

Ivan Urbančič

SVET ŽIVLJENJA IN ZNANOST PRI POZNEM HUSSERLU

1. Ekspozicija problema

Pojem svet življenja - die *Lebenswelt* - je velika tema, ki jo je razvil Husserl v svojem zadnjem, nedokončanem delu *Kriza evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija*. V tretjem delu te knjige razvije Husserl pojem svet življenja in nakaže način zagotovljene samosvoje znanosti o svetu življenja. Čeprav je to delo zadnjega leta Husserlovega življenja (1937) ostalo nedokončano, je imelo velik odmev. Smiselna filozofska razprava o svetu življenja in znanosti je danes mimo Husserla komaj mogoča.

V knjigi *Kriza...* ima tretji del naslov: *Pojasnitev transcendentalnega problema in nanj nanašajoče se funkcije psihologije*. Naslov nakazuje, da je treba pojem svet življenja razumeti iz celote transcendentalnega problema; ima torej svoje mesto v obzorju transcendentalnega problema. Kaj je transcendentalni problem? Od Kanta naprej je transcendentalni problem pravzaprav problem pogoja možnosti vsega zanesljivega, gotovega človeškega spoznanja. Transcendentalni problem je problem pogojev spoznavne resnice kot gotovosti, *certitudo*. S samim tem je transcendentalni problem obenem problem *pogojev pojavljanja* vsega bivajočega (torej fenomenologije v Heglovem smislu).

Prvi oddelek A III. dela imenuje centralno temo in jo obenem umesti v filozofijo: *Iz predanega sveta življenja izhajajoča pot v fenomenološko transcendentalno filozofijo s povratnim vprašanjem o njem kot svojem izhodišču*. Drugi oddelek, B, pa ima naslov: *Iz psihologije izhajajoča pot v fenomenološko transcendentalno filozofijo*.

Naslove teh poglavij navajam zato, ker imenujejo bistvene teme Husserlovih zadnjih premišljanj. Gre za "pojasnitev transcendentalnega problema". Vemo, da je Husserl dotlej razvil fenomenološko transcendentalno filozofijo. Pojasnitev transcendentalnega problema se zato

tiče njegove celotne dotedanje filozofije kot transcendentalne. Gre torej za zahtevo neke nove pojasnitve te filozofije. Taka zahteva pa vstane, če se tej filozofiji sami pojavi neka temeljna, njeno celoto zadevajoča nejasnost in to pomeni: *negotovost*. Naslov oddelka A pove, v čem je nejasnost fenomenološke transcendentalne filozofije, kakor jo je Husserl dotlej že razvil. Ta naslov govori o *poti*: "Iz preddanega sveta življenja izhajajoča pot v fenomenološko transcendentalno filozofijo...". O poti govori tudi drugi navedeni naslov. Grška beseda za pot je *methodos*. Metoda transcendentalne filozofije je zanjo bistvena; in ta je zdaj postala nejasna, če jo je treba na novo pojasniti. Zakaj je postala metoda nejasna? Naslov nakazuje odgovor: zato, ker je ostalo nejasno izhodišče poti - metode - te filozofije. To izhodišče se zdaj prikaže kot "*preddani svet življenja*". Seveda pri tem začuden obstanemo. Mar ni ta filozofija vendar imela svoje najbolj jasno, evidentno, zanesljivo izhodišče zagotovljeno v samogotovosti subjektivitete samozaveesti, se pravi v kartezijanskem principu vsega zanesljivega vedenja: *cogito - sum*? Eksplikacija principa *cogito - sum* kot pogoja možnosti vsega gotovega in zanesljivega spoznanja je rešitev transcendentalnega problema. Kako je mogoče, da je ta princip vse jasnosti, ki je princip metode, zdaj postal nejasen, saj je potreben pojasnila? Od kod nenadoma nejasnost tega transcendentalnega principa, ki je zdaj postal "problem", ki ga je treba pojasniti? Ali ni ta princip - *cogito - sum* - tisto, kar je absolutno "pred-dano" v vsej transcendentalni filozofiji? Kako to, da je zdaj nenadoma pred-dano tisto, kar se imenuje "svet življenja"? Mar ni bil ta nekaj dvomljivega nasproti absolutni brezdvomnosti subjektivitete samozaveesti?

Zastavlja se nam vprašanje: Od kod se mahoma pojavi pri Husserlu tema sveta življenja kot nujna tema njegove že dotlej izpeljane zasnove lastne fenomenološke transcendentalne filozofije? Kajti - kakor kažejo navedeni naslovi - tema *sveta življenja* za to filozofijo očitno ni kaj naključnega. Naslednje vprašanje: Kako to, da se tema sveta življenja pojavi v delu *Kriza evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija*? Kakšna je zveza med svetom življenja in znanostmi ter njihovo krizo?

Vemo, da je Husserl po svojih *Logičnih raziskavah* zasnoval in začel razvijati svojo fenomenološko transcendentalno filozofijo. Zasnoval in razvijal jo je dolga leta iz izrecne izkušnje globoke krize evropskega

duha in evropskega človeštva - kot odgovor na to krizo, kot edino možno pot rešitve iz te krize. Na začetku svoje poti je Husserl to krizo le naznačil v glavnih potezah. Izkušnja in bistvo te krize pa očitno ni le neko naključno začetno stanje, ampak kot taka spada bistveno k Husserlovi filozofiji sami. Pripada ji kot njena nujna, neogibna tema. Kako? Tako, da mora ta filozofija znotraj same sebe kot nove fenomenološke transcendentalne filozofije imanentno odgovoriti na vprašanje mesta te krize. Odgovoriti mora na sebi imanentno vprašanje: Kje ima ta kriza in z njo njena zgodovina pravzaprav svoje izvirno mesto? *Kje in kako* nastane in kje vlada kriza evropskih znanosti, evropskega duha kot kriza evropskega človeštva? Kje drugje, če ne na mestu življenja tega človeštva, se pravi v svetu njegovega življenja? V svetu življenja človeštva kot vsem skupnem svetu? Kako kriza tu vlada? Vlada tako, da ogroža evropsko človeštvo.

To se zdi samoumevno. Vendar pa imanentna transcendentalno filozofska načelna pot izpeljave premisleka tega in takega sveta življenja nikakor ni samoumevna. Kajti zdaj gre za to, da mora ta filozofija sama sebi imanentno prikazati svoje nujno izhodišče in pot k sami sebi kot filozofski teoriji v samem svetu življenja in se tako sama vrniti vanj. Tako postane problem sveta življenja mahoma iz delnega problema te filozofije njen *pravi univerzalni filozofski problem*, kakor to Husserl sam pove (glej Krisis, p.34, podod.F, str.135) Prvotno izhodišče te filozofije pa je bil *cogito - sum*. Kako gre to dvoje skupaj?

Vendar sedaj še ne vidimo, kako in na kateri točki izpeljave svoje nove filozofije zadene Husserl - in to nujno neogibno - na problem sveta življenja. Predvsem pa še ne vidimo nujne zveze sveta življenja in znanosti oz. sploh vsakega objektivno veljavnega spoznanja. Kako to, da se problem sveta življenja tako izrecno zastavlja skupaj s problemom znanosti oz. vsakega objektivnega spoznanja? V čem je nujnost te zveze za samo fenomenološko transcendentalno filozofijo, ki jo je Husserl pred srečanjem s to svojo pozno temo že v celotnem obrisu razvil? Kakšen vzratni učinek na to že razvito filozofijo ima tema sveta življenja in znanosti, ki se ji pojavi najprej kot njen delni problem, a se nenadoma izkaže kot njen *univerzalni filozofski problem*?

Za Husserlovo dotedanjo že razvito lastno fenomenološko transcendentalno filozofijo je bil učinek srečanja s problemom "Lebenswelts", sveta življenja v njegovem kontrastu z objektivno resničnim svetom znanosti/filozofije potres, ki je do temelja pretresel dotedanjo zgradbo njegove filozofije. O tem se sam takole izrazi:

"Postavljamo vprašanja, na katera pojasnjujoči odgovori nikakor niso na dlani. Kontrastiranje in nerazločljiva zedinjenost (namreč sveta življenja in objektivnega sveta - I.U.) nas vlečeta v preiščljanje, ki nas zapleta v vse bolj mučne težave. Paradokсна soodvisnost (medsebojna povezanost) 'objektivno resničnega sveta' in 'sveta življenja' dela način biti obch enigmatičen (rätselhaft). Torej je resnični svet v vsakem smislu, v njem tudi naša lastna bit, po smislu te biti uganka. Pri poskusih, da bi prišli do jasnosti, se spričo vzniklih paradoksov naenkrat ovemo neosnovanosti (Bodenlosigkeit) vsega našega dosedanjega filozofiranja. Kako naj zdaj zares postanemo filozofi?" (Krisis, p.34, odd.f, str.134)

Navedene besede kažejo, da je Husserl na koncu njegovega izredno plodnega filozofskega življenja srečanje z neogibnim problemom sveta življenja in "objektivno resničnega" sveta znanosti filozofsko do dna pretreslo in ga takorekoč postavilo pred zahtevo, da mora zdaj začeti vse delo znova.

S problemom sveta življenja se je Husserl prvič soočil v 5. kartezijski meditaciji, pri temi intersubjektivitete in konstitucije vsem skupnega sveta, leta 1929. Leta 1927 je izšlo prvo temeljno delo Husserlovega najbolj nadarjenega učenca in dotedanjega asistenta M.Heideggra - *Sein und Zeit*. Problem sveta je centralna tema tega Heideggrovega dela. Toda Husserl je to delo z razočaranjem kritično zavrnil, češ da zapada predkritični naivnosti. Kljub temu je moral problem sveta iz S.u.Z. filozofa Husserla zadeti v živo. V tem času (v letih 1929-30) nastajajoča 5.kartezijska meditacija s temo intersubjektivnega, vsem skupnega sveta je tedaj narasla tako, da je bil njen obseg večji od vseh prejšnjih štirih meditacij skupaj. Od tu pelje Husserl pot k zadnjemu delu: Krisis, kjer postane problem sveta življenja, kot že omenjeno, mahoma univerzalni - se pravi vso filozofijo zajemajoči - filozofski problem. Husserlovo razočaranje nad stanjem obdajajočih ga

filozofov, med katerimi je bil prvi prav Heidegger, kaže naslednja njegova izjava v pismu Ingardnu iz leta 1930:

"Sploh je resnična nesreča, da sem do izoblikovanja moje (žal moram tako reči) transcendentalne fenomenologije v sistematičnem zasnutku prišel tako pozno in je zdaj tu neka generacija, ki je nasledla v predsodkih in jo psihoze zloma znanstvene filozofije odrivajo tako, da noče več ne slišati ne videti."

Ampak res je tudi in predvsem to, da Husserl sam ni več ne videl ne slišal bistveno nove zgodbe sveta v Heideggrovem S. u. Z. Že od vsega začetka je bil usodno utirjen v pojmovanje sveta kot korelata intencionalnosti subjektivitete zavesti kot intersubjektivitete. Izvorni fenomen sveta mu je zato moral ostati izmaknjen.

2. Svet življenja in znanost; razdvojenost subjektivnega in objektivnega

Naj zdaj zelo v grobem in na kratko naznačim nekaj bistvenih potez Husserlovega pojmovanja sveta življenja in znanosti.

Svet življenja - Lebenswelt - je ta naš, vsem skupni svet, v katerem vsakodnevno živimo in se tu srečujemo z vsemi njegovimi stvarmi, bitji, drugimi ljudmi, družbo in družbami, narodi, državami, podjetji in trgi, mesti in podeželjem, barvami, zvoki, prijetnostmi in neprijetnostmi, rojevanjem in umiranjem, dnevi in nočmi, meseci, leti, vzhajanjem in zahajanjem sonca, vremeni itd., itd. To je tisti svet življenja, v katerem se odvijajo vse človeške - naše - dejavnosti, med njimi tudi vse znanstveno in filozofsko delo: vse spoznavanje.

V čem je ta naš svet sploh problem? Mar ni docela samoumeven, vsakdanji, trden, zmeraj tu v vseh spremembah?

Ta svet življenja postane mišljenju problem tedaj, ko novo spoznanje, torej ko nova znanost pokaže, da je njegova bit problematična in nejasna. Čeprav npr. sonce vsak dan izkustveno očitno vzhaja in zahaja, znanost pokaže, da to "pravzaprav" ni res, ker je objektivno res nekaj popolnoma drugega, namreč da se planet Zemlja na svoji krožni poti okrog Sonca obenem vrti okrog svoje osi in je le ena polovica osvetljena, druga pa je v temi. To objektivno dejstvo pa je človeku,

živečemu v svojem svetu, izkustveno nedostopno in je le videti kot vzhajanje in zahajanje Sonca. To ni objektivno resnično, ampak je zgolj subjektivno resnično, vendar obenem kot takšno neodpravljivo. In tako je prav z vsem v tem svetu. Ta dogodek je bil in je za človeštvo strahotna revolucija. S tem se svet v celoti podvoji: ob dosedanjem svetu življenja kot neposredno izkustvenem in subjektivnem stoji zdaj še neki drugi, logično teoretično, znanstveno postavljeni in predstavljeni objektivni svet. Prvi je zgolj nekaj subjektivnega, neposredno izkušane in torej znanstveno objektivno neresničnega, drugi je znanstveno teoretično postavljeni objektivno resnični svet. Ampak isto je tudi s človekom samim: najprej je neko telesno čutno živo bitje med drugimi in skupaj z drugimi, potem pa je čisti duševno-duhovni, umski (transcendentalni) subjekt spoznavanja in tako sam sebi dvojen.

Velika uganka in zadrega pa je zdaj vprašanje, kako je z resničnostjo - gotovostjo - enega in drugega sveta. Kajti svet življenja je vendar neposredno izkustveno zmeraj že tu, medtem ko objektivno resnični logično-teoretični svet sploh ni neposredno izkusljiv, nikakor ni stvar takega izkustva. Svet življenja, v katerem živimo, ni kaj subjektivnega, dokler v njem živimo. Šele *znanost (spoznanje)* nam ga predstavi kot subjektivnega v *kontrastu* z "objektivnim", kakor ga ona sama predstavi. Husserl imenuje to podvojenost svetov kontrast in o njem pravi takole:

"Kontrast med subjektivnostjo sveta življenja in 'objektivnim' 'resničnim' svetom je v tem, da je slednji (namreč 'resnični' svet) neka teoretično-logična substrukcija, namreč substrukcija principialno nezaznavnega (nicht Wahrnehmbaren), principialno v svoji lastni samobitnosti ne izkusljivega (nicht Erfahrbaren), medtem ko je tisto subjektivno življenjskega sveta v vsem in vsakem odlikovano prav s svojo dejansko izkusljivostjo." (Krisis, p. 34, str.130)

Beseda "*substrukcija*" pomeni v kontekstu Husserlove misli tega poglavja "prigradnja", "poznejša zgradba", "pri-zidek". Objektivno resnični, znanstveno ugotovljeni svet je le neka substrukcija, torej pri-gradnja ali "prizidek" onemu "zgolj" subjektivnemu svetu življenja. Tudi ta filozofija Husserlova - sama sebe ima za znanstveno, za najvišjo in temeljno

znanost. Svet njenega spoznanja je prav tako substrukcija k svetu življenja.

Če se je najprej zdelo, da je to subjektivno kot neki zgolj videz pravzaprav objektivno neresnično, pa se zdaj zdi, da je nasprotno, bolj resnično (se pravi: bolj gotovo) od objektivnega, znanstveno predstavljenega sveta. Zakaj je tako in zakaj celo nujno je tako? Zato, ker je, po Husserlovi besedi: "Svet življenja (je) kraljestvo izvornih evidenc" (prav tam). Sledeč Husserlu to pomeni: samo temu *subjektivnemu* pripada neposredna prva evidenca in torej absolutna gotovost njegove biti v njegovi izkusljivosti. Takšno subjektivno in izkusljivo pa je najprej in zmeraj in neodpravljlivo svet življenja. Tako je zato, ker je evidenca in torej absolutna gotovost ali resnica biti zagotovljena le v absolutni samogotovosti subjektivitete samozavesti, se pravi v gotovosti *cogito - sum* kot principa in metode novoveškega smisla resnice. "Zaznavanje" in "izkušanje", v katerih je neposredno "dan" svet življenja, sta namreč modifikaciji samozavesti, sta vrsta cogitationes, ki jim pripada absolutna gotovost = resnica. Tako se pokaže svet življenja kot tisti, ki ima svojo *prapravico, Urrecht*, kot stalno "pra-dan" v praevidecni in gotovosti in je zato osnova tudi za vse znanosti, ki izhajajo iz njega in se vanj spet vračajo, kakor je tudi osnova za vso znanstveno filozofijo.

V nasprotju s tem pa tako imenovani objektivno resnični, teoretično-logični, znanstveno in filozofsko ugotovljeni svet sam po sebi nikoli ni izkusljiv v smislu živlensko-svetnega izkustva. "Živlenski svet in objektivno-znanstveni svet sta vsekakor v nekem odnosu" (prav tam, str.133). Med njima je najprej "kontrast", kakor reče Husserl, se pravi neka dvojnost. Obenem pa je - oz. vsaj mora biti - med njima neka enotnost; - in prav ta je problem, prav vprašanje te enotnosti med njima je velika zadrega. In svet življenja v naznačeni podvojenosti od "objektivnega" sveta se zdaj Husserlu pokaže kot univerzalni problem filozofije. Že za Hegla je bila *podvojenost* tista, ki žene k filozofiranju, ki naj pripelje do enotnosti. Vendar Husserl to enotnost najprej takole nakaže: "Védenje o objektivno-znanstvenem svetu 'temelji' na evidenci sveta življenja. Živlenski svet je znanstvenemu delavcu oz. delovni skupnosti pred-dan kot podlaga, vendar ko ta na tej podlagi gradi, je celotna zgradba nova, drugačna" (prav tam, str.133).

To se pravi, da znanost nujno pripada zgradbi sveta življenja, vendar postaja s pri-gradnjo znanstvenega sveta ta prvotna zgradba sveta življenja nova, drugačna. Se pravi, da pri-gradnja znanstvenega sveta k svetu življenja ni le prizidek na tak način, kakor kadar k hiši prizidamo garažo. Ta znanstvena pri-gradnja - substrukcija je takšna, da nenehno obnavlja, na novo izgrajuje in pregrajuje celotno zgradbo sveta. To se ne dogaja le teoretično, ampak znanost kot tehnika dejansko spreminja svet življenja na nezaslišan način. O tem bi se bilo zdaj mogoče na široko razpisati. Pri tem pa je potrebno opozoriti na posebno tehtno vprašanje, ki ga Husserl še ni načel. Vprašanje je namreč tole: Ali je vsak svet življenja po svojem ustroju tak, da v njem vznikne "potreba" ali *nuja* znanstvenega spoznavanja kot posebnega načina obnašanja človeka, živečega v svetu življenja? Kakšna oz. katera struktura sveta življenja zahteva znanost? Kajti dejstvo je, da ni v vsakem zgodovinsko dejanskem svetu življenja vzniknila znanost novoveško-evropskega tipa. Ali ni tu morda svet življenja kot tak pravzaprav že znanstveni konstrukt in zato v celoti nekaj neizvornega? To so temeljna vprašanja, ki terjajo odgovor. Husserl ne le, da na ta vprašanja ni dal odgovora, ampak so mu ostala izmaknjena. Njegova lastna transcendentalna metoda ga je peljala mimo njih. Husserl je že vseskozi zgrešil izvorni fenomen sveta. To pa ne naključno, ampak po zasnutku svoje filozofije nujno. Če pa je tako, tedaj Husserlova pot filozofiranja ne more pripeljati do sveta kot izvornega fenomena. Pri tem nobena *reforma* te fenomenološke transcendentalne filozofije, ki jo je na koncu svojega življenja izvedel Husserl, ne razreši nastalega problema.

Še enkrat povzemam bistveno. Svet življenja se sploh šele pokaže kot univerzalni filozofski problem tedaj, ko v novem veku z nastopom novoveške filozofije in z njo nove znanosti nastopi *podvojitev* sveta na vsakdanji svet življenja in na svet znanosti, pri čemer se prvi kaže kot zgolj subjektiven, drugi pa kot objektiven. S tem se pojavi nujna zahteva po eksplikaciji temeljnih struktur življenjskega sveta in na drugi strani objektivnega sveta znanosti, kakor tudi in predvsem zahteva po sistematični izpostavitvi načina njune nujne zedinjenosti. To je problem enotnosti subjektivnega in objektivnega.

Zdaj moramo pogledati, za kaj pravzaprav gre pri naznačeni podvojenosti sveta življenja in znanstvenega oz. znanstveno filozofskega sveta kot rečene substrukcije k svetu življenja ter problema njune enotnosti? Očitno je, da gre tu pravzaprav za podvojitev, za *neki razcep same znanstvene transcendentalne filozofije kot gotovega in zanesljivega spoznanja*. In spričo takega razcepa sebe same ji vstaja nujna zahteva, da v sebi spet doseže enotnost. Razdvojenost, ki je zazijala, žene k zedinjenju, ker sicer grozi razpad duha, izguba resnice kot gotovosti spoznanja. Kajti biti bivajočega v celoti kot sveta nikakor ni gotova, če vlada takšna podvojenost in nejasnost o biti teh svetov. Tako da je tisti "kontrast" ali razkol med svetom življenja in znanstveno filozofskim svetom razkol *resnice* biti bivajočega kot takega in v celoti, kar seveda ogroža to resnico kot gotovost. In resnica je tu - po ideji - celota te transcendentalne filozofije. Zato postane pri Husserlu svet življenja nasproti objektivnemu svetu znanosti/filozofije - univerzalno filozofski problem, ne pa le kak njen delni problem. Tega problema ta filozofija ne more rešiti npr. tako, da svet življenja proglasi za zgolj subjektivnega in neresničnega, ga takorekoč kar zbriše, saj sta zaznava in izkušnja tega sveta evidentni in neodpravljeni, torej *gotovi* - v tem smislu resnični. Obenem ne more črtati "objektivnega" sveta znanosti. Filozofija kot spoznanje sveta pa se mora vzpostaviti kot enotna, ker sicer ni resnično spoznanje. To pa zmore le, če oddvojenost subjektivnega in objektivnega, s katero se sreča, izpelje v njuno izvirno enotnost. In zato vznikne Husserlu svet življenja kot univerzalni filozofski problem. To je problem in naloga izpeljave izvirne enotnosti subjektivnega in objektivnega, ki mora zagotoviti spoznanju enotnost in tako izkazati dejanskost duha. Je Husserl jasno videl ta problem svoje fenomenološke transcendentalne filozofije? Ga je zagledal iz njegove novoveške zgodovine?

3. Husserlov problem v luči transcendentalne filozofije klasičnega idealizma

Kje je bistveni izvor Husserlove teorije sveta življenja proti znanstveno filozofski substrukciji objektivnega sveta? Ta izvor je v

kartezijski razločitvi in postavitvi *res cogitans* in *res extensa*. *Res extensa* je najprej celota sveta življenja. Svet življenja kot prvinska "življenjska" *res extensa* nastopi proti *res cogitans* bistveno le tedaj, če gre za gotovost kot resnico biti, ki je absolutno zagotovljena le v *res cogitans*: absolutni samogotovosti subjektivitete samozavesti. Zato najde Husserl kot temeljno potezo strukturne tipike sveta življenja življenjsko-svetno časovnost-prostornost. *Res extensa*, življenjsko-svetovno mišljena, je prvinsko izkušena prostornost, brez matematičnih točk, linij, dimenzij itd. Ta *res extensa* ima zdaj subjektivni značaj. Z matematično-fizikalnim prostorom in časom se podvoji tudi *res extensa*: prvinski - zdaj "subjektivni" - se prigradi matematično-fizikalno-znanstvena - kot "objektivna". Toda *res extensa* ima kljub temu v obeh primerih svojo gotovost na različne načine zagotovljeno v evidenci ali absolutni gotovosti *res cogitans*, torej v subjektiviteti samozavesti. Postavitev razločenosti sveta življenja in znanstvenega sveta temelji na postavitvi *res cogitans* in *res extensa* ter naznačeni podvojitvi le-te. Ta postavitev pa ima svoje mesto spet nujno v zgodbi resnice kot gotovosti. Gotovost kot brez-pogojna zahteva dobe je sama zagotovljena s *clara et distincta perceptio*, torej z *evidenco*. Po Husserlovo rečeno: v absolutni evidenci *res cogitans* (to so kognitacije v njihovi strukturi intencionalnosti kot predmetno prezentativnega razmerja) ima prvobitna (= "življenjska") *res extensa* *samosvojo* evidenco "danosti"; ki je samosvoja prva evidenca gotovosti sveta življenja kot tiste ireducibilne podlage, ki je izhodišče in osnova in *horizont* tudi vse znanosti in vsega spoznavanja - kot nekega posebnega, metodično strogo omejenega načina življenja v svetu življenja, ki ga stalno znova gradi.

Husserl je iskal to enotnost takorekoč "vnanje": svet življenja je stalno izhodišče in mesto odvijanja vseh znanosti; je mesto "posebnega" načina življenja znanstvenikov, sploh spoznavajočih. Tudi analiza konstitucije intersubjektivnega vsem skupnega sveta življenja, kakor jo je izpeljal Husserl, še nikakor ne reši podvojitve na "subjektivno" in "objektivno" v prej naznačenem smislu. Kajti tudi to "intersubjektivno" je še vedno skoz in skoz "subjektivno" in kot takšno ločeno od "objektivnega". Razdvojenost same filozofije (in torej resnice!) kakor se je nakazala Husserlu ob "problemu sveta življenja", in vprašanja, ki se s tem

zastavljajo, niso rešljiva ne po poti fenomenološke analize konstitucije intersubjektivnega skupnega sveta ne po vnani poti ugotavljanja, da je "svet življenja" stalna "preddana" podlaga, izhodišče in mesto vračanja vsega znanstvenega oz. spoznavnega početja oz. obnašanja. Husserl si problema izpeljave enotnosti "subjektivnega" in "objektivnega" v horizontu subjektivitete samogotovosti samozaveesti ni zastavil na način, ki bi mu omogočil rešitev problema.

Toda glede na vse prej rečeno se ne moremo izmikati dejstvu, da je *misel* enotnosti "subjektivnega" (sveta življenja) in "objektivnega" sveta znanosti/spoznanja - ravno če je ta misel univerzalno filozofski problem - bila dosledno izpeljana že pred Husserlom, čeprav ne pod tem imenom in po taki poti, kakor jo je poskusil izpeljati Husserl. Izpeljana je bila namreč na istem izhodišču z brezprimerno vzorno filozofsko doslednostjo v sistemih filozofij nemškega klasičnega idealizma, v najbolj razviti obliki pri *Heglu* kot sistem absolutnega duha, oz. kot sistem absolutne znanosti absolutnega duha. Kajti prav sistem *subjektivnega* sveta življenja v svoji *enotnosti z objektivnim svetom znanosti* je tu dovršeno razvit: enotnost "subjektivnega" in "objektivnega" je tu izpeljana kot sistem absolutne znanosti duha. Husserl se je torej na koncu svojega filozofsko izredno plodnega življenja znašel pred nalogo, ki - bitno-zgodovinsko gledano, se pravi *iz bistvene zgodovine evropske metafizike novega veka* -le z novimi besedami ponavlja tisto, kar je filozofija absolutne gotovosti subjektivitete samozaveesti že izpeljala kot absolutni sistem absolutne znanosti absolutnega duha - pri *Heglu*. V tem metafizičnem, izvorno zgodovinskem smislu je Husserlova filozofija metafizična regresija in ponovitev. Pri tej regresiji obtiči Husserl pri kartezijansko-kantovskem dualizmu. Regresija in ponovitev v času, ko se je metafizika absolutne gotovosti subjektivitete samozaveesti dovršila v svojem prevratu v brezpogojni nihilizem modernosti pri Nietzscheju in tako prešla v epoho svojega konca. Tu, namreč v *Lebensphilosophie*, ima *Lebenswelt* svojo nezaslišano tehtnost, ne da bi bil sploh imenovan s tem imenom. Husserlov problem "*Lebenswelta*" in znanosti je tako danes - se pravi po tem dogodku - lahko le še akademsko-filozofski problem, se pravi stvar akademskega filozofskega pogona in simpozijev našega današnjega tipa. Tistega filozofskega pogona, ki se izmika usodni zgodbi prevratne

dovršitve metafizike absolutne gotovosti subjektivitete samozaveesti v brezpogojnem nihilizmu.

S tem seveda ni postavljena kaka prepoved študija Husserlove filozofije. Nasprotno: celotna zgodba metafizike absolutne gotovosti subjektivitete samozaveesti zahteva zdaj ravno skrajno *temeljiti* študij in bistveno *razpravo*. Toda ne iz kakršnih koli poljubnih vidikov in jukstapozicij, ampak iz nje same kot usodne zgodbe zgodovine resnice biti bivajočega. Šele s takim "pristopom" dosežemo usodno-zgodovinsko tehtnost filozofij absolutne gotovosti subjektivitete samozaveesti. Dandanes smo še vedno daleč od tega, da bi se ovedli vseh njenih usodnih razsežnosti. Temeljiti študij velikih filozofij absolutne gotovosti subjektivitete samozaveesti ima tedaj za cilj ovedenje njihove usodnozgodovinske tehtnosti, ne pa zgolj znanje o njih. V takem ovedenju smo tedaj mi sami tisti, ki se *ovemo*. V tem je "smisel" takega temeljitega študija kot razpravljanja (v nasprotju z *napravljanjem*!). Tako gledano pričujoči prispevek le nakaže to, da Husserlov pozno zagledani transcendentalni problem naš premislek nujno napoti v bistveno zgodovino metafizike absolutne gotovosti subjektivitete samozaveesti in pokaže s tem Husserlovo filozofijo v celoti kot ponovni povzetek temeljnega motiva te metafizike, ki zbira izvirno v sebi vso metafizično filozofijo. In ta je - kot rečeno - tista, ki nas iz svojega prevratnega konca/dovršitve kliče k ovedenju. Za nas tedaj ni še kake druge filozofije kot filozofije. Tudi ob temi znanost in svet življenja ne moremo govoriti mimo nje.

4. Dodatek: Znanost in svet življenja pri F. Vebru.

Znano je, da sta predmetnoteoretična filozofija (Meinong - Veber) in Husserlova fenomenološka transcendentalna filozofija sorodni. Obe sta v nekem širšem smislu fenomenološki filozofiji. In glede na to sorodnost si zdaj zastavljam vprašanje, ali je mogoče pri našem Francetu Vebru najti nekaj takega, kot je pojem svet življenja. Zdaj ne gre za ime, ampak za zadevo *sámo*. In takšno zadevo je pri Vebru zares mogoče najti. Omejil se bom zdaj samo na Vebrov *Uvod v filozofijo* iz leta 1921.

Analogon Husserlovemu *svetu življenja* je tu prikazan v zelo obširnem VI. poglavju, ki nosi naslov *Razmerje med "dušo" in "telesom" - tradicijske teorije in lastno stališče napram njim in moderni energetiki*.

Zdaj mi seveda ni mogoče slediti Vebrovemu kritičnemu zavračanju vseh mogočih teorij o razmerju med "dušo" in "telesom". Zanimivo je, da se naš problem *sveta življenja* pojavi tu kot tema razmerja med dušo in telesom. Pri tem je Veber besedi "duša" in "telo" postavil v narekovaje, s čimer nakazuje, da ti dve besedi jemlje zdaj v mnogo širšem, takorekoč univerzalnem smislu. Z "dušo" misli zdaj vso tisto psihično, subjektivno načelno *neprostomo realnost* - torej *res cogitans*. Realnost psihičnega, subjektivnega in neprostornega je treba tu razumeti iz te latinske "res" in pomeni pri Vebru toliko kot bit. S "telesom" pa Veber nakazuje vso *zunanjo realnost*, vse razsežno, načelno prostorsko realnost - torej *res extensa*. V duševno realnost ali *res cogitans* sodijo vsi z evidenco gotovi, brezdvomni doživljaji - torej *cogitationes*. O teh pravi: "Že v tretjem odstavku smo se prepričali o brezdvomni realnosti naših doživljavaev, uvidevajoč, da so možne pač še razne diskusije o realnosti zunanjega sveta, da pa je vsak tak dvom napram npr. misli, dvomu, veselju, žalosti, želji ..., ki jo pravkar doživljam, vnaprej izključen". (...) "Če se sploh nečemu naj pripisuje realnost (danes bi primerneje rekli bit, to, da JE), tedaj pač v prvi vrsti temu, kar kot tako *neposredno doživljamo*, našim doživljanjem torej, o katerih je edino brezdvomno reči, da taki, kakor jih doživljamo, tudi so: doživljam, torej ta moj doživljaj je, torej sem" (str. 94-95).

Besedice "so", "je", "sem" Veber podčrta, s čimer nakazuje, da gre tu za gotovost biti teh "res" ali reči.

Jasno je, da je tu izrečen princip gotovega, zanesljivega spoznanja bivajočega, ki je kot tak tudi *začetek* te znanstvene filozofije. In šele na tej in taki brezdvomnosti ali gotovosti subjektivnega leži vsa posredna gotovost zunanjega sveta. Zato: "Mi sami smo dosedaj že mogli ugotoviti trojno nepremostljivo razliko med duševnostjo in vsem fizikalnim svetom: duševnost (doživljaji - jaz) nam je absolutno neposredno dana, ves zunanji svet pa le potom te duševnosti (razlika v dojemanju), duševnost je ravno iz tega razloga brezdvomno realna, fizikalni svet pa kvečjemu verjeten - kot tak namreč, kakor ga doznavamo - (razlika v realiteti) in

slednjič izključuje duševnost po svoji naravi ravno vse one lastnosti, ki jih pripisujemo fizikalnemu svetu kot takemu (razlika v lastnostih)" (str 971).

Tisto, o čemer vprašujem - analogon svetu življenja, se tu prvič pojavi v besedni zvezi: "fizikalni svet ... kot tak namreč, kakor ga doznavamo". Iz te besedne zveze je očitno, da "fizikalni svet" tu ni kak "svet" fizikalne znanosti, ampak tisti, "kakor ga doznavamo", torej tisti, v katerem vsakodnevno živimo z vsemi njegovimi barvami, glasovi, okusi, oblikami, kvalitetami, stvarmi in bitji. In temu tako življenjsko "doznavanemu", vnanjemu prostorskemu svetu po Vebru nikakor ni mogoče odrekat realnosti, torej biti. Če vprašamo, zakaj ne, je odgovor očiten: zato ne, ker ga pač "doznavamo", temu doznavanju pa pripada tista subjektivna evidenca, ki zagotavlja gotovost njegove takšne doznavane realnosti - biti, čeprav je ta gotovost le posredovana, namreč z absolutno gotovostjo psihičnega = subjektivitete samozavedanja. Čeprav je ta vsakdanji fizikalni svet le "fenomenski", ga pa prav kot takega nikakor ni mogoče proglasiti za neobstoječega, ampak mu pripada lastna samosvoja realnost - bit.

Tudi pri Vebru se zato pokaže podvojitve *res extensa* na ta neposredno doznavani in življenjski fizikalni svet ter še "za" njim "faktično eksistentni svet", kakor ga imenuje Veber. S tem pa se seveda pojavi vprašanje: 1. od kod nenadoma ta "za-fenomenski" faktično eksistentni svet, 2. v kakšnem odnosu ali medsebojni zvezi sta ta dva "vnanja" svetova? Vendar najprej prisluhnimo Vebru:

"...če se spomnimo na naša svoječasna izvajanja o nepremostljivi razliki med duševnostjo in fizikalnostjo, osobito med neprostornostjo in prostornostjo, tedaj nam postane takoj jasno, da vlada med duševnostjo (doživljaji, jazi) in nam znanim fizikalnim svetom absolutna disparatnost, ki izključuje vsako uvrstitev teh dveh pojavov v neki kontinuum. Med prostornostjo in neprostornostjo ni kontinua. Torej pa tudi 'za' nam znanim zunanjim in fizikalno prostornim svetom faktično eksistentni svet, ki stoji s prvim v razmerju končnega predmeta s pomožnim in torej ne more biti z njim disparaten, ni neprostornega, temveč, kakor nam znani (fenomenalni) zunanji svet *prostomega* in s tem seveda neduševnega značaja" (str.106).

Glede vodilnega vprašanja našega premisleka je iz navedka najprej jasno, da gre za neko podvojitev *res extensa* na nam znani fenomenalni ali fizikalni svet in "za" njim faktično eksistentni svet. Oba sta, vsak na svoj samosvoj način, prostorna, torej razsežna. Obenem je v navedku dan odgovor na naše prejšnje drugo vprašanje: Kakšno razmerje ali kakšna zveza je med tema dvema prostornima svetovoma? Rečeno je, da "za" nam znanim fenomenalnim fizikalnim svetom stoječi faktično eksistentni svet "stoji s prvim v razmerju končnega predmeta s pomožnim" predmetom. Kaj to pomeni? Da je nam znani fenomenalni fizikalni svet *pomožen* za dojetje onega "za" njim faktično eksistentnega sveta. Kaj hoče Veber s tem povedati? Samo tole: mi lahko znanstveno spoznamo faktično eksistentni zapojavni svet le posredno, s pomočjo nam znanega fenomenalno fizikalnega sveta. Ta je torej, če gledamo iz sebe kot subjekta spoznavanja, vmes med nami in faktično eksistentnim svetom in tako vmesen *služi* našemu znanstvenemu spoznanju "za" njim faktično eksistentnega sveta, ki je torej za nas *končni* spoznavni predmet. (To je tisto, kar imenuje Husserl teoretično-logična substrukcija - prigradnja - k svetu življenja.)

Zdaj lahko odgovorimo tudi na naše prejšnje prvo vprašanje, namreč: Od kod se je nenadoma vzel ta "zafenomenski", faktično eksistentni svet? Očitno je to tisti svet, ki ga predstavi moderna znanost. To pomeni, da se svet podvoji šele z nastopom novoveške znanosti, ki ugotovi in predstavi "za" fenomenalnim, vsakdanjim in zmeraj znanim svetom življenja oni faktično eksistentni svet. Ta dva svetova se sicer razlikujeta, vendar obenem spadata skupaj tako, da do slednjega pridemo le s pomočjo prvega. Čeprav se razlikujeta, sta oba prostorna, torej razsežna - sta *res extensa*, proti neprostornemu duševnemu svetu ali svetu subjektivitete doživljajev in jazov/subjektov, ki je - po Vebrovi besedi - s prostornim svetom popolnoma dispartaten: med njima ni kontinuuma, ni vzročne povezave ipd. Zakaj ne? Zato, ker vlada med njima intencionalno predmetno-prezentativno razmerje, kar pa nikoli in na noben način ni vzročno razmerje. In izrecno glede na rečeno Veber vehementno zastopa stališče svetovnega dualizma. V ta problem se zdaj ne nameravam spuščati. Nazadnje naj omenim le še to, da med tema dvema dispartatnima svetovoma, duševnim/subjektiviteto in faktično eksistentnim

prostornim svetom, leži oni nam najprej in vsakdanje znani fenomenalno fizikalni svet našega vsakdanjega življenja. Veber izrecno reče:

"Med tema dvema svetovoma leži nam znani fizikalni svet z vsemi svojimi barvami, trdotami, glasovi, kislinami, toplotami itd., ki *kot tak* faktično ne eksistira, temveč je v svoji celokupnosti le neposredni predmet naše celokupne duševnosti, nam obenem služeč kot pomožni predmet za dojemanje faktičnega zunanjega sveta, ki mora ravno iz tega zadnjega razloga biti tudi vsaj prostornega značaja"(str.107).

Za sklep naj rečem še tole. Veber svojega tako dotaknjega oz. predstavljenega fenomenalnega fizikalnega sveta vsakdanjega življenja in vsakdanje izkušnje ni poskusil izrecno tematično premisliti, kakor je to storil Husserl v svojem zadnjem delu. Zato je ta misel pri Vebru ostala zares komaj da v zasnutku in neizdelana in tudi samemu Vebru še nejasna. Njene elemente bi bilo mogoče zbrati in tako rekonstruirati "Vebrov svet življenja". Kajti navsezadnje: o čem govori Vebrovo aksiologija, hagiologija, estetika, etika, če ne o tistih "nam znanih" predmetih sveta, v katerem vsakodnevno živimo kot ljudje? Ampak dognane filozofske jasnosti o tej celotni zadevi pri Vebru seveda ne bomo našli.

Podobno kakor Husserl tudi Veber svojega problema ni tematično zagledal v obzorju že izpeljane transcendentalne filozofije klasičnega idealizma. Zato ostaja tudi Veber pri nekem ponavljanju transcendentalnega problema na način, ki ne pelje k njegovi rešitvi. Veber je to zaslutil, ko je po letu 1930 opustil svojo dotedanjo predmetnoteoretično zasnovo filozofije in začel iskati drugo pot.