

»PREVRAT KOPERNIKANSKEGA N AUKA« PRI EDMUNDU HUSSERLU

V 27. paragrafu *Idej za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo* Husserl spregovori o »svetu naravne naravnosti«, zame najbližjem svetu, lahko bi rekli tudi okolnem svetu ali o(b)svetju, in ga opiše takole: »Zavedam se sveta, ki je brezkončno razprostrt v prostoru, ki je brezkončno delujoč in ustvarjen v času. Da se ga zavedam, pomeni predvsem tole: nanj naletim neposredno v zoru kot na nekaj bivajočega, je v moji izkušnji. Prek gledanja, dotikanja, poslušanja itd. so *mi* telesne stvari v kateri koli prostorski porazdelitvi na različne načine čutnega zaznavanja *kratkomalo tu* v dobesednem ali prenesenem smislu, ne glede na to, ali sem posebno pozoren nanje in se z njimi ukvarjam raziskujoče, razmišljujoče, čuteče, volitivno ali ne.«¹

Ta svet, ki je »neposredno tu«, je zame navzoč kot svet nasploh, vendar pa njegov univerzalni horizont ni zase obstoječi univerzum, odpira se namreč kot svet dokse. Te dokse, ki jo Husserl tu prevaja kot »naravno naravnost«, in njej ustreznega korelata naravnega sveta ni mogoče izenačevati s kakim specialnim svetom, kot je recimo matematični svet. Husserl v zvezi s tem pove: »*Aritmetični svet* je zame *zgolj tu*, dokler proučujem aritmetiko, si sistematično

¹ Husserl, *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*, SM Ljubljana 1997 (prev. F. Jerman), str. 87.

ustvarjam aritmetične ideje, jih ugledam in se trajno posvečam univerzalnemu horizontu. *Naravni svet* pa, ki je svet v navadnem smislu besede, je in je bil *zame vedno pričujoč*, dokler pač v njem naravno živim. Dokler gre za to, sem *naravnan naravno*, oboje izraža pravzaprav isto.« (*Ideje*, 91–92.)

»Naravni svet« je nekaj posebnega, kolikor je univerzalen, in je univerzalen, koliko je poseben, je zame tu prav v svoji posebnosti, hkrati pa ga ni mogoče zvesti ne na univerzalno ne na specialno predstavo sveta. To ustaljenost naravnega sveta Husserl formulira kot »generalno tezo naravne naravnosti«, »pravero«, da je svet dejansko zame tu, ki predhodi sleherni teoretični ali praktični postavki o svetu.

Kar Husserl označuje kot »naravni svet«, očitno ni izenačljivo z naravo, kot jo definira znanost ali kot nam jo posreduje vsakdanja izkušnja. Naravni svet veliko bolj zadeva samo možnost našega vsakdanjega izkustva (in njegove znanstvene nadgradnje), kjer vnaprej srečujem nekaj takega kot svet. Tu se znajdemo pred problemom, kaj je s to vsakdanjostjo kot načinom naše naravnosti in kako je s tem najbliže, v vsakdanjosti srečljivim svetom. Poznamo zadrego, da je za fenomenološko tematizacijo vsakdanje naravnosti potreben preobrat te naše naravnosti kot take na podlagi njene predhodne blokade v t. i. fenomenološki *epohe*.

50

Kako daljnosežen problem se javlja v zvezi z nakazanim pojmovanjem »naravnega sveta« oziroma »sveta naravne naravnosti«, jasno kaže tudi podnaslov 11. paragrafa *Biti in časa*: »Težavnosti zadobitve ‚naravnega pojma sveta‘«. Po Heideggru ostaja »deziderat, ki že dolgo vznemirja filozofijo, vendar pa ta pri njegovi izdelavi vedno znova odpove«. ² Heidegger v tem paragrafu razloči pojme primitivnega in vsakdanjega sveta, glede na to, da prvi prav tako vključuje svojo vsakdanjost (82). Vsakdanji svet Heidegger explicira kot okolni svet, ki pa ga spet ne smemo enačiti z živalskim okoljem. Še drugače povedano: naravni svet ni svet narave, marveč ravno njegovo nasprotje; Heidegger ga obravnava kot praktični svet. Kljub temu preskakovanje najbližjega fenomena sveta, do katerega po Heideggru zmeraj znova prihaja, vključuje vprašanje: »Zakaj je to bivajoče najprej najdeno v ‚naravi‘?« Zato Heidegger v *Biti in času* izpelje destrukcijo Descartesovega pojmovanja sveta kot *res extensae*, ki

² Heidegger, *Biti in čas*, SM Ljubljana 1777 (prev. A. Komel), s. 83.

se hote ali nehote vmeša tudi še v prej omenjeno Husserlovo pojmovanje »naravnega sveta«. Lahko bi rekli, da Husserl ni povsem razčistil z Descartesovo dediščino, kolikor izhodiščno postavlja v ospredje »gotovost sveta«, ki pa je ne najde, tako kot Descartes, v kakem znotrajsvetnem bivajočem, marveč na ravni konstitucije svetovnosti sveta.

Ob Heideggrovi destrukciji Descartesove določitve sveta kot *res extensae* se ne sproži samo vprašanje zadobitve naravnega sveta, marveč tudi »narave«, ki ji Heidegger v *Biti in času* na prvi pogled ne odmeri ravno veliko razmisleka. To je po eni strani nedvomno pogojeno s tem, da najbližjega okolnega sveta, sveta vsakdanje izkušnje, po Heideggroju ne tvori »narava«, marveč je to svet delovanja oziroma priskrbovanja, *Besorgen*. Tu se potem v več pogledih postavlja vprašanje, kako narava vha v ta primarni svet priskrbovanja, kjer prejme odločilno vlogo eksistencial počutnosti, *Befindlichkeit*, kot ontološka struktura razpoloženj. Naravo občutimo najprej v tem, kako se počutimo. Toda če upoštevamo, recimo, razpoloženje rojstva, potem v nekem smislu prihajamo tudi iz narave v vsakdanji svet. Nadalje: narava v svojstvu naše telesnosti ostaja podlaga percepcije vsakdanjega sveta, kakor je, na primer, na osnovi Husserlovih analiz telesnosti pokazal Merleau-Ponty v svoji *Fenomenologiji percepcije*. Da je telesnost v *Biti in času* obravnavna le parcialno, čemur je morda razlog pomanjkljiva zastavitev problema prostorskeosti tubiti – zahtevana enakoizvornost fenomenov v primeru razmerja med časovnostjo in prostorskostjo v *Biti in času* ni izpeljana povsem čisto, saj časovnost vseeno prejme neko prednost –, kaže, kako prehod od Husserla k Heideggroju v pogledu zadobitve naravnega sveta, ki vključuje analizo fenomenov narave, telesnosti, časovnosti, prostorskeosti itn., ni povsem enoznačen in vnaprej razviden, kar pa fenomenologiji daje tudi neko določeno širino možnih razvitij te problematike.

Zato nas niti ne začudi, da se z omenjeno zadrego določitve najbližjega, vsakdanjega sveta srečamo še v nekem poznem skupnem seminarju dveh Husserlovih učencev, Martina Heideggra in Eugena Finka, ki je bil sicer posvečen Heraklitovi misli. Heidegger tu priznava, da še ni uspel razčistiti problema, ki je povezan z dojemanjem sončnega zahoda in kopernikanskim obratom. »Vprašanje je namreč, ali je sončni zahod nujna predstava ali pa je možno gledanje, za katero sonce ne zahaja?« Fink odvrne: »Dojemanje sončnega zahoda je pravica naivno doživetega sveta nasproti znanstveni interpretaciji sveta. Z vzgojo in posrednim vedenjem človek lahko ne more več videti, kar ima pred očmi. Da npr. sončnega zahoda ne vidi več tako, kakor se njegovemu pogledu ne-

posredno nudi, temveč le še iz zornega kota znanstvene pojasnitve.« Heidegger pa dodaja: »[...] na podlagi scientistične interpretacije sveta izgine resnica neposrednega izkustva sveta« (143).

V skladu s Husserlovim izhodiščem samoumevno danega sveta v naravni naravnosti scientistični pogled na svet ne bi bil možen brez naivnega izkustva sveta, ki ga izenačujemo z vsakdanjostjo. Za to vsakdanjost je značilno, da je protikopernikanska, kolikor po njej sonce vsak dan obhodi zemljo. No, fenomenologija tega dejstva vsakdanjega sveta ne more sprejeti kot dejstva, marveč mora pokazati na njegovo konstitucijo. Fenomenologija po načinu svoje pojasnitve ne ostane pri vsakdanjem izkustvu, marveč ga povzdigne do konstitucije sveta. Če zemlja v svojem vsakdanjem, predkopernikanskem smislu »nosi svet«, potem mora nujno nastopiti vprašanje konstitucije zemeljskosti kot »nosilke sveta«, kot »tal«. Tu pa lahko govorimo o nekakšnem »drugem kopernikanskem obratu«, ki nas ne vrača na kako predkopernikansko raven, marveč gre še korak dlje glede vprašanja pogojev možnosti izkustva nasploh. Na to pravzaprav cilja prej omenjena Heideggrova in Finkova diskusija: Ali je za nas ljudi po Koperniku možen še kak drugačen pogled na svet oziroma izkustvo sveta, ki ne bi bilo zgolj pogled na svet? Če se odgovor nakazuje v smislu odprtosti horizonta, horizontnosti sveta, potem nastopi vprašanje, ali je tudi zemlja tak horizont, in če ne, kaj potem je.

52

Razgrnitev omenjenih vprašanj seže do tistega, kar Husserl v svojem poznem delu vpelje kot problematiko *Lebenswelte*. Kakor koli že jemljemo fenomenološko tematizacijo sveta, v smislu *Lebenswelte* ali v smislu tistega, kar Heidegger razgrne kot četverje neba in zemlje, nebeščanov in zemljanov, v vsakem primeru gre za določeno spremembo slike sveta, in sicer na ta način, da se problematizira novoveška, naravoslovna predstava le-tega kot brezkončnega prostora. Prav v kontekstu razdelave pojma življenjskega sveta pa je zanimiv Husserlov fragment z arhivsko oznako D 17/1 –22 in z naslovom »Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur« (»Temeljne raziskave k fenomenološkemu izvoru prostorsosti narave«), h kateremu je avtor pripisal: »Prevrat kopernikanskega nauka v običajni svetnozorni interpretaciji. Pra-barka Zemlja se ne giblje. Temeljne raziskave k fenomenološkemu *Izvoru telesnosti prostorsosti narave* v prvem naravoslovnem smislu. Vse nujne začetne raziskave.« Fragment je bil prvič objavljen v zborniku *Philosophical Essays – In Memory of Edmund Husserl*, ki ga je

objavil Marvin Farber leta 1940 (drugi ponatis leta 1968).³ Navaja ga tudi Merleau-Ponty v svoji *Fenomenologiji percepcije*.⁴

Ta tekst je primer neskončno odvijajočih se Husserlovih analiz, zato je vse-kakor težko podajati kake njegove rezultate, pomembneje se je morda za-drževati pri samem načinu opisovanja. Husserl pride do tematizacije zemelj-skosti prek razlike med »svetom v odprtosti okolnega sveta, osvetjem« in »sve-tom v miselno postavljeni neskončnosti«; vpraša se, kaj pravzaprav pomeni potencialna neskončnost sveta. Ta je najprej neka odprtost, implicite vedno že oblikovana horizontalno: »[...] kot odprtost dežele, ... nemške dežele v okvirih Evrope, ... – končno Zemlje [...]«, ki jo opredeli kot »[...] predstavo sinteze aktualnega izkustvenega polja« (307).

Husserlu se zdi pomebno načelno razlikovati med »nazornotvornim horizonta izgotovljene ‚predstave sveta‘«, kakor je tvorjena v aperceptivnih prenosih in miselnih anticipacijah, zasnutkih, in »potjo nadaljnje konstitucije predstave sveta iz neke izgotovljene predstave sveta, npr. okolnega sveta črnca ali Grka nasproti kopernikanskemu, naravoslovnemu svetu novega veka« (308). Husserl želi povedati, da naša pozicija gledanja na svet ni absolutna, ni pa tudi relativna na ta način, da bi bila poljubno zamenljiva. Relativna je prav glede na to, da naše gledišče vselej potrebuje tla.

V zvezi s tem ponuja naslednji opis: »Mi, kopernikanci, mi, ljudje novega veka pravimo: Zemlja ni ‚cela narava‘, je ena izmed zvezd v neskončnem prostoru. Zemlja je kroglasto telo, sicer ne naenkrat in od enega zaznavno v svoji celoti, pač pa v primordialni sintezi kot enotnost drugo na drugo navezujočih se po-sameznih izkustev. Vendar telo! Čeravno za nas predstavlja izkustvena tla za vsa telesa v izkustveni genezi naše predstave sveta. Ta ‚tla‘ prvotno niso iz-kušena kot telo, v višji stopnji konstitucije sveta iz izkustva postanejo tla-telo (Boden-Körper), in to odpravi njihovo izvorno tla-obliko (Boden-form)« (308).

Po Husserlu moram torej razlikovati med izkustvom zemlje kot telesa in zemljo kot tlemi, ki sama niso telo, so pa izkustvena podlaga za vsa telesa. Temu se zdaj nujno pridružujeta pojma mirovanja in gibanja, kolikor imajo telesa, vključno z zemljo kot telesom, zmožnost gibanja in spreminjanja, ki pa zemlji

³ Rokopis je nastal v začetku maja 1934.

⁴ Gallimard, Paris 1945, s. 85; hrv. prev. s. 85.

kot izkustvenim tlom na neki način ne pripada, čeprav po drugi plati vse telesno gibanje in mirovanje pristane na zemlji kot tleh. »Po zemlji ali na zemlji, z nje in nanjo se dogaja gibanje. Zemlja sama v svoji izvorni predstavnici obliki se ne giblje in ne miruje, glede nanjo ima mirovanje in gibanje šele smisel« (309).

Husserl tu ne zanika naravoslovne ugotovitve, da se zemlja kot telo giblje, pač pa samo ugotavlja, da ima sleherno gibanje in mirovanje svoj smisel šele glede na zemljo kot tla. Zemlje ni dovolj obravnavati v kopernikanskem smislu kot telo, niti v smislu tal-telesa, pač pa je treba pokazati, da je vse izkustvo telesnosti, gibanja in mirovanja, vključno s tem, možno šele na izvornem zrenju zemlje kot tla.

Pojasnitev te ugotovitve zahteva po Husserlu širšo deskripcijo telesnosti, prostorske, časa, naravnih kavzalnosti. Husserlove »Notice h konstituciji časa«, opombe k fragmetu, ki je tu tema našega zanimanja, so bile posebej objavljene v »Journal for Philosophy and Phenomenological Research« leta 1940. Čeprav je fenomenološko neustrezno, da skušamo te razpršene opise in pripise strniti v ugotovitve, smo k temu nekako prisiljeni.

54

Osnova je horizontsko odprto izkustvo sveta, ki pa prav kot odprtje možnosti predpostavlja možnost sveta samega kot dejansko. Jedro aktualnega izkustva sveta kot poznane dejanskosti postane jedro izkustva sveta sploh, iz česar se tvori sintetična enotnost apercepcije sveta. Z ozirom nanjo se mirovanje in gibanje lahko obravnavata kot absolutni ali relativni kategoriji, znotraj katerih ima kako telo svoj stalni ali menjajoči se kraj, čvrsto ali spremenljivo obliko itn. Toda relativnost je še druge vrste. Vse izpričevanje enotne apercepcije sveta, tega sveta kot vedno istega sveta, ima kot vsako izpričevanje izhodišče v jazu kot izpričujočem. Sprememba predstave sveta ima svojo prvo podlago v mojem zaznavnem polju, temu izseku sveta okrog mojega živega telesa kot centralnega telesa med vsemi drugimi telesi, ki jim pripada mirovanje in gibanje. Relativnost se v tem pogledu naznanja, kolikor je gibanje in mirovanje teles izkušeno glede na eno tla-telo, izkušeno kot mirujoče, s katerim je moje živo telo eno. To pa je relativno glede na zemeljska tla, ki v izvornem smislu niso izkušena kot telo. To velja tudi, ko se, denimo, vozim v avtu; v tem primeru je avto tla-telo in je izkušen kot mirujoč: Če pogledam ven, vidim, da se giblje, čeprav se pravzaprav giblje pokrajina. Vse to pa je vselej relativno glede na zemljo kot tla.

Kaj pa v primeru, da vzamem zemljo kot gibljivo telo? Tedaj po Husserlu potrebujem neka tla, na katera se nanaša vse izkustvo telesnosti in vse izkustvo v mirovanju in gibanju vztrajajoče biti. Zemljo lahko prehodim po dolgem in počez in jo tako lahko vedno popolneje izkušam kot telo. Lahko jo torej prepoznavam po delih in opažam, da so ti deli oddeljivi od nje kot telesa. Toda vselej relativno, glede na mirujoča zemeljska tla.

Tu je problematična že raba pojma mirovanje, kolikor zemlja kot ta tla ni mirujoča na način telesa, ki se nahaja na njej ali ki ga z nje opazujem. Lahko bi se tudi domislili kakih drugih tal, s katerih bi opazovali zemljo kot telo med telesi, toda tudi ta nova tla so relativna glede na nekaj in nazadnje – na zemljo. Recimo, za astronavske pogled z Lune na Zemljo je potrebno najprej ustvariti bivanjske razmere, ki simulirajo tiste na Zemlji.

V pogledu tako opažene »relativnosti« nastopi tudi večvrstno vprašanje razmerja med delom in celoto, ko pravimo, da je Zemlja »nebesno« telo, planet med planeti, ali ko pravimo, da se telesa gibljejo »na« zemlji. Potencialno se lahko vsak del zemlje giblje, ugotavlja Husserl, zemlja kot izkustvena celota pa ne. Zemlja je celota, katere deli so telesa, vendar kot celota ni telo. Tu odpade tudi predstava kakega praznega vesoljskega prostora, v katerem je zemlja kot telo, kajti zemlja kot prostor izkustva tudi v tem prostoru izvorno nima takega mesta, kot ga imajo druga telesa.

Husserl sam se sprašuje, ali te težave konstitucije zemlje kot tal le niso podane pretirano, a v isti sapi to pomisel odkloni. Zanimiv oziroma odločilen pa se zdi prehod obravnave k svobodnim zunanjim telesom, ki niso implicitni deli zemlje, ter k živi telesnosti (*Leiblichkeit*), ki ji pripadata neko notranje gibanje in mirovanje. Če opazujemo gibanje ptiča, lahko vidimo, da ta pri svojem vzletanju in pristajanju srečuje druga telesa in živa telesa ter pri tem izvršuje kinesteze letenja, ki so primerljive s kinestezami hoje, pri njem pravzaprav ti dve vrsti kinestez tvorita enoten sistem. Jaz, po drugi strani, to kinestetično dogajanje razumem in si ga kot razumevajoč lahko tudi zamišljam, recimo, da poletim tako visoko, da bi bila zemlja le mala kroglja. Vendar po Husserlu še vedno potrebujem tla, tla-telo, ki je nazadnje relativno na zemljo kot tla.

To relativnost skuša Husserl opisati na podlagi analogije z mojim živim telesom (*Leib*): »Zemlja ne more izgubiti svojega smisla kot ‚pradomači kraj‘ (*Urheimstätte*), kot *barka* sveta, tako kot moje živo telo ne more izgubiti svojega

povsem enkratnega bitnega smisla kot pratelesnost (*Urleib*), od katerega sleherno živo telo izpeljuje/izvaja del svojega bitnega smisla in kot mi ljudje v našem bitnem smislu predhodimo živalim itn... Na tem, na tej konstitutivni digniteti ali redu ne morejo nič spremeniti vsa nujno sokonstituirajoča poistovetenja (homogenizacije) med živim telesom in telesom človeškosti kot živalske vrste med živalskimi vrstami in naposled zemlje kot svetnega telesa med svetnimi telesi ...« (273) Lahko si zamišljam neki drug planet, kjer so neka druga živa bitja, vendar se pri tem nanašam nazaj na tisto zemeljsko. »Vse živali, vsa živa bitja, vse bivajoče nasploh ima svoj bitni smisel le iz moje konstitutivne geneze in to, ‚zemeljsko‘, predhodi« (324).

»Imamo samo eno človeštvo in eno zemljo – njej pripadajo vsi delci, ki se oddvajajo ali so se kadar koli oddvojili. Toda, če je tako, ali smemo z Galilejem reči – eppur si muove? In ne obratno, da se ne giblje? Seveda ne tako, da počiva v prostoru, čeprav bi se lahko gibala, temveč tako, kot smo poskušali razviti zgoraj: je barka, ki šele omogoča smisel vsega gibanja in vsega mirovanja kot modusa nekega gibanja. Njeno mirovanje pa ni modus kakega gibanja.« (324) Husserl se brani pred očitkom, da gre tu za filozofski *hybris* nasproti ugotovitvam naravoslovja. Kantovo definicijo kopernikanskega obrata, po kateri so pogoji možnosti spoznanja tudi pogoji možnosti izkustva,⁵ premakne v tem smislu, da tudi spoznanje potrebuje svojo konstitucijo: »Kar spada h konstituciji, ki je in je edina absolutna in zadnja nujnost in šele iz nje je treba končno določiti vse misljivosti konstituiranega sveta« (325). Hkrati pa Husserl tukaj problem konstitucije enači s problemom transcendentale subjektivitete, čeprav ne več v novoveškem smislu. – Tako pridemo tudi do transcendentalega izvora zemeljskosti, po katerem ta ostaja-*jo tla*, ki se ne gibljejo, so pa tla vsega gibanja, tudi tistega, povezanega z zgodovinskim človeštvom, ki mu je skupno prebivanje na Zemlji.

56

⁵ Dostej se je jemalo, da se mora vse naše spoznanje ravnati po predmetih; toda pod to predpostavko so propadli vsi poskusi, da se s pomočjo pojmov a priori o njih dožene nekaj, s čimer bi se naše spoznanje razširilo. Zaradi tega naj se enkrat poskusi, ali ne bomo v nalogah metafizike bolje napredovali, če vzamemo, da se morajo predmeti ravnati po našem spoznanju, kar že bolje ustreza zahtevani možnosti nekega njihovega spoznanja a priori, ki mora o predmetih ugotoviti nekaj prej kot nam bodo oni dani. S tem je enako kot s prvimi Kopernikovimi mislimi, ki je, potem ko s pojasnitvijo nebesnih gibanj ni šlo, če je vzel, da se cela vojska zvezd vrti okrog opazovalca, poskusil, ali ne bi bolje uspelo, če pusti opazovalca vrteti se in zvezde pri miru.

Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B XVI.

Omenili smo že, da je te Husserlove fragmente v svoje delo prevzel Merleau-Ponty, pri čemer je izpostavil, kako fenomenološka redukcija znanstvenega univerzuma pomeni ponovno zadobitev tal, na katerih vsakodnevno živimo. Medtem ko predpostavljamo svet kot neskončno množstvo golih teles, opazujoč ga z distance, namreč ne prenehamo živeti na zemeljskih tleh, opirajoč se na njihovo nerazložljivo in nezvedljivo gotovost. Ta tla niso ne v gibanju ne v mirovanju, saj je vsako gibanje in mirovanje ugotovljivo šele v odnosu do njih. Prav tako se nikjer ne nahajajo, kolikor je vsako mesto že umeščeno, torej predpostavlja nekaj, kar ga nosi. Znanstvena obravnava telesa torej tu dobi svoj življenjski okvir; univerzum zgolj teles je vrnjen nazaj k univerzumu žive telesnosti, k življenjskemu svetu, ki obnavlja bližino in povezanost namesto mehanike. Najbolj vpadljiva je bližina mojega telesa in zemeljskega telesa. Tako kot zemlja se tudi moje telo ne giblje, saj je vselej na isti razdalji do mene. Ta bližina, sorodnost se širi v odnosu do vseh drugih teles kot variant moje lastne telesnosti, da bi se to tkivo telesne povezanosti končno preobrazilo v jezikovno tkanje, kjer jezik ohranja živo gibanje v metaforičnem gibanju.

Posebej pa so Husserlova razvijanja postala aktualna v zadnjem desetletju, bodisi v okviru poskusa določbe naravnega življenjskega sveta bodisi v okviru teorij interkulturalnosti. Klaus Held je na podlagi Husserlovih opazanj poskusil podrobneje eksplicirati strukturiranost naravnega življenjskega sveta, pri čemer je zemljo in nebo obravnaval kot njegovi »nespremenljivki«. Pri tem je očitno njegov namen, da bi fenomenološko obravnavo narave izvelkel iz pasti naturalizma, pustil za sabo neplodno nasprotje med naravo in kulturo, hkrati pa skušal dobiti neko podlago za različnosti kultur, ki to različnost črpajo iz skupne danosti zemeljskega kot »podnebnega«, čeprav je ta prav kot »elementarna danost« za vsako kulturo pač različna.⁶

Na kulturne in politične konsekvence Husserlove obravnave zemlje kot skupnega prostora človeštva je opozoril tudi John Sallis,⁷ pri čemer je zemljo, kot jo razvija Husserl v svojih poznih rokopisih – kot »prebivališče, prizorišče, primarni kraj, ki je nam ljudem nepreklicno skupen« (263) – povezal predvsem s Kantovim praktičnim konceptom »skupne zemlje« kot apriorijem možne skup-

⁶ Prevod Heldovega teksta "Zemlja in nebo kot nespremenljivki naravnega življenjskega sveta" je izšel v reviji *Phainomena* 31–32, 2000 (prev. K. Majerhold), str. 319–335.

⁷ John Sallis, »Zunaj politike: zahteva po svetovni skupnosti«, *Nova revija* 210/211, 1999 (prev. A. Moder Saje), str. 256–264.

nosti. V spisu »K večnemu miru«⁸ Kant tako ugotavlja, da so ljudje prav kot skupnost na zemlji tako rekoč primorani tolerirati drug drugega: primarna skupnost je skupnost vseh ljudi na zemlji, ki imajo »v skupni posesti zemeljsko površino, na kateri se, ker je obla ploskev, ne morejo razhajati v neskončnost, temveč se morajo slednjič le prenašati med seboj.«⁹ Zemlja pri Kantu ni mišljena kot kakšna naravna danost, skupna posest zemlje ni, kot poudari avtor, empirični, ampak praktični racionalni koncept. Tudi če zemlja zaradi omejene površine povezuje in druží ljudi, še ne zagotavlja strpnosti, kolikor ni predpisana kot moralni zakon. Tako zaključí: »To, da pripadamo zemlji, je najbrž brezmejno več kot samo to, da zavzemamo prostor na površini zemlje. Tisto več pa je ravno posamezno [...] Če mislimo, da (posameznik) pripada (zemlji), bi to po eni strani zahtevalo, da ga jemljemo kot posameznika z vidika rojstva in smrti in tudi same telesnosti. Po drugi strani pa bi to zahtevalo razmislek o načinu, po katerem zemlja [...] nudi zavetje za to pripadnost in jo varuje pred vsako potezo, ki bi jo asimilirala z univerzalnostjo.«¹⁰ Husserlova tematizacija zemlje in zemeljskega ponuja tako izhodišča za premislek skupnega zunaj univerzalnosti, ki posameznosti ne posrka v vsem-skupno, ampak daje zavetje neskupnemu (posameznemu) kot tistemu skupnemu neke skupnosti.

⁸ V: Immanuel Kant, *Dve razpravi*, SM, Ljubljana 1937 (prev. Izidor Cankar), str. 53–99.

⁹ Prav tam, str. 69.

¹⁰ J. Sallis, prav tam, s. 263/4.