

## KONSTITUCIJA OSNOVNE KULTURE

»Vsak izmed predmetov, ki jih je ego kdaj menil, mislil, vrednotil, obravnaval pa tudi fantaziral in ki naj bi jih fantaziral, indicira svoj sistem; in predmet je le kot korelat.« (KM, §30.)

»Kulturo« v pričujočem eseju označujemo kot »osnovno« zaradi dveh razlogov. Prvič, z njo nasprotujemo težnji po specifični zasnovi »kulture« kot visoke ali popularne kulture zavoljo splošnejšega pojma, kot ga uporabljajo v etnologiji in drugih kulturnih znanostih. Drugič, težnji po razumevanju kulturnih značilnosti v smislu produktov zdravorazumske interpretacije ne nasprotujemo zato, ker bi bila napačna, pač pa zato, ker je nepopolna. Osnovna kultura je tako v osnovi zdravorazumskega mišljenja kot tudi v osnovi vsakršnega znanstvenega mišljenja.

Razmišljanje začenjamo z določeno razlago Husserla in Schutza, nadaljujemo v fenomenološki maniri, zaključujemo pa ga s komentarjem o filozofskem pomenu pričujočega prispevka.

---

## I.

Edmund Husserl v *Kartezijanskih meditacijah*, §38, »Aktivna in pasivna geneza«, pravi:

»V aktivnih genezah fungira jaz kot v specifičnih – proizvajajočih – jaznih aktih konstituirajoči. Sem spadajo vse storitve praktičnega uma v najširšem pomenu. V tem pomenu je praktičen tudi logični um. Karakteristično je, da jazni akti, ki so v socialiteti (katere transcendentalni pomen je vsekakor šele treba izpostaviti) povezani v podružabljanju in se povezujejo v mnogoterih sintezah specifične aktivnosti, *izvorno konstituirajo* na podlagi že prej danih predmetov (v prej dajajočih načinih zavedanja) *nove predmete*. Le-ti potem nastopijo zavestno kot proizvodi. Tako pri združevanju množica, pri šteju število, pri deljenju del, pri prediciranju predikat oz. predikativni stvarni odnos, pri sklepanju sklep itn. ... Tudi izvorno zavedanje splošnosti je aktivnost, v kateri se to splošno stalno konstituira. Kot posledica se na strani jaza konstituira neka habitualnost nadaljnje veljavnosti, ki sedaj spada zraven h konstituciji predmetov kot naravnost za jaz bivajočih, na katere predmete je torej vedno mogoče posegati nazaj, bodi pri ponovnem proizvajanju ob sintetični zavesti o taisti predmetnosti kot zopet dani v kategorialnem zrenju, bodi pri kaki sintetično sem spadajoči nedoločni zavesti. Transcendentalna konstitucija tovrstnih predmetov v razmerju do intersubjektivnih aktivnosti (kot npr. kultura) predpostavlja predhodno konstitucijo transcendentalne intersubjektivnosti, o čemer bomo govorili kasneje.«<sup>1</sup>

48

Čeprav je konstituiranje transcendentalne intersubjektivnosti nedvomno relevantno, ga bomo tu privzeli le kot predpostavko. Poudarili bomo, da lahko ego, ali bolje jaz, izvaja akte raznih tipov mišljenja, ki proizvajajo kategorialne forme. Te forme so določljive s propozicijami, potem ko jih formaliziramo v kontekstu formalne logike, toda, kot Husserl posebej poudari v *Formale und transzendente Logik*, obstajajo tudi forme stanj, ki jih določa mišljenje, ki je prej formalno ontološko kot formalno apofatično. Če forme ne izničimo in ki objektu potemtakem pristopamo s taisto formo, lahko znova aktiviramo produktivnost forme, pa tudi forma objekta se nam lahko daje v kategorialni intuiciji. To pa zato, ker – kot posledica aktivnega konstituiranja – obstajajo habitualizacije ali procesi sekundarne pasivnosti, v katerih so objekti kot predani s primernimi določili potem avtomatično konstituirani s primerno kategorialno formo.

<sup>1</sup> Edmund Husserl, *Kartezijanske meditacije*, prev. Ivan Urbančič, Ljubljana 1975, str. 116/117.

Husserl v naslednjem odstavku *Kartezijanskih meditacij* opisuje, kako lahko golo naturalistično stvar, ki je že vselej konstituirana v primarno pasivni izkušnji, tematiziramo brez upoštevanja »katere koli 'duhovne' ali 'kulturne' karakteristike, ki jo npr., delajo spoznavno kot kladivo, mizo, kot estetski proizvod«. Kladivo nam bo v tem eseu služilo kot glavni zgled. Vendar se zdi, da je za izvorno aktivno in zatem sekundarno pasivno konstituiranje takšnega kulturnega objekta potrebno še kaj drugega poleg logične in/ali ontološke forme. Nekaj, kar je na neki način materialno ali brezformalno. V tem kontekstu si je vredno ogledati misel Alfreda Schutza.

Potem ko omeni, kako pri Husserlu v *Kartezijanskih meditacijah* »'kulturni svet' predpostavlja prvotno in sekundarno konstituiranje«, <sup>2</sup> Schutz pravi, da »celotni svet kulturnih objektov ... [zaobsega] vse, od artefaktov do institucij in konvencionalnih opravil«. <sup>3</sup> Kladivo je denimo artefakt. Nadalje trdi, da »so orodja ... rezultat preteklih človeških dejanj in sredstvo za prihodnjo uresničitev ciljev. »Pomen« orodja tako lahko dojamemo v okviru zveze sredstvo-cilj. (PSW 201). K takšni rabi »pomena« se bomo v kratkem povrnili. Nekoliko naprej lahko preberemo:

»Vsi kulturni predmeti (knjige, orodja, izdelki vseh vrst, itn.) s svojim izvorom in pomenom kažejo nazaj na druge subjekte in njihove aktivne konstitutivne intencionalnosti, kar potrjuje resnico, da jih izkušamo v tem smislu, da 'obstajajo za vse' ...« <sup>4</sup>

Nekaj let pozneje Schutz tudi zapiše, da so orodja »pomenski proizvodi« in da je kulturni svet »svet pomenov [*Bedeutsamkeiten*], ki jih človeško bitje zgodovinsko sooblikuje« (I 126), in dodaja, da

»je to svet kulture, ker je življenjski svet za nas že od samega začetka univerzum pomenov, to se pravi pomenski okvir, ki ga moramo interpretirati, in interrelacijski okvir pomena, ki ga zasnamljamo le z dejanji v življenjskem svetu. To je svet kulture tudi zato, ker se že vselej zavedamo njegove zgodovine«

---

<sup>2</sup> Alfred Schutz, *Collected Papers*, IV. knj., ur. Helmut Wagner, George Psathas, in Fred Kersten (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1996), str. 164; odslej kot »IV.«.

<sup>3</sup> Alfred Schutz, *The Phenomenology of the Social World*, prev. George Walsh and Frederick Lehnert (Evanston, Ill: Northwestern University Press, 1967), str. 182; odslej kot »PSW.«

<sup>4</sup> Alfred Schutz, *Collected Papers*, I. knj., ur. Maurice Natanson (The Hague: Martinus Nijhoff, 1962), str. 124; odslej kot »I.«

vinskosti, s katero se srečujemo v izročilu in habitualnosti, in ki ga lahko raziskujemo, ker se kot 'predan' nanaša nazaj na našo lastno aktivnost ali aktivnost drugih, katerih usedlina je».<sup>5</sup>

V poznejših esejih Schutz opisuje konvencionalne načine delovanja, kulturne vzorce skupinskega življenja, kulturne skupine različnih vrst (vključno z družbenimi razredi) in poudarja, kako je kultura nekaj, kar v glavnem prevzemamo od drugih in sprejemamo kot samoumevno, razen če in ko se najdejo za to nasprotni dokazi. Z drugimi besedami, kultura je nesporna, toda vprašljiva. Rečeno nekoliko drugače, Schutz se povrh vsega strinja s Husserlom glede tega, kako preidemo od kulture k fizikalni naravi:

»Koncept narave [...] s katerim imajo opravlja naravoslovne znanosti, je [...] idealizirajoča abstrakcija *Lebenswelte*, abstrakcija, ki [...] izključuje osebe z osebnim življenjem in vse predmete kulture, ki kot taki izvirajo iz človeškega praktičnega udejstvovanja. Natanko ta raven *Lebenswelte*, od katerega morajo naravoslovne znanosti abstrahirati, je tista družbena realnost, ki mora postati predmet raziskav družboslovnih znanosti« (I 59).

## 50

Pri Schutzu povrh vsega zasledimo še klasično izjavo o tem, kakšen je dejanski odnos družbenega znanstvenika do podatkov:

»Miselni predmeti, ki jih konstruirajo družbeni znanstveniki, se nanašajo in so osnovani na miselnih predmetih, kot jih konstruira zdravorazumsko mišljenje človeka, ki živi vsakdanje življenje med soljudmi. Konstrukti, ki jih uporabljajo družbeni znanstveniki, so torej tako rekoč konstrukti druge stopnje, in sicer konstrukti konstruktov, ki jih ustvarjajo igralci z družbene scene, in katerih vedenje znanstvenik opazuje in ga skuša razložiti v skladu s proceduralnimi [...] pravili njegove znanosti« (I 6).

<sup>5</sup> (I 133) Ta odlomek je sicer vzet iz nemškega prevoda, ki ga je sam pregledal, vendar obstaja nekoliko bogatejši vzporedni odlomek, ki ga je v angleščini napisal Schutz sam: »Pri analiziranju prvih konstruktov zdravorazumskega mišljenja vsakdanjega življenja smo izhajali iz tega, kakor da je svet moj zasebni svet in kot da smo pooblaščen za to, da zanemarimo dejstvo, da gre že od vsega začetka za intersubjektivni svet kulture. [...] To je svet kulture, ker je svet vsakdanjega življenja za nas že od samega začetka univerzum pomenov, to se pravi, struktura pomenov, ki jo moramo interpretirati, da lahko v njem odkrijemo naša ravnanja in ga razumemo. Ta struktura pomenov – in po tem se razlikujeta področji kulture in narave – pa izvira in ga zasnavljajo človeška dejanja, sodobniki in predhodniki nas samih in naših bližnjih. Vsi kulturni predmeti – orodja, simboli, jezikovni sistemi, umetnine, družbene institucije, itn. – s svojim izvorom in pomenom kažejo nazaj na dejanja človeških subjektov« (I 10, poudarki so dodani).

In nazadnje še odlomek, ki govori o prenašanju in predvsem vsebini zdravorazumskega mišljenja:

»Tipizirajoča posrednika *par excellence*, prek katerih se prenašajo družbena spoznanja, sta besedišče in sintaksa vsakdanje govorce. Vsakdanja govorica je primarno govorica imenovanih stvari in dogodkov, in vsako ime zaobsega tudi tipizacijo in posplošitev, ki se nanašata na vrednostni sistem, ki prevladuje v jezikovni skupini, za katero je kaka stvar dovolj pomembna, da ji je podelila posebno ime. Predznanstveno govorico lahko interpretiramo kot zakladnico izgotovljenih predkonstituiranih tipov in značilnosti, ki v celoti izvirajo in podpirajo odprt horizont neraziskanih vsebin« (I 14, prim. 1 75 & I 349).

Družbeni, ali bolje, kulturni znanstvenik tako v interpretaciji uporablja koncepte ali konstrukte in njegovi podatki so še posebno materialni koncepti ali konstrukti, ki jih ustvari zdravorazumsko mišljenje. Te pa so vsebina Husserlovih kategorialnih form.

Ko srečamo kak objekt, recimo psa na cesti, in nam ta objekt ni le poznan, ampak smo se tudi naučili besed »pes«, »ulica«, itn., nam besede in koncepti, kot včasih rečemo, pridejo na misel. Včasih se trudimo najti prave besede, še posebno, če govorimo ali zgolj izkušamo tuji jezik, ki ga ne govorimo povsem tekoče. Ta asociacija mišljenja celo (ali pa še posebno!) na nivoju zdravega razuma je mnoge utrdila v prepričanju, da vse izkušnje vključujejo mišljenje in da vsi objekti, dani v izkušnji, vključujejo materialne koncepte kakor tudi kategorialno formo. Pa si poglejmo, če je temu res tako.

Pristop, kot ga je orisal Schutz, se je v družbenih znanostih izkazal kot izjemno ploden in ima zdaj tudi svoje ime: družbeni konstrukcionizem. Če bi to bil filozofski pristop, bi se moral spoprijeti s problemom kulturnega relativizma, vendar se kot kulturnoznanstveni pristop temu lahko izogne, saj je za kulturne znanosti kot take kulturni relativizem legitimen. Te znanosti niso filozofija, četudi so nekateri posamezniki prepričani v nasprotno.

## II

Zdravorazumska interpretacija je nedvomno zelo pomembna za razumevanje kulturnega življenja. Vprašati pa se moramo, ali nam res preostane le natural-

---

zem, ko kategorialne forme in zdravorazumske konstrukte postavimo ob stran, kar trdi Schutz, ali pa se tedaj nemara prebijemo k subkategorialnim ali *osnovnim* kulturnim predmetom, ki so več kot naturalistični predmeti. Moja teza je, da abstrahiranje iz kategorialnega privede do tako imenovanih »osnovnih kulturnih predmetov«, predmetov, katerih lastnosti bi lahko najustrezneje poimenovali »kulturne značilnosti«. To je življenjski svet kot kulturni svet, in prav ta je tisti, iz katerega naknadno abstrahiramo naravo življenjskega sveta. Obstajajo vsaj tri vrste kulturnih značilnosti, in sicer: uporabne, vrednostne in verjetnostne značilnosti. Husserl je poudarjal doksične ali verjetnostne značilnosti, skliceval pa se je tudi na drugi dve.<sup>6</sup>

Te in s tem povezane zadeve je mogoče bolje predstaviti fenomenološko kakor pa z interpretacijo besedil. Kulturne značilnosti so mišljenjsko določljive idealne določitve predmetov, kot se nam kažejo, niso pa to pomeni, koncepti ali konstrukti. Zadnje konstituira mišljenje, prve pa postavitve (po Husserlu imenovane tudi »teze«) hotenjskih ali praktičnih, vrednostnih ali trpnih in verjetnostnih ali doksičnih vrst. Kljub temu se v angleščini nanje pogosto sklicujejo z besedama »meaning« [pomen] in »significance« [pomenljivost], kar potihem sprejemata tudi Husserl in Schutz z izrazoma, kot sta *Bedeutsamkeit* in *Sinnzusammenhang*.<sup>7</sup> Toda »pomen«, »pomenskost«, pa tudi »koncept«, »konstrukt«, »kategorialno« in njihove izpeljanke lahko prihranimo za analize

52

<sup>6</sup> Prim. Lester Embree, »Some Noetico-Noematic Analyses of Action and Practical Life,« v *The Phenomenology of the Noema*, ur. John Drummond and Lester Embree (Dordrecht: 1992), 175–203, in »Advances concerning Evaluation and Action in Husserl's *Ideas II*,« v *Issues in Husserl's Ideas II*,« ur. Thomas Nenon and Lester Embree (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1996), 141–171.

<sup>7</sup> Schutz v kritični študiji Husserlove *Phänomenologische Psychologie*, ponatisnjene v: Aron Gurwitsch, *Phenomenology and the Theory of Science*, ur. Lester Embree (Evanston, Ill: 1974), str. 92, takole razlaga Husserla: »Hiše, polja, vrtovi, kosi pohištva, orodje in priprave vseh vrst, slike, skulpture in drugi produkti umetniškega ustvarjanja in podobno so kulturni predmeti. Sem sodijo tudi pisni dokumenti z religiozno, filozofsko, znanstveno, itn., vsebino. Taki predmeti so po eni strani nežive telesne stvari, ki obstajajo v prostoru in času in ki imajo lastnosti, značilne za stvari, narejene iz takšnega ali drugačnega materiala. Po drugi strani pa ti predmeti služijo določenim namenom; z njimi naj se ravna na jasno določene načine, tako da v določenih okoliščinah pokažejo zaželjene rezultate. V primeru pisnih dokumentov pomen posreduje telesna stvar. Rečeno bolj na splošno, telesne stvari postanejo kulturni predmeti zaradi pomena ali smisla (*Sinn*), ki je vloženo vanje. Kulturni smisel ni le naknadno dodan ali vsiljen telesni stvari. Husserl govori o smislu kot nečem vtisnjenem (*eingedrückt*). To se pravi, telesna stvar je prežeta, prepojena in zapolnjena s smislom. Zato je potreben abstrakten proces za razlikovanje dveh plasti, in sicer telesne stvari kot nosilca smisla in smisla samega.«

v domeni slovnice, logike, lingvistike in tujega, kar Husserl imenuje »kraljestvo *logosa*«, izraz »kulturna značilnost« pa prihranimo za uprabbne, vrednostne in verjetnostne značilnosti, ki jih je mogoče po našem trdnem prepričanju najti tako rekoč *pod* kategorialnimi formami in zdravorazumskimi konstrukti. Na kaj se potentakem nanaša beseda »kladivo«? Je to zgolj naravna stvar s konceptualnim »pomenom«, ki ji ga podeljujeta zdravorazumsko mišljenje in vsakdanja govorica?

Zgled kladiva smo si že izbrali. Povsem verjetno je, da lahko otroci in nekatere človeku bližnje živali uporabljajo kladivo, ne da bi bili seznanjeni s konceptom »kladiva«. Odrasli se lahko naučijo uporabljati novo napravo, npr., računalniško miško, ne da bi vedeli za njeno ime. Ti primeri povečujejo tehtnost razmišljanj o subkonceptualnem, toda zavestno najjasnejši pristop je še vedno skoz abstrakcijo iz višje ravni mišljenja in konceptov. Kot kažejo primeri z otroki in nekaterimi človeku sorodnimi živalmi, lahko razmišljamo tudi o tem, na kakšen način gledajo na kulturne predmete drugi, vendar je samoopazovanje veliko bolj zanesljiv pristop, četudi se po navadi pri razmišljanju zanašamo na spomin. Do tega zanašanja pride zato, ker se nam praktični predmeti s svojo dejansko uporabnostjo prikazujejo v dejanski rabi, tako da je vsaj težko miselno opazovati, kaj počnemo, ko to počnemo, medtem ko je bolj ali manj enostavno naknadno razmišljati o tem, kar smo ravnokar počeli.

**53**

Kaj je kladivo? Najprej je to nekaj, s čimer zabijamo. Zabijanje, rečeno v *behavioristični* maniri, lahko dojamemo tako, da v roki držimo nekaj trdnega in bolj ali manj težkega in da z njim zamahujemo proti nečemu drugemu. Nikoli ne zabijamo praznega zraka, pritiskanje predmeta ob nekaj ni zabijanje in s paradižnikom ali volkswagnom bomo bolj težko kaj zabili. Toda v bistvenem gre tu za zadeve telesnega obnašanja in naturalističnih lastnosti velikosti, trdote in teže stvari, s katero zabijamo. Tako obnašanje in lastnosti so nujne, vendar niso tisto, kar naredi zabijanje zabijanje in kladivo kladivo.

Pri tem se, gledano fenomenološko, v zavestnem življenju noetično izpostavlja to, da je zabijanje hotenjsko, tako da lahko v noemi zabijanja miselno in korelativno določimo kulturno značilnost praktične vrste, tj. uporabo. Natančneje, kladivo ima uporabno in zunanjo vrednost in ga lahko imamo za koristnega. Če bi poskušali zabijati s paradižnikom, to »kladivo«, kot pravimo, ne bi delovalo. Dejstvo, da je uporaba nekaj zunanjega, zastavlja vprašanje, kakšna bi lahko bila notranja uporaba ali namen zabijanja. Golo udarjanje ob nekaj na-

---

vsezadnje še ni zabijanje v pravem pomenu besede, kajti zabijanje v pravem pomenu besede je zabijanje z nekim namenom. To ponazoritev lahko razširimo tako, da rečemo, da nekdo tolče po orehih, da bi razbil njihove lupine in pojedel jedra. S to razširitvijo ponazoritve se nam razkrije, da obstajajo začetni smotri, npr. strtje lupine, vmesni smotri, npr. použitje orehovih jedrc, in končni smotri, npr., ublažitev lakote ali popestritev dolgčasa.

Dvojna trditev, ki jo pri tem izrekamo, je, da lahko z miselnim opazovanjem zabijanja določimo ne le komponento zavestnega življenja, ki jo lahko v splošnejšem smislu imenujemo hotenje, ampak korelativno tudi to, da lahko oza-vestimo zunanje in notranje uporabe ali praktične kulturne značilnosti predmetov, kot se nam kažejo v predstavi, tj. noematično. In nadalje, hotenjska komponenta pri uporabi orodja je lahko pozicijska ali nevtralna, kar pomeni, da lahko nekaj *hočemo* ali *nočemo* ali pa tega niti hočemo niti nočemo. Nevtralnosti pa ne smemo pomešati s primeri, ko kdo streli h klakemu prihodnjemu dogodku tako, da noče delovati, ampak pusti stvar, da grejo svojo pot. To razliko lahko opredelimo v tem smislu, ali koga rezultat zanima ali ne. In tisto, kar hočemo ali nočemo, lahko že obstaja ali še ne, tako da je lahko naše hotenje, če je rezultat dosegljiv, *kreativno ali ohranjujoče*, naše nehotenje pa *destruktivno ali preprečevalno*.

54

Toda v primeru, ko naša prizadevanja niso edini dejavnik za dosego ali odpravljanje nečesa, je lahko hotenje *koristno* ali *zavirajoče*. Noematično obstajajo načini končne uporabe ali smotra, ki jih lahko poimenujemo *ustvarjenost*, *ohranjevalnost*, *uničevalnost*, *koristnost* ali *dobrodejnost*, *zaviralnost*, kolikor teh izrazov ne dojemamo kot pretekle, temveč dejansko prihodnje predmete, ki naj bi bili naš cilj ali sredstvo. Praktične značilnosti so tudi tako dovrševanje ali kvarjenje kakor tudi začenjanje in polovično izdelanost, itn. Pozitivno in negativno hotenje poleg tega zasedata še stopnje na lestvici od trdnosti ali, določneje, odločnosti do negotovosti ali, določneje, omahljivosti, medtem ko hotenjska nevtralnost teh stopenj nima. In končno, zanimiva lastnost hotenja je, da je tisto, kar hočemo, vselej v prihodnosti hotenja.

Doslej smo analizirali hotenje na operativni ravni, to se pravi, dejanja hotenja, nehotenja ali nevtralnosti, v katerih je udeležen jaz ali jazi, torej hotenje v ožjem pomenu besede. To se opira na razumevanje zasnutka hotenjskih navad in izročil. Nekomu morda kladivo služi v druge namene, vendar je živel v svetu, v katerem so orehe trli s pripravami, imenovanimi »klešče za orehe«, z



dvema ročajema, med katerima orehe stiskamo. Kladivo lahko tako prvič uporabimo za trenje orehov s posnemanjem drugih, na njihovo priporočilo ali kot eksperiment v primeru, ko imamo orehe in smo lačni, nimamo pa klešč za orehe. Ko smo to prvič poskusili in nam je to prešlo v navado, se oblikuje večšina. Morda potrebujemo nekaj malega prakse, kajti orehe lahko potolčemo premočno, prelahno ali pa ravno prav. Ko to večšino obvladamo, si moramo le še zahoteti kakšno jedrce in »kladivo za orehe« je že dodobra uvedeno. Sam proces pa lahko potem še vedno razumemo glede na to, kako smo ga vpeljali. Tu velja analogija s kategorialnim formiranjem in zdravorazumskim konstruiranjem ter sekundarno pasivnostjo, kot jih opišeta Husserl in Schutz, kar nudi novo osnovo za zmedo, vendar je to sedaj stvar hotenjskega postavljanja in kulturnih značilnosti, ne pa stvar mišljenja in konceptov.

Še štiri zadnje opazke glede hotenja. Prvič, obstaja razlika med ustrezno in neustrezno uporabo orodij, pri čemer je ustrezna uporaba v tem, da kako orodje uporabljamo v skladu z njegovo funkcijo, kot jo določa lokalna skupnost. Toda »kladivo za orehe« lahko uporabimo tudi kot obtežilnik za papir v primeru, ko bi med pisanjem jedli orehe na rahlem prepihu. Lahko pa bi uporabili tudi kamen, ki ga običajno uporabljamo kot obtežilnik, a ga lahko uporabljamo tudi za trenje orehov, ko na verando prinesemo skledo orehov in pozabimo na kladivo. Jasno je torej, da lahko neustrezna uporaba privede do drugačne uporabe in kamen za obtežitev v enaki meri postane kladivo za orehe, tj. predmet z dvojno uporabo.

Drugič, kot ponazarja kamen za trenje orehov, ni nujno, da praktične ali uporabne predmete za drugačno uporabo materialno modificiramo. Če se temu ugovarja, češ da je materialna modifikacija v tem, da smo kamen prinesli iz potoka na mizo na verandi, kjer med pisanjem jemo orehe, lahko kot neizpodbiten zgled navedemo kamen, ki moli iz tal ob gozdni poti, na katerega sedemo pri počitku med običajnim sprehodom po gozdu, in ki s tem postane sedež. Medtem ko nam lahko »artefakt« služi kot ime za stvar, ki je ustvarjena ali modificirana tako, da služi določenemu namenu, lahko »praktični predmet« uporabimo v širšem smislu za poimenovanje nečesa, kar ena ali več oseb zasnuje z uporabo v operativnem in nato sekundarno pasivnem hotenju, ne glede na to, ali je prišlo do kakšne modifikacije naturalističnih lastnosti ali povezav.

Tretjič, čeprav smo primer kladiva za orehe analizirali v kontekstu individualne navade, obstajajo kulturni vzorci dejanja, v katerem je udeleženo večje število

---

oseb. Primer, ki to bolje ponazarja, je avtomobil, s katerim se vozijo ljudje, ki imajo bolj ali manj različne destinacije, čeprav imajo lahko skupne *vrste* destinacij, npr. delovno mesto zjutraj in dom zvečer, s tem da vsi vozniki uporabljajo isti sistem cest. Drug zanimiv primer intersubjektivnosti je lov s ptičarjem. Tu sodelujeta dve bitji, ki pripadata različnim vrstam in je njuna medsebojna komunikacija neverbalna.

Končno, zgled kladiva za orehe / kamna za obtežitev je morda videti trivialen, vendar gre dejansko za zelo dober zgled, ki lahko služi ne le za ponazoritev raznovrstnih praktičnih stuktur, ampak tudi za pripoznanje drugih, očitno netrivialnih uporabnih predmetov. Enako analizo je mogoče izvesti pri mizi, predverju, hiši, avtomobilu, ulicah in cestah in gozdu, po katerem se sprehajamo in v katerem počivamo. Tu se nam glede ljudi zastavlja zanimivo vprašanje. Jasno je, da so psi ljubljenci ali delovni psi, in da so kot delovni psi lahko psi čuvaji, lovski psi, ovčarski psi, vojaški psi itn. Pa velja enako za taksiste, organizatorje konferenc in kolege? So ti za nas uporabni, ko se udeležujemo konferenc? Tako imenovane družbene vloge pomenijo praktične ali uporabne značilnosti, ki jih imamo drug za drugega. Obstaja težnja po tem, da delamo razlike med ljudmi in kulturnimi predmeti, vendar je to bržkone zgrešeno. Kdaj pa ljudje v kulturnem svetu nismo kulturni predmeti, predmeti, ki se jih učimo vrednotiti in uporabljati drug za drugega?

56

Z analizo praktičnega ali hotenjskega smo na tem mestu začeli delno zato, da bi zmanjšali poudarjanje na spoznavnosti in s tem verjetja in izkustva v epistemološko orientirani konstitutivni fenomenologiji Husserla, Gurwitscha, Shutza in drugih, v glavnem pa zato, ker je kulturno življenje bolj praktično kot vrednotenjsko ali mišljenjsko. Drugače rečeno, obstajajo različne drže, in praktična drža je tista, ki v veliki meri določa naše kulturno življenje in iz katere izhajajo druge drže.

Privzamemo lahko tudi *vrednotenjske* drže. Te so afektivne ali čustvene, vendar je bolje uporabljati izraze, ki imajo za osnovo glagol »vrednotiti«, ker imajo lahko drugi izrazi konotativni pomen iracionalnosti. Vrednotenjske drže izvirajo iz vrednotenj predmetov in so lahko pozitivne, negativne ali nevtralne; pozitivna in negativna vrednotenja so lahko trdna ali v različni meri majava, in vrednosti stvari so lahko notranje ali zunanje, in kot zunanje so lahko neposredne, posredne in dokončne. V primerjavi s hotenjem se vrednotenje ne omejuje na prihodnje predmete, saj je več kot očitno, da lahko maramo ali ne

maramo ali pa smo do njih ravnodušni v tem trenutku in v preteklosti, in to celo idealne ali brezčasne predmete.

Včasih je težko razločevati med vrednotenjem in hotenjem zaradi načina, kako vrednotenje motivira hotenje in kako besede, kakršna je »želja«, vplivajo na kombinacije. Toda na kamen za trenje orehov lahko gledamo na tak način, da smo negotovi glede njegove uporabe, medtem ko se na njegovo barvo in pisanost, ne pa na velikost in težo, osredotočamo in ju estetsko vrednotimo zgolj zavoljo njiju samih. Toda če cenimo to, da papir ostane na mizi, in ne to, da ga odpihne preprih, je učinek kamna, ki smo ga položili na mizo, predmet zunanjega vrednotenja, vrednotenja predmeta zavoljo drugega vrednega predmeta, ki je papir, ki ostane tam, kjer je. Včasih se kot sinonim za »notranji« uporabljata izraz »svojski«, vendar se zdi najbolj primerno ta izraz uporabljati za naturalistična določila vrednotenega predmeta, npr., za barvo mineralove črte ali težo kamna, medtem ko je »notranji« najbolj primeren za uporabe in vrednosti, ki so pozicijsko zasnovane ne le zavoljo njih samih, ampak tudi po nekaterih osebah ali skupinah, na kar pogosto pozabljajo tisti, ki nekritično absolutizirajo svoje lastne vrednote in vrednote skupnosti.

**57**

Tretjo vrsto postavljanja je najbolj imenovati verjetje. To vključuje poznavanje, ki je upravičeno verjetje, in, ko je izraženo z besedami, spoznanje. Včasih je tako bolj enostavno uporabljati pridevnik »kognitiven« v širšem pomenu besede kakor pa »verjetnost« ali »doksičen«. In spet lahko bodisi verjamemo ali tudi ne verjamemo, oboje pa lahko počnemo trdno (z gotovostjo) in omahljivo (z domnevami). Lahko pa smo nevtralni, tako da se vzdržimo sodb, ali da smo skeptični v določenem pomenu te klasične antične besede. Predmeti verjetja imajo v korelativnem smislu verjetnostne značilnosti, ki so nevtralne, ali zanesljive, ali verjetno pozitivne, ali negativne, in ki jih lahko določimo z miselnimi motrenji in analizami predmetov, kakor se nam dajejo v predstavi v noematičnem smislu. Pri tem se zastavlja zanimivo vprašanje, ali imajo predmeti verjetja notranjo in zunanjo uporabo, vendar nanj na tem mestu ne bomo odgovorili.

Verjetje enako kot vrednotenje zaobsega tako brezčasne kot tudi pretekle, sedanje in prihodnje predmete verjetja in se torej razlikuje od hotenja. Toda ravno tako kot se velikokrat misli skupaj vrednotenje in hotenje, se pogosto sopostavlja tudi verjetje in gledanje ali, bolje, razvidnost. Razvidnost je seveda tista vrsta zavedanja, v katerem je kak predmet ugledan na najadekvatnejši,

---

najjasnejši in najrazločnejši način. Kot smo že dejali, konstitutivna fenomenologija je vzbudila precejšnje epistemološko zanimanje za verjetje, vendar ga bomo pri orisu osnovne kulture postavili ob stran. Kar se tiče osnovne kulture, veliki upi v znanost vseh vrst ne bi smeli zamegliti dejstva, da lahko ljudje v vsakdanjem življenju verjamejo v najbolj nenavadne reči; pred dvema tisočletjema je veljalo kot povsem običajno prepričanje, da so vetrovi in reke telesa bogov. Prav tako pa je dovolj nenavadno, kolikšno število ljudi se je prepričalo v to, da v to ne verjamejo in da zanikajo možnost, denimo, da bi lahko imele živali dušo.

In kot zadnje, obstaja tudi kognitivni proces, imenovan objektiviranje, ki si zasluži naš komentar. Ko enkrat določimo pozicijske značilnosti v predmetih, kot se nam kažejo vzvratno v predstavi, lahko take predmete kategorialno formiramo in vanje verjamemo kot v subjekte s predikati uporabe, vrednosti in eksistence. To je predpogoj izjavljanja, da je nekaj uporabno, ali dobro, ali da obstaja, to se pravi izrekanja (lahko bi jih imenovali) tako praktičnih ali vrednotenjskih kakor tudi kognitivnih sodb – slednje so potemtakem kognitivne v dvojnem smislu.

58

\* \* \*

Če povzamem, obstaja raven zavestnega življenja in tudi sveta, ki je *pod* ravniyo kategorialnih form, zdravorazumskih konstruktov in mišljenja ali interpretiranja, in *nad* ravniyo čutnih zaznav naturalističnih stvari. To raven lahko poimenujemo »osnovna kultura«, od katere lahko abstrahiramo s kategorialnimi formami, da bi dosegli raven naturalističnih stvari, ki so, mimogrede, fizične, vitalne ali biološke, ali psihosomatske. Zdravorazumske izjave naj bi bile izjave o kulturnih predmetih, to se pravi predmetih, ki jih bistveno zaznamujejo uporabne, vrednostne in verjetnostne značilnosti, ki so pred vsakim mišljenjem ali izrekanjem. Prva filozofska naloga tega eseja je, da odmerimo prostor takim kulturnim predmetom, ki delajo življenjski svet konkretno kulturen.

Onkraj tega pa živimo v dobi naturalizma zaradi velikega uspeha znanosti in tehnologije, ki ju vzdržuje naturalistična drža. Žal celo Husserl, Gurwitsch in Schutz razkrivajo naturalistične poudarke, ki pa zanje vendarle niso bistvenega pomena, saj vsi trije pripoznavajo vrednotenje in hotenje in tudi eksplicitno trdijo, da je življenjski svet kulturni svet. Kljub vsemu pa svoje obravnave

nadaljujejo brez posebnega poudarjanja tega, da so za rutinsko omalovaževanje vrednosti in uporab potrebni posebni napor. Naturalistična drža, ki iz tega izhaja, se je na Zahodu in še dlje od sedemnajstega stoletja naprej razširila onkraj naturalističnih znanosti in tehnologije tako v filozofijo kot tudi v vsakdanje življenje. V tem je deloma mogoče odkriti razlog, zakaj imajo mnogi moderni svet za »nesmiselnega«, to se pravi, da je brez vsake vrednosti, ali smotra, ali kulturnih značilnosti. Pripoznanje osnovne kulture je pomemben prispevek k boju proti naturalizmu, ki pa ni boj proti naturalistični znanosti in tehnologiji, temveč proti usmiljenja vrednemu svetovnemu nazoru, ki izvira iz njih.

Tretjič, pričujoča analiza je pomembna za posebne analize tistega, kar bi lahko poimenovali fenomenologija kulture. Človeška bitja smo tako člani raznovrstnih kulturnih skupin in si identiteto gradimo v odnosu do članov naše lastne in drugih skupin. Te skupine so lahko *etnične skupine*, ki jih najpoprej določajo jezik, rod in religija, s podobnostmi in razlikami, v katere, ne le verjamejo, ampak jih tudi na najrazličnejše načine vrednotijo in stremijo po njih. S tem postanejo predmet noetsko noematičnih analiz in opisov ne le glede na to, kako so predmeti trenutno kulturno konstituirani, temveč tudi glede na to, kako so bili nekoč aktivno konstituirani, zatem postali sekundarno pasivni na način tradicije in kako jih je končno mogoče znova oživiti in raziskovati. Potem imamo še vprašanje *spola*; kolikor gre za kulturni fenomen, gre spet za razlikovalno vrednotenje in hotenje glede na sposobnosti in nagnjenja istega in nasprotnega spola glede na verjetje. Na isti način lahko pristopimo k *družbenemu razredu*. In kar se tiče *okolja*, morda se vera v nasprotje človek *versus* žival umika pripoznanju razlike med človeškimi in nečloveškimi živalmi. In kar je najpomembneje, morda je ponekod med ljudmi prišlo vsaj do rahlega omajanja tradicionalnega vrednotenja in hotenja.

Razmislek o konstituciji osnovne kulture poleg tega, da nas oskrbuje s kategorijami, s katerimi se je mogoče soočiti s specializirano problematiko fenomenologije kulture, pozornost usmerja tudi na najvišjo zadevo filozofskega razmisleka, in sicer na razum. Ko bomo enkrat privzeli dejstvo, da je svet, kakor se nam kaže v izvorni podobi, poln kulturnih predmetov tako z vrednostnimi in uporabnimi kot tudi verjetnostnimi značilnostmi, bomo tudi lažje razmišljali o tem, kako lahko razvidnost opravičuje verjetje, vrednotenje in hotenje.

---

## LITERATURA

- Embree, L.: »Some Noetico-Noematic Analyses of Action and Practical Life,« v *The Phenomenology of the Noema*, ur. J. Drummond in L. Embree (Dordrecht 1992).
- Embree, L.: »Advances concerning Evaluation and Action in Husserl's *Ideas II*,« v: *Issues in Husserl's »Ideas II,«* ur. Th. Nenon in L. Embree, Dordrecht 1996.
- Gurwitsch, A.: *Phenomenology and the Theory of Science*, ur. Lester Embree, Evanston 1974.
- Husserl, E.: *Kartezijanske meditacije*, prev. I. Urbančič in M. Hribar, Ljubljana 1975.
- Schutz, A.: *Collected Papers*, I. knj., ur. M. Natanson, The Hague, 1962.
- Schutz, A.: *The Phenomenology of the Social World*, prev. G. Walsh in F. Lehnert, Evanston, 1967.
- Schutz, A.: *Collected Papers*, IV. knj., ur. H. Wagner, G. Psathas in F. Kersten, Dordrecht 1996.