

Andrina Tonkli-Komel

Evropa kot Lebenswelt

Zdi se, da je Husserlova obravnava fenomena Evrope v filozofskih krogih dobro poznana in tudi dovolj obširno kritično interpretirana. Podrobnejše seznanjenje s temi kritičnimi interpretacijami pa pokaže, da so v glavnem osredotočene zgolj na nekatere najznačilnejše poteze Husserlove obravnave Evrope in to pretežno z namenom, da se preveri njihova trenutna aktualnost znotraj prevladujočih filozofskih in kulturoloških nazorov. V tem pogledu se Husserlova fenomenološka obravnava evropske človeškosti izkaže zgodovinsko zamejena in posledično izpade kot filozofem, ki spada v zgodovino. Tega morda ne morejo docela popraviti tudi nekateri relevantni poskusi, da bi Husserlovo obravnavo fenomena Evrope pokazali kot v tem trenutku zgodovino-tvorno in da bi fenomenologijo merodajno vpletli v aktualno diskusijo o sedanjosti in prihodnosti Evrope. Ta diskusija namreč zavoljo svoje fasciniranosti z medijsko posredovano »empirijo«¹ zanemarja zgodovinsko bistveno, morda prav bistveno v fenomenološkem smislu. Zato si je tudi že vnaprej na jasnem, da tekočih problemov evropskega združevanja ni mogoče reševati filozofsko, marveč so potrebne konkretne odločitve, o katerih se lahko filozofija sicer izjasnjuje, ne more pa iz sebe odločati o njih.

Če za potrebe splošne diskusije o Evropi zgolj pogledujemo k Husserlu, kaj je imel povedati o le-tej, opravimo zelo malo v pogledu vprašanja filozofske

relevantnosti njegove fenomenološke obravnave Evrope. Najprej nas mora zadržati že samo dejstvo, da vstopa ta obravnava z vso silovitostjo pred nas v okviru njegovega obsežnega projekta tematizacije »Krise evropskih znanosti in transcendentalne fenomenologije«. Če upoštevamo, da je to delo dosledna izpeljava prejšnjih Husserlovih teoretskih prizadevanj, potem lahko ugotovimo, da pravzaprav celotni Husserlov filozofski opus tendira k filozofski eksplikaciji fenomena Evrope. Na osnovi te izražene tendence ga lahko razdelimo v več faz, začeni s Husserlovim programskim tekstom »Filozofija kot stroga znanost«, ki mu sledijo kulturno-filozofske analize za časopis *Kaizo*, študije o intersubjektivnosti in naposled še obširni in ne docela realizirani projekt s *Krizo*. Za vsako od teh faz je mogoče pokazati njeno posebnost in pomembnost pri razvitju celotne problematike Evrope. Vendar naj se tu osredotočimo zgolj na tisto, kar se v tem razvitju pokaže kot bistveno in odločilno za filozofsko refleksijo Evrope.

40 Najprej velja poudariti, da Evropa za Husserla ni zgolj filozofski problem, marveč *problem filozofije kot take*. Transcendentalna fenomenologija se tako razvije kot *evropologija*. V tem je Husserl, lahko rečemo, izjemen filozof in v tem je tudi izjemna relevantnost fenomenologije za današnjo teoretske izkušnje in osmislitev Evrope, ki presega prevladujoče svetovnonazorsko rezoniranje s tem, da seže v problematiko sveta samega. Tematika Evrope namreč v Husserlovi fenomenologiji nastopi kot *problem sveta*, natančneje *življenjskega sveta* in nikakor ne zgolj kot *filozofska ideja* ali celo *kulturni ideal*. *Ideje in ideali, forme in tipi, smotri in cilji* sicer zgodovinsko strukturirajo, lahko bi tudi rekli generirajo evropski življenjski svet, vendar niso že njegova zgodovinskost sama, kajti življenjski svet je najprej odprti horizont izkustva med preteklostjo in sedanjostjo in tako ta svet tu, ki priteka in odteka, ki prihaja in odhaja, ki se giblje in stoji. Prav ta dinamika ga karakterizira kot *Lebens-welt*; torej ni nikoli zgolj projekcija življenja, marveč njegova vzgibanost v možnostih, ki niso zgolj moje lastne. Življenjski svet ni nikoli zgolj moj lastni svet, marveč vedno tudi svet, ki ga delim z drugimi. Tako se v zvezi z življenjskim svetom pri Husserlu uveljavi povsem nova tematika možnosti izkustva tujega, drugega, telesnosti, narave, zgodovine itn. Ta raznovrstna dinamika sveta pa lahko stopi na dan šele, ko k njej pristopim na podlagi izvrstnosti fenomenološke *epoche*. Kolikor se osredotočamo zgolj na metodični aspekt epohe, zlahka spregledamo, da z njo izstopi tudi Evropa kot epoha in to ne zgolj v običajnem kulturnozgodovinskem pomenu, marveč kot epoha v svetovnem smislu, v smislu odprtja sveta kot takega.

Ta Husserlov filozofski novum tematizacije Evrope kot sveta je lahko izredno pomembno izhodišče za razumevanje nekaterih pglavitnih vprašanj ne le evropske današnjosti, marveč predvsem današnje epohe sveta, ki se planetarno-družbeno dojema kot globalizem v ekonomskem, političnem, tehnično-znanstvenem in kulturnem smislu kot ga »diktira« Zahod. Pri tem pa ne smemo pozabiti, da globalizem epohalno karakterizira prav to, da se ne pusti jemati kot epoha sveta, da tako rekoč briše razsežje sveta in ga zato zadene Husserlova kritika moderne zavesti sveta kot spozabitve nad svetovnostjo sveta, ki jo izpelje v *Krizi*. Da je to delo postalo aktualno »šele« po drugi svetovni vojni, v šestdesetih letih, ni zgolj posledica znane usode Husserlovih rokopisov, marveč tudi dejstva, da je pravzaprav še le tedaj postalo jasno »kam gre svet«. Husserlova fenomenološka obravnava krize evropskih znanosti in človeštva postavlja pred evropsko samozavest neki temeljni paradoks, ki ga prav danes, v očitnosti in javnosti »globalizacije«, občutimo tako rekoč na lastni koži, namreč dejstvo, da mora »Evropa« in z njo vsa (njena) zahodna civilizacija, ki je tako rekoč *osvojila* in še naprej *osvaja* »svet« v ekonomskem, tehnično-znanstvenem, političnem, kulturnem in vsakršnem drugem smislu, da je Evropa, ki se tako rekoč vsiljuje kot smisel sveta, prisiljena, da si postavi vprašanje o smislu same sebe kot sveta. To je epohalna naloga obnove Evrope kot sveta. Se pravi, da Evropa kot velika osvajalka sveta sebe ni usvojila kot sveta in da je to njena prvovrstna naloga, ki tako rekoč nalaga filozofijo. Prav zato se bo Husserl v razdelavi te problematike posebej vrnil h grški filozofski praustanovitvi Evrope. Obnova, ki ponovi ta akt ustanovitve z zahtevo, da se Evropa še le mora ustanoviti kot svet, je, lahko rečemo, pglavitna fenomenološka lekcija tistemu, kar se samoumevno dojema kot evropsko in zahodno, ki verjetno ni bila vzeta v vsej svoji razsežnosti. Vprašanje je celo, koliko današnja diskusija o Evropi sploh posega vanjo in ali se ne rajši previdno umika od nje.

41

Če sledimo Husserlu, pa je osrednje fenomenološko vprašanje o svetovnosti sveta pglavitno in celo odločilno vprašanje Evrope in njena priložnost, saj se iz razmerja do njega odloča o njeni prihodnosti in sicer iz izkušnje njene preteklosti, tradicije v najširšem smislu. Seveda pa ga ni mogoče izsiliti z odločitvami ali celo z odločbami.

Ko pravimo »iz preteklosti in tradicije«, hočemo reči, da se sveta ne da kar izmisliti, da Evropa ne more kar skonstruirati sveta po svoji meri; v svetu se vedno že najdevamo kot v nečem najdenem. To je pravzaprav drugi paradoks, ki se postavlja s Husserlovo tematizacijo Evrope in ki dobro pojasnjuje fenomenološko odkrivajoči se svet kot Lebenswelt. Naše nahajanje v svetu se Hus-

serlu razkriva kot nekaj naravnega, čeprav razkrivanja sveta ne moremo in ne smemo izenačevati z naravo v novoveškem substancialnem smislu. Gre za pojem narave v smislu »druge narave«, naravnosti, habitusa, običaja. Svet kot nekaj tako naravno v navado prišlega nam v zavzetosti s svetnim nujno ostaja v pozabi in se lahko nad njim tudi spozabimo. Spozabitev nad naravnostjo sveta lahko izniči človeško nrav. Skrajna oblika take spozabitve nad svetom z namenom njegove osvojitve in prevlade nad njim se izraža tako v ekološki ogroženosti planeta kakor v političnih totalitarizmih prejšnjega stoletja, ki so tudi planetarni. Osvajalnost in prevlada v pozabi sveta, kolikor karakterizira evropskost, pa ne bi bila možna, če se ne bi evropskemu človeštvu razkril svet kot svet. To pa se je po Husserlovem kritičnem odkritju pripetilo ob grški praustanovitvi evropskosti, ko se porodita znanost in demokracija in vznikne filozofija iz razpoloženja čudenja v naravnost *theoria* (epoche svetnega interesa).

Grška praustanovitev Evrope je nekaj, kar omogoča epohalno obnovo Evrope kot izrazito moderno dejavnost duha, ki naj bi izšel iz krize. To pot iz krize Husserl prav v svojih spisih o obnovi določa kot *metodo*. Obnova je torej metodični pojem in to je, lahko rečemo, nadaljnja specifičnost Husserlove tematizacije Evrope kot sveta, namreč da v tem vidi metodični problem njene obnove, ki ga mora vzeti nase fenomenološka filozofija. V tem metodološkem pogledu pride do tenzije med grškim in novoveškim zasnutkom filozofije, kjer Husserl formulira svojo ključno ali morda celo temeljno tezo, da novoveško razumljena subjektiviteta zgreši svetovnost sveta. Pot iz tega se ponuja v transcendentni fenomenologiji, ki naj bi presegla omejenosti novoveškega subjektivizma in objektivizma in s tem omogočila duhovno prenovo Evrope. Nad-racionalizmu, ki presega omejenost novoveškega racionalizma, ustreza nad- in transnacionalnost kot idealni kulturni lik Evrope, v kateri filozofija ohranja vodilno in svojo posebno neskončno nalogo: funkcijo svobodnega in univerzalnega teoretskega osmišljanja, ki obsega vse ideale in tudi Vseideal, torej univerzum vseh norm. Stalna funkcija filozofije evropskega človeštva je, da nastopa kot »arhontska funkcija vsega človeška«. (s. 27) Kot kaže nadaljevanje, Husserl ob tem sam pomisli, ali ni to zgolj reševanje časti racionalizmu, razsvetljenstvu, in povratek k »usodni zmoti, da dela znanost človeka modrega« (s. 28). Prav ta dvojnost ali že kar razdvojenost v razmerju do racionalizma je karakteristična za Husserlovo dojetje Krize: »Če smo hoteli dojeti nakano pričujoče 'krize', smo morali izdelati *pojem Evrope kot historično teleologijo brezkončnih ciljev uma; pokazati smo morali, kako se je evropski, svet, rodil iz idej uma*, se pravi iz duha filozofije. Tako je lahko prišlo do razločitve 'krize' kot

navidezne spodletelosti racionalizma. Kajti temelj odpovedi racionalne kulture – kot rečeno – ni v bistvu racionalizma samega, marveč edino v njegovi *povnanjenosti*, v njegovi zapredenosti v ‚naturalizem in objektivizem‘. » (s. 39)

Evropski »svet«, besedo Husserl previdno postavi v »narekovaj«, kar morda kaže fenomenološko epohalno zadržanost, se je rodil iz neskončnih idej uma; toda kot tak je zapadel v krizo, ki privede do odpovedi umu, ki ji Husserl ne more pritrditi, zato da bi, ne le ohranili, marveč prenovili Evropski svet. To, kar je v tej prenovi novega, pa je svet, novo je to, da bi se prenovitveni um odprl za dimenzijo sveta. Ali je to v nasprotju s tezo, da se je evropski svet rodil iz uma? Husserl v skladu s svojim fenomenološkim glediščem očitno tu ni videl protislovja svoje filozofije, marveč veliko bolj protislovja filozofije svojih predhodnikov, za kar je seveda tudi imel svoje razloge: fenomenološka umnost je postavljena pred problem sveta in v tem vidi tudi duhovni ustanovni smisel evropskosti.

Husserl je prvi in dozdej najrelevantnejši moderni filozof, ki je pripravil metodologijo soočenja z izkustvom Evrope kot življenjskega sveta. Pred njim so filozofi tako rekoč samoumevno jemali Evropo kot epoho v duhovno ali kulturno-zgodovinskem pomenu, kar je nekaj drugega kot če govorimo o Evropi kot epohi sveta, ki nas spravi pred izkušnjo sveta. Ta konstatacija seveda ne pomeni, da Husserl v pogledu filozofske tematizacije Evrope ni imel nobenih predhodnikov. Med te lahko uvrstimo vso razsvetljsko tradicijo kot tudi protirazsvetljsko kritiko, pri slednji seveda na prvem mestu Nietzscheja z njegovim odkritjem evropskega nihilizma. Prav tako lahko ugotovimo, da je bila tematizacija Evrope in še natančnejše krize evropske humanosti osrednja pri mnogih pomembnih Husserlovih sodobnikih na področju kulturne filozofije in kulture same, s katerimi je bil Husserl tudi v stiku (recimo Panwitz, ki prvi uporabi oznako postmoderna, ali Hoffmanstahl). Vendar so vse te pozicije, od razsvetljske do protirazsvetljske in kulturne, osredotočene na to, kako se evropska humanost išče in izpolnjuje v svetu, ne pa, kako je postavljena pred problem sveta. Način, kako v Husserlovi fenomenologiji Evropa postane svetovna tema in metodični problem filozofije in kako Husserl tu spregovori o krizi evroskega človeštva, je novum, ki je neločljiv od izpeljave celotnega zasnuka fenomenološke filozofije. Treba je ponovno poudariti, da ta izpeljava sama metodično pripelje do tematike Evrope. To med drugim kaže Husserlov premik od študija subjektivitete, ki ni več subjektiviteta v novoveškem pomenu, k študiju intersubjektivitete, ki je za novoveško subjektivistično izhodišče tako rekoč nedostopna tema.

V zvezi s Husserlovimi filozofskimi predhodniki v pogledu tematizacije Evrope lahko celo ugotovimo, da se njihova relevantnost potrdi šele s Husserlovo fenomenološko izpeljavo možnosti filozofije (to velja celo za Nietzscheja, če upoštevamo njegovo recepcijo pri Schelerju, Heideggru ali Derridaju). V skladu s tem nastopa tematika evropskosti in Evrope pri Husserlu v sklopu temeljnih pojmov filozofije kot so um in življenje, znanost in kultura, metoda in resnica, transcendentalno in zgodovina. Ta sklop pri Husserlu nima kakšnega nevtralnega obličja, marveč je v svojem epohalnem bistvu *krizen*, torej obeležuje krizo evropske humanosti kot izhaja iz duha filozofije in prihaja vanj. To epohalnost je treba misliti v najtesnejši povezavi z metodo fenomenološke epohe, drugače ni razvidno, kako postane Evropa oziroma njena krizna človeškost vsebina fenomenološke filozofije v najčistejšem smislu teorije. Kriza je pri Husserlu epohalno določilo evropskosti, se pravi njena notranja odločitev. Evropo bistveno karakterizira njena sposobnost za krizo, pri čemer je to krizo potrebno dojeti tako iz njenega filozofskega bistva kot iz zgodovinskih pojavov. To sposobnost Evrope za krizo je Husserl formuliral v znamenitem vrhuncu svojega dunajskega predavanja:

44

»Kriza evropskega bivanja ima samo dva izhoda: zaton Evrope v odtujitvi od svojega lastnega racionalnega življenjskega smisla, propadanje v sovražnosti do duha in barbarstvu, ali preporod Evrope iz duha filozofije s heroizmom uma, ki dokončno premaga naturalizem.«

Seveda se danes, po vseh filozofskih herezijah znotraj fenomenologije in zunanjih postmodernističnih vplivih težko upremo skušnjavi, da ne bi Husserlu postavili vprašanja, ali ni ravno »racionalni življenjski smisel« in »heroizem uma« ta, ki je zakrivil krizo ter sovražstvo do duha in barbarstvo. Husserl se zdi zaslepljen z racionalnostjo in umom tako, da ne uspe videti njune nevarnosti – ali pač? – V tisti meri, ko v isti sapi dodaja, da je utrujenost največja nevarnost, kajti očitno gre za utrujenost od uma, ki ne zmore iz sebe prebuditi sveta, hkrati pa se boji, da bi se prebudil v grozi barbarstva.

Utrujenost in prebuditve za svet sta sicer od uma, vendar pa nista zgolj zadevi uma, marveč prizadevata in zadevata duh, natančneje duh filozofije. Ta se izkazuje v *nujnosti svobode*, ki je svobodna v odnosu do resnice, se pravi, da pred njo ni nobene prinujanosti resnice. Ravno to pa nas osvobaja za sprejemanje sveta kot uveljavljanje različnih možnosti njegovega »urešničevanja«.

Če pri Husserlu spregledamo to gledišče svobodnega filozofskega duha, postanemo sami slepi za tisto, kar se danes dogaja kot učinek racionalnosti in uma in kar si današnja Evropa obeta kot »družbo znanja« – ne da bi pomišljala na svobodo duha. S prehitrim ugotavljanjem Husserlove zaslepljenosti z racionalnostjo in umom prelahko odmislimo filozofsko nujo utemeljitve vednosti, znotraj katere se um šele izpriča kot um in ne zapade naivnosti naturalizma in historicizma. Prav v tej družbi, ki se vidi kot družba znanja in se hoče kot družba blagostanja, postaja vedno bolj nujen razmislek o tem, »kaj se pravi misliti«, kajti sicer lahko ta družba s svojo racionalnostjo in umom postane iracionalna in brezumna. Pravzaprav to postane takoj, ko svoje znanje jemlje kot nekaj normalnega in tako prezre sebe kot življenjski svet. Seveda ni težko ugotoviti, da je ta prezir do sebe kot sveta danes velik in se izraža ravno tam, kjer naj bi nam šlo dobro, brez vednosti o tem, kaj je to »dobro«.

Ali imajo »dobri Evropejci«, na katere se naslavljata tako Husserl kot že pred njim Nietzsche, sploh še kakšno vednost o »dobrem«, ali gojijo kakšno potrebo po taki vednosti, ki si zasluži ime filozofije? Ali je to, kar današnji Evropejec obravnava kot dobro – in to so predvsem dobrine, ki jih povezujemo z življenjskim standardom – kakorkoli zaščiteno pred barbarstvom ali pa ravno pelje v barbarstvo; tudi na ta način, da zunaj sebe pušča svet, ki ne dosega življenjskega standarda in ki zato sploh ni pravi, se pravi evropejski svet? Način, kako se Evropejec počuti doma, je bistveno določen s tem, kako je neobčutljiv do tujega, ali do tistega kar določa kot tuje v smislu drugega oziroma tretjega sveta. Toda ta neobčutljivost do drugih je najprej neobčutenost svojega kot sveta in je brezumnost preračunljivega uma, ki ni obziren do sveta, marveč ga prezira.

Gotovo so problemi preobsežni, da bi se jih sedaj sistematično lotili, se pa vsaj kot vprašanja porajajo prav ob Husserlovi filozofski tematizaciji Evrope oziroma krize evropske človeškosti in so vredni resnega filozofskega razmisleka. Že to, kako bodo stare in nove države v Evropski uniji medsebojno urejale odnose, kako bo s priznavanjem jezikovne in kulturne raznolikosti ter uporabnostjo tega priznavanja so vprašanja, ki jih lahko in celo moramo povezati s Husserlovim zasnutkom fenomenološke filozofije in vanj vpete tematizacije Evrope kot življenjskega sveta, vključno z nakazano problematiko duhovne prebuditve uma za svet. Prav način, kako je Husserl razmišljal o Evropi kot nadnacionalni ustanovi duha nas opozarja na naivnost pričakovanj, da se bodo konflikti, ki so povezani s jezikovno, kulturno, narodno, socialno raznolikostjo Evrope, lahko rešili s stapljanjem razlik v neki predpostavljani, na znanju utemeljeni enotnosti. Mar ni ključna Husserlova ugotovitev ravno ta, da znanost

ni več sposobna enotno sprejemati različnosti življenjskih form in da je zaradi tega potrebna filozofska preobrazba umnosti ob vodilu fenomenološke intencionalne deskripcije? V intencionalnosti pravzaprav lahko prepoznamo prav tisti način zapopadenja enotnosti in razlik, ki Husserlu omogoči novo fenomenološko kritiko uma in ki postopoma odpre tematsko polje Lebens-welta, na katerem naj bi enotnost in različnosti prejela nov relacijski smisel. Če ponovno postavimo: to, da smo vsi v enem svetu, nikakor ne izključuje, marveč ravno vključuje življenjske razlike. Nahajanje v svetu je skupna podlaga za sprejemanje življenjskih razlik, ki prav po svoji svetovnosti postajajo jezikovne, kulturne, družbene, nacionalne, politične, spolne itn. Nahajanje v svetu lahko jemljemo kot izvorni etos in etnos in hkrati kot poreklo umnosti, ki priznava skupnost nahajanja enega-z-drugim v svetu in s tem tudi celokupnost sveta. To je epohalna fenomenološka umnost, ki se bistveno izpričuje kot fenomenologija življenjskega sveta in s tem izpolnjuje tudi duhovni smisel Evrope.

Evropa kot Lebenswelt ni že kar »um«, »resnica«, »kultura«, »znanost«, »umetnost«, »humanizem«, »individualizem«, »vera«, »moč«, »politika«, »kapital«. Evropa kot Lebenswelt niso same ti liki enotnosti, marveč tudi razlikujoča razlika. Ko govorimo o »identiteti Evrope«, to prepogosto pozabljam, kar pa ima lahko za posledico zoževanje Evrope kot sveta na določen vidik sveta. Pravzaprav bi lahko rekli, da je za Evropo bolj ključno to, da je »brez identitete« in je s tem odprta za vzpostavljanje identitet. Evropa ni narod (tako kot se za narod jemlje Amerika), je pa zanjo značilno konstituiranje narodov. Evropa ni kultura, omogoča pa srečevanje kultur. Evropa kot Lebenswelt ni svet brez življenja, marveč iz življenja, tudi ni forma, ki jo zapolnjuje življenje, marveč oblikovanje življenja, življenjske različnosti.

Vprašanje »Evrope kot življenjskega sveta« ima v današnjem času še eno pomembno razsežje, kolikor v različnih sferah evropskega življenjskega sveta iščemo »ravnovesje« njegovih prej omenjenih elementarnih vidikov, torej tisto, kar ta življenjski svet »normira«. To ravnovesje pa se določa iz tistega, kar vselej delujočo razliko spravlja v ravnovesje in kar ni že en od teh elementarnih vidikov (um, svoboda, pravičnost, resnica ...), marveč to, kar jih medsebojno povezuje. V tej povezujoči-omogočujoči vlogi je, recimo, nastopala Platonova ideja dobrega. Husserl je tako omogočitev, v kateri je postala možna filozofija, opredelil kot »Stiftung«. »Stiftung« je prvotno določilo evropskega življenjskega sveta, pa kateri je to življenje tako, da sebe ustanavlja. To ustanavljanje moramo misliti vedno iz sebe razlikujoče različnosti življenjskega sveta. Zato jo določa kriza razločevanja in odločanja, ki je pri Husserlu moderni smisel

obnove, v kateri postane kriza stalno gibalno ustanovitve kot vedno novega začenjanja. Obnova je moderni aspekt ustanovitve, kolikor jo notranje določa kriza, se pravi nujnost odločitve med različnimi vidiki, ali pa propad v brez-različno nerazlikovanost razpršenega.

»Stiftung« izpolnjuje bistvo duha oziroma duhovne Evrope, za katero Husserl gre. Ne moremo imeti nobene kulturne identitete brez »ustanovitve«. To karakterizira Evropo kot Lebenswelt. Toda način, kako smo zmerjaj že evropsko ustanovljeni, se nam prikriva predvsem od znotraj s tem, da postaja normalni svet. Pozablja se, da je bilo to, kar je danes normalno, nekoč ustanovljeno. V dvajsetem stoletju je postalo tudi bolj ali manj očitno, da normalnost, ki jo omogočata znanost in demokracija, lahko postane nenormalna, lahko privede do planetarnega uničenja, ali se sprevrže v totalitarizem. Toliko bolj se zdaj postavlja vprašanje norme.

Fenomenologija zahteva, da se nad svetom ne postavlja nobena druga norma kot svet sam. Življenjski svet je tako norma v sebi, po drugi strani pa mora priti kot tak na dan, kar pa zahteva da smo svobodni zanj. Zato bi za zaključek veljalo poudariti, da odstrje Evrope kot življenjskega sveta kot svoj, ne le nujni, pač pa tudi zadostni pogoj, vključuje svobodo. Sveta brez človeške svobode ni. Svet je človeška svoboda, čeprav ga ni mogoče reducirati nanjo, če naj svet ostane svet. Zdi se, da je ta faktum človeške svobode za Husserla temeljnejši od transcendentalne subjektivitetne konstitucije sveta oziroma moramo to konstitucijo motriti v njegovi luči in jo nadalje kritično osvetljevati na podlagi gibanja fenomenološke epohe kot metodične svobode. V tem pa je vsebovan tudi določen praktični nauk za izkušnjo in samopreizkušnjo Evrope. Tudi Evropa nenazadnje ni nič drugega kot ta svoboda individualnosti in odgovorne osebnosti, ki lahko samo kot taka tudi prihaja skupaj na medčloveški, medkulturni in mednacionalni ravni. Če v tem vidimo pristni smisel Husserlovega odprtja Evrope kot Lebenswelta, potem se zlahka nakaže tudi nujnost filozofske obravnave današnjega stanja Evrope, ki bi nas potrjevala v smislu odgovorne individualnosti in skupnega pogovora.

LITERATURA:

- Husserl, E.: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana VI, The Haag 1954.
– *Kriza evropskega človeštva in filozofija*, prev. T. Hribar, Ljubljana 1989.
– *Filozofija kot stroga znanost*, prev. A. T. Komel, Ljubljana 1991.
-