

ZEMLJA IN NEBO KOT NESPREMENLJIVKI NARAVNEGA ŽIVLJENJSKEGA SVETA

Vsaka kultura je svet, v katerem ljudje, ki mu pripadajo, živijo skupaj in se počutijo doma. Vsaka kultura je življenjski svet. Če smo danes priča vedno večjemu združevanju različnih kultur v en planetarni življenjski svet, potem je moja bit pogoj za razvoj, da obstajajo določene značilnosti, ki so vsem kulturam skupne. »Življenjski svet« v Husserlovi fenomenologiji označuje znan kontekst čutnih referenc, na podlagi katerega lahko človeška bitja razumejo tisto, s čimer se srečujejo. Na ta način življenjski svet tvori horizont, znotraj katerega se človeška bitja orientirajo v vseh svojih vedenjskih oblikah. Pluralnost različnih kultur nam kaže, da je struktura horizontov življenjskega sveta odprta za spreminjanje. Toda tudi takšno spreminjanje ima svoje meje. Nespremenljivke horizontalne strukture so osnovna značilnost nekega človeškega življenjskega sveta ali z eno besedo: enega sveta.¹ Kako se te nespremenljivke oznanjajo?

Če posamezen svet vzpostavi omejitve variabilnosti, potem velja, da se izmika človeški svobodi. Naši kulturni horizonti se lahko spremenijo in na tem pod-

¹ O odnosu med enotnostjo posameznega človeškega življenjskega sveta in pluralnostjo mnogih kulturnih svetov glej mojo razpravo *'Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt'* v E. W. Orth (ed.), *Phänomenologische Forschungen*, vol. 24, 1991.

ročju imamo določen vpliv. Toda to, da se orientiramo znotraj horizontov, sploh ni plod naših želja. Za naše življenje je konstitutivno, da smo na takšen način odprti za svet. Neizrečeno prepričanje, da »svet obstaja«, prepričanje, ki ga je Husserl opredelil kot temeljno postavko naravne naravnosti, je del človeškega življenja in ga ne moremo prevladati. Eksistenca sveta kot življenjskega sveta se človeškim bitjem vsiljuje z gotovostjo, ki se je ne morejo otresti. Da obstajajo strukture življenjskega sveta, ki jih s kulturno spremenljivostjo ne moremo zrušiti, lahko razložimo le na podlagi gotovosti sveta, ki je ne moremo razveljaviti. Ker svet kot življenjski svet eksistira pred vsako svobodno človeško dejavnostjo, se človeškemu bitju kaže kot nekaj, kar obstaja samo po sebi – to pomeni: svet svojega obstoja ne dolguje dejavnosti človeka. Ta način biti, ki se poraja »iz sebe same«, imenujemo narava. Tako bi lahko rekli, da nespremenljive značilnosti človeškega življenjskega sveta ustvarjajo naravo. Toda ta izjava lahko privede v resen nesporazum. Ko moderno naravoslovje govori o naravi, se sklicuje na zakonitosti, ki so popolnoma neodvisne od človeške svobode. Od najzgodnejših časov do današnjih dni se je zapeljivost naturalizma v vseh njegovih oblikah prilepila na filozofijo kot njena senca. Naturalizem razumemo kot poskus razlage človeške svobode v okviru zakonitosti narave, kakor si jo zamišlja naravoslovje in ki poskuša svobodo na ta način razkrinkati kot iluzijo. Fenomenološki koncept narave nima nič skupnega s takšnim naturalizmom. Narava, razumljena v okviru življenjskega sveta, zagotovo leži zunaj dosega človeške svobode, vendar prav tako predpostavlja svobodo, ko oblikuje odprt prostor, v katerem je svoboda sploh možna.

Kako lahko to konkretno razumemo, bomo v nadaljevanju pokazali na primeru polarnosti med zemljo in nebom. Ta polarnost spada k nespremenljivkam človeškega življenjskega sveta, če pa bi jo kdo poskušal dojeti kot delo človeške svobode in s tem opozicijo kulturi, bi jo razumel v zmotnem naturalističnem smislu. Polarnost zemlje in neba pripada kulturi kot struktura življenjskega sveta.² Zato lahko ta polarnost omogoča variabilnost, na podlagi katere lahko

²Odnos med zemljo in nebom bi lahko primerjali s polarnostjo moškega in ženske, ki podobno tvori nespremenljivost vsega človeškega življenja. Ni naključje, da v mnogih kulturah moškega povezujejo z nebom in žensko z zemljo. Glavno vprašanje v današnji feministični teoriji je, kako lahko nespremenljivost moškega in ženske spravimo s človeško svobodo. Eden izmed odgovorov je lahko naturalističen: razliko pojasnujemo zgolj s trditvijo, da je ljudem vsiljena skozi njihovo biološko naravo. Vendar spolna razlika s tem ostaja zgolj meja človeške svobode. S to razlago načelno ne moremo razumeti, kako lahko pozitivna izpolnitev svobode pomeni prav to, da živiš kot moški ali ženska in ohranjaš ali razvijaš to razliko prek načina življenja posameznika. Podobno nam natu-

razložimo različnost kultur. Proti koncu tega eseja bom namignil, kako lahko nastane ta variabilnost.

Fenomenološka analiza življenjskega sveta, ki se izogiba naturalizmu in za seboj pušča neplodno nasprotje med naravo in kulturo, začenja s tezo, da človeška svoboda obstaja le, v kolikor je utelešena, se pravi inkarnirana. Inkarnirana svoboda ni zgolj dodatek k biološkemu razumevanju telesnosti in raznim oblikam človeškega vedenja, ampak prej korenini v različnih načinih, na katere človeška bitja živijo in se vedejo v svojih telesih. Človeška bitja poznajo polarnost neba in zemlje, ker se telesno nahajajo med njima. Preko svoje telesne orientacije izkušajo, da je »nad« njimi prostor, nebo, in da živijo na nečem, kar jih podpira, zemlja. Da bi se takoj na začetku izognili naturalistični interpretaciji te polarnosti, se moramo najprej vprašati, kaj pomeni to, da se vidimo v odprtem prostoru inkorporirane svobode. Poleg tega pa ne smemo pozabiti, da je ta polarnost polarnost narave, tj., pokazati moramo, kako se neizpodbitna gotovost sveta kaže v tej polarnosti.

Medtem ko telesno prebivamo »na zemlji«, se nam zemlja zdi trdna in močna podlaga ali temelj pod nami, ki nas nosi in na katerega smo vezani z gravitacijo. Hkrati pa imamo izkušnjo, da smo sami in druge nežive stvari, planeti, živali ter drugi ljudje, s katerimi smo v stiku, ustvarjeni »iz zemlje«. V tem dvojnem smislu lahko rečemo, da je naš običajni način prebivanja del zemlje in da so vse stvari, ki jih srečujemo, »zemeljske«. Obenem živimo usmerjeni proti nebu – področju nad nami – vidimo, kako zemeljske stvari prikažejo v jasni odprtosti ter izrišejo svoj obris. Tako se zemeljske stvari, vključno z nami, dvignejo nad zemljo in imajo svoj prostor nad njo. Kolikor je področje življenja, ki je nad zemljo, nebo, se zemeljske stvari dvigajo v nebo. Tako se nebo kot odprta jasnina začenja že na zemlji.

Nebo in zemlja v tem smislu nista zgolj nad in pod prostorom, v katerem običajno prebivamo. V tem primeru gre bolj za to, da samo področje naše zemeljske eksistence ustvarja vmesni pas, kjer se srečujeta ali prekrižata nebo in zemlja. Filozofsko analizo lahko veljavno označimo kot fenomenološko edinole takrat, ko vsebuje opise, s pomočjo katerih dosledno upoštevamo vse, kar srečujemo, na način, kako se nam kaže. Naša izkušnja neba in zemlje jemlje

ralistična razlaga nespremenljivosti neba in zemlje preprečuje uvideti, kako lahko polarnost prispeva k smiselni izpolnitvi človeške eksistence.

svojo referenčno točko iz zemeljskega območja, v katerem živimo svoja življenja, in je pogojena z našimi izkušnjami v tem vmesnem pasu. Zaradi tega mora fenomenološka analiza neba in zemlje za svoje začetno izhodišče vzeti način, v katerem se nebo in zemlja prikazeta znotraj tega življenjskega prostora.

V mnogih jezikih se beseda »zemlja« nanaša tako na temelj, ki nosi stvari, v dvojnem smislu podpiranja in omogočanja rasti, kot na snov, iz katere so narejene. Vendar pa se oba pomena nanašata na isto zadevo: čvrsta podlaga, na kateri stvari počivajo, je hkrati izvir, iz katerega prihajajo in v katerega izginejo, ko preminejo. Tisto, kar se dviga iz prvobitnega območja, ni nič drugega kot snov, brez katere stvari ne bi mogle obstajati. Zemlja, iz katere se dvigajo stvari, se nadaljuje v samih stvareh. To je možno le, v kolikor se zemeljske stvari izrisano prikazujejo. Za to pa potrebujejo medsebojno razdaljo. Nebo, ki se začne že »tukaj spodaj«, predstavlja dimenzijo odprtosti, ki v sebi že nosi pripravljen kraj te razdalje. Odprtost neba se našemu vidu kaže kot jasnina. Jasnino potrebujemo za to, da bi videli obrise zemeljskih stvari.

322 Če ne bi bilo odprtosti in jasnine neba kot zemeljskega prostora življenja in prikazovanja, znotraj katerega zemeljske stvari dobijo svojo obliko, potem se zemlja ne bi mogla svetiti v teh stvareh. In konceptu »zemlje« ne bi mogli pripisovati pomena nesočnega izviračnega območja in snovi. To, kaj zemlja je, lahko izrazimo le negativno, in sicer tako, da jo definiramo kot nasprotje tistega, kar stopa v jasnino in odprtost. V smislu te alternative ni zemlja nič drugega kot tema in območje, ki je zaprto samo sebi, za nas nekaj popolnoma nedostopnega. To je tako, ker zemljo poznamo samo, kakor se nam kaže skozi zemeljske stvari. In prikazovanje je natanko prikazovanje nečesa: sestoji iz tega, da nekaj temnega in zaprtega samemu sebi, pride na svetlo. Zemlja se v svojem prikazovanju resnično nanaša na zemljo kot zemljo, to je na temno in zaprto območje, iz katerega izstopi prikazovanje in prinese svojo snov na plan.

V tem smislu lahko o zemlji govorimo na dva načina. Prvi pomeni govoriti o zemlji, kakor se nam razkriva v zemeljskih stvareh kot njihova snov in izvornostno območje, ki jih nosi. Druga možnost je, da poskušamo ustrezno opisati dejstvo, da ima prikazovanje zemlje, ki se nam kaže, svoj izvor na hrbtni strani, odvrnjeni od nas, v temni zaprtosti zemlje kot zemlje. Ta nam nedostopna zaprtost nam obljublja zaščito, saj je to, kar se prikazuje v odprti razdalji, ki ustvarja prostor, ogroženo.

Kako izkušamo odnos med prikazovanjem zemlje in njeno skrito hrbtno stranjo pri konkretnih opravkih z zemeljskimi stvarmi? Te se nam prikažejo, ko jih zaznavamo. V naših občutkih, na katerih zaznava temelji, postane očitno, da stvari izhajajo iz zemlje. Empiristi in Kant kot njihov naslednik so prav tako imeli pav, ker so vztrajali, da smo lahko prepričani o obstoju stvari le skozi občutek. Le občutki nam dajejo gotovost, da to, kar moramo storiti, ni zgolj produkt naše zavesti, da ni nič. Vsak »kaj« narave zemeljskih stvari bi si lahko izmislili, vse dokler nam občutka ne potrdi njegov »to«. Ta gotovost o tem je eden izmed načinov, s katerim z neizpodbitno gotovostjo vemo, da svet kot narava obstaja. S to gotovostjo naša svoboda doseže svoje meje.

Ker smo pri doživljanju občutka pasivni, kvalitete, ki se kažejo v njem, ne morejo biti goli produkt naše zavesti: dejstvo, da se sploh pripeti, ni odvisno od naše dejavnosti. To označujeta stari določitvi, *pathos* in *affectio*. Skozi občutek dotika najbolj jasno izkusimo, da občutek prihaja od zunaj in da smo na ta način prišli do gotovosti o »tem«. To je zato, ker se, kakor je že Aristotel videl, skozi dejavnost občutka dotika, dotikamo in občutimo telesno snov zemeljskih stvari neposredno s kožo svojega telesa, ne da bi bilo kaj vmes.³ Čeprav občutki preplavljajo človeška bitja, to še ne pomeni, da so ta ob sprejemanju teh občutkov popolnoma pasivna, da so zgolj zbiralniki, ki ne igrajo dejavne vloge. Človeško bitje ni nekakšna negibna obala, na katero naplavlja razbitine občutkov, ne da bi pri tem igralo dejavno vlogo. Človeški prispevek občutkom, njihovo tako rekoč prežetje s svobodo, je kinestezija (*kinaestheses*), tj. gibanje čutil, brez katerega percepcija objektov ne bi bila možna. Husserl je bil prvi, ki je ugotovil filozofski pomen te kinestetike. Običajno poteka brez našega zavestnega vpliva nanje. Toda glede na dano situacijo lahko ta gibanja zavestno vzgibamo in jih prosto usmerjamo. Tako se izkaže, da je kinestezija eno izmed področij, v katerega je svoboda utelešena. Hkrati pa se nam ponujajo kot fenomen, ki nam z analizo, ki nam z zvesto analizo omogoča, da pobežemo naturalizmu.

323

Ko stegnemo roke, da bi se česa dotaknili in začutili telesne kvalitete tistega, sežemo v svet in si približamo del njegove narave. Enako velja za kinestezijo vseh ostalih čutov. To prinašanje bliže k sebi prek seganja v svet je izvorna vzgibanost življenja, to, kar so Grki imenovali *psyché*, duša. Duša je prvotno pomenila življenjsko-bit (*being-of-life*). Po Talesu je imela bit magneta v sebi

³Prim.: Aristotel, *O duši*, SM, prevedel Valentin Kalan.

vdihnjeno dušo, tj., bila je živa⁴ zato, ker je segla čez sebe in v svojo bližino pritegnila drugo stvar. Prvotna vzgibanost življenja se najmočneje odraža v kinestezi dotika. Preko dotikov človeško življenje spoznava realnost »to« njegove okolice. Horizontalni referenčni odnosi življenjskega sveta se ujamejo v telesni izkušnji okolice in vzniknejo iz nje. Zato gotovost tega »to« sveta korenini v življenjski sili kinesteze dotika. Biti živ naših teles je tisto, kar označuje svet kot »življenje« – kar svet prvotno opravičuje v samih stvareh.

Izkusimo lahko le dejstvo, da smo živa bitja nasproti v ozadju preteče smrti. To grožnjo doživljamo telesno v nestabilnosti našega kako-nam-je. Občutek ugodja imamo, ko določene taktilne kvalitete, ki fundamentalno pogojujejo občutke naših teles, ne presežejo praga normalne mere. Ko ekstremi zmotijo normalno mero in se nam na ta način predoči naše telesno stanje, se ogroženost naših teles preko smrti pokaže tudi nam. Tako gotovost sveta kot sveta našega življenja konkretno korenini v tem, kar je Heidegger v *Biti in času* označil kot kako-nam-je (*Befindlichkeit*). Heidegger pa je spregledal,⁵ da se kako-nam-je nahaja v neporušenem ravnovesju našega telesnega ugodja, namreč v uravnoteženosti med različnimi kvalitetai občutkov, ki so nam dostopni preko dotika.

324

Kvaliteti senzacije dotika, ki sta fundamentalni pogoj telesnosti, sta toplota in tekoča-vlažnost.⁶ Ni naključje, da prav ti kvaliteti omogočata prenatalno življenje človeka v maternični tekočini in sta prav tako značilnosti prve hrane po rojstvu. Obe kvaliteti sta tesno povezani z dejstvom, da naša percepcija ni statična. Raztezanje je pogoj gibanja, slednje se predstavi kot taktilna kvaliteta občutka v obliki medialne in nezrušljive mere vlažnosti in utekočinjenosti, ki nam ugajajo. Življenjsko nevarna ekstrema, ki gresta ob bok s tem, sta mokrota,

⁴Ibid.

⁵To je povezano s tem, da je Heidegger zapostavil telesnost, o čemer se velikokrat govori v sekundarni literaturi. Absolutni »tukaj«, o katerem govori Husserl, je prostor mojega telesa, ki ga nikoli ne morem zapustiti. Heidegger se v *Biti in času* nedvomno ukvarja s tem »tukaj« v kontekstu prostorsosti (prim. angleški prevod Albany, 1996, 22–24). Heidegger misli, da lahko »tukaj« označimo na podlagi »usmerjenost« tubiti (Dasein), tj. na podlagi tega, da tubit (Dasein) v svoji skrbi za to, kar sreča »tam« kot mu je na dosegu roke, »pride od tega tam nazaj do njegovega tukaj«. (Str. 100) Pri tem preskoči telesno snovno stran tega »tukaj« in ga, kot se zdi, »poduhovi« v goli relacijski pol v prostoru, v katerem se odvija »uporaba« orodja.

⁶O tem in kar sledi glej podrobnejšo analizo v poglavju o Heraklitu v mojem delu *Heraklit, Parmenid in začetek filozofije in znanosti (Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft.) Eine phänomenologische Besinnung*, Berlin 1980, p. 355 ff.

v kateri se živo bitje utopi in koža našega telesa zgornje ter se razkroji itn., ali suša, ki izsuši življenje in telo. Da telesno življenje ogrožata ta dva ekstrema, potrjuje kulturna zgodovina, s tem da v mnogih kulturah – glede na klimatske pogoje, ki jih je treba upoštevati (in h katerim se bom vrnil kasneje) – smrt opisujejo kot stanje mrliča, ki se je izsušil, in v drugih, kot da je zgnil ali se razkrojil. Gotovost življenjskega sveta kot narava se prične z normalnim, neskaljenim ugodjem, ki prevladuje takrat, ko je telesno življenje uravnoteženo med taktilnimi kvalitetai mokrote in suhosti.

Gibanje poleg razteznosti potrebuje tudi silo. V taktilni kvaliteti zmerne toplote doživljamo stanje ugodja, ki se vzpostavlja skozi občutek sile. Ekstremni mraz in vročina se nam telesno razkrijeta kot življenje uničujoči sili, saj se postavljata nasproti naši volji in jo dušita: mraz to stori tako, da skrepeni naše gibanje, vročina pa tako, da ga naredi mlahavega. Ti ekstremni izkušnji prav tako potrjuje zgodovina kultur v svojem odnosu do obravnave telesne smrti. V razvitih kulturah poznamo dva načina ravnanja s človeškim truplom: izročijo ga enemu izmed dveh življenjsko uničujočih ekstremnih stanj, vročini ognja, v katerem zgori, ali mrazu zemlje, v katero ga zakopljejo.

325

Zemljo kot tisto, iz katere stvari izstopajo in so, skrito hrbtno stran njenega prikazovanja zemlje kot zemlje, lahko srečamo v njeni nepredirnosti in zaprtosti tako, da skozi čutilo dotika začutimo njene različne načine odpora. Ta odpor se nam kaže tako, da kvalitete dotika začutimo v stiku z zemeljskimi stvarmi, katerih kvalitete zmotijo nestabilno ravnovesje telesnega ugodja in na ta način ovirajo našo kinestetično premičnost. Ti kvaliteti sta po eni strani mraz in vročina, ki odstopata od normalnih mer temperature, in po drugi strani kvalitete, ki spadajo v območje občutkov mokrote in suhosti in ki na tem območju z odstopanjem od normalne mere vplivata na ravnovesje. Suhost, ki jo ne prepoznata mokrota ali vlaga, je trdota. Tisto, kar suho stvar naredi mokro ali vlažno, ima v sebi značilnosti tekočnosti. Tekoče je mehko in prepustno. Neskaljeno ravnovesje telesnega ugodja se torej poruši, kadar z dotikom začutimo, da kinesteza trči v nepredirno in nepremično trdoto. Po drugi strani pa je ta motnja evidentna, kadar pride naša koža v stik z nečim mehkim, kar je za naš kinetični dotik rok tako majhen upor, da se roka znajde tako rekoč v praznini.

Najbližji stik z zemeljskimi stvarmi, ki jih jemo in na ta način »utelešamo«, ima naše telo. Tudi tukaj se odpor, ki poruši naše ugodje, začne z ekstremi,

ekstremi tistega, kar je preveč vroče, mrzlo ali trdo. Te ekstreme najdemo v območju že omenjenih polarnosti. Zato gotovost življenjskega sveta kot narave izvorno korenini v raznih izkušnjah odpora, iz prostega prostora, ki ga ustvarjajo polarnosti dotika: vročina in hlad, mokro in suho. Te polarnosti začutimo z našo kožo in površino naših teles, v kateri smo uteleseni. Naše telo nam omogoča naše okretnosti, kakor je videl Husserl »absolutni tukaj«, saj ni nobene drugega gibanja, ki bi nam omogočilo, da ga zapustimo. Prek izkušnje odpora je naša gotovost, ki zadeva življenjski svet, še v istem trenutku napotena nazaj na ta »tukaj« našega telesa. Tako je lahko Max Scheler med drugim zasledil gotovost realne eksistence telesnega sveta z izkušnjo odpora – priznamo, da sicer na drugačen način od našega izvajanja.

Če svoje telo od znotraj izkušam kot svoj absolutni tukaj, ki navkljub mojim gibom ostaja trajen, se mi telo kljub vsem spremembam kraja, ki jih lahko opazimo od zunaj, kaže kot nekaj mirujočega. Zemlja je, kakor da bi bila raztezanje trdnega območja mirujočnosti v polmeru vseh mojih kinestetičnih dotikov.⁷ Ob vsem odpiranju, ki krati kinesteze, se mi ne kaže nič drugega kot v principu neovrgljiva mirujočnost zemlje in stalnost njenega absolutnega »tukaj«, nanju nimamo nobenega vpliva. Tako za zemljo velja, da ji absolutni »tukaj« naše telesnosti podarja značilnost mirne podpornice, natanko ta značilnost pa je tista, iz katere se dvigne primarna gotovost življenjskega sveta.

326

Nad zemljo, mirno podpirajočo, se odpira nebo. Le v jasnini neba, ki vzpostavi razdaljo, lahko zemeljske stvari izstopijo s kvalitetami, ki jih zaznamo s čuti in v prvi vrsti prek dotika. Z jasnino vzpostavimo izvorno domačnost le toliko, kolikor ustvarja prostost naše kinestetično-telesne percepcije zemeljskih stvari. Z gledanjem stvari nismo omejeni le na gledanje ene posamične stvari, ampak lahko z gibanjem naših oči ali naših teles sežemo v polje, ki se razteza nad nami. Zato gledanje za nas odpira jasnino in prostost, v kateri stvari zasijejo v svoji vidnosti in se lahko prikažejo. Jasnost nebesja izkusimo že v območju zemeljskega življenja kot korelat kinestetične giblivosti vida. Vendar vid ni izoliran od dotika. Dotikanje ali prijemanje telesa nam prav tako omogoča svobodni prostor gibanja. Kak objekt lahko zgrešimo ali sežemo v prazen prostor, naše roke lahko npr. iztegnemo v odprt prostor. Takšno izkušnjo od-

⁷ To idejo je Husserl razvil v svojih poznih spisih in jo lahko najdemo v rokopisu z arhivsko oznako D 17. Rokopis je bil prvič objavljen leta 1940 v *Filozofskih esejih (Philosophical Essays)*. V spominu *Edmundu Husserlu (In Memory of Edmund Husserl)* izdajatelj M. Faber (ponatis: Greenwood Press Publishers, New York 1968).

prtega prostora za naše gibanje dotika znotraj posameznega objekta dobimo, ko se predmet – denimo pod pritiskom naših rok – izkaže kot upogljiv. Le zato ker naš vid zaznava jasnino odprtega prostora, vemo, da vsi prostori, ki se za nas razpirajo, ko med stvarmi sežemo v praznino, pripadajo skupnemu prostoru. Na ta način je ena in ista odprtost zemeljsko izkušnega prostora neba tista, ki se kaže tako našemu vidu kot dotiku. Odprtosti jasnega prostora, znotraj katerega se prek vida izrišejo konture zemeljskih stvari, ne moremo ločiti od dotika, saj odprtost tega prostora daje kinestetična gibljivost, ki je skupna tako vidu kot dotiku.

Na tem mestu bi morali razmisliti o tem, da sega nebesni prostor onkraj odprtosti, znotraj katere se za nas prikazujejo zemeljske stvari. Sam se odpira kot jasno prostranstvo nad nami, kot »prostor«, tj. kot dimenzija, v kateri se lahko istočasno prikazuje veliko stvari. Na prvi pogled se nam zazdi trditev, da je nebo prostor, lahko razumljiva, a to le zato, ker se nagibamo k naturalističnemu razumevanju. Naturalizem pojmuje zunanji prostor kot »objektivno« neskončno kvantiteto praznih pozicij, tj. mest, ki jih lahko zasede katera koli stvar. Kot »objektivno« obstaja neodvisno od naše subjektivne izkušnje. Naša subjektivnost pride na vrsto šele naknadno, namreč tako, da določen predel teh praznih pozicij poimenujemo »nebo«. Vzrok temu je, da se nam na podlagi naše subjektivne izkušnje kompleks pozicij v prostoru, ki ga povezujemo z imenom »nebo«, kaže kot območje nad nami. Toda objektivno rečeno so pozicije, ki jih to območje zaobsega, nevtralne pozicije v neskončnosti vesolja in obstajajo neodvisno od tega, kakor se nam kažejo.

327

Vendar če vse, kar za nas postane vidno, pride do nas na podlagi horizontalnega čutnega konteksta referenc in le na ta način postane razumljivo, potem se mora to nanašati tudi na prostor neba in mesta v njem. V našem vsakdanjem življenju in okrožju, v katerem živimo, smo odvisni od in umeščeni v odnos do določenih stvari, za katere vemo, da jih lahko dosežemo v tej ali oni smeri. Večina stvari, s katerimi imamo opravka, imajo na ta način »kraj«, ki mu pripadajo.⁸ Seznanjenost s temi kraji in načini, s pomočjo katerih so nam dostopne, pripadajo horizontalnemu referenčnemu kontekstu. Naše vedenje o prostoru korenini v življenjskem svetu in običajno ne v zavesti subjekta, neodvisnega od števila praznih pozicij v zunanjem prostoru, v katerem lahko vsak dan objekt najde mesto. Ne gre za to, da se stvarjem približamo z zavedanjem, da bi jih

⁸ Heidegger, *Bit in čas*, § 22, str. 95.

razporedili v objektivno predhodno dan kompleks nevtralnih pozicij. Prej nasprotno: za prostor vemo, ker so najbolj zemeljske stvari tako rekoč doma na določenem kraju. V sodobni Evropi je lahko prišlo do reprezentacije neskončne kvantitete objektivnih pozicij v prostoru le zaradi dolgega zgodovinskega procesa abstrahiranja.

Na isti način »nebo« ni subjektivna oznaka za objektivno prisoten sektor te neskončnosti. Bolj kot to je območje, ki nam je domače zato, ker imajo določeni dogodki po naravi tam svoje mesto. V to lahko prištevamo tudi zvezde, zrak, ki ga dihamo, in predvsem vreme, ki nas vsak dan razveseljuje ali jezi. Če v okviru fenomenološke analize neba začnemo s to domačnostjo, se najprej izkaže, da je nebo drugačna oblika prostora kot prostori, ki jih poznamo na podlagi domačnosti z zemeljskimi stvarmi v življenjskem svetu. Te stvari imajo svoje pozicije, ki jih lahko pokažemo. Seveda lahko pokažemo tudi stvari na nebu, na primer sonce, luno, zvezde, oblake, ptice ali letala, vendar pa samo nebo ni takšna stvar, da bi nanj lahko pokazali. Nebo je prostor za mnoge prostore. Prikladna beseda za takšno zbirko prostorov je »plan« (*Gegend*⁹). Plani pripadajo za človeško življenje pomembni dogodki, ki se tam redno vrstijo ali pa so se tam enkrat zgodili. Govorimo denimo o vojnah ali bitkah, ki so se odvijale v določeni regiji.

328

Najpomembnejši dogodek za naše vsakdanje življenje, ki se samodejno odvija v plani, ki ji pravimo »nebo«, je vreme. V tem dogodku so spremembe, ki jih lahko opažamo iz dneva v dan. Predvsem so velike spremembe, ki zaznamujejo spremembo letnih časov. Prav gotovo pa letni časi spremenijo tudi tisto, kar je pod nebom, zemljo. Prek neba, ob potekanju hkratnih vremenskih sprememb, se nam letni časi oznanjajo v vsej svoji dramatičnosti. V vremenu začutimo podnebje plani sveta, v katerem živimo. Tako vsaki plani na svetu, v kateri živijo človeška bitja, pripada posebno nebo, kot plan za tisto vreme, ki je za to podnebje značilno.

Nebo je kot plan za vreme drugačna oblika plani od plani na zemlji. Človeška bitja nimamo »nad« nami le neba v prostorskem smislu, ampak tudi tako, da imajo oblast nad nami tudi podnebne spremembe. Takšno gospodovanje dokazuje našemu telesnemu življenju: dogajanje na nebu vpliva na nas tako, da se dobro počutimo ob eni vrsti vremena in slabo ob drugi vrsti. Spremembe

⁹ Ibid., str. 103.

vremena na nebu, katerim je naše telesno kako-nam-je kar najintenzivneje podvrženo, so plod polarnosti podnebja, ki se najbolj očitno pokaže predvsem v spremembi letnih časov: vročina je v sporu z mrazom in mokro s suhim.

Kot smo že omenili, te kvalitete so nam dostopne prek percepcije zemeljskih stvari s čutilom dotika. Tako pa kvalitete vseeno niso povezane z nebom, ampak prej z zemljo kot samemu sebi zaprtim in temnim območjem, ki se prikazuje kot snov in kot plan, ki »nosi« zemeljske stvari v vsej dvoumnosti te besede, ki smo jo že omenili. Medtem ko take stvari čutno zaznavamo, se nam zaznavane kvalitete pokažejo kot določila objekta, kot stanje stvari, ki jim intencionalno posvečamo pozornost. Stvari so nenehni substrat teh spremenjajočih se stanj. Po drugi strani pa različna vremenska stanja, kvalitete, kot so vročina in mraz, vlaga in suša niso določila objektov, ampak pravzaprav čisti pogoji: vreme ni objekt, podvržen spremembam lastnih stanj. Njegova stanja se nam ne kažejo intencionalno. Prej gre za to, da se v našem telesnem kako-nam-je čutno odzivamo.

Ta stanja, ki imajo značilnost čiste pogojenosti, so takšna, da ustvarjajo opozicijske pare. Bistvo toplega vremena je hlad kot njegovo nasprotje in obratno. Pogoj takšne toplote je zato v izpostavljanju samih sebe za določen čas nasproti mrazu, ki ji oporeka.¹⁰ V tej luči jasneje vidimo, kaj je posebnost neba kot plani. Nebo ni plan le zato, ker je zbirka pozicij, na katerih naj bi se znašle stvari, ampak zato, ker se v spremembi dneva v noč in predvsem v spremembi letnih časov godi nekaj za človeško življenje pomembnega: z bojem vročine in mraza, mokrote in suše, se ta stanja izpostavljajo drug nasproti drugemu. Boj polarno nasprotnih pogojev je boj za prisotnost v času.

Nebo se nam najbolj približa v zemeljskem lokalnem življenjskem prostoru. Tukaj nam je domače kot jasnina in odprtost, znotraj katere se s kinestetičnim zaznavanjem izrišejo obrisi zemeljskih stvari. Vremenski dogodek, njegovo gibanje najprej izkusimo kot gibanje toplote ali mraza, vlažnega ali suhega zraka, kot spremembo smeri in jakost zraka, ki piha kot veter. Toda nebo se razteza v višave, ki so nedosegljivo visoko nad njegovo najbližjo podobo, ki jo dojemamo »tu spodaj«. To raztezanje v višave je temelj za že omenjeno moderno interpretacijo vesolja kot neskončnega kvantuma praznih pozicij v pro-

¹⁰ Tudi te notranje odnose avtor podrobneje analizira v: *Heraklit, Parmenid in začetek filozofije in znanosti (Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft, str. 342 ff.)*.

storu. V življenjskem svetu je imela nedoumljiva neskončnost neba izvorno drugačen pomen. Nebo ima v svoji najbližji podobi znotraj zemeljskega življenja značilnost horizonta, saj se vse zemeljske stvari nanašajo druga na drugo preko čutnih referenc. Kot plan nebo ni več horizont: vsak dogodek se v našem zemeljskem življenjskem svetu nanaša po eni strani na določila, ki pripadajo dogodku samemu – takšen referenčni kontekst Husserl označi z »notranjimi horizonti«. Po drugi strani pa moramo zunanje horizonte ločiti od notranjih. Zunanji horizonti so referenčni konteksti, ki vodijo onkraj vsakokratnih dogodkov. Če smo sposobni dojeti vedenjske možnosti, ki nam dopuščajo slediti tem kontekstom, izkusimo vpetost vsega, kar se nam kaže, širši horizont. Če tej smeri sledimo do konca, pridemo do horizonta, znotraj katerega se vsi horizonti nanašajo drug na drugega – življenjski svet človeštva. Ta svet je ta zunanji horizont, glede na katerega ne obstaja noben drug zunanji horizont, totalnost sama v sebi.

Pri tem je odločilno, da zunanji horizont, ki ni vključen v širši horizont, ni več horizont. Lahko se sprehajamo vzdolž horizontalnih referenc in lahkota, s katero se pri tem gibamo, je naša svoboda, ki se začne v elementarni obliki s kinestetičnim gibanjem. Referenčni kontekst pa se nam razkriva z našim svobodnim prilaščanjem različnih oblik obnašanja. Kolikor prostrana širjava neba ni horizontalna in se tako izmika naši svobodi, se nam razodene neovrgljiva gotovost našega življenjskega sveta kot narava. V svoji nedoumljivi razsežnosti je nebo isto kot svet. Ni naključje, da Platon in Aristotel pri govorjenju o svetu kot totalnosti, uporabljata besedo *uranos*, »nebo«. Podobno imamo v starodavni kitajski pisavi znak, ki predstavlja hkrati nebo in praznino kot tisto, ki daje vsem stvarjem prostor.¹¹ Heidegger ponavlja: v začetnem stadiju svoje razprave o umetnosti je svet zoperstavil zemlji, v svojih kasnejših razmišljanjih o četverju pa je svet zamenjal z nebom. Srečali smo se že z gotovostjo sveta kot totalnostjo narave v obliki telesne gotovosti občutka, še posebej občutka dotika, ki je tako rekoč na drugem koncu polarnosti neba in zemlje. Hrbtna stran pojavljanja zemeljskih stvari, ki je našim očem skrita, zemlja kot zemlja pa je tista, ki je tako zavarovala gotovost sveta. Sedaj nam je postalo jasno, da ima tudi prikazovanje neba svojo skrito hrbtno stran, namreč nedoumljivo

¹¹ Cf. *Moj svet, praznina, nič. Fenomenološki pristop k japonski verski tradiciji v: Humanistične raziskave (Human studies)*, zv. 20. št. 2, april 1997, str. 157 (originalno izdano v nemščini kot *Welt, Leere, Natur; Eine phänomenologische Annäherung an die religiöse Tradition Japans*, v G. Stegner in M. Röhrig, *Philosophie der Struktur – 'Fahrzeug' der Zukunft?*, izd. Heinrich Rombach, Freiburg/München 1995, str. 117).

razsežnost, ki se kaže kot plan. Način, na katerega se nebo prikazuje v zemeljskem območju življenja, je nebo kot horizont. Nebo kot nebo, hrbtna stran njegovega prikazovanja, ki je našim očem skrita, je nebo kot »plan« (*Gegend*). Plan razumemo kot termin, ki označuje nedoumljivo razsežnost nad nami.¹²

Zemlja in nebo se zaobrneta k nam horizontno, in sicer s tem, ko recipročno pogojujeta drug drugega v prikazovanju zemeljskih stvari znotraj lokalnega življenjskega območja. Prihajanje zemlje kot snovi na svetlo, kot podpornega in mirno izvornega območja zemeljskih stvari zahteva nebesni prostor prikazovanja, zato da se stvari v daljavi lahko izrišejo v svojih obrisih. Nebesni prostor prikazovanja se prikazuje le kot lokalni prostor prikazovanja, kakor je odprt preko našega kinestetičnega gibanja ob ukvarjanju z zemeljskimi stvarmi. Zdi se, kakor da sta nebo kot nebo in zemlja kot zemlja – z drugimi besedami hrbtni strani zaznavnega prikazovanja, dve obliki gotovosti življenjskega sveta kot narave – situirani v nedostopnem predelu tostran ali onkraj zemeljskih recipročnosti. Vendar pa ni tako, gotovost sveta konkretno izkušamo s pomočjo dveh osnovnih polarnosti našega telesnega kako-nam-je: vročine in mraza, mokrote in suše.

Te polarnosti posredujejo med zemljo in nebom kot nebom. To je zato, ker jih srečujemo na dva načina: po eni strani se nam kažejo kot kvalitativna stanja zemeljskih stvari, ki so kinestetično dostopne. Drugače rečeno, kažejo se nam kot zamejitve objektov, ki so nam intencionalno dani in prek katerih se mirna zemlja kaže kot odpor stvari. Po drugi strani pa jih izkušamo brez referenčne povezave z objektom, kot različne načine občutenja samih sebe, našega telesnega kako-nam-je. Ta občutek se prične v zemeljskem življenjskem prostoru, pri čemer so naša telesa »vstavljena« v zrak, ki piha okoli nas toplo ali hladno,

¹² Svoje razmišljanje dolgujem Heideggerjevem razpravljanju v: *'Pogovor o sproščenosti (Gelassenheit) na poljski poti'*, kjer je horizont definiral kot del plani, ki je obrnjen k nam. To idejo lahko konkretiziramo, če jo apliciramo na nebo kot plan. Nedojemljiva razsežnost plani označuje totalnost kot takšno, potemtaka zemljo kot totalnost ene narave, pri čemer ima človeško bitje neomajno gotovost, v prvi vrsti glede svobode svoje kulturno spremenljive zavesti o horizontu. Tako razumljen svet dopušča, da se vse, kar srečujemo, prikazuje znotraj horizontov. V tem smislu lahko rečemo skupaj s Heideggerjem, da svet »svetuje«. V 77. zvezku *Skupne izdaje* (Frankfurt a. M. 1995) je objavljena originalna verzija *Pogovor o sproščenosti na poljski poti* (*Agchi basie ...*, str. 122 ff). Tam Heidegger še vedno občasnoma govori »svetenje« sveta (cf. str. 149). V povzetku pogovora, ki je bil objavljen še za časa avtorjevega življenja, je »svetenje« sveta brez izjeme nadomeščeno s »srečevanjem« (*gegenen*) tega, »kar srečuje« (*Gegnet*, str. 69–71). Pri tem pa *Gegnet*, stara narečna oblika besede »Gegend«, pomeni nedojemljivo razsežje plani.

vlažno ali suho. To vstavljenost običajno doživljamo brez kakršne koli reference na objekte. Tako občuteni kako-nam-je posameznik povezuje z nebom kot nebom, saj tako razumljeno nebo – nebo kot plan – ustvarja prostor za boj osnovnih vremenskih in podnebnih stanj. Da sta temeljni nasprotji vročine in mraza, suše in mokrote kot posrednika med zemljo in nebom fundamentalno pomembni za življenjski svet, potrjuje zgodovina znanosti: Aristotel je osnoval svojo kozmologijo štirih elementov na podlagi štirih možnih kombinacij med štirimi polarno razvrščenimi kvalitetami. Aristotelova kozmologija je temelj evropske naravoslovne antične znanosti in srednjeveške znanosti. Glede na življenjsko-svetno razumevanje elementov, ki je temelj te kozmologije, so elementi tisto, znotraj katerih in iz katerih živa stvar lahko živi v vodi, zraku ali na zemlji. Danes doživljamo ponovno rojstvo takšnega razumevanja elementov v smislu govora o ekološki krizi, o življenjsko nevarnem onesnaženju elementov zemlje, vode in zraka.

332

To, kar smo spoznali za elementarno, se je v različnih kulturnih izročilih spreminjalo. Prikaz elementov ni bil omejen na število štiri in ni vedno vključeval elementov, ki so bili v starodavni evropski kozmologiji kanonizirani. Toda kljub spremenljivim kozmološkim izkušnjam elementov je bilo in je v njej nekaj nespremenljivega. Ta nespremenljivost je temeljna ukoreninjenost gotovosti življenjskega sveta kot narave, ki je skupna ljudem v vseh kulturah, v izvorni polarnosti čutila dotika in telesnim stanjem, neločljivim od tega čuta. Simptomatično je, da Aristotel elementarnih kvalitet vročine in mraza, mokrote in suše ni predstavil v svoji kozmologiji, ampak v traktatu, ki se ukvarja z življenjem *O duši (De Anima)*.¹³ To nakazuje tesno zvezo med izkušnjo življenjskega sveta in izkušnjo območja elementarnosti.

Kljub medkulturni spremenljivosti kozmologij obstaja tudi kozmološko nekaj nespremenljivega. Nespremenljivost pomeni ravno obstoj polarnih elementarnih pogojev vročine in mraza, mokrote in suše ter da imamo po zaslugi teh pogojev gotovost življenjskega sveta. Boj med temi elementi določa podnebje. V okviru sodobnega razumevanja je podnebje del narave, kakor jo raziskuje moderno naravoslovje. Naturalistično pa bi bilo domnevati, da je naravno v podnebjju, omejeno na to, kar je takšnem raziskovanju dostopno. Podnebje je primarno kulturni fenomen ravno kot nespremenljivka, tj., kot naravni del človeškega življenjskega sveta. Ravno zato ponuja izhodiščno točko poskusa

¹³ 423 b 27 ff.

razlage raznovrstnosti kultur. Ta poskus so izvedli že v evropski literaturi o antiki, ponovno pa se ga je lotil predvsem Herder v svoji filozofiji kulture. V tridesetih letih tega stoletja je japonski filozof Tetsuro Vacuji prvič konkretiziral Herderejev začetek na način, ki ga lahko označimo kot fenomenološki, čeprav ni uporabljal konceptov, kot so »fenomenologija« ali »življenjski svet«. Vacujijeva knjiga¹⁴ nosi naslov *Veter in zemlja, Fudo*. *Fudo* je japonska beseda za »podnebje«. Ta beseda izraža, kako podnebje pogojuje kako-nam-je v zemeljskem življenjskem prostoru. Govori o istih elementarnih polarnostih, ki jih izkušamo v odnosu z objekti kot odpor mirne podpomice zemlje kakor tudi prek referenc z objekti pri raznih stanjih gibljivega vetra, ki piha čez nebo. Podnebje je pomembno za kulturo – in to je Vacujijev prispevek – v tem, da so kulturno specifične konstelacije elementarnih stanj vročine in mraza, mokrote in suše. Za kulture v vzhodni Aziji, ki imajo monsumsko podnebje, imajo ta stanja povsem drugačen pomen kot v zmerno toplem evropskem podnebjju. Po drugi strani pa je položaj spet povsem drugačen v kulturah, kjer vlada skoraj popolna odsotnost boja med sezonskimi elementarnimi stanji.

Misli, ki jih vsebuje ta razprava, se dotikajo nespremenljivih pogojev narave, kakor jih izkušamo v življenjskem svetu. V tej smeri se je polarnost neba in zemlje izkazala za temeljno. To, kar povezuje enega z drugim, so elementarne kvalitete podnebjja. Pri podnebjju se začne spreminjanje razmer v naravnem življenjskem svetu. Tako pluralnost kulturnih življenjskih svetov postane možna. Toda poglabljanje v to vprašanje bi bila nova naloga.

333

Prevedla Katarina Majerhold

¹⁴ Vacujijeva knjiga je bila prevedena v nemščino: Tetsuro Vacuji, *Fudo – Veter in zemlja (Wind und Erde)*. Sovisce klime in kulture (*Der Zusammenhang zwischen Klima und Kultur*), prevedla in uvod napisala D. Fischer-Barnicol in R. Okochi, Darmstadt 1992.