

Ferdinand Fellmann

KRIZA EVROPSKEGA SVETA ŽIVLJENJA

»Svet življenja« je geslo, v okrožju katerega je fenomenologija Edmunda Husserla, ki je bila v 20. letih komajda opažna, dospela do svojega poznega in nepričakovanega slovesa. Vtis imam, da ta tema vse do danes ni izgubila svoje aktualnosti. Pojem »svet življenja« tako slej kot prej označuje osrednji problem, s katerim se konfrontira filozofska refleksija. Vendar se sedanja življenjsko-svetna problematika ne prekriva s teoretskimi vpraševanji, zaradi katerih je vzvratna pot k svetu življenja postala zanimiva za Husserla. Danes nam namreč skrbi ne zadaja toliko kriza evropskih znanosti kot evropski svet življenja sam. Kriza evropskega sveta življenja je praktične narave in se izraža v izgubi samo-umevnosti, ki so našemu mišljenju in dejanju dajale oporo. Če je imel za Husserla svet življenja še vlogo zanesljivih tal, danes vse bolj postaja zdrava preproga, ki našim vrednostnim predstavam ne ponuja več opore, na katero bi se bilo mogoče zanesti. Toliko lahko rečemo, da se je življenjskosvetna tematika razvila v drugo smer, kot jo je imel na umu Husserl. Tu še enkrat prihaja do učinka zvičajnost historičnega uma, ki se izkaže za pametnejšega od njegovih upravljalcev.

V nadaljevanju bom najprej rekonstruiral vpraševanje, znotraj katerega je svojo fenomenologijo življenjskega sveta razvil Husserl (I). Nato bom predstavil premestitev tega vpraševanja, ki nas pripelje do aktualnosti te tematike (II).

V zaključku pa bom razgrnil novo problematiko življenjskega sveta in podal nekaj predlogov za njeno razrešitev (III).

I. Življenjski svet kot tema teorije znanosti

19. stoletje je bilo stoletje znanosti. Iz tega je za filozofe sledila naloga, da status znanstvenega spoznanja pojasnijo in zavarujejo. Za paradni primer znanstvenoteoretične naravnosti filozofije lahko imamo *Logiko* Johna Stuarta Milla. Kontroverza, ki se je nanjo navezovala, je potem potekala med empiristi, ki so hoteli pri utemeljevanju znanosti uveljavljati le izkustveno vednost, in racionalisti, ki so izhajali iz apriornih načel. Slednjim so pripadali tudi novokantovci. Ti so izhajali iz »faktuma znanosti« in iskali čisto logično utemeljitev znanstvenega izkustva. Empiristično stališče je nadalje najuspešneje razvijal ameriški pragmatizem, kot sta ga zastopala Ch. S. Pierce in W. James. Posebnost pragmatističnega utemeljevanja znanstvenega spoznanja je v tem, da poleg čutnih danosti upošteva tudi predznanstvene forme njihove obdelave. Zato se vodilni pojmi pragmatistične spoznavne teorije glasijo: prepričanje (»belief«), delovajske dispozicije, ocena posledic. S tem smo poimenovali momente procesa verifikacije, ki se jim pustijo voditi ljudje v praktičnem življenju, za oznako teh procesov pa je James že veliko pred Husserlom uporabil pojem »svet življenja«.

Husserl, čigar filozofiranje ima empiristične in pozitivistične izvore, se po svojem idealističnem vrhuncu v poznih delih spet približa pragmatističnemu utemeljevanju znanosti. Forme kategorialnega zrenja, ki jih Husserl sprva interpretira platonistično, kot »ideje«, zdaj dopolnjujejo in nadomeščajo momenti »anonimne« subjektivitete. K tem štejejo nedoločeno, predhodno in verjetno, kakršne so značilne za normalno predznanstveno ali naravno izkustvo. V tem smislu Husserl utemeljevanje znanstvenega spoznanja prek vzvratne poti k življenjskosvetnemu izkustvu lahko označuje kot rehabilitacijo kraljestva prepričanj (»dokse«). Vendar Husserl, kljub nespregledljivemu približevanju pragmatističnemu pojmu izkustva, življenjskosvetno izkustvo nazadnje vendarle interpretira drugače kot James. V nasprotju s pragmatizmom ima Husserl za bistveno sestavino izkustva intuicijo. Toliko življenjski svet pri njem ostaja polje apriornega vedenja, ki ga sicer ne smemo zamenjevati z logičnimi evidencami matematike, vendar pa za temi glede svoje zanesljivosti prav v ničemer ne zaostaja.

Kot sem pokazal v svojih razpravah o zgodovini pojma sveta življenja, Husserl svoj pojem sveta življenja črpa iz Rudolfa Euckena, na prelomu stoletij enega izmed precej branih kulturnoidealističnih filozofov, kateremu je bil Husserl svetovnonazorsko zelo blizu. Eucken, čigar najbolj znani učenec je bil Max Scheler, se je lotil poskusa, idealističnemu pojmu duha dati več realnostne vsebine. Zato Eucken kartezijansko zastavitev – ta začenja pri samozavedanju – nadomesti s kolektivnimi oblikami zavesti, ki jih povzame v zbirni pojem »svet dela«. Tega pojma ne gre razumevati v sedanjem pomenu »poklicnega sveta«, saj označuje vse vrste duhovne produktivnosti. Zato Eucken »svetu dela« pravi tudi »svet duha«, pozneje pa »svet življenja«.

S tem se tudi Eucken nespregledljivo približa Jamesovemu pragmatističnemu konceptu sveta življenja, le da ga naobrbe kulturnoidealistično. Eucken življenjskosvetnega izkustva ne obravnava več kot kraljestvo nadčasovnih idej, temveč se sklicuje na idealnost življenja samega. V tem smislu »svetu življenja« kot idealni formi življenja in mišljenja postavlja nasproti empirični »svet bivanja«: »Nazadnje svet življenja razvija bistveno drugačni sestoj kot pa svet bivanja. V zadnjem se življenje giblje od točke do točke; samoohranitev tu ne pomeni nič drugega kot potrditev posamezne točke v njenem sovisju z drugimi; svet življenja pa nikoli ne bi mogel postati naš lastni svet, kolikor na posameznih mestih ne bi bila navzoča oziroma ne bi mogla biti navzoča celota življenja. Tako tu razmerje do celote postane osnovno dogajanje življenja, življenje namesto gole ploskovitosti zadobi globino, samopotrditev pa smisel utrditve v celoti, še več, pripadnosti celoti« (*Človek in svet*, 429). Idealnost sveta življenja, ki jo zastopa Eucken, sestoji v njegovi enotnosti, s čimer je menjena homogenost neke določene kulture. S tem izraz »svet življenja« pri Euckenu označuje kulturni monizem: naslov enega izmed Euckenovih najuspešnejših del, v katerem je izrazil kulturni ideal meščanstva v času cesarstva, se glasi *Enotnost duhovnega življenja*.

Na monizem sveta življenja, ki ga Eucken povzdigne v kulturnoidealistični program, naletimo tudi pri Husserlu, saj ta izrecno zanika možnost pluralizma svetov življenja. Enotnost sveta življenja, iz katere tako rekoč ne moreš izpasti, priča o zaupanju v moč kulture, ki sestavlja svetovnonazorsko vsebino življenjskosvetnega apriorizma. Le ob tej predpostavki je življenjskosvetno izkustvo pri Husserlu lahko postalo temeljnik znanosti in obenem delovalo kot nenehni korektiv skaženj in ogrožanj znanstvenega napredka.

Kulturnoidealistični pojem življenjskega sveta, ki ga zastopa Husserl, sega daleč prek tistega, kar nam dovoljuje zagovarjati stališče življenjskega izkustva in tako imenovanega zdravega razuma. Kljub temu pa Husserlova povratna pot k svetu življenja razpira uporabno perspektivo, ki nam lahko velja kot dopolnitev stališča pragmatizma, in sicer v tem, da se Husserlov fenomenološki pojem izkustva da prevesti v kategorije estetskega izkustva. Kar Husserl razume kot »eidetske strukture« življenjskega sveta, so po mojem mnenju forme estetske generalizacije. Natančneje povedano, gre za tipično, ki ga razpoznavamo v posamičnem primeru, kolikor zavzamemo estetsko naravnost. Izkustvo splošnega ali tipičnega v posebni situaciji življenjskosvetnemu izkustvu daje pomenskost, ki presega smotnostnoralna sovisja. Iz te perspektive Husserlov življenjskosvetni apriori zadobiva novo dimenzijo. Zato sem predlagal, da bi fenomenologijo formulirali na novo, kot estetsko teorijo. To, v kolikšni meri ta predlog vzdrži konkretne analize življenjskosvetnega izkustva, bo po mojem prepričanju odločalo o prihodnosti fenomenologije.

II. Svet življenja kot aktualni problem

52

Kolikor sta moja historična rekonstrukcija in estetska transformacija Husserlovega koncepta sveta življenja zares zadevajoči – o tem pa sem prepričan –, se ponuja sklep, da je bil Husserlov kulturni idealizem presežen že v 30. letih. Osupljivo pa je, da je ta Husserlov pojem učinkoval še v 60. letih in da še danes šteje med najpomembnejše filozofske teme. Da bi lahko pravilno precenili to njegovo aktualnost, pa moramo razlikovati med dvema perspektivama. Prva je izvorna perspektiva, perspektiva teorije znanosti, ki jo je v 60. letih spravila v ospredje pozna konjunktura teorije znanosti v Nemčiji, ortodoksni akademski fenomenologi pa so ji privrženi še danes. Sam imam to perspektivo za izčrpano in izrabljeno. Opozicija med empirizmom in apriorizmom, k prevladovanju katere naj bi prispeval pojem sveta življenja, je danes komajda še zanimiva, saj je izgubilo pomen znanstvenoteoretično vpraševanje v celoti. Znanosti so se namreč tako trdno uveljavile, zaradi vzmaha tehnizacije pa naše življenje oblikujejo tako totalno, da je vprašanje njihove utemeljitve postalo irelevantno. Menim, da tisti, kateremu se danes zdita besedni zvezi *Življenjski svet in znanost* oziroma *Znanost in življenjski svet* še vredna naslova za debato, zaostaja za časom. Obravnava pojma sveta življenja v okviru teorije znanosti je zanimiva le še z zgodovinskega vidika.

Če pa si poglobljeva ogledamo pozno učinkovanje filozofije življenja, se nam razkrije še druga perspektiva. Čeprav je bilo Husserlu veliko do tega, da bi s povratno potjo k življenjskosvetnemu izkustvu odpravil krizo evropskih znanosti, je že pri njem in še bolj pri njegovih, v filozofijo eksistence usmerjenih učencih Heidegggru, Sartru in Merleau-Pontyju jasno, da ne gre toliko za krizo evropskih znanosti kot za krizo evropskega sveta življenja. S tem se pojem sveta življenja iz sredstva, s katerim utemeljujemo znanstveno spoznanje, sam spremeni v smoter raziskovanja. Življenjskosvetno izkustvo preneha biti zanesljivi temelj znanstvenega spoznanja in postane samolastno problemsko polje etike. Medtem ko okrožja znanstvenega mišljenja in njegovega presnavljanja v tehničnem izkušamo relativno brez težav, se svet življenja človeku vedno bolj odtuja in zato terja – če že ne utemeljitve, pa vsaj filozofsko osmislitev /*Sinndeutung*/.

Zdi se mi, da prav to označuje sodobno stanje razvoja problema sveta življenja. Še posebno predirljivo se izraža v tem, da se današnje zanimanje od teoretične filozofije vse bolj premešča v praktično filozofijo. Zato se mi zdi sodobni razmah etike več kot le naključje in več kot le enodnevna muha. V njem vidim naznako novega položaja problematike življenjskega sveta. Medtem ko je Husserl skupaj z vodilnimi teoretiki 19. stoletja zastopal stališče, da se moralno samo po sebi razume kot sestavino življenjskega sveta, pravo nalogo filozofije pa predstavlja tisto teoretično, in sicer v formi utemeljitve znanosti, je danes ravno obratno. Znanosti so postale samostojne in samoumevne, skrbi pa nam dela svet življenja, kateremu prve sicer dajejo svoj kov, vendar nikoli popolnoma ne ponikne v njih. Danes nam namreč le še mukoma uspeva iz njega izvléči smisel, ki ga nujno potrebujemo, da bi lahko vodili dobro življenje.

A krize sveta življenja nam ni treba brezpogojno stilizirati po eksistencialistično: v besedah ‚absurdnost‘, ‚dvoumnost‘ itn. nam danes, ko se stvari branimo jemati preveč resno ali celo tragično, narahlo pozvanja ponarejeni patos. Kljub temu pa je neizpodbitno, da strukture našega sveta življenja kažejo poteze »narobe sveta«, poteze, ki nas sicer ne spodbujajo več k revolucionarnemu zamahu totalnega spreminjanja sveta, a se vendarle prav zaradi njih oziram po novih interpretativnih vzorcih našega zadržanja. Če se spričo nespregljive izgube normalnosti nočemo zatekati v ironijo ali cinizem, mora filozofija življenjskosvetno izkustvo zapopasti kot moralni problem.

III. Problematika sveta življenja s semiotičnega vidika

Življenjski svet kot moralni problem terja filozofski pristop, ki bo analize sociologije, ekonomije, politologije itn. zvedel na skupni imenovalec. Tu nam Husserl, čeprav gre pri njem za vsebinsko omejevanje, še vedno lahko služi kot zgled. Njegova metodična izvirnost je namreč v tem, da se problema sveta življenja loteva s svojo teorijo zavesti. Po mojem mnenju je to načeloma pravilna zastavitev, saj filozofije ne potiska v brezupno konkurenco z empiričnimi znanostmi. Husserlu pa ne morem slediti pri njegovem intencionalnem pojmovanju zavesti, saj se mi dozdeva, da s svojo izključno usmerjenostjo k predmetni zaznavi zgreši specifičnost življenjskosvetnega izkustva. Življenjski svet namreč ni bil in ni svet predmetov, temveč situacij, v katerih se ljudje vedno že prednahajajo. Situativnosti življenjskosvetnega izkustva s strukturami predmetne zavesti ne moremo zajeti. Prej ji ustreza neka druga forma zavesti, zavest stanjskosti, ki jo imam za izvirnejšo in vsezajemajočnejšo. Zavest stanjskosti ponuja učinkovit model za strukturalno analizo sveta življenja, ki presega opis čistih historičnih razmerij. Svet življenja namreč primarno izkušamo kot stanjski svet, pri čemer nikakor ne smemo izključevati dinamike razvijanja, toda pri tem ne gre toliko za dinamiko dejanj in dogodkov kot za dinamiko struktur, katerih spreminjanje izkušamo kot nekaj, čemur se ni mogoče upreti in kar težko vnaprej predvidimo. Stanjskost torej zajema tako subjektivno kakor tudi objektivno plat izkustva.

Stanjsko zavest je mogoče psihološko analizirati s pomočjo pravil prehoda od enega stanja k drugemu. Zgled za analizo stanjske zavesti je konec 19. stoletja pomenila psihologija W. Jamesa, kateri je Husserl tudi sicer bolj zavezan, kot to priznava. V 20. stoletju se je pri deskripciji stanjske zavesti uveljavila semiotična analiza, ki omogoča diferenciacijo pravil prehajanja glede na različne ravnine: semantično, sintaktično in pragmatično. Semiotični opis stanjske zavesti daje nov smisel Husserlovi definiciji sveta življenja kot »kraljestva subjektivnega« (Hua VI., 114). Življenjskosvetna subjektiviteta zdaj nima več opraviti s »principielno nazorljivostjo« (Hua VI, 130), temveč sestoji iz znakovnih procesov. Takšno tolmačenje ustreza vse večji medializaciji našega sveta življenja, ki gre z roko v roki z njegovo estetizacijo. Svet življenja tako postaja medij, v katerem se odigravajo vsi procesi tvorbe pojmov in doseganja vednosti. Kot medij je svet življenja deležen premestitve smisla, h kakršni se nagibajo vsi mediji, tedaj ko postanejo nekaj absolutnega. To težnjo je McLuhan zvedel v pregnanten obrazec: »The medium is the message.«

Posledica definicije sveta življenja kot medija in njegove semiotične analize pa je še nadaljnja premestitev njegovega smisla v primerjavi s Husserlovim pojmom sveta življenja. Za Husserla kot kartezijanca je bil svet življenja povezan s predstavo temelja, na katerem naj bi slonele vse dejavnosti zavesti in forme vedenja »višje stopnje«. V medialno razumljenem svetu življenja pa, nasprotno, ni nikakršnega temelja in nikakršne »nadgradnje«, temveč so le enakovredna okrožja oziroma dimenzije, ki druga na drugo vzajemno vplivajo. Svet življenja kot medij terja povsem relacijski način motrenja, ki izključuje substancializem, izhajajoč iz podobe temelja.

Medialna teorija sveta življenja omogoča pregnantno pojmovno zajetje njegove krize. To ni kriza zrenja, kot je še mislil Husserl, pa tudi ne kriza zapostavljenosti temelja našega vedenja. Kriza sveta življenja nastaja iz tega, da se ena od njegovih semiotičnih dimenzij osamosvoji, s čimer pride do znatne motnje v njegovi uravnoteženosti. Lahko govorimo tudi o krizi tolmačenja. Ta je v tem, da znaka, ki ga sami ustvarjamo, ne razumemo več. V nerazumljivem svetu pa ne moremo biti srečni. Semiotično povedano to pomeni: Vse manj smo zmožni medsebojno povezovati dimenzije znakovnega procesa. Ustrezno trem semiotičnim dimenzijam bom navedel tri pojave modernega sveta življenja, v katerih se ta kriza tolmačenja manifestira: nedoločenost znaka, kompleksnost življenjskih razmerij in nepreglednost struktur.

55

Najprej naj kot zgled za eksplozijo semantične dimenzije navedem poplavo podob v medijih. Čeprav vsi voljno sledimo transformaciji resničnosti v znake in podobe, ne gre spregledovati nekega določenega nelagodja. To se kaže v tem, da podobe in znaki v svetu medijev tendirajo k temu, da izgubljajo svojo realno referenco. Posledica tega pa je, da ni več mogoče razločiti biti od videza. Iz tega potem izhaja hrepenenje po neposrednosti avtentičnega izkustva. A to hrepenenje se izkaže za iluzorno, saj nam semantični aspekt dopušča nenehno različna branja danega. Medializiranje sveta priča o razvezanosti semantike, ki pa je ni več mogoče vrniti v prvotno stanje, saj je položena v samo strukturo medialne zavesti. V takem položaju nam pomaga le stopnjevanje razlagalne kompetence, ki nam bo omogočilo, da nedoločenost in nerazločljivost biti od videza dojamemo kot razširitev horizonta našega izkustva. Prav zato sem sam fenomenologijo predstavil kot estetsko teorijo.

Drugič naj, kot zgled naraščanja sintaktične dimenzije prek vseh meja, navedem razmreženost informacij. Poleg socialne kompleksnosti zdravemu razu-

mu tudi medialna kompleksnost otežkoča, da bi se znašel v omrežju informacij. Zato je redukcija kompleksnosti pereč problem modernega sveta življenja. Da bi lahko ohranili pregled nad njo, se pač moramo odreči neposrednemu zrenju vseh procesov in sovisij.

Po drugi strani pa se redukcija kompleksnosti ne sme izroditi v regresijo. »Fah-idiot« ne more biti alternativa znanstveno-tehnični racionalnosti. V tej situaciji nam pomaga le smisel za zgodovinsko kontinuiteto, ki v kompleksnosti razpozna bistveno sestavino tehničnega napredka. Ker se temu napredku nihče ni zares pripravljen odreči, je naloga filozofije življenjskega sveta to, da neizogibnost stopnjujoče se kompleksnosti naredi za nekaj plavzibilnega, izhajajočega iz logike tehničnega razvoja.

Kot zgled razvezanosti pragmatične dimenzije naj, tretjič, navedem strukturno nasilje. Kjer pri oblikovanju odločitev trči skupaj mnogo interesov in kompetenc, kakor se to dogaja v liberalnih družbah, strukturno nasilje vse bolj postaja problem. Strukture, pri oblikovanju katerih sodelujemo, pogosto izkušamo kot nesmiselne in kontraproduktivne. To frustrirajoče izkustvo zlahka obudi hrepenenje po enovitih sistemih, ki jih obvladujejo jasne ciljne predstave. Toda ideologije so nas naučile, da je središčno upravljani svet enotnosti zelo oddaljen od tega, da bi zadovoljeval želje ljudi. Zato se moramo naučiti znotraj neizogibnih struktur nahajati plodne kompromise. To je nauk svetovnonazorskega in političnega pluralizma in zato svetovi življenja lahko obstajajo le v množini.

Ob navedenih zgledih naj bi postalo jasno, da krize evropskega sveta življenja ni mogoče zvesti na kak določen spodleteli razvoj, ki bi se ga dalo zgodovinsko umestiti in z restitucijo nazorljivosti spet popraviti. To je bila pot Husserlove pozne fenomenologije. Sam jo imam za pot, ki se izgublja v gozdu. Vodi v ideološko dovzetni kulturnoidealistični monizem, iz katerega ni izhoda. Nasprotno pa se zdi, da pričujoča kriza razlaganja sveta življenja vsebuje napotilo k temu, da je moderno izkustvo sveta večdimenzionalno in da ne potrebuje nikakršnega temelja. Različne semantične dimenzije ne ustrezajo slojevito-stopenjskemu modelu, temveč so izraz univerzalnega relacionalizma človeške resničnosti. Moramo se naučiti živeti z relacijami in delovati v smeri proti njihovi izravnosti. Zato vidim nalogo filozofije sveta življenja v tem, da v skladu s semiotično paradigmo pokaže poti prevladovanja krize tolmačenja in smisla. S tem pa naj filozofija ne bi postala konkurentka političnemu kriznemu

menadžmentu. Prav tako tudi ne more obljubiti, da bo težave s sporazumevnostjo, ki jih imamo s samimi seboj, dokončno odpravila. Kar preostaja filozofiji, se zelo približuje hermenevtiki: namreč nič drugega kakor to, da ljudi navaja k temu, da bi položaj, v katerem so, precenjevali bolj realistično in ga vrednotili v luči možnosti njegove preobrazbe.

Prevedel Samo Krušič