

Tine Hribar

ONTOLOGIJA IN FENOMENOLOGIJA ŽIVLJENJSKEGA SVETA

Husserl za razmerje med življenjem in svetom uporablja tri izraze:

- življenjski svet (Lebenswelt),
- svetno življenje (Weltleben) in
- svet življenja (die Welt des Lebens).

Najbolj znan je prvi izraz, ki pa ima dva, med seboj bistveno razlikujoča se pomena.

Prvi pomen, na katerega najpogosteje naletimo, je empirični pomen. Zanj uporabi Husserl tudi sintagmo svet življenja, na primer v f 51 teksta *Kriza evropskih znanosti in transcendentna fenomenologija* (*Die Krisis der europaeischen Wissenschaften und die transcendentale Phänomenologie*). Paragraf ima naslov *Naloga "ontologije življenjskega sveta"* in v njem pravi Husserl o svetu življenja naslednje: "Svet življenja, ki brez nadaljnega povzema vase vse praktične tvorbe (celo tvorbe objektivnih znanosti kot dejstva kulture, a ob zadržku glede udeležbe pri njihovih interesih), je ob nenehnem spreminjanju relativitet vezan seveda na subjektiviteto. A kakor se zmerom spreminja in kakor je zmerom znova korigiran, vsebuje vendarle svojo zakonito bistvenostno tipiko, na katero ostaja vezano vsakršno življenje in torej vsakršna znanost, saj ima v njem svoja tla. Tako ima ta svet tudi ontologijo, ki izvira iz čiste evidence." Življenjski svet v tem pomenu je univerzum, enotnost objektov življenjskega sveta. Ti objekti so kljub relativiteti vpeti v invariantne strukture.¹

Življenjski svet kot univerzum objektov v svetu življenja je konstituiran na naiven način, v okviru tako imenovane naravne

¹Razmerje med ontologijo in fenomenologijo Husserl natančneje formulira v 3. poglavju III.knjige *Idee (Ideen..., Drittes Buch, Husserliana V, Martinus Nijhoff, Haag 1952, str. 76-94)* in ga v strnjeni obliki reproducira v f 6 prve Priloge.

naravnosti. Kot tak, torej kot izkustveni svet, lahko postane tema posebne znanosti, tj. ontologije. Ontologija, Husserl ji v tem primeru pravi *življenjskosvetna ontologija*, kot znanost, ki je vzniknila na naravnih tleh, na tleh naravne naravnosti, ni ontologija v tradicionalnem pomenu. Zato Husserl to besedo v naslovu navedenega paragrafa postavlja v narekovaje. Kajti tradicionalna ontologija, to pa velja tudi za novoveško filozofijo in z njo zasnovane objektivne znanosti, ne izhaja iz neposredne samodanosti (izkustvene nazornosti) bistev reči. Ker se novoveška filozofija opre na "konstruktivnostni pojem na sebi resničnega sveta", ne more imeti dignitete dejanske evidence.

Drugače je z ontologijo življenjskega sveta kot čisto izkustvenega sveta, se pravi sveta, ki ga v dejanskem ali možnem izkustvenostnem zrenju vselej lahko uzremo, tj. zaznamo. Vendar svet, ki nam ga podaja takšna ontologija, še ni fenomenološki svet; do njega lahko pridemo le s pomočjo fenomenološke redukcije, v katero nas vodi transcendentalna *epoché*.² V okviru transcendentalne naravnosti, ki prav zato, ker vstopi v *epoché*, ni več naivna, se življenjski svet totalno spremeni in dobi povsem drug pomen.

Znotraj transcendentalno filozofskega sovisja se življenjski svet spremeni v čisti, goli transcendentalni fenomen. Posamične znanosti, na primer sociologija, do življenjskega sveta kot čistega fenomena nimajo pristopa. Ta ugotovitev velja tudi za sociologijo fenomenološke provenience. Življenjski svet kot fenomen ni niti empirični niti metaempirični, marveč transcendentalni svet. To je svet kot korelat transcendentalne subjektivitete. Njegova transcendentalna korelativnost pomeni, da sta njegova ontičnost in objektivnost postavljena v oklepaj. Drugače rečeno: življenjski svet kot fenomen je duhovni korelat, cogitatum človeka kot transcendentalnega subjekta.

²Fenomenološka redukcija je, kakor piše Husserl Romanu Ingardnu (25. nov. 1931), "tisto najtežje v filozofiji" (*Briefe an Roman Ingarden*, Nijhoff, Haag 1968, str. 74). Ne samo problem, marveč že kar paradoks fenomenološke redukcije je v tem, kakor ugotavlja Manfred Sommer (*Lebenswelt und Zeitbewusstsein*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1990, str. 225 in naprej), da z redukcijo začnemo lahko pravzaprav šele na koncu: "Šele ko pridemo na poslednji konec, lahko dosežemo absolutni začetek." Zato terja nenehno ponavljanje in njen cilj se navsezadnje izkaže kot neskončna naloga.

Življenjski svet kot fenomen je torej rezultat fenomenološke redukcije; do njega nas pripelje, kakor pravi Husserl v *f* 35 *Idej, živlenskoscvetna epoché*, specifična življenjska intencionalnost. Vsak poklic ima neko *epoché*: čevljar ima svojo *epoché*, se pravi, kadar je poglobljen v svoje delo, je v njem tako rekoč izgubljen, kajti za vse drugo - razen za reči čevljarstva - je slep; svojo *epoché* ima mizar, ima jo zdravnik, ima jo učitelj in ima jo znanstvenik.

Vendar čevljarska ali znanstveniška *epoché* ni isto kot fenomenološka epoche; biti čevljar ni isto, posebej poudari Husserl, kot biti fenomenolog in biti fenomenolog ni isto kot biti znanstvenik. In nadaljuje: "Bržkone se bo celo pokazalo, da je totalna fenomenološka naravnost in njej pripadajoča *epoché* najpoprej poklicana, da bistveno povzroči popolno osebno spremembo, ki bi jo najprej lahko primerjali z religiozno spreobrnitvijo, ki pa poleg tega skriva v sebi pomen največje eksistencialne spremembe, ki je bila kdajkoli zadana človeštvu kot človeštvu." Gre za popolno spremembo načina mišljenja, za meta-nojo, ki s seboj prinese tudi totalno eksistencialno predrugačenje človeka in nazadnje tudi človeštva. Ter pokaže izhod iz krize.

Od kod takšna Husserlova ekstaza ob nečem takim, kot je fenomenološka redukcija? Kot je transcendentna *epoché*, ki je navsezadnje zgolj in samo metoda?

Husserl fenomenološko samoosmisliitev, neposredno pa osmisliitev življenjskega sveta kot čistega fenomena, primerja z religiozno spreobrnitvijo. Za kakšno spreobrnitev gre tedaj v okviru transcendentno fenomenološke naravnosti?

V čem je, če naj uporabim še eno izmed Husserlovih sintagem, fenomenološko-transcendentni radikalizem? Glede na religiozni kontekst, v katerem smo se znašli, Husserl postavi ustrezno konkretizirajoče vprašanje in nanj takoj tudi odgovori:

"Ali se kot (transcendentni) znanstveniki lahko sprijaznimo s tem, da je Bog ustvaril svet in v njem človeka, da ga je obdaroval z zavestjo, z umom, tj. z zmožnostjo spoznanja, na najvišji stopnji znanstvenega? Znotraj naivnosti, ki spada k bistvu pozitivne religije, je to lahko nedvomnostna resnica in lahko ostane resnica za vselej, četudi je filozof zaradi njene naivnosti ne more sprejeti. Uganka stvaritve kakor tudi Bog sam sta bistvenostno sestavini pozitivne religije. Za filozofa pa obstaja v tem in v soobstoju: subjektivitete v svetu kot objekta obenem

pa zavestnega subjekta za svet, nujnostno teoretično vprašanje, namreč vprašanje, kako je to mogoče. *Epoché*, ki nam daje naravnost čez korelacijo subjekt-objekt (ki spada k svetu) in s tem naravnost k transcendentalni korelaciji subjekt-objekt, nas je vendarle pripeljala do tega, da samoosmislitveno spoznamo: svet, ki je za nas, ki je po biti in takobiti naš svet, svoj smisel biti v celoti črpa iz našega intencionalnega življenja, znotraj pokazljive apriorne tipike dosežkov - pokazljive, ne pa argumentativno konstruirane ali po mitičnem mišljenju izmišljene." (f 54)

Svet, tudi ali predvsem življenjski svet, je kot fenomen svet za nas. Ni sveta na sebi. Oziroma bit sveta na sebi je postavljena v oklepaj. Smisel biti sveta izvira iz našega intencionalnega življenja. To življenje torej ni onto-tetično, marveč le osmišljajoče življenje. Njegova naravnost odloča o smislu biti, ne o biti sami.

To, čemur Husserl pravi za razmerje do Boga, velja zato tudi za razmerje do narave in stvari sploh. Svet ni celokupnost reči, marveč horizont načinov danosti teh reči. Transcendentalna *epoché* nas osredotoči prav na te načine, na načine kot načine. Življenjski svet kot fenomen je zato čisto nasprotstvo svetnega življenja in njegovih interesov. Takole pravi Husserl: "Naša *epoché* (zdajšnja tematiko določujoča) nam je zaprla vsakršno naravno svetno življenje in njegove svetne interese. Dala nam je položaj nad tem. Vsak interes do biti, dejanskosti ali nebiti sveta, torej vsak k spoznanju sveta usmerjeni teoretični interes, a tudi vsak praktičen interes v običajnem pomenu, v njegovi vezanosti na predpostavke njegovih situacijskih resnic, nam je zaprečen; in ne le, da je nam samim (filozofirajočim) zaprečeno vsakršno udejanjanje naših interesov, tudi soudeležba v interesih soljudi je zaprečena, kajti ob njej bi bili posredno še zmerom zainteresirani za bivajočo dejanskost. V krog naše znanstvenosti nima vstopa nikakršna objektivna resnica, bodisi v predznanstvenem ali znanstvenem smislu, oziroma nikakršna zastavitev za objektivno bit, bodisi kot premisa ali kot posledica." (f 52) Bit, natančneje, smisel biti je subjektiven in relacijsko relativen.

Življenjski svet kot fenomen ni nekaj fizičnega, marveč je duhovna tvorba.³ Kakor tudi življenje, ki ga Husserl v kontekstu življenjskega sveta posebej izpostavi kot tvorbo duha že na začetku predavanja *Kriza evropskega človeštva in filozofija* (1935): "Beseda življenje tu nima fiziološkega pomena, marveč pomeni smotno, duhovne tvorbe tvoreče življenje: v najširšem pomenu kulturo ustvarjajoče življenje znotraj neke zgodovinske entitete." Znotraj entitet, kot so narodi, države pa tudi transnacionalne skupnosti.

Šele v luči teh navedb dobi fenomenološka zahteva po vrnitvi k stvarjem samim svoj pravi pomen. Stvar sama (se pravi fenomen) ni istovetna z rečmi vsakdanjega življenja. Tudi z rečmi znanosti ne. Sploh ni istovetna z rečjo samo: "Reč sama je pravzaprav nekaj, česar nihče ni videl kot nekaj dejanskega, saj se nenehoma giblje..." (f 47) Vpeta je v neskončen horizont intencij. Fenomen pa je to, kar je vsakokrat tu. Je to, kar je navzoče v neposrednem uzrtju.

Sklepna Husserlova konstatacija: "Objektivna resnica spada izključno v naravnosti naravno-človeškega življenjskega sveta. Prvotno je zrasla iz potreb človeške prakse, z namero, da nasproti možnemu modaliziranju gotovosti zagotovi tisto, kar je dano kot bivajočno (v gotovosti biti kot trajno anticipirani predmetni pol). Z zaokretom v *epoché* ni ničesar zgubljenega, nič od interesov in smotrov svetnega življenja in s tem tudi nič od spoznavnih interesov. Le da so za vse pokazani njegovi bistvenostni subjektivni korelati, s čimer je izpostavljen poln in resničen bitni smisel objektivne biti in s tem vsakršne objektivne resnice. Filozofija kot univerzalna objektivna znanost - in to je bila vsa filozofija antične tradicije - z vsemi objektivnimi znanostmi vred sploh ni univerzalna znanost. V svoje raziskovalno območje uvršča le konstituirane predmetne pole, ostaja pa slepa za transcendentno konstituirajočo, polno, konkretno bit in življenje." (f 52) Zares univerzalna znanost je šele

³Svet ne pomeni *gole omnitudo realitatis*, v katero spada vse bivajoče, marveč univerzum smislov, v katerem se, gledano v celoti in v trajanju, vse ujema. S tega vidika Husserl ohranja stari Leibnizev kozmos in zato življenjskega sveta ne smemo misliti zgolj kot vitalno bujnost, marveč kot strikino racionalno urejeni svet." (Bernhard Waldenfels, *Lebenswelt zwischen Alltäglichem und Unalltäglichem*; v *Phänomenologie im Widerstreit*, Sulzkramp, Frankfurt/M 1989, str. 113)

transcendentalna fenomenologija, ki ugleda in izpostavi konstituirajoči pol, se pravi subjektiviteto.

Naj povzamem:

1. V času *Krize evropskih znanosti*, torej sredi tridesetih let, Husserl izpostavi življenjski svet kot temeljni okvir človeka pa tudi vsakršnega preučevanja oziroma raziskovanja. V življenjskem svetu vlada naivna naravnostna naravnost. Ta naravnost je odločilna. Po njej se v življenjski svet uvršča ne samo običajno vsakdanje človekovo življenje, ampak tudi neobičajno, kakršno je na primer življenje znanstvenikov. V luči naivne naravnosti spadajo v vsakdanje življenje tudi vse umetne tvorbe, ustanove, načini obnašanja itn. Začetniška fenomenološka metoda, ki ustreza tako razumljenemu življenjskemu svetu, je deskripcija, ki naj bo čim bolj podrobna, natančna, obenem pa nevtralna.

2. Življenjski svet je poln naključij, je kontigenten svet z nenehno prehitvajočimi se dogodki. Zdi se, kakor da vse izhaja iz spontanosti in se steka v prigradnost. Toda bolj oddaljen pogled odkrije tudi stalnice, na primer prostorskost in časovnost vseh reči, jezikovne univerzalije itn. Gre za invariantne strukture, ki naj jih po Husserlu zajame ontologija življenjskega sveta. Te strukture omogočajo medčloveško sporazumevanje pa tudi sodelovanje med različnimi kulturami, skratka vsakršno prevajanje.⁴

3. Distanca, ki jo omogoči transcendentalna *epoché* oziroma fenomenološka redukcija, pa odpre pot do uvida, da so tako kontigentna dejstva kot invariantne danosti življenjskega sveta nekaj konstituiranega. Da so duhovne tvorbe konstituirajoče transcendentalne subjektivitete. Niso nekaj objektivno obstoječega, ne temeljijo na objektivni, marveč na subjektivni resnici. Še več: s transcendentalnega vidika postane razlika med objektivno in subjektivno resnico irelevantna. Navsezadnje gre zgolj

⁴Vendar tudi te invariantnosti niso nekaj na sebi danega, temveč se oblikujejo šele onstran fenomenološke redukcije, so torej rezultat fenomenološke metode, skratka: ontologija ni pred fenomenologijo, marveč ji šele sledi. Ključni razloček, ki odloča tu odloča o razmerju med ontologijo in fenomenologijo, je razlika, ki jo Husserl izpostavi v f 16 tretje knjige *Idej in nosi naslov Noema in bitnost (Noema und Wesen)*. Ontološka bitnost izhaja iz strnitve fenomenoloških noem.

in samo za način danosti stvari, za samonavzočnost oziroma samodanost fenomenov. Seveda fenomenov kot korelatov takšne ali drugačne intencionalnosti.

In tisto, za kar Husserlu pri tem gre in iz česar izhaja njegov zanos, je samoosmislitev intencionalnosti. Človek kot fenomenolog, in končno kot transcendentalni subjekt sploh, mora sam (v tem je etičnost njegove pozicije) prevzeti odgovornost za bitni smisel oziroma za smisel biti. Nobene vnaprej dane oziroma zadane objektivne resnice ni. Svet je in ostaja človekov življenjski svet; je svet za človeka, in ne svet na sebi. Zato so vse resnice, ki jih odkrije človek, človekove resnice. In če potem deluje v njihovem imenu, ne deluje v imenu nikaršne "objektivne resnice", tj. Resnice, marveč zgolj in samo v imenu svoje resnice in lastne resničnosti. Tako na individualni kot na generični ravni.

* * *

Tu pa se srečamo s paradoksom, ki je za transcendentalno fenomenologijo tako velik, da se ga Husserl sploh ne zaveda. Husserl trdno veruje v teleologijo in entelehijo človeštva oziroma njegovega duha (uma). Tako nasproti relaciji relativnosti in intencionalni subjektivnosti fenomenov postavlja "objektivni" zgodovinski razvoj. Ta ni objektivni v smislu nasebnosti, saj je odvisen od odločitev človeka in naravnosti človeštva, toda oprt naj bi bil na zakonitost, ki je v naravi človeštva. Le s tega vidika je Husserl lahko ugledal kriznost obstoječega položaja, krizo "evropskega" človeštva v dobi zmagovitega naravoslovja. Kriza "evropskih znanosti", ki človeštvu niso sposobne dati smisla, ni zgolj kriza samih znanosti, marveč - kakor je razvidno iz naslova I. dela *Krize* - "življenjska kriza" evropskega človeštva, "radikalni izraz" te krize. Življenjska kriza je kriza življenjskega sveta.

Izraz *življenjski svet* uporablja Husserl, ne da bi se tega zavedal, na metafizičen način: v smislu bivajočega kot takega in v celoti. Odtod tudi dvojni pomen tega izraza: najprej gre za *življenjski svet-v celoti*, nato pa za *življenjski svet kot tak*. Ob prvem pomenu Husserl dokazuje, da je celota življenjskega sveta sestavljena iz fenomenov (ne pa iz reči na sebi) in zato razplastena po ravneh intencionalnih vsebin (smislov). Do drugega pomena pa pride s pomočjo fenomenološke redukcije (transcendentalne *epoché*), ki je že vnaprej vodena s stališča subjektivitete, in zato tudi

sestop do jedra fenomenov ne more pripeljati nikamor drugam kot do transcendentalne subjektivitete oziroma do transcendentalnega jaza kot pra-jaza.

Ta pra-jaz je navsezadnje le moj jaz, jaz transcendentalnega reduktorja: "*Epoché* ustvari specifično filozofsko samotnost, ki je temeljna metodična zahteva za dejansko radikalno filozofijo." (f 54) Opisano podrobneje: "Celotno človeštvo ter celotna razločitev in ureditev osebnih imen je v moji *epoché* postala fenomen, skupaj s prednostjo jaznega človeka pred drugimi ljudmi. Jaz, ki ga dosežem v *epoché*, isti, ki je bil v kritičnem prepomenjenju in izboljšanju Descartesove koncepcije *ega*, se pravzaprav imenuje *jaz* le po ekvivokaciji, četudi je to bistvenostna ekvivokacija, saj tedaj, ko ga poimenujem reflektirano, ne morem reči drugače kakor: jaz sem to, *epoché* vodeči jaz, jaz, ki sprašujem svet, svet, ki mi velja po biti in takobiti, z vsemi njegovimi ljudmi, ki sem si jih tako popolnoma gotov, kot fenomen; torej jaz, ki stojim nad vsem naravnim bivanjem, ki ima zame smisel in sem jazni pol transcendentalnega življenja, v katerem ima svet zame smisel najpoprej zgolj kot svet: jaz, ta jaz, vzet v polni konkrekciji, zaobsegam vse to." (Prav tam) Sem del (življenjskega) sveta, toda kot transcendentalni "jaz" nisem le njegova celota, marveč tisto, kar je obenem nad to celoto. Nad celoto sveta oziroma nad svetom kot celoto.

V tej meta-kozmičnosti sem lahko le zato, ker sem meta-fenomenalen. Ker sem izvor vseh fenomenov. S tem pa tudi izvor samega sebe kot fenomena. V tej izvornosti vsemu podeljujem smisel, obenem pa sem sam brez smisla. Predvsem pa ostajam sam, v svoji lastni samoti; to je tista samotnost, o kateri govori Nietzsche v *Nočni pesmi*, samotnost sonca, ki vsemu podarja svetlobo in toploto, samo pa ostaja brez daru. In brez možnosti čudenja, kajti vse, kar se pokaže, se pokaže v njegovi luči. O tem govori Husserl, ne da bi se prav zavedal, kaj pripoveduje, na koncu f 12 iz 3. knjige *Idej za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo* (*Ideen zu einer reiner Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*): "Čudež vseh čudežev je čisti jaz in čista zavest: in prav ta čudež izgine, brž ko nanj pade luč fenomenologije in ga podvrže bitnostni analizi. Čudež izgine, ko se spremeni v celo znanost, polno težkih znanstvenih problemov. Čudež je nekaj nepojmljivega, problematično v podobi znanstvenih problemov pa je pojmljivo, je nepojmovano, ki ga ob razrešitvi problema v umu izpostavimo kot pojmljivo in pojmovano." S to

formulacijo se poslavljamo od filo-zofije kot rado-vednosti in se selimo na polje absolutne vednosti in razvidnosti. Seveda pa smo na to polje zavili že na začetku. Že na izhodišču transcendentalne fenomenologije se njen subjekt čudi samemu sebi, ne pa temu, da stvari so in da tudi sam najpoprej je in zgolj je, nič drugega.

Na izviro fenomenološke filozofije zato ni izvorno, temveč derivativno filozofsko čudenje. Nepresegljivi čudež nad čudeži, ki je *bit* (vsega) bivajočega, je preskočen in pozabljen, nadomeščen s presegljivim čudežem čiste zavesti čistega jaza. S tem nismo pred drugim paradoksom fenomenologije, marveč le pred varianto njenega prvega in edinega paradoksa: čisti jaz kot edino brezpogojno fenomenološko izhodišče, kot čudežni fenomen čudenja, izgine, brž ko nanj pade luč fenomenologije. Namreč luč fenomenologije kot stroge znanosti.

Razreševanje znanstvenih problemov je zdaj tisti pristop, ki zamenja in nadomesti filozofsko čudenje. Tako se znanost povzpne nad filozofijo, pojmovnost izpodrine čudenje in fenomenologija se iz odstiralke sprevrne v zastiralko ontologije.

Transcendentalna fenomenologija potisne vprašanje ontologije kot ontologije¹ na raven razmerja med *trdnim* in *tekočim*: "Ontološki način motrenja je tako rekoč katastrofičen. Enote jemlje v njihovi identiteti in zaradi njihove identitete kot nekaj trdnega. Fenomenološko-konstitutivno motrenje pa vzame enoto v toku, namreč kot enoto konstituirajočega toka, sledi gibanjem, potekom, v katerih je taka enota in vsaka komponenta, stran, realna lastnost take enote, identitetnostni korelat... In to, kar je stvar sama, izstopi v evidentnosti vseh strani njene bitnosti šele v njeni zgodovini, ki enote in njihove momente izpostavi tako, da spravi v gibanje konstituirajoče mnogovrstnosti. Prav v metodi fenomenološke kinesis se loči oboje: bistvene smeri intencionalnosti in njenih intencionalnih korelatov in bistvena določila identične biti, ki se je v intencionalnih doživljajih zavemo kot nečesa identičnega in si jo v redu njenih korelatov predstavimo kot tisto identično." (*Ideen...Beilage I, f 6*) Da bi fenomenologija lahko prikazala oblikovanje ontološke identitete, identične biti stavri same, mora torej pozabiti na bit kot stvar samo.