. Tubitna budnost, izražena v skrbi, za lastno bit, je zaznamovana z izrecno in neodpravljlivo prizadetostjo. S prizadetostjo zaradi vsak trenutek pričujoče možnosti lastne nemožnosti, tj. smrti. Od tod Heideggrova zavrnitev zavestne intencionalnosti kot možne strukture tubitnostne budnosti. Zavrnitev, ki sovpada z odklonitvijo Husserlove absolutizacije teoretičenga.

Tubitnostna budnost je namreč eksistenčni samoizraz, ne pa "predmet zrenja" oz. opazovanja. Je izraz hermenevtične praintuicije, ne pa odraz ali podatek intencionalnostne evidence. Te, namreč kot *evidence zavesti o nečem*, sploh ne bi bilo, ne bi bila možna, če ne bi bilo človeka kot tubiti, kot bitja, ki je tu in ki skozi ta tu *razume ne le lastno bit, ampak tudi bit vsega, kar je: bit vsakega bivajočega*, bit vseh reči v ali na svetu; *človeško biti* pomeni *biti v svetu*, to pa nadalje pomeni, da je človek kot *tubit*, torej kot *bit-v-svetu* (In-der-Welt-sein), v svetu vselej že tudi doma. Ne na ta način, da bi bil gospodar vsega, kar je, marveč tako, da ima vse, kar je, zanj nek pomen in da se v tem svojem svetu zato vselej že tudi tako ali drugače znajde, se pravi: orientira. Drugače rečeno: "Predmete moramo jemati tako, kakor se kažejo sami od sebe, se pravi, kakor jih srečujemo z *določenega gledišča* (Hinsehen: gledanje tja, intenca). Gledišče vznikne iz orientiranosti (Orientiert-sein: biti orientiran) o njih, iz žeseznanjenosti z bivajočim." (63.74) Iz tega, da bivajoče že vnaprej razumemo prav kot bivajoče, kot bivajoče v njegovi biti. Samo tako nam to bivajoče, nam neki "predmet" sploh lahko postane intencionalni objekt, element intencionalnosti kot korelativne strukture med intenco in intendiranim.

Le zaradi bitne orientacije, ki smo je zmožni, orientacije v biti bivajočega, se pravi na podlagi tega, da kot tubitno eksistirajoči vselej že razumemo, kaj pomeni biti, lahko stvari dojamemo v načinu njihove biti, tj. glede na našo intenco: kot takšne ali drugačne intencionalne objekte. Intencionalni objekt

je objektni korelat intence subjekta, relat korelacije, ki zaradi intencionalne strukture nosi naziv intencionalnosti. To troje spada skupaj, kar pomeni, da so tako sama 1. intencionalnost kot 2. subjekt intence in 3. intencionalni objekt utemeljeni, podprti z neko globljo, temeljnejšo strukturo. Struktura intencionalnosti je možna, ker jo omogoča neka struktura, ki je izvirnejša od nje, namreč struktura človekove tu-bitosti kot biti v svetu.

Pred intencionalno zavestjo o nečem je tubitnostno nanašanje na bivajoče. Nanašanje vsakogar od nas kot eksistenc, v naši vsako-kratni bitosti tu in zdaj na stvari iz našega okolja, tj. iz našega življenjskega sveta oziroma vsakdanjega življenja. Intencionalnost (naperjenost), uzrta kot podgrajena s takšnim predintencionalnim načinom biti (nanašanjem), pa kajpada terjaja reinterpretacijo, razlago iz novega razumetja.

## 2. Praintencionalnost

Heidegger intencionalnost najširše in najbolj temeljito razdela v predavanjih *Prolegomena k zgodovini pojma časa (Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe II/20, Klostermann, Frankfurt 1979)* iz poletnega semestra 1925. Tu obravnava "tri temeljna fenomenološka odkritja" in sicer v naslednjem zaporedju:

- a) intencionalnost,
- b) kategorialno zrenje in
- c) apriorij.

Najprej razčisti z nekaterimi napačnimi razlagami intencionalnosti; predvsem pa s tisto, po kateri se *intentio* nanaša na predstavo kake stvari, tako *intentum* ni stvar sama, temveč tisto predstavljeno. Očitno se ta kritika nanaša tudi na Husserlovo korelativno dvojico *noesis-noema*, znotraj katere je *noema* tisto mišljeno, tj. predstavljeno kot intencionalni objekt: transcendenca v imanenci.

Heidegger zavrne razločevanje med *imanenco* in *transcendenco* v pomenu razlike med *notranjim* in *zunanjim*; če je *intentum* stol, potem se v vsakdanjem življenju oz. življenjskem svetu ne nanašamo na predstavo o stolu, marveč neposredno na sam stol. In sicer prav na vsakokratni faktični

stol (stol tu in zdaj), se pravi na stol v njegovi živi danosti, tako rekoč telesnosti.

Ko ste se usedli na svoj stol, ste to naredili samodejno. Niste si rekli: "To je stol in zdaj se bom usedel (usedla) nanj." Ko ste vstopili v predavalnico, pravzaprav na stole sploh niste bili posebej pozorni; zares pozorni bi postali šele, če bi se znašli le pred klopmi brez stolov. Prav to je tista domačnost, o kateri sem prej govoril; (vnaprejšnja) zaupljivost do sveta se nam poruši šele tedaj, ko nekaj, kar naj bi bilo tu, manjka. To, da stvari so, je samoumevno; zaskrbljeni in tuhtajoči postanemo, če jih ni, kjer in kadar bi morale, pač glede na našo intenco (pričakovanje) biti. Nebit, ne pa bit bivajočega, je torej tisto, kar nas vznemiri, spravi iz vsakdanjega ravnotežja. Ali pa neustreznost reči. Stol začutite šele tedaj, kadar vam postane neudobno. Ker je stol morda pretrd. Ob tem nam to, da je stol "trd", ne pomeni tega, da je trd kot stvar; ne pomeni nam njegove fizikalne trdosti, ne gre nam za to, da bi ugotavljali stopnjo trdote in gostote te lesene stvari, marveč zaznavamo prav in samo njegovo neudobnost. To je tudi primarni, prvi in prvotni pomen izraza *trd*; do prenesenega pomena pride šele s prestopom na fizikalno raven, ko začnemo na primer govoriti o trdnih, tekočih in plinastih stanjih snovi.

Strogo vzeto metaforična in s tem poetična zato ni vsakdanja, temveč znanstveniška govornica. Vsakdanja govornica je prozaična. Če vrtnici rečemo cvetlica, ker gre pač za rastlino, ki cveti, to ni nič poetičnega. Poetično je cvetlici reči rastlina oziroma začeti z zaporedjem *rastlina-cvetlica-vrtnica*, namesto z zaporedjem *vrtnica-cvetlica-rastlina*, ki velja v vsakdanjem življenjskem svetu. A pustimo ironijo in se vrnimo k stvari sami. "Pravimo: Podarjam vrtnico; lahko bi rekel tudi: Podarjam cvetlico, ne pa: Podarjam rastlino. Botanika pa ne razčlenjuje cvetlic, temveč rastline. Razloček med rastlino in cvetlico, ob čemer z obema poimenujemo isto vrtnico, je razloček med stvarjo iz obsvetja in stvarjo iz narave. Vrtnica kot cvetlica je stvar iz obsvetja, vrtnica kot rastlina stvar iz narave." (20,50) Na stvari iz vsakdanjega življenja se nanašamo konkretno, praktično in ne teoretiško, abstraktno. Zanima nas kot prav ta stvar iz našega neposrednega okolja, ne pa kot "naravna" (naravna ne v naravnem temveč v fizikalnem pomenu)

stvar: stol na primer kot udoben ali neudoben stol, ne pa kot stvar z lastnostmi, ki pripadajo vsaki leseni stvari: snovnost, velikost, teža, gostota, itn.

Poleg stola, ki ga imamo zdaj in tu pred, pravzaprav pod seboj, si lahko unavzočimo tudi svoj stol doma oz. iz stanovanja. Tudi v tem primeru, čeprav tega stola ne zremo neposredno, se nanašamo na stol sam in ne na predstavo o njem. Seveda lahko le pomislimo na stol, tako da je v tem primeru le slepo menjen in ne mišljeno viden (kakor če rečemo  $1+2 = 2+1$ , ne da bi pomislili, kaj to pomeni); tedaj intenca ni očitvidno izpolnjena, stola ne vidimo zares, vendar to ne spremeni dejstva, da se nanašamo prav na stol sam in ne na predstavo o njem. In četudi bi imeli pred seboj le fotografijo stola, bi se v vsakdanjem izkustvu nanašali na stol sam in ne na fotografijo kot fotografijo (s podobo kot podobo, sliko kot sliko, ne glede na stvar samo, se na primer ukvarjajo le poklicni fotografi, torej znotraj posebne profesionalne naravnosti, na katero se kajpada lahko, če smo fotografi tudi sami preklopimo). Isto bi bilo s kopijo fotografije in s kopijo kopije, itn. Tako pa je tudi v dveh skrajnih primerih, v primeru napačne zaznave in v primeru halucinacije. Če drevo zamenjamo za stoječega človeka, se v tem hipu nanašamo na človeka kot človeka in ne na predstavo o človeku. In če nič ne vidimo, pa vendarle halucinatorno "vidimo" človeka, "človeka", ob katerem nas grabi groza, se še kako nanašamo na tega in takega človeka.

Ob vsem tem Heidegger povzame: "Ni tako, da bi kaka zaznava postala intencionalna šele s tem, da psihično stopi v razmerje s fizičnim in da ni več intencionalna, če to realno ne eksistira, marveč je zaznava, najsibo prava ali zmotna, intencionalna sama v sebi. Intencionalnost ni lastnost, ki bi bila zaznavi pridodana in bi ji pripadala le v določenih primerih, marveč je kot zaznava že *izvorno intencionalna*, ne glede na to, ali je zaznано realno navzoče ali ne. In prav zaradi tega, ker je zaznava kot taka naravnava-sebena nekaj, ker tvori intencionalnost strukturo samega nanašanja, lahko pride do nečesa takega, kot sta halucinacija in napačna zaznava." (20,40) Načini danosti stvari so glede na različnostna nanašanja seveda različni, toda to, kar je vsakokrat dano na različne načine, v vsakokrat drugačnem načinu svoje biti, ostaja isto.



Ista pa ostaja tudi struktura intencionalnosti. "Tako smo pred samosvojo pripadnostjo med načini intendiranosti, *intentio* in *intentum*, ob čemer moramo *intentum*, intendirano razumeti v izpostavljenem smislu, ne zaznavano kot bivajoče, marveč bivajoče v kako njegove zaznavanosti, *intentum* v kako njegove intendiranosti. Šele s tem kako intendiranosti, ki spada k vsaki intenci kot taki, sploh lahko, čeprav le predhodno, ugledamo temeljni ustroj *intencionalnosti*." (20,61) Ustroj intencionalnosti kot strukturne celote. Toda na čem temelji ta ustroj?

Po Husserlu je nosilec intencionalnosti kot strukture zavesti, namreč zavesti o nečem, ego, katerega subjekt je čisti, tj. transcendentalni jaz. Do tega jaza pridemo s pomočjo fenomenološke redukcije. Do njega kot takega s transcendentalno redukcijo, do njegovih struktur pa z eidetsko redukcijo. To so apriorne strukture jaza kot transcendentalnega subjekta, ki, vzete v svoji celoti, tvorijo transcendentalni apriorij, izhodišče konstitucije sveta kot fenomena. Ko se Heidegger vpraša po temelju intencionalnosti, se zato vpraša po izvornem smislu tega apriorija.

Oglejmo si na kratko še enkrat izhodišča in temeljne rezultate fenomenološke redukcije kot take in v celoti. Pri redukciji gre za redukcijo vsega empiričnega, se pravi čutnega in posamičnega. Vse to postavimo v oklepaj, ko se prebijamo do čistega, tj. predempiričnega, z empirijo v ničemer "zamazanega" jaza. To prebijanje je v razmerju do človeka posel transcendentalne redukcije: z njo človekov jaz razcepimo na *empirični jaz*, ki smo ga pustili začasno (k njemu se bomo vrnili s pomočjo konstitucije) v oklepaju in *transcendentalni jaz*; ta jaz pa je še zmerom individualni jaz, torej fakt: tako kakor so fakti posamične stvari v naravi. Zato mora transcendentalni redukciji *slediti* še eidetska redukcija, ki izpostavi jaz kot *eidōs* (kot tisto *obče* vseh jazov) oziroma njegove elemente, ki so kot elementi *občega občī* elementi (forme, struktura). Taka strukturna forma je na primer že sama forma intencionalnosti kot korelacije *noesis-noema*. V razmerju do zunanjih stvari iz narave transcendentalna redukcija seveda ne pride v poštev; tu imamo takoj opravka z eidetsko redukcijo, npr.: drevo. se pravi vsako drevo in s tem vsa drevesa, reduciramo na *eidōs* drevesa, na drevo kot tako. Enako naredimo kajpada tudi s človekom kot naravnim bitjem: človek kot človek se v svoji postavi razlikuje od konja kot konja

(prav zato lahko lutko človeka zamenjamo s človekom samim). Transcendentalna redukcija se torej nanaša le na človeka, eidetska redukcija pa tako na stvari kot človeka; in na človeka spet z dveh vidikov, z vidika njegove inteligibilnosti in z vidika njegove animaličnosti.

Do tega dvojnega vidika pride, ker imamo na izhodišču opravka s klasično metafizičnim razumetjem človeka, ki je povzeto v definiciji: Človek je *animal rationale*. Kot animalično bitje zapade človek, kakor sicer vsa naravna bitja, eidetski redukciji, kot racionalno bitje pa ga s transcendentalno redukcijo najprej odtrgamo od njega samega kot animaličnega bitja, potem pa ga rentgeniziramo še z eidetsko redukcijo, da bi prišli do njegovih občih strukturnih elementov.

Redukcija kot postopek odmika od čutnega in posamičnega pomeni že kot taka tudi odmik od čutnega zrenja oz. čutnih evidenc. Da bi sploh lahko začeli z redukcijskim postopkom, moramo biti sposobni tudi drugačnega, se pravi nadčutnega zrenja in/ali zrenja nadposamičnostnega. Temu zrenju pravi Husserl *kategorialno zrenje*; ker je pač sposobno uzreti *obče*, obče, ki je že kot tako kategorija (npr. bit, vzrok, predmet, itn.) ali pa ima kategorialno naravo (vsaka stvar v svoji eidetskosti). Glede na to dvojnost se kategorialno zrenje po Heideggru deli na *sintetično* in *eidetsko* kategorialno zrenje.

Prvo je rezultat sintetičnega akta in nastopa na primer pri ugotavljanju *stanja stvari*: Ta miza je rumena. Pri uzrtju stanja stvari v tem primeru souzremo že tudi *je*. se pravi kategorijo *biti*; bit ni realni predikat stvari, kakor je na primer rumena barva, zato je ne moremo ugledati v čutnem (senzualnem), temveč le v nadčutnem (kategorialnem) zrenju. To velja tudi za vrsto drugih kategorij, npr. za veznike: Ta miza je rumena *in* velika. Tudi *in* ni realni predikat in ga zato lahko uzremo le kategorialno, znotraj uzrtja stanja (sestava) te ali one stvari oziroma odnosov med stvarmi. Drugo, eidetsko kategorialno zrenje je rezultat eidetskega akta (akta ideacije) in to, kar daje, njegovo pred-metno so *izgledi* te ali one reči; *eidōs* ni sama stvar, temveč *izgled* (vsakokratne, eksemplarične) stvari. Od tod razlika med samimi stvarmi in fenomenom kot stvarjo samo.

Bistveno je, da ob zagledanju stvari najpoprej in neposredno ne zagledam same stvari (prav te in te hiše, takšne in takšne oblike, tako in tako pobarvane, s temi in temi odrgrninami), marveč uzrem stvar samo (hišo kot hišo). Neposredno in najpoprej identificiram to stvar tu pred mano v njenem občem izgledu, prepoznam *eidōs* (bistvo) hiše. Hiša kot *fenomen*, kot tisto, kar se mi po fenomenološkem Principu izvorno in neposredno daje, kot to, kar je in kakor je, ni sama ta hiša (čeprav brez nje kot "primerka" ni nič, saj je temelj, podlaga, izhodišče redukcije), temveč ta hiša *kot* hiša, hiša v svojem bistvu. Zato temelji fenomenologija po Husserlu na bistvogledju in ne na opazovanju pojavov: je bistvoslovje in ne pojavoslovje.

To pomeni: "Konkretno, izrecno predmetno dajajoče zrenje ni nikoli izolirana, enostopenjska čutna zaznava, temveč je zmerom stopenjsko, tj. kategorialno določeno zrenje." (20,93) Drugače rečeno: kategorialni akti, akti čistega kategorialnega zrenja niso nikakršen "subjektivni dodatek", funkcija nekakšnega spontanega "mitičnega uma", ki oblikuje receptirano čutno snov, marveč tisto *predhodno*, kar šele omogoča tako noetični subjekt kot noematični objekt. Spada torej v apriorij, v apriorni ustroj intencionalnosti kot korelacije med subjektivnim in objektivnim.

In prav zato fenomenološka konstitucija ne pomeni "proizvajanja kot izgotavljanja, marveč *dopusščanje videnja* (Sehenlassen) *bivajočega v njegovi predmetnosti*" (20,97): ta predmetnost ni ne rezultat potrditve razuma v zunanjem svetu (proizvod subjekta) ne nekaj, kar bi bilo pridodano realnim predmetom, marveč je *izpostava* biti intencionalnega. Ni izpostava *spoznavnega apriorija*, apriorija čistega jaza kot transcendentnega subjekta, ki naj bi zaobsegal vse, kar je v subjektu "*pred* prekoračitvijo meja njegove imanence" (20,100), temveč izpostava *bitnega* apriorija. "Tako v idealnem kakor v realnem, če naj za hip privzamemo to ločevanje, obstaja glede na njuno predmetnost izpostavljivo idealno, tisto nekaj v biti idealnega in biti realnega, kar je a priori, strukturno poprejšnje. To pa že nakazuje, da apriorij znotraj fenomenološkega razumevanja ni naziv za kako nanašanje, marveč je *naziv* biti. Ne samo da apriorij ni nič imanentnega, primarno subjektivni sferi *pripadajočega*, tudi nič transcendentnega, specifično realnosti zavezanega, ni." (20,101) Vendar pri Husserlu to ni povsem jasno. Zaradi tega ne, ker ni jasna razlika med realnim ("subjektivnim") in

idealnim ("objektnim"), med realno in idealno bitjo. Zato pri njem tudi smisel apriorija kot apriorija ni jasen. Če sledimo "samorazumetju fenomenologije kot analitične deskripcije intencionalnosti v njenem aprioriju" (20,108), potem se neogibno zaustavimo prav pred apriorijem samim. Kot kaj in kako se nam daje? Ali se nam sploh daje tako nazorno, da bi ga lahko razločno razčlenili in opisali? In s tem zadostili fenomenološki deskripciji, ki pomeni opis razčlenjenosti uzrtega, evidentno videnega?

Dve temeljni vprašanji se postavljata ob Husserlovi transcendentalni fenomenologiji in obe sta vezani na njeno kartezijansko dediščino. Prvo je vprašanje človeka kot intencionalnega bitja v pomenu nosilca zavesti o nečem. Ali smemo, kakor napravi Husserl, človeka reducirati na zavest? Ne zgrešimo že na začetku, se vpraša Heidegger, če skušamo bit človeka razložiti iz bistva zavesti? Drugo vprašanje je pravzaprav že posledično vprašanje in se nanaša na strukturo zavesti kot intencionalne zavesti, na intencionalnost kot strukturo, ki jo zastopa korelacija *noesis* (zavest kot misel) - *noema* (nekaj kot mišljeno, zavedano), znotraj katere je bit zavesti *realna* bit, bit zavedanega pa *idealna* bit. Noema kot intencionalni objekt namreč ni le v položaju transcendence v imanenci (znotraj intencionalne strukture zavesti), ampak je vselej že tudi rezultat *eidetskega* akta, torej isto kot *eidós* (izbrana stvar v svojem izgledu). V refleksiji, ko *noesis* samo spremenimo v *noemo*, seveda tudi zavest v njeni realni biti *eidetsko* preoblikujemo v *eidós* in jo tako zajamemo v njeni *idealni* biti: kot čisto zavest, kot zavest čistega jaza, kot območje (regijo) absolutne biti. Tako pri razločitvi med transcendentalno in empirično kot pri razločku med realno in idelano bitjo pa se Husserl, ugotavlja Heidegger, nikoli ne spomni, da bi se vprašal po smislu biti kot biti. Kaj pomeni, je zato zdaj tisto heideggrovsko vprašanje, *bit kot bit*, ne glede na razliko med *realno* in *idealno* bitjo? In nato, v zvezi s prvim vprašanjem Husserlove redukcije človeka na zavest, še vprašanje: Kaj pomeni bit zavesti (*Sein v Bewusst-Sein*), se pravi bit tega intencionalno, na način intencionalnosti bivajočega?

### 3. Husserlovski redukcionizem

Za Heideggra se problem husserlovskega redukcionizma ne odpre šele ob čistem jazu (transcendentalnem subjektu) kot rezultatnem residuumu

fenomenološke redukcije. marveč že na njenem začetku, ob "izhodiščni naravnosti" (20.155) fenomenološke redukcije kot take (fenomenološke v ožjem pomenu: izključitev vprašanja biti in nebiti zagledane stvari) in v celoti (transcendentalne in eidetske redukcije kot fenomenološki redukciji v ožjem pomenu nadgrajenih redukcij):

"Predočimo si smisel in metodično nalogo *fenomenološke redukcije*: Iz faktične, realne zavesti, ki je dana v naravni naravnosti, je treba dobiti čisto zavest. To dosežemo s tem, da se ne oziramo na realno postavljeno, da odstopimo od vsake realne postavitve. V redukciji naravnost abstrahiramo od realnosti zavesti, dane v naravni naravnosti pri faktičnem človeku. Realni doživljaj je kot realen izključen (*epoche*), da bi dobili čistega, absolutnega. Smisel redukcije je prav v tem, da zavrne uporabo realnosti intencionalnega: ni postavljen in skušen kot realno. Kolikor sploh izhajamo od realne zavesti faktično eksistirajočega človeka, se to zgodi le, da bi jo končno abstrahirali, da bi se od realnosti zavesti kot take poslovili. Zaradi tega je redukcija kot *abstrahiranje od* že po lastnem metodičnem smislu nezmožna pozitivno opredeliti bit zavesti. V smislu redukcije spustimo iz rok ravno tista tla, na katerih bi edinole lahko postavili vprašanje o biti intencionalnega (seveda z namero, da bi ravno na podlagi tako dobljene regije šele določili smisel te realnosti). Tu gre sicer le za vprašanje, ali redukcija kot taka sploh kaj prispeva k določitvi biti intencionalnega? Seveda moramo biti tu previdni, kajti *Husserl* bi tu odvrnil takole: Smisel redukcije je ravno v *najpoprejšnjem* abstrahiranju od realnosti, da bi jo potem lahko opazovali prav kot realnost, tako kakor se kaže v čisti zavesti, ki sem jo dobil z redukcijo. Ob tem odgovoru pa se je spet treba vprašati, ali je na ta način zadoščeno vprašanju o biti intencionalnega. Kaj še dosežemo z redukcijo? Ne abstrahira le od realnosti, ampak tudi od vsakokratne poedinosti doživljajev. Ne ozira se na to, ali so ti akti moji oziroma akti drugih individualnih ljudi, temveč jih motri le v njihovem *kaj*. Motri kajstvo, strukturo aktov, ni pa njegova tema način, kako so, bit aktov. Postavljeno je le vprašanje po kajstveni vsebini struktur, po strukturi intencionalnega kot temeljni strukturi psihičnega, po kajstveni vsebini ustroja te strukture, po bistvu kajstva odnošajev, po različnosti njihove naravnosti in kajstveni vsebini razmerij v njihovi zgradbi, ne pa po bistvu njihove biti.

Ideacija (eidetska redukcija), izpostavitve izgledov bistvenostnih vsebin aktov, gleda le na vsebinsko strukturo, ni pa povzeto bistvo biti doživljajev znotraj bistvenostne sovisnosti čiste zavesti. Čeprav gre tu za povsem različne predmete, naj to vendarle pojasnimo s primerom. Če želim razmejiti barvo kot bistvo od tona, lahko to razmejitev opravi, ne da bi se vprašal po načinu biti obeh teh dveh predmetov. Ko določam, kaj je *essentia*, bistvo barve in tona, ravno ne gledam na njuno *eksistenco*, na njuno vsakokratno poedinost, ali je barva barva neke stvari, v tej in tej osvetlitvi. Gledam le na to, kaj pripada vsaki barvi kot barvi, pa naj eksistira ali ne. Njeno eksistenco abstrahiram, s tem pa še toliko bolj bistvo njene eksistence." (20,150-151)

Ko z redukcijo izpostavim in tako dobim bistvo (*essentia*) kake reči ter pridobim njeno kajstveno vsebino (*extensio*), že tudi zgubim bivanjskost (*existentia*) te reči. Recimo, da se s tem naravnim stvarjem ne zgodi kako zelo velika krivica. "Če pa bi obstajalo bivajoče, *katerega kajstvo je ravno biti in nič drugega kot biti*, tedaj bi bilo ideativno motrenje v razmerju do takšnega bivajočega najfundamentalnejša zmeta." (20,152) Takšno bivajoče je seveda človek kot tubitnostno bivajoče, človek kot bitje, katerega esenca je prav v eksistenci.

V razmerju do človeka je fenomenološka redukcija torej redukcioniistična. Ta redukcionizem je z vidika človeka kot eksistence po Heideggru ne samo najhujša Husserlova zmeta, ampak je zmeta kot taka: zmeta zmot.<sup>1</sup>

#### 4. Biti v svetu

Za človeka, ki se rodi, ne rečemo, da je prišel do zavesti, marveč pravimo: prišel je na svet. Rojstvo pomeni prihod na svet in *živeti* pomeni z vidika tako razumljenega rojstva *biti na svetu*; brž ko se rodimo, smo že na svetu. smo v svoji eksistenci tako rekoč vrženi v svet. Ne da bi o tem lahko vnaprej premišljevali, se odločali, ali želimo ali ne želimo ugledati luč sveta.

<sup>1</sup> "Pokazalo se bo, da ta napaka (*Missverständnis: nesporazum*) obvladuje fenomenologijo in da jo obvladuje na podlagi gospodstva tradicije." (20,152)

V svoji biti smo tu, preden se sploh zavemo. Naša eksistenca je torej pred našo zavestjo. Preden dobimo zavest oz. jo imamo kot zavest o nečem, smo že na svetu in v svetu. Smo, samodejno iščoč materino mleko, že naravnani na drugega in na reči v svetu. Ta naravnost (intencionalnost) ni samo predteoretiška, ampak tudi predzavestna naravnost. Pred zavestnim spoznavanjem so predzavedni načini biti; psihoanaliza govori o nezavednem in v njegovem okviru na primer o nezavedni *tesnobi*, ki se nas prime ob rojevanju in nas potem spremlja vse življenje. Po Heideggru je tesnoba način biti, način, kako v svoji biti sem to, kar sem, namreč eksistenca: tubitnostno bivajoče, ki mi gre v lastni biti za to bit samo. Ker je torej v mojem bistvu biti in nič drugega kot biti, ker moja esenca ni nič drugega kot eksistenca, priti na svet in *biti v svetu* vselej že pomeni biti v *skrbi* za svojo bit, se pravi: za tu-bit. Tesnoba je le druga plat te skrbi. Tista plat, v kateri mi je tesno zaradi dejstva, da za smrt, ki me čaka, da ne rečem kliče iz prihodnosti, nisem nikoli premlad.

Skrb in tesnoba nista iste narave kot na primer vzrok in učinek. Vzrok in učinek sta *kategoriji* in se nanašata na stvari, ki ne eksistirajo. Tesnoba in skrb kot načina človekove biti, se pravi momenta tubiti kot biti v svetu, pa sta elementa eksistence. Tem elementom pravi Heidegger zato *eksistenciali*: eksistenciali niso kategorije, niso povedki bivajočega kot bivajočega, marveč so zgolj in samo načini biti tubitnostno bivajočega, tj. eksistirajočega.

Eksistirati, človeško biti pomeni biti v svetu. Biti-v-svetu (In-der-Welt-sein) kot esencialni način eksistence je zato izvorni, vse druge eksistencialne noseči ali zaobsegajoči eksistencial. Njegova vsebinska razsežnost se izraža v skrbi, ki je torej (kljub temu, da so eksistenciali kot načini biti, brez katerih ni človeka kot človeka, kot eksistence, enakoizvorni) temeljni eksistencial.

Skrb kot temeljno določilo biti v svetu me ne obrača le k samemu sebi v moji biti, ampak me kot izvorni način eksistiranja, kot vodilni fenomen tubiti vselej že usmerja k stvarjem sveta. Biti v svetu pomeni biti obrnjen k stvarjem sveta, naravnani k stvarjem iz sveta. Skrb je vselej skrb za... In v tem je izvorni pomen intencionalnosti. Še več: "Z vidika skrbi kot temeljnega fenomena tubiti lahko rečemo, da je to, kar je v fenomenologiji dojeto kot intencionalnost in kakor je dojeto, fragmentarno, le od zunaj

videni fenomen." (20,420) Intencionalnost namreč ni šele lastnost zavesti kot *zavesti o nečem*, marveč je istovetna s strukturo *biti v svetu*, se pravi z naravnostjo skrbi kot skrbi za... Šele iz skrbi za, predvsem za lastno bit, lahko vznikne zavest o nečem. Šele iz biti v svetu vznikata zavest o stvareh sveta, natančneje, o znotrajsvetnih stvareh.

Biti v svetu ni posledica tega, da imamo zavest, marveč je pogoj možnosti zavesti. Namreč zavesti kot zavesti o nečem, se pravi kot spoznavajoče zavesti. O tem se lahko poučimo tudi iz vsakdanje govornice. Pravimo: Prišel *sem* k zavesti, izgubil *sem* zavest, padel *sem* v nezavest, itn. Ne glede na zavestnost ali nezavestnost torej ta *sem*, prvoosebni edninski izraz moje biti, ostaja. Biti v svetu ne pomeni zgolj in samo zavestno biti. Moja eksistenca, katere gradniki so eksistenciali (skrb, tesnoba, radost, krivda, dolgčas, itn.), je pred menoj kot zavestnim jazom.

*Kot eksistenca sem v svetu, preden se zavem samega sebe kot jaza. In preden se znotraj zavesti kot zavesti o nečem postavim kot subjekt, ki si to nekaj dostavlja kot (intencionalni) objekt.* Struktura biti v svetu je pred intencionalno strukturo zavesti. Kot eksistenca sem pred samim seboj kot zavestnim jazom in morebitnim subjektom. Ravno tako pa tudi objektov ne bi bilo, če pred njimi ne bi bilo stvari; če tu, v svetu, ne bi bilo bivajočih stvari, ki jih s subjektno intencionalno naravnostjo nato lahko spremenimo v objekte.

Obstaja torej razlika med *človekom kot eksistenco* in *človekom kot subjektom*; obstaja tudi razlika med *stvarjo kot bivajočim* in *stvarjo kot objektom* in obstaja razlika, ki je primarna, se pravi razlika med *biti v svetu* in *imeti zavest o nečem*.

Heidegger je bil prvi, ki je uvidel in zarisal te razlike, razlike, ki jih večina (pod to večino mislim na filozofe) še dandanes ne more razumeti, kaj šele upoštevati. O tem priča vztrajno napačno razumevanje postmodernizma, katerega bistvo je prav v upoštevanju teh razlik, ne pa v ultramodernističnem potenciranju subjektivitete subjekta, depotenciranju objektov v simulakre in intencioniranju zavesti o nečem v zavest o ničemer. Heidegger izstopi iz kartezijanske paradigme na ta način, da sestopi na



raven, ki je globlja od ravni modernega, novoveškega subjekta. S tem ne zavrne same ravni človeka kot subjekta (stvari kot objektov, zavesti kot intencionalne zavesti), pač pa zavrne, ko pokaže na izvirnejšo ali globljo raven od te, njeno absolutizacijo: ekspanzionistično eskalacijo subjekta oz. subjektivitete.

Kakor smo videli, je Heidegger do odkritja teh razlik prišel najprej, ob doslednem sledenju fenomenološkemu Principu, z uztirjem tega, da se v življenjskem svetu nanašamo neposredno na stvari same, na primer na šolsko tablo. Da se nanje ne nanašamo šele prek predstave o njih in da nam izvirno tudi kot intencionalni objekti ne fungirajo. Stvari kot objekti so proizvod teoretiške naravnosti, torej specifična modifikacija našega izvornega, življenjskosvetnega srečavanja in sprejemanja stvari. "Naravnega človekovega izkustvenega načina zato ne smemo označevati kot naravnost." (20.156) Po tem odkritju se Heidegger osredotoči na samo fenomenološko metodo, na ravni ali stopnje fenomenološke redukcije. Tu se mu zastavi vprašanje, kaj je ob Husserlovem razločevanju med realno in idealno, med absolutno in relativno, imanentno in transcendentno bitjo smisel biti kot take: biti kot biti. In seveda vprašanje o biti intencionalno bivajočega, o biti čiste zavesti (transcendentalnega jaza) kot poslednjega residuuma, zadnjega preostanka redukcij. Ker se redukcijski postopek začne z *epoche*, s postavitvijo v oklepaj življenjskega sveta in življenja v njem, se mu ta vprašanja izostrijo v vprašanje, kaj zares pomeni biti v svetu. Zlasti ob eidetskem abstrahiranju eksistence, v katerem se človek (kolikor je njegova esenca prav v eksistenci) kot človek pravzaprav zgubi: tako da preostane le še čisti jaz kot absolutni, se pravi nečloveški (neumrljiv, "večen", neranljiv, neprizadeto opazujoči) subjekt.

In če smo se na začetku spomnili Diltheyja in Schelerja, moramo na koncu, v kontekstu eksistence in eksistencialov omeniti Soerena Kierkegaarda (1813-1855), na katerega se Heidegger v *Ontologiji (Hermenevtiki fakticitete)* izrecno sklicuje. Gre tako za Kierkegaardovo izpostavitve eksistence kot eksistence (nasproti Heglovi absolutni ideji in zvižčnosti uma) kot za posamična konkretna dela, kakršen je njegov tekst *Pojem tesnobe*; šlo je seveda le za pobudo, za vse nadaljnje pa je odgovoren Heidegger sam.