

Martin Uranič
**FENOMENOLOGIJA,
STVARI SAME IN
VSAKDANJOST**

35-47

ODDELEK ZA FILOZOFIJO
FILOZOFSKA FAKULTETA
AŠKERČEVA 2
SI-1000 LJUBLJANA
MARTIN.URANIC@FF.UNI-LJ.SI

::POVZETEK

V PRISPEVKU JE IZVEDEN poskus opredelitve fenomenološke maksime »Nazaj k stvarjem samim!« kot vračanja k zavezujočnosti filozofske afirmacije vsakdana. Preko sopostavitve Husserlove in Heideggerjeve izpeljave fenomenologije v navezavi na kritiko metafizike in moderne znanosti se tekom razprave odpira možnost interpretacije maksime kot zahteve po restituciji predteoretične vsakdanjosti. Šele pripoznanje slednje namreč odpira možnost zajema izvirnejšega mišljenja skladne zgradbe življenja v celoti.

Ključne besede: Husserl, Heidegger, fenomenologija, ontologija, hermenevtika, vsakdanjost

ABSTRACT*PHENOMENOLOGY, THINGS THEMSELVES AND EVERYDAYNESS*

The article is an attempt at defining the phenomenological maxim "To the thing themselves!" as a philosophical return to and an affirmation of everydayness. Juxtaposing Husserl's and Heidegger's unfolding of phenomenology (in reference to the criticism of metaphysics and modern science) will pave the way to interpreting the phenomenological maxim as a demand for restitution of pre-theoretical everydayness. It is precisely in this restitution that one can gain access to the more original thinking of life as a whole.

Key words: Husserl, Heidegger, phenomenology, ontology, hermeneutics, everydayness

Zdaj *smo* namreč skočili, iz utečenega okrožja znanosti in celo, tako kot se bo pokazalo, iz filozofije. In kam smo skočili? Morda v prepad? Ne, prej na tla; na kar neka? Ne! na *tista* tla, na katerih živimo in umiramo, če si ničesar ne utvarjamo. *Nenavadna* zadeva, morda *celo* nedomačna – da moramo šele skočiti na tla, na katerih pravzaprav stojimo.

Martin Heidegger, *Kaj se pravi misliti?*

::METAFIZIKA IN ZNANOST

V luči preboja fenomenološkega mišljenja na začetku dvajsetega stoletja se danes zdi, da se zgodovinska nadvlada metafizike, ki se je skupaj s Platonom zasnova kot iz mračnega čutnozaznavnega votlinskega sveta prehajajoča umna volja k svetlobi onkrajčasovne planjave resnice, kjer se v umiku od vselej spremenljivega vsakdanjega sveta nahaja neskalska večna in nasebna bit sama, vzvratno kaže za najmanj nevzdržno pozicijo dogmatične postavitve biti bivajočega kot vrhovnega bivajočega, ki nikakor ni izkazana v rečeh samih, če ne že za dolgo trajajočo zgodovinsko zmoto, v kateri se skozi nihilistično ničenje bivajočega na koncu v pozabo izmakne smisel biti kot tak.

V tem oziru na prvi pogled ni razlike niti med začetno zasnovano metafiziko kot Platonovim izstopom iz votline in moderno znanostjo. Na novoveškem subjektivizmu osnovana moderna znanost namreč v tem, ko spregleda lastno ukoreninjenost v dogodku metafizičnega zapuščanja votlinskih senc – če ostajamo pri prisposodbi – ne postopa nič manj metafizično kot platonizem. Svetni objekti zanjo preprosto *so* tam zunaj kot dejstva za subjektovo predstavljajoče razpolaganje, so *razsvetljeni* objekti, kolikor jih lahko s svojimi matematično-fizikalnimi zakoni *osvetljuje* v stalnem prostorsko-časovnem kajstvu, pri tem pa mora hkrati zaradi težnje po nasebni nespremenljivi zakonitosti narave prezreti *senco* spreminjajočega se vsakdanjega pogleda, v katerem človek osmišlja svet okoli sebe še pred vsakršnim znanstvenim objektiviziranjem.

A vendarle je metafizična ostalina, ki jo nevede vase posrka moderna znanost, v nekem bistvenem momentu za filozofijo usodnejša od metafizike prejšnjih dob. Če sta namreč Platonova zasnova *idejnega sveta* in na tej zasnovi temelječa krščanska teologija človeku obljubljali smisel in nesmrtno odrešitev duše na ravni onkrajsvetne Resnice ter če je Descartesov *cogito sum* ponujal neumrljivost Jaza v samogotovosti zavesti, ki vselej, dokler misli, je, in se, dokler se tega, da je, zaveda, tudi že umno samoosmišlja kot smisel postavljaajoči subjekt, pa se moderni znanosti izmika prav smiselnost lastnega umevanja, ki je zamenjana z osiromašenostjo *napredovanja* stalno izpopolnjujoče se *metode*. Na ta način naravno-znanstveni metafiziki problem

smisla, ki se sicer izvorno daje še pred vsakršno metafizično razdvojitvijo *bivajočega* in *videza*, postane popolnoma nedostopen, oziroma, kakor pravi Patočka:

Moderna znanost, še zlasti naravoslovje, je metafizična, kolikor ji ne uspe povprašati po načinu biti svojih objektov, kolikor preprosto postavlja svojo realnost, ne da bi pri tem raziskala smisel te realnosti; to pomeni, da metafizika v svoji naravno-znanstveni različici problem smisla nasploh prezre.¹

::KRIZA SMISLA

Ker moderna znanost metodološko ne misli *smisla*, temveč zgolj dejstva sveta, v katerem operira, je svet moderne znanosti, kot se izrazi Husserl, zgolj še *svet goilih dejstev*, ki ne le postopa naivno v postavljanju realnosti objektov lastnega raziskovanja, temveč hkrati s svojim prodorom na piedestal *evropske umnosti* odpira *krizo smisla* človeškega bivanja v svetu. S tem namreč, ko *znanstvena zavest moderne dobe* absolutizira realnost bivajočih objektov in njihova kavzalna razmerja v objektivno izračunljivem časovno-prostorskem kontinuumu, obenem postavlja na laž vso subjektivno-relativno življenjskosvetno resnico doživljajev v vsakdanjem izkustvu, da bi jo lahko nato z lastnim metodološkim aparatom naknadno preoblikovala v le še eno izmed objektivnih dejstev subjektivnosti naivnega predznanstvenega življenja. Kar pa pri tem nujno spregleda, ni nič drugega kot svojo lastno dogmatsko držo pri določanju bivajočega v njegovi biti, ki se bistveno ne razlikuje od metafizike prejšnjih dob, katerim je pravzaprav v svoji znanstveni zasnovi želela ubežati, s tem ko je iz svojega raziskovanja izvrгла filozofijo kot ‚ne-eksaktno spekulativno znanost‘.

Kriza smisla se tako fenomenologiji kaže v nemoči filozofije, da bi ob *naturalizmu* in *historicizmu* devetnajstega stoletja lahko razjasnila resnični smisel človeškega bivanja v svetu. Kot pravi Husserl (1991:42), »[n]aravoslovne znanosti nam niso niti v eni sami točki razvozlale uganke aktualne dejanskosti, dejanskosti, v kateri živimo, snujemo in smo. Splošna vera [je], da je njihova poklicna dolžnost *to* storiti, le da še niso prišle dovolj daleč«.

Toda, naj splošna vera še tako veruje v naravoslovno razjasnitev uganke, pa dejanskost oziroma to, kako stvari dejansko so, po Husserlu ni stvar naravoslovja, kolikor se vedno zaustavlja pri dejstvenem *kajstvu* svojih predmetov. V tem določanju *kajstva* pa je nujno naivno, saj se, »ko predpostavlja naravo kot samoumevno danost, ne ozira [...] na samo dajanje; ko govori o naravi kot o nečem, kar je vedno že tu, prezira pa fenomen kot odlikovani način, kako je nekaj tu.« (Tonkli-Komel, 1997: 18) Oziroma še drugače, moderna znanost je naivna prav toliko, kot je naivna vsakdanja v svetno bit verujoča zavest, iz katere izrašča, ker pred sabo zre *same*

¹ Patočka, J. (1990): *Die natürliche Welt als philosophisches Problem*, Stuttgart: Klett-Cotta, str. 183.

bivajoče stvari, ne vidi pa *stvari samih*. Prav zato se *fenomenologija* na začetku dvajsetega stoletja zasnuje z enotno maksimo, pogosto označeno kar kot Husserlov bojni krik »Nazaj k stvarem samim!«, ki ga za svojega vzame tudi Martin Heidegger.

::NAZAJ K STVAREM SAMIM, PRVIČ

Če naj fenomenološka maksima ne ostane prazna floskula, se odločilno vprašanje zdaj glasi: kaj in kako *stvari same* so? Kot je znano, se odgovor na dano vprašanje znotraj fenomenologije bistveno razlikuje že med obema velikima figurama nemške fenomenologije, kar je fenomenološko gibanje posledično metodološko razdvojilo na *transcendentalno fenomenologijo* Husserlovega tipa na eni strani ter Heideggerjevo *hermenevtično fenomenologijo* na drugi. Vendar, naj se *stvari same* razlikujejo glede na izpeljavo metode, pa je tisto, kar je pri obeh fenomenologijah do konca ostajalo poenoteno, zahteva po *vračanju* kot takem. Toda, vračanje k čemu?

Zdi se, da odgovor na vprašanje, ubeseden v jeziku, ki bi lahko vsaj v osnovi zadovoljil tako Husserla kot Heideggerja, v predgovoru k *Fenomenologiji zaznave* poda francoski fenomenolog Merleau-Ponty, kjer ne brez kančka sentimentalnosti zapiše, da:

[v]račanje k stvarem samim pomeni vračanje v svet pred spoznanjem, o katerem pa spoznanje ves čas *govori* in v primerjavi s katerim je vsaka znanstvena določitev abstraktna, znakovna in odvisna, kakršna je tudi geografija v primerjavi s pokrajino, kjer smo se najprej naučili, kaj je gozd, travnik ali reka.²

Vračanje v tem smislu tako pomeni filozofski sestop k temu, kar se človeku neposredno in že vselej vnaprej kaže v doživljanju, še preden toisto kazanje postane predmet naivnega pozitivnoznanstvenega postavljanja bivajočega v njegovi nasebnosti. Pomeni, da se mora filozofija, če naj bo zares *primordialna znanost*, k čemur teži že od same starogrške praustanovitve, zaobrtni stran od vseh predsodkov podedovanega (metafizičnega) teoretičnega uma ter doksičnega postavljanja biti in se usmeriti k zrenju ter deskripciji tega, kar se neposredno daje še pred vsakršnim absolutnim razlikovanjem na *bivajoče* in *videz*. V *Biti in času* tako Heidegger (2005: 52) fenomenološko maksimo pojasni kot zahtevo, da naj fenomenologija nastopi »zoper vse lebdeče konstrukcije in naključne najdbe, zoper prevzemanje le na videz izkazanih pojmov, zoper navidezna vprašanja, ki se pogosto skozi mnogo rodov šopirijo kot ‚problemí‘«.

Podobno v *Idejah* predhodno nastopi tudi Husserl, ko poda programski osnovni princip fenomenološkega poizvedovanja po *stvarih samih*, ki naj bodo dobljene v dogodku filozofskega povratka k izvorni brezpredsodkovnosti, če naj se nam pokažejo kot one same:

² Merleau-Ponty, M. (2006): *Fenomenologija zaznave*, Ljubljana: Študentska založba, str. 11.

K načelu vseh načel: da je vsako izvorno dano zrenje pravi izvir spoznanja, da je treba vse, kar se izvorno ponuja v ‚intuiciji‘ (tako rekoč v njegovi živi dejanskosti), kratko malo sprejeti kot, kar se daje, toda tudi samo v tistih mejah, v katerih se tu daje, tu nas ne more zмести nobena zamisljiva teorija.³

Načelo vseh načel kot osnovno načelo fenomenologije tedaj ne uzakonja nič manj in nič več kot to, da fenomenologija lahko zadosti lastni maksimi le na način, da metodološko v oklepaj postavi vsa podedovana stališča prejšnjih dob, vse teorije, ki v začenjajočo se fenomenologijo curljajo od zunaj (najsibo to od novoveške znanosti, drugih filozofskih sistemov ali pa od vsakdanje dokse), in se onkraj sedimentov tradiranih stališč usmeri k deskriptivni analizi tega, kar se kot *fenomen* neposredno daje v živi dejanskosti izkušanja.

V tem smislu *fenomeni* fenomenologije, to je to, kar se samo na sebi kaže človeškemu pogledovanju, niso nič zgolj navideznega, izza katerih bi se javljala kakšna nasebnost, bodisi nasebnost idealnega idejnega sveta ali realnega sveta moderne znanosti, temveč so, ustrezno starogrškemu pojmu φαινόμενον, *sij* in *videz* hkrati. Če bi fenomenološki *fenomen* prevajali z ustaljenim slovenskim prevodom ‚pojav‘, bi zato že zgrešili izvorni pomen, kolikor za fenomenologije ni ničesar več, kar bi se *javljalo po* fenomenih, nikakršne kantovske stvari na sebi, temveč je fenomen prav stvar sama. Kakor pravi Hribar (1993: 9), »[f]enomen ni pojav ne v smislu stvari na sebi, kolikor se pojavlja, ne pojav bistva, ki naj bi tičalo za pojavom. Fenomen kot stvar sama je svoje lastno bistvo. Se pravi: v fenomenu ni razlike in nasprotja med bistvom in pojavom«, zatorej fenomenološko *vedeti* pomeni toliko kot *videti*.

::O ZADEVI FENOMENOLOGIJE (HUSSERLOVA POT)

Zadeva fenomenologije, če sledimo izraznemu smislu *fenomena*, je tako sprostitev doživljajskega polja *fenomenov*, ki zaobjame celoto vsega, kar se nam v doživljaju neposredno daje. V to polje spada totaliteta vseh zamisljivih in zaznanih bivajočih reči, ne glede na način svoje pojavnosti, pa naj bo doživljena stvar ‚realna‘ ali ‚zgolj mišljena‘, ‚objektivno bivajoča‘ ali pa zgolj ‚subjektivno popačena‘. Drevo kot skozi biologijo zapopadeni organizem v nasebni naravi ali drevo kot zoreča jablana, v senci katere si v vročih avgustovskih dneh lahko odpočijemo. Tu za fenomenologijo ni razlike, kolikor je stvar uzrta evidentno. Še več, prav skozi diskrepanco različnih načinov danosti ene in iste stvari, ki se daje zdaj kot fenomen nasebne fizikalne narave, uzrta v luči naravoslovja, zdaj kot življenjskosvetni fenomen zatočišča pred pripekanjem sončnih žarkov, fenomenologija odkriva *intencionalno strukturo doživljajev zavesti*, in sicer, da je vsaka reč kot uzrta že vselej podvržena načinu, kako je zavest nanjo uperjena. Še drugače, vsak akt zavesti je že vselej zavest o nečem, oziroma, kakor *intencionalnost*

³ Husserl, E. (1997): *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*, Ljubljana: SM, str. 80.

strukturno razčleni Husserl, vsaka v zavesti uzrta stvar kot taka je *intencionalni predmet*, ki je vselej v strukturi *intencionalnosti* korelat vsakokratne zavestne *intence*.

V intencionalnosti kot temeljnim odkritjem fenomenologije gre tako za povezoavo med *izgledom* stvari in zavestnim *pogledom*, za povezavo med mislijo in tistim, kar je v misli mišljeno, med spominjanjem in tem, česar se v spominu spominjamo, pri čemer se Husserlov fenomenološki pogled prvenstveno usmerja k samim načinom danosti svojih objektov v aktih zavesti.

Ker pa najpoprej zavest ravno ne opazuje svojih aktov, temveč v njih ‚živi‘, je opazovanje teh možno le kot *refleksija*⁴, kot popredučevanje (nem. *Vergegenwärtigung*) prvotno predloženih doživljajev, tako da se mora obrat zavesti k lastnim aktom že vselej goditi v časovnem zaostanku napram izvornemu doživljanju. Tudi zato je poleg filozofsko vselej pričujoče nevarnosti skepticizma Husserlova fenomenološka naravnost obsojena, da mora iz svojega polja filozofskega raziskovanja izluščiti in v oklepaj postaviti tako imenovano človekovo *naravno naravnost*, to je praobičajnost vsakdanjega izkustva, ki naivno jemlje bit sveta za samoumevno, in se posledično zaobrni v že pri Descartesu mišljeno, a tokrat radikalnejšo imanenco subjektivne transcendentalne zavesti, kjer v *brezinteresnem pogledovanju* lahko popisuje in s tem osmišlja *intencionalne objekte* v njihovih bistvenih tipih na eni strani, na drugi strani pa tudi strukturo *intencionalnega akta* v vseh svojih modalitetah.

Fenomenologija na ta način postane *stroga znanost*, ki predhaja vsakršno naivnost tako vsakdanje kot pozitivnoznanstvene gotovosti v svet, s tem ko si metodološko sprosti neskončno nalogo popisovanja stvari samih kot v refleksijskem aktu zavesti danih *fenomenov* v kako svoje danosti. Presegajoča razliko med subjektivnim in objektivnim transcendentalna fenomenologija svoje predmete zatorej misli iz imanence transcendentalnega subjekta v *subjektivno-objektivni korelaciji*. S tem pa se v okviru transcendentalne fenomenologije tako zelo iskani smisel, ki ga je iz svojega postopanja izvrгла kriza modernih znanosti, povrne v enotnost absolutne biti zavesti, v imanenci katere se konstituirajo svetno bivajoče reči kot intencionalne tvorbe zavesti. Parmenidovsko rečeno, *mislimi je isto, kar biti*.

A če Husserlova postavitev fenomenologije *epistemološko* odpira deskriptivno zavestno polje *fenomenov* kot tega, kar se samo na sebi kaže, se zdi, da je *ontološko* gledano v svojem bistvu nadaljevanje *kartezijanske tradicije transcendentalizma*. Transcendentalizma, v jedru katerega tiči filozofski poziciji imanenten *paradoks subjektivnosti*, ki se v obliki vpraševanja glasi, kako je lahko bit transcendentnega sveta postavljajoči imanentni subjekt obenem sam objektivni košček tako dobljenega transcendentnega sveta.⁵ Drugače rečeno, Husserlova fenomenologija kot *transcen-*

⁴ »[F]enomenološka metoda se giblje vseskozi v aktih refleksije«, decidirano izjavi Husserl (1997: 239) v prvem zvezku *Idej*.

⁵ Da Husserl ne prepozna teže lastne ontološke pozicije, s tem pa njenega metafizičnega izvora, namiguje dodatek v tretjem zvezku *Idej*, kjer pod naslovom »Pomen konstitucijskega problema – fenomenologija in ontologija« zapiše, da »ontologija [...] sama na sebi ni *fenomenologija*. Ontološki način motrenja je tako rekoč katastrofičen. Enote jemlje v njihovi identiteti in zaradi njihove identitete kot nekaj trdnega. Fenomenološko-konstitutivno

dentalni idealizem podeduje poziciji lastno grožnjo padca v nevzdržnost *solipsizma*, ki jo Husserl lahko prebrodi le v zadobitvi z imanenco zavesti izgubljenega sveta.

Za Husserlovo rešilno bilko pred padcem v *solipsizem* se zato poleg mišljenja *intersubjektivnosti* izkaže pozno odkritje *preddane* in *predteoretične* dimenzije življenjskega sveta kot izvirne prapasivnosti in tal, ki zavesti sploh šele omogočajo aktivno konstitucijsko tvorbo svojih predmetov. Življenjski svet tako za poznega Husserla predstavlja tista izkustvena vsakdanja tla, v katerih človek živi v *naravni naravnosti* še pred vsakršno refleksijo, bodisi naivno znanstveno bodisi fenomenološko. Odkritje življenjskega sveta v tem oziru pomeni odkritje sveta izvirne danosti, na ramenih katerega *intencionalni subjekt* šele črpa svojo vsebino in jo tudi teoretsko popisuje. V tem smislu življenjski svet fungira kot pra-evidenca za konstitutivne akte *transcendentalne zavesti*, pri čemer pa absolutna bitna sfera *transcendentalnega subjekta* pri Husserlu nikoli ne izgubi svojega ontološkega primata. Čeprav je torej Husserlova fenomenologija tista, ki odkriva zavezujočnost mišljenja vsakdanje *naravne naravnosti* in jo s tem, ko se umakne v imanenco zavesti, refleksivno tudi pojasnjuje, mora – zaradi kartezijanske ostaline metafizičnega postavljanja absolutnosti transcendentalnega subjekta – *praobičajnost naravne naravnosti* zgrešiti v svojem izvornem, predteoretičnem karakterju.

Husserlov pogled je namreč vedno že teoretizirajoči reprezentacijski pogled *fenomenološkega opazovalca*, ki mora najpoprej izgubiti svet, to je, mora izstopiti iz *naravne naravnosti*, da bi nato reči v horizontu sveta lahko opazoval na tleh absolutnega pogleda čistine zavesti, kjer se bit in videz stekata v enotnost korelacije med imanenco pogleda ter transcendenco izgleda. Postopati drugače za Husserla pomeni postopati naivno.

A vendar, če bi obstajala možnost izvirnejšega razumevanja stvari samih, kot se dajejo pred vsakršnim teoretičnim zapopadenjem, v tem, kar stvari same-na-sebi-kažočé so v okolnosvetnem izkušanju, mar ne bi to zahtevalo neke še izvirnejše *primordialne* znanosti, ki bi bila zmožna zapopasti stvari, kot se kažejo v svoji predteoretski biti?

Zdi se, da nam pritrdilen odgovor na zastavljeno vprašanje ponuja Heideggerjeva *hermenevtična* fenomenologija, ki pomanjkljivost Husserlove metode uzre prav v umiku v imanentno sfero zavesti, pri čemer mora nujno zgrešiti vnaprejšnjost človekove faktične vrženosti v svet. Kot zapiše Luft, ko primerja Husserlovo ter Heideggerjevo izpeljavo fenomenologije,

.....
 motrenje pa vzame enoto v toku, namreč kot enoto konstituirajočega toka, sledi gibanjem, potekom, v katerih je taka enota in vsaka komponenta, stran, realna lastnost take enote, identitetnostni korelat. To motrenje je na določen način kinetično ali 'genetično' (Husserl, 1992: 51). Z drugimi besedami, če je *epistemološko* konstituirajoče formiranje predmetov zavesti gibljivo in napotuje na lastno genezo, je *ontologija* za Husserla onkrajzgodovinsko mirovanje. S tem pa spregleda, da je *bit bivajočega* bistveno zgodovinsko pogojena, na kar zavezujoče opozarja Heideggerjevo bitnozgodovinsko mišljenje. Bit bivajočega kot *prisotnost prisotnega* v tem oziru ni enako biti bivajočega na način *predmetnosti predmetnega*.

če mora nekdo najpoprej stopiti korak v stran od (naravne naravnosti), da bi jo sploh lahko videl, je že v izhodišču izbral napačen pristop. V tem smislu mora biti Heideggerjevo vztrajanje pri *tubitnosti* fakticiteti razumeto kot vsesplošni napad na enega izmed temeljnih principov Husserlove fenomenologije, ki po Heideggerju zavzema preabstraktno stališče, da bi lahko podala zares fenomenološki opis človeškega bitja kot eksistirajočega v svojem življenjskem svetu.⁶

Heideggerjev hermenevtični sestop v fakticiteto vsakdanjega okolnosvetnega načina biti *tubiti*, to je človeške biti, v tem smislu pomeni radikalizacijo fenomenološkega principa, ki lahko postane zares brezpredsodkovna *primordialna znanost* le, če v svoje razumevanje izvorne biti bivajočega dopusti primarno evidenco živetega sveta, še preden ta postane predmet teoretizirajoče abstrakcije.

∴VRAČANJE K FAKTIČNI EKZISTENCI (HEIDEGGERJEVA POT)

Heideggerjevo notorično sprevrženje temeljev vse dotedanje filozofije se tako pričinja z *rigorozno filozofsko afirmacijo* faktične vsakdanjosti, ki sicer, kot zatrjuje interpret njegove zgodnje misli Scott M. Campbell, »ni izvor; [a] je izvorno izkustvo, ki omogoča dostop do izvora. [...] Faktično življenje ni niti racionalno niti iracionalno, temveč, recimo temu, predracionalno in predteoretično, a vendarle obenem pomenljivo in zapopadljivo« (Campbell 2012: 39). Faktično življenje je za Heideggerja torej tisto izvorno izkustvo, ki ga mora filozofija restituirati, če želi priti do stvari samih. Prav zato je, kakor pravi Lozar (2014: 191), »[n]efilozofska vsakdanjost efemernega življenja [...] za Heideggerja kraljevska pot v filozofijo«, ki pa je bila v zgodovini filozofije povečini preskakovana v prid stremljenja po onkrajčasovnosti idejnega sveta.

V predvajanjih povojnega semestra 1919 z naslovom *K opredelitvi filozofije* tako Heidegger fenomenologijo definira kot *pred-teoretično primordialno znanost* in njeno razlago uvede s ključnim vprašanjem, naperjenim zoper vsesplošno teoretično popredmetenje stvarnosti: »Se daje sploh kakšna stvar, če se dajejo zgolj stvari? Potem se sploh ne daje nobena stvar; še *nič* se ne daje, če se pri gospostvu sfere stvari ne daje tudi »dajanje« [es gibt]. Se daje ‚dajanje‘ samo? [Gibt es das ‚es gibt‘?]« (Heidegger, 1999: 62).

Da je vprašanje mišljeno smrtno resno, pojasni stran kasneje, kjer nujo hermenevtičnega metodološkega pristopa k življenju primerja s filozofsko odločitvijo med *ničem* in *svetom*: »Stojimo na metodološkem razpotju, ki odloča o življenju in smrti filozofije, nad breznom: bodisi v nič, to je v absolutno stvarskost, ali pa nam uspe skok v nek *drugi svet*, natančneje: sploh šele v svet.« (*ibid.*: 63)

⁶ Luft, S. (2005): »Husserl's concept of the 'transcendental person': Another look at the Husserl–Heidegger relationship.« V: *International Journal of Philosophical Studies* 13/2, str. 148–149.

Ta skok v svet za Heideggerja ne pomeni nič drugega kot fenomenološki skok k fakticiteti izvorne živosti doživljanja, še preden doživljaji postanejo podvrženi teoretičnemu zgolj še opazujočemu popredmetenju svetnih reči. V tem smislu ni bil le *naturalizem* tisti, ki je zgrešil problematiko primordialne sfere doživljanja, kakor je mislil Husserl, temveč že predhodna »vsesplošna prevlada *teoretičnega*« (ibid.: 87). Še več, ko želimo pojasniti, kako živimo v okolnosvetnih doživljajih, že to, da govorimo o tem, da nam je nekaj okolnega *dano*, napeljuje na *teoretično formo*, ki reflektira lastno okolnost in jo s tem tudi že potvarja, saj je izvorni doživljaj v refleksiji že spremenjen in premaknjen v raz-življeno teoretično pogledovanje. Ko namreč spoznavnoteoretsko vzamemo faktični doživljaj in ga fiksiramo v teoretično naravnost kot *predmetno danost*, s tem obenem napravimo ključni odmik od stvari same, tako da *do-življaj* (nem. *Er-lebnis*) v tej fiksaciji izgubi izvorno predteoretično živost in ustrezno novi naravnosti postane zgolj še vse živosti okrnjeni *od-življaj* (nem. *Ent-lebnis*).

Ključna točka Husserlovega *principa vseh principov* se potemtakem za Heideggerja skriva v zahtevi po brezpredsodkovnem zrenju, ki se izmika vsakršni vnaprejšnji *teoriji*. Fenomeni fenomenologije morajo biti izkazani v tem, kar sami-na-sebi-kažoč so, se pravi najpoprej morajo biti uzrti v izvorni faktični sferi vsakdanjih doživljajev. Husserlov princip je zato za Heideggerja lahko zavezujoč le, kolikor sam ne vsebuje nikakršne teoretične karakteristike. Tako razumet pa je princip »pra-intenca pravega življenja nasploh, pra-drža doživetja in življenja kot takega, absolutna *simpatija z življenjem* [*Lebensympathie*], ki je identična z doživetjem« (ibid.: 110). Vračanjem k stvarem samim se mora tako po Heideggerju goditi kot a-teoretična *hermenevtična fenomenologija*, kajti, kot povzame Heideggerjev poslednji asistent von Hermann (2013: 87), ko primerja Husserlovo metodo refleksije s hermenevtiko svojega mentorja, »[r]efleksivno videnje stoji *zunaj* tega, kar naj bo videno, medtem ko hermenevtično videnje stoji *znotraj*«.

Če torej *epistemološki* primat v območju filozofije okolnosvetno stvar najprej uzre kot materialno stvar v časovno-prostorskem svetu, na katero nato subjekt plasti predikate pomena ter vrednosti, vedno že preskoči izvorni *ontološki smisel* iste reči, saj v neposrednem vsakdanjem občevanju pomen reči po Heideggerju nikoli ni najprej dan kot nekaj naknadnega, kar bi bilo moč razčlenjeno opazovati v odmaknjemem pogledu, temveč se skozi *pomensko celoto* sploh šele javlja nekaj takega kot *svetnost sveta*, to je tisto, kar se daje kot dajanje samo. Faktično življenje je namreč najpoprej življenje v središču pomenskosti sveta, drugače rečeno, izvorno doživljanje je pomenonosno življenje. Ko stopamo po ulici smo zatorej faktično najprej že pri tej ulici sami, pri izložbi pekarnice, iz katere se vije vonj sveže pečene kruha, ki nam zadiši in ga bomo kupili ter vanj tudi ugriznili, da potešimo prazen želodec. Ulica za nas tako najprej ni tlakovana površina sive barve, iz katere se navpično vzpenjajo kvadrataste steklene ploščke, v eni izmed katerih je tudi okrogla materialna stvar, na katero nato naknadno plastimo pomene *hrana*, *okusno* in *potešitev lakote*. V tem smislu se o izvornem doživljanju z besedno igro, ki ni neposredno prevedljiva v slovenski jezik in je uperjena proti *vrednostni teoriji*, posrečeno izrazi Heidegger, ko

pravi, da ima v življenju v okolnem svetu [*Umwelt*] vse pomen, vse ima karakter *sve-ta* – vse se daje svetno [*es weltet*] in nikakor ne vrednostno [*es wertet*]⁷.

Bistveno je, da živeč v vnaprejšnji vrženosti v domačnost najpoprej srečljivega sveta kot bivajoče, ki mi vselej gre za lastno bit, neposredno doživljam *pomenljive reči*. Pred seboj zrem skodelico kave, ki jo bom popil, da ostanem buden, prenosni računalnik, na katerem pišem knjigo, ki jo moram napisati do konca prihodnjega meseca, namizno svetilko, s katero si bom priskrbel umetno luč, ko bo zmanjkalo dnevne svetlobe, skozi okno pa zrem tudi bližnji vrh, na katerega se bom povzpел, ko se bo izboljšalo vreme in bom potreboval sprostitev po napornem pisanju. Na ta način sem v vsakdanjem občevanju vseskozi pri svojih doživljajih, pri čemer je, kakor poudari Heidegger, vsak okolnosvetni doživljaj »meni lasten doživljaj in ga tudi tako vidim; toda to ni nikakršen potek [Vorgang], temveč *dogodek* [*Ereignis*]⁸ [...] Do-življaj ne gre mimo mene, kot kakšna stvar, ki jo postavim predse kot objekt, temveč si ga pri-svojim [er-eigne], doživljaj pa se pri-svoji [er-eignet] ustrezno svo-jemu bistvu« (Heidegger, 1999: 75).

Doživljaji se mi namreč v vsakdanji predteoretični bližini s svetom in svetnimi rečmi ne dajejo kot nekakšen gledališki mimohod vtisov, kjer se sam nahajam v udobni oddaljenosti nedotaknjene gledalca, marveč so zame živeti doživljaji najpoprej pomenljivi *dogodki*, sredi katerih se vselej že razumevajoče prisvajajoč jih nahajam.

::K STVAREM SAMIM, DRUGIČ

Upoštevač Heideggerjevo izpostavitev primordiale sfere doživetega vsakdanjega sveta se potemtakem fenomenološka maksima ‚K stvarjem samim!‘ lahko izpolni le v popolni filozofski *restituciji predteoretske praobčajnosti*, ki pripada vselej pomenljivi sferi vsakdanjosti, saj šele ustrezna eksplikacija izvirne dimenzije vsakdanjosti lahko pripravi tista tla, na katerih se odpira *jasnina biti* kot *ne-skritosti*. Tako povratek k vsakdanjosti onkraj zgolj še teoretsko zapopadene danosti predmetnosti predmetov hkrati odpira tudi tisto izvirno *kako* »dajanja samega« [*es gibt*], ki samo ni nič bivajočega, a hkrati brez *dajanja* ne bi bilo niti *danosti* kot take. Fenomenološko vrniti se k praobčajnosti *ontične* vsakdanjosti zatorej ob koncu metafizike pomeni filozofsko vračanje v Platonov *senčni votlinski svet*, ki pa ni le gola vr-

⁷ »In einer Umwelt lebend, bedeutet es mir überall und immer, es ist alles welthaft, ‚es weltet‘, was nicht zusammenfällt mit dem ‚es wertet‘« (Heidegger, 1999: 73).

⁸ Prevod *dogodek* za Heideggerjevo zgodnjo terminološko rabo pojma *Er-eignis* je le pogojni prevod, ki ne zajame nemške pomenljivosti predpone in korena besede. Kot navaja Hermann (2013: 48) je predpona *er-* identična tisti iz besedice *Er-lebnis* (doživljaj) in kot predpona pomeni toliko kot *ur-*, to je ‚izvirno‘, ‚primordialno‘, medtem ko je koren *eignis* določen ne iz ‚lastnine‘ (*Eigentum*), temveč iz ‚svojskosti‘ (*das Eigene*). »Razumeti in interpretirati hermenevtično so doživljaji *Er-eignisse*, ker živijo znotraj svojskosti bivanja in doživljanja. [...] Kar je okolnosvetnim doživljajem lastno, je njihovo bistvo, njihovo najlastnejše bistvo, torej to, kar bo Heidegger kasneje imenoval *eksistenca tubiti*« (*ibid.*).

nitev, temveč pripoznanje, da je votlinski svet bogatejši, kakor je mislila *metafizika*, in v lastnem središču ponuja možnost uzrtja skrivnostnega *bliska biti*, to je *ontološko* omogoča sestop od bivajočega k mišljenju biti. Kakor pravi Lozar, ki fenomenologijo misli pod obnebjem Heideggerjeve hermenevtike, za fenomenologijo

[č]utnozaznavni svet utečenih mnenj ni več mračna votlina pogube in odsotnosti resnice, iz katere se je treba na vsak način rešiti na nadnebesno poljano resnice, marveč je rodovitno polje resnice. In tudi svet idej ni kraljestvo neskaljene resnice. Za fenomenološki pogled senca votlinskega sveta leže tudi na svet sijajnih idej – vendar ne več kot čista negativnost, pač pa kot senca nemišljenega, ki ga je treba premisliti. Fenomenološko spoznanje je zasnovano v resnici kot neskrivosti: in če so ideje najresničnejše, torej naj-ne-skritejše, se naš pogled usmerja na tisto, kar v siju idej vztraja v somraku *skritosti*.⁹

Tako razumeto pa fenomenološko mišljenje, najsibo zasnovano transcendentalno ali hermenevtično, ni zgolj mišljenje poslednjih resnic izvenvotlinskega sijanja ali nasebnih dejstev, temveč se hkrati ozira po filozofsko vse prerado prezrtem bogastvu *vsakdanje votlinske dokse*, ki v sebi skriva izvorno napotilo na *skladno zgradbo* življenja v celoti ter tako predstavlja hrbtno stran že davno izpričane človeške sle, ki jo je Nietzsche prepoznal pod imenom *umnost za vsako ceno*.

Izhodišče v vsakdanu, h kateremu se je v filozofiji paradoksalno potrebno vračati, tako ni nič poljubnega, temveč je to izhodišče hočeš nočeš primarna vrženost v domačnost s svetom, v katerem se za zagrinjalom preobilja bivajočega sveti tudi skrivnostna skritost biti. Rečeno v besedah Platonove prispodobe, zapuščanje votline, zunaj katere srečujemo le še sebe v vsakokratnem dogodevanju biti, je možno in zavezujoče le, kolikor je zapuščanje že hkrati tudi vračanje na samo izhodišče vsakdana – prav ‚odkritje‘ vsakdana pa je, kot se zdi in kot sem poskusil začrtati v dani razpravi, ena izmed »stvari samih« fenomenološke filozofije.

::LITERATURA

Campbell, S. M. (2012): *The Early Heidegger's Philosophy of Life: Facticity, Being, and Language*. New York: Fordham University Press.

Heidegger, M. (1999): *Zur Bestimmung der Philosophie*. GA 56–57. Frankfurt ob Majni: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (2005): *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.

Heidegger, M. (2017): *Kaj se pravi misliti?*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.

Herrmann, E.-W. (2013): *Hermeneutics and Reflection: Heidegger and Husserl on the Concept of Phenomenology*. Toronto: University of Toronto Press.

Hribar, T. (1993): *Fenomenologija I*. Ljubljana: Slovenska matica.

Husserl, E. (1991): *Filozofija kot stroga znanost*. Ljubljana: Fenomenološko društvo.

⁹ Lozar, J. (2003): »Posluh za izročilo – Na poti k razpoloženju.« V: *Phainomena*, XII/43–44, str. 163.

- Husserl, E. (1992): »Pomen konstitucijskega problema – fenomenologija in ontologija«. V: *Phainomena: glasilo Fenomenološkega društva v Ljubljani*, I/2–3. Ljubljana: Nova revija. Str. 50–52.
- Husserl, E. (1997): *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Lozar M., J. (2014): »Heideggrovo bistvo tehnike: imetje izgubljenega sveta«. V: *Izvor: od tehnike k etiki*. Gornja Radgona: A priori. Str. 191–203.
- Lozar, J. (2003): »Posluh za izročilo – Na poti k razpoloženju«. V: *Phainomena: glasilo Fenomenološkega društva v Ljubljani*, XII/43–44. Ljubljana: Nova revija. Str. 151–174.
- Luft, S. (2005): »Husserl's Concept of the 'Transcendental Person': Another Look at the Husserl–Heidegger Relationship«. V: *International Journal of Philosophical Studies*. 13/2. London: Routledge. Str. 141–177.
- Merleau-Ponty, M. (2006): *Fenomenologija zaznave*. Ljubljana: Študentska založba.
- Patočka, J. (1990): *Die natürliche Welt als philosophisches Problem: phänomenologische Schriften I*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Tonkli-Komel, A. (1997): *Med kritiko in krizo: k Husserlovemu zasnutju filozofije kot stroge znanosti*. Ljubljana: Nova revija.