

So-konstituiranost eksistence in utelešenosti

Abstract

Co-Constitutedness of Existence and Embodiment

In *Being and Time*, Heidegger unveils two existential aspects of the traditional problem of affectivity – namely, findingness (*Befindlichkeit*) and Attunement (*Stimmung*). The first concept expresses the facticity of existence, a structure comprising the fact that Dasein has always already accepted itself in its thrownness. The second concept expresses the interpretatively structured existentiell modification of findingness. In addition, one has to discern also an ontical, psychical experience of moods. Despite polemical rhetorics of SZ concerning the foundation of attunements in the existential structure of findingness, by way of ontological priority, it remains unclear how in fact to grasp their ontological relation. On the other hand, the tradition of phenomenology of embodiment poses a question of how to understand the relation of findingness, attunements, and embodiment. Is it possible to maintain the transcendental priority of Dasein, and at the same time to integrate the embodied view, and thus articulate a thesis on their constitutive intertwining? In the present article I shall argue for the said thesis, on the basis of a critique of the transcendentalist understanding of existence as a formal structure, which exemplifies itself in particular ontic experiences. Against that, I shall argue for an interpretation that the meaning of existence as a unique relation to its thrownness requires that it can only exercise itself in concrete, embodied experiences, without having a stand-alone meaning. I shall base my argument on the concept of creative embodied orientation.

Keywords: existence, embodiment, orientation, attunements, creativity

*Marko Markič received his PhD in Philosophy at the University of Ljubljana with a dissertation titled *Temporality as the Foundation of the Relation of Dasein and the World*, concerning the problem of the authentic meaning of being-in-the-world in *Being and Time* and Heidegger's lectures up to the '30s. His main research topic is an existential ontology of motivation and authentic practice, while the broader research interest encompasses the hermeneutics of Aristo-*

telian ontology, the problem of transcendental ontology in Kant and Husserl, Husserl's phenomenology of practice, and a hermeneutic critique of existential psychology and psychotherapy. E-mail: markic.marko.plato@outlook.com

Povzetek

Heidegger v *Biti in času* razkriva dva eksistencialna vidika fenomena, ki se je v tradiciji obravnaval pod naslovom afektivnosti – nahajljivost (*Befindlichkeit*) in razpoloženje (*Stimmung*). Prvi imenuje fakticiteto, strukturo, ki povzema to, da se je eksistenca vselej že sprejela v svoji vrženosti. Drugi pa imenuje interpretativno strukturirano eksistencialno modifikacijo nahajljivosti. Poleg tega je treba razlikovati še ontično, psihično izkustvo razpoloženj. Kljub polemični retoriki teksta o fundiranosti razpoloženj v eksistencialni strukturi nahajljivosti na način, da slednji pripada ontološka prioriteta, pa ostaja nejasno, kako zares razumeti njuno ontološko razmerje. Na drugi strani razvita tradicija fenomenologije utelešenosti zastavlja vprašanje, kako razumeti razmerje nahajljivosti, razpoloženj in utelešenosti. Ali je mogoče ohraniti transcendentalno prioriteto tubiti, obenem pa integrirati utelešenjski vidik in tako artikulirati tezo o njihovem konstitutivnem prepletu? V prispevku bom zagovarjal slednjo tezo, in sicer na podlagi kritike transcendentalističnega razumevanja eksistence kot formalne strukture, ki se zgolj uprimerja v posameznih ontičnih izkustvih. Nasproti takemu razumevanju bom zagovarjal interpretacijo, da smisel eksistence kot edinstvenega odnosa do vrženosti bistveno implicira to, da se lahko izvršuje le v vselej konkretnih, utelešenih izkustvih, zunaj katerih nima nobenega samostojnega, ločenega smisla. Pri tem se bom opiral na pojem ustvarjalne utelešene orientacije.

Ključne besede: eksistenca, utelešenost, orientacija, razpoloženja, ustvarjalnost

Marko Markič je doktoriral na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani z disertacijo Časovnost kot temelj razmerja tubiti in sveta o problemu avtentičnega smisla biti–v–svetu v Biti in času in Heideggerjevih predavanjih do 30. let. Avtorjevo osrednje raziskovalno področje je eksistencialna ontologija motivacije in avtentične prakse, širši raziskovalni interes pa obsega hermenevtiko aristotelske ontologije, problem transcendentalne ontologije pri Kantu in Husserlu, Husserlovo fenomenologijo prakse in hermenevtično kritiko eksistencialne psihologije in psihoterapije. E-mail: markic.marko.plato@outlook.com

Očrt problema

Eksistencialna analiza, kot jo je razvil Heidegger v *Biti in času*, si prizadeva na eni strani podati analizo splošnih struktur eksistence, na drugi strani pa izhajati iz fenomenalne danosti. To opredeljuje hermenevtično, kot smisel dan in zgrajen skozi členjeno interpretacijo v govorici. Vendar pa k fenomenalnosti izkustva spada tudi konkretna utelešenost osebne individualnosti v življenjskem svetu. Ta vidik je v svojih poznih konstitucijskih analizah upošteval Husserl, za njim pa Merleau-Ponty, Michel Henry in drugi francoski fenomenologi. Obenem pa so fenomenologije utelešenosti zanemarile posebni eksistencialni vidik, in sicer z argumentacijo, da ga je mogoče subsumirati pod analizo utelešene prakse. Če zavrtnemo sicer široko razširjeno analitično recepcijo Heideggerja v anglosaškem prostoru, ki *Bit in čas* bere kot pragmatistični opis splošne strukture vsakdanjega delovanja, in vztrajamo na posebnem, neizvedljivem smislu ontološke zastavitve eksistencialne analize, ki zadeva strukturo vnaprejšnjega razumevanja biti v njeni radikalni diferenci z bivajočim in ne le strukture razumevanja različno modificiranih bitnih smislov bivajočega, se znajdemo pred naslednjim problemom: kako slediti taki transcendentalni, aprioristični zastavitvi eksistencialne analize, obenem pa upoštevati vidik utelešene konkretne individualnosti, oz. kako integrirati raven splošne hermenevtične ontologije *Biti in časa* in raven fenomenologije utelešenosti. Ker utelešenost tematsko vsebuje fenomene utelešene intersubjektivnosti, komunikacije, afektivnosti in zgodovinskosti, ta problem vsebuje tudi nalogo integracije teh vidikov in eksistencialne analize splošnih struktur razumevanja biti.

V poskusu take integracije se hočemo torej izogniti temu, da bi tezo o konstitutivni¹ vlogi utelešenosti, faktične situiranosti za eksistenco, nasproti transcendentalni interpretaciji, pripeljali tako daleč, da bi univerzalni, apriorni smisel eksistence same razpustili v individualni, naključni konkretnosti življenjskega sveta, ki ostaja zamejena na okolni svet in odvisna od njega – namesto da bi svoj smisel prejemala iz svoje apriorne interpretativne strukture.

Problema razmerja eksistence in utelešenosti se ne da reducirati na problem razmerja ozkega okolnega sveta in anticipativne napotnosti na skupni življenjski svet, horizontalna struktura v obeh primerih namreč sovпада; okolni svet že predpostavlja in implicira horizontalno prepletenost z življenjskim svetom, ena-

¹ S pojmom konstitucije tu mislim naknadno, vzvratno interpretacijo tega, kako kompleksne, členjene strukture vseh plasti izkustva v urejenem in dinamičnem prepletu skupaj tvorijo izvorno enotno, a v interpretaciji korelacijsko razčlenljivo smiselno izkustvo, ki na integrativen način vključuje sestvo, druge, naravo, kulturne objekte, motivacijo, afektivnost, zgodovinskost in um.

kost utelešene strukture.² Če pa eksistenco razumemo kot interpretativni odnos do odnosa do biti, potem se postavi vprašanje, kako se eksistenca v tem pomenu sama konstituira v utelešeni življenjskosvetni praksi. Kakšno je tedaj razmerje eksistence in osebnosti, osebnega individualnega sebstva, ki je afektivno, utelešeno? Kakšno je razmerje nahajljivosti eksistence in razpoloženj v njihovi eksistencialni interpretativni strukturi in ontičnih razpoloženj? »Kje« je tedaj eksistenca, kakšen lastni status ji pripada, če v življenjskem svetu biva le utelešena, individualna oseba? Ali gre za dve ravni, plasti sebstva, ki med seboj komunicirata? Kako je skratka eksistenca kot univerzalna in apriorna, čeprav individualizirana interpretativna struktura, lahko utelešena in v kakšnem smislu je vendar univerzalna in apriorna? Kar si torej prizadevam pojasniti, je to, kako sta eksistenca in utelešenost so-konstitutivni.

Tekstualna umestitev

V tej sekciji bom nakazani problem podrobneje predstavil s tem, da ga bom tekstualno umestil v sklopu klasičnih fenomenoloških tekstov.

Husserlove refleksije o pasivni konstituciji, genezi in zgodovinskosti kot absolutnem prafaktu biti, individualizirajočega pra-jaza in pra-pasivnosti (prim. Landgrebe, 1982: 115; *ibid.*: 38–58) zadevajo enotnost in edinstvenost individualne utelešene izkušnje kot transcendentnega, prazivornega pogoja vsakršne umne konstitucijske sinteze. Husserlov postopek je ta, da išče zadnji transcendentni temelj, ki je absolutni skupni izvor tako utelešenosti kot splošnih struktur transcendentnega sebstva.³ Prazivorno konstitucijo Husserl obravnava pod naslovom pasivne sinteze, ki naj ne bi bila strukturirana na način samodoločenih in samsmerjenih aktov in zato tudi nikoli docela dostopna refleksiji.⁴ Husserlov transcendentni subjekt konstitucije je tako v samem procesu konstitucije vselej že faktično situiran, ta situacijskost pa sama konstituirana (prim. Sowa, 2022).

S Heideggerjem lahko Husserlu očitamo vztrajanje na načelu fundiranja, odmišljeno, racionalistično ukvarjanje s konstitucijo, transcendentalistično hier-

2 Kot je poskušal Lipps, prim. Kerkhoven (Kerkhoven, 2001).

3 Patočka tako pravilno izpostavlja, da gre Husserlu tudi v analizah utelešenosti nazadnje vselej za subjektiviteto, torej transcendentno konstitucijsko strukturo, ne pa zgolj za osebno, individualno utelešenost, ki je v svojem konkretnem izvrševanju postavljena v oklepaj skozi *epoche* in redukcijo (Patočka, 1988: 175).

4 Za temeljito študijo Husserlovih analiz utelešenosti in intersubjektivnosti prim. Taipale, 2013: 33–121; Welton, 2000: 165–259.

arhičnost.⁵ Sledeč Husserlu lahko na drugi strani Heideggerju očitamo zanemarjanje problema vzajemne konstitucije subjekta, sveta, zgodovinskosti in intersubjektivnosti.

Kakšno je tedaj pravo mesto, vrednost eksistencialne analize napram transcendentalni analizi, in obratno, kakšna je vrednost hermenevtike napram transcendentalni metodi? Pri Husserlu nikjer ni zares prisotna analiza strukture eksistence – odnosa do odnosa do biti, ostaja pri precej enostavnem modelu korelacije, ki je sicer hermenevtično zaznamovan, kolikor upošteva krožnost razumevanja bitnega smisla in strukture bivajočega ter strukture intence in bitnega smisla, vendar ne vključuje povratne zanke samorazumevanja odnosa do biti kot konstitutivne za odnos do biti in bivajočega. Transcendentalna konstitucijska analiza in spoznanja hermenevtične eksistencialne ontologije so lahko komplementarni; ne samo v smislu, da se naknadno dopolnjujejo, ampak v smislu, da lahko eksistencialna analiza informira konstitucijsko analizo tako, da pokaže, kako je treba vključiti problem eksistence – odnosa do odnosa do biti (prim. Overgaard, 2004: 170).⁶

Eksistencialna analiza je transcendentalna, v kolikor vsaj na videz razkriva neke apriorne strukture eksistence. Te same niso konstituirane, ampak konstitutivne. Tako se zdi, da izpadejo iz Husserlovega hermenevtičnega kroga poznih analiz, v katerem je vsako konstitutivno že samo nekako konstituirano, bistvo fakticitete pa je ravno to, da ta ni konstituirana. Toda prav to je treba zdaj zavreči kot nekak transcendentalni aprioristični predsodek, ki ne temelji na pristni hermenevtični zastavitvi – vselejšnja vpotegnjenost v odnos do biti in sprejetje te vrženosti na noben način ne izključujeta procesualne konstitucije take fakticitete v življenjskosvetnem izvrševanju. To je torej glavno, kar je treba nasproti nekemu povsem apriorističnemu branju *Biti in časa* ohraniti od (poznega) Husserla: fakticiteta sama je konstituirana.

Proti Husserlu pa je treba upoštevaajoč Heideggerja ta zastavek še dodatno korigirati: vendarle je neka izvorna plast fakticitete, ki ni konstituirana, ampak resnično vselej že vnaprej dana in delujoča, in sicer danost razumevanja biti v njeni diferenci z bivajočim, torej odnos razumevanja in smisla biti v interpretativno

5 Knudsen povzema Heideggerjevo kritiko Husserla tako, da naj bi ta imel utelešenost za fundirajočo, in torej v hierarhičnem razmerju z racionalnostjo in duhom, osebo, družbenostjo, medtem ko naj bi šlo v eksistencialni analizi za to, da se razloži ravno enotnost vseh teh plasti (Knudsen, 2023: 50).

6 Prim. Costa za argumentacijo, kako sta ravni eidetske analize in genetične analize pasivne prakonstitucije komplementarni na način, da prve služijo kot vodilo za slednje, te pa globlji osvetlitvi eidetsko-konstitucijske analize in so bistvenega pomena za to, da je fenomenološka analiza transcendentalna v polnem smislu, tj., da zadeva končno transcendenco (Costa, 1988).

strukturirani govoricí.⁷ Nagovor biti v njeni diferenci z bivajočim, ki že zahteva odnos do odnosa do biti, pa je vselej tako ali drugače modificiran in konstituiran v živi interpretativni praksi utelešene govoricí. Medtem pa je Husserlova glavna omejitev ta, da je vseskozi poskušal izdelati ravno konstitucijo danosti samega smisla biti v zavesti v njeni diferenci z bivajočim – vse analize, tudi pozne analize življenjskega sveta, so nazadnje služile temu, bodisi kot konstituciji naravne biti, ali družbene biti itd., namreč biti v husserlijanskem smislu kot izpolnitve intence.⁸

Merleau-Ponty poudarja na drugi strani samozadostnost utelešene prakse, ki konstituirá edinstvenost v intersubjektivnosti in skoznjo. Tako govori o danosti samemu sebi skozi umeščenost in vpletenost v družbeni svet (Merleau-Ponty, 2006: 368) in prisotnost samemu sebi, ki me obenem vrže izven mene (ibid.: 372). Toda ne posveča se vprašanju mesta eksistencialne edinstvenosti. Zdi se, da Merleau-Ponty neupravičeno zlije smisel eksistence in utelešenosti (kot procesa utelešenja), čeprav se izrecno razmeji od tega, da bi bivanje zvajali na telo (kot dano, zgolj fizično telo), in sicer zato, ker operira z reduciranim pojmom eksistence kot odnosa do bitnega smisla in sveta kot sklenjenosti strukture bitnega smisla namesto s pojmom eksistence kot bogato strukturiranega odnosa do odnosa do smisla biti in sveta kot sklenjenosti smisla biti v njeni diferenci z bivajočim.⁹

7 Ravno to je Husserlov glavni problem, kar zadeva *Bit in čas*: obravnava tubiti, eksistence kot odnosa do biti ne bi smela vnaprej predpostavljati danosti tega odnosa in ga zgolj hermenevitično eksplicirati, ampak bi morala ravno razjasniti konstitucijsko genezo tega odnosa.

8 Prim. Overgaard, ki razlaga, da Husserl opisuje *quasi* znotraj naravne naravnosti, Heidegger pa tak postopek izpostavlja kot neizvoren (Overgaard, 2004: 20).

9 Prim. Merleau-Ponty: »Vrnitev k bivanju kot okolju, v katerem je mogoče razumeti povezavo med telesom in duhom, še ni vrnitev k Zavesti ali k Duhu, saj eksistencialna analiza ne sme biti izgovor za obnovo spiritualizma. To bomo bolje razumeli, če bomo natančno določili pojma 'izraz' in 'pomen,' ki pripadata svetu konstituiranega govora in mišljenja in ki smo ju nekritično pripisali odnosom med telesom in duševnostjo [...]« (Merleau-Ponty, 2006: 175–176). »Če torej rečemo, da telo v vsakem trenutku izraža bivanje, je to tako, kot bi rekli, da beseda izraža misel. [...] moramo prepoznati prvotno pomensko operacijo, v kateri izraženo ni ločeno od izražanja in kjer znaki sami kažejo svoj pomen navzven. Tako telo izraža celotno bivanje [...] zato, ker se v njem uresničuje« (ibid.: 181). Prim. dalje: »Ne telesa in ne bivanja ne moremo imeti za izvornik človeške biti, ker vsak od njiju predpostavlja drugega in ker je telo ukročeno in posplošeno bivanje, bivanje pa je nenehno utelešanje. [...] Isti razlog, ki preprečuje, da bi bivanje 'zvedli' na telo ali na seksualnost, nam preprečuje tudi, da bi seksualnost 'zvedli' na bivanje: bivanje namreč ne pripada redu dejstev ..., ki bi ga lahko zvedli na druga dejstva ali na katera bi se prva lahko zvedla [...]« (ibid.: 182). Na drugem mestu se sicer zdi, da Merleau-Ponty vseeno prihrani določeno vlogo bivanju, ki je ni moč zvesti na utelešanje: »V človeškem bivanju torej obstaja neko načelo nedoločenosti [...] Bivanje je nedoločeno na sebi prav zaradi svoje bistvene strukture, če je ta sama operacija, s katero nesmiselno pridobi smisel [...] in če ta struktura povzema dejansko situacijo. Ta postopek, v katerem bivanje prevzame in preoblikuje dejansko situacijo, bomo imenovali transcendenca« (ibid.: 185).

Tisto, na čemer je treba vztrajati v smislu eksistencialne aprioritete, pa je to, da eksistenca *kot struktura* nikakor ni fundirana v utelešenosti, saj ima prav strukturo breztemeljnosti. Eksistenca je v svojem konkretno modificiranem izvrševanju utemeljena v utelešeni praksi, ne pa tudi v svoji strukturi interpretativnega samoodnosa – je utemeljena, kolikor gre za izvrševanje eksistence v izrečenem govoru, ni pa utemeljena, kolikor gre za osnovno strukturo govornice. Merleau-Pontyjeva razlaga je tako omejena v tem vidiku, da predpostavlja kot izhodišče faktično utelešenost, kakor da celotna fenomenalna utelešenost ne bi bila na noben način konstituirana drugače kot v utelešenjski samokonstituciji. Nekatere točke, ki jih velja obdržati iz Merleau-Pontyjevih analiz, pa so naslednje: (1) neposredna vključenost telesa v okolni svet, enotna kinestetična celota, ki zagotavlja izvorno enotnost fenomenalnega izkustva, artikuliranega v momente sveta in zaznave, ki je ne more doseči eksistencialna samointerpretacija sama po sebi, (2) problem zaostajanja vsakršne interpretacije, v govorici artikulirane analize za izvirno danostjo izvorno enotne sintetičnosti zaznave in sveta v utelešenosti, (3) živa telesnost kot konstituirana in kot konstituirajoča, v hermenevitičnem prepletu (»hiazmi«), (4) preplet telesnosti in smiselne intencionalnosti.

Naslednja točka, na kateri je treba vztrajati na eksistencialni, ontološki zastavitvi *Biti in časa*, je ta, da je neki posebni eksistencialni smisel edinstvenosti, vselejmojosti, neprimerljivosti (Heidegger, 2005: 71), ki nikakor ni zvedljiv na utelešeno individualnost, saj, prvič, zadeva edinstvenost odnosa do odnosa do biti, ki je strukturno povsem drugačen od odnosa do bivajočega in primerljivosti med bivajočim, in, drugič, da tudi utelešena individualnost ne bi bila mogoča brez sodelovanja te eksistencialne edinstvenosti. Osebna individualnost zajema vse konkretne okoliščine, situacije, srečanja, širše okolnosvetne kontekste, osebnostno dispozicijo itd. – medtem ko eksistencialna vselejmojost zadeva le konkretne modifikacije splošnih eksistencialnih struktur (določeni modusi razumevanja, razpoloženja itd.). Živeta eksistenca torej ni zgrajena le iz nabora povezanih konkretnih utelešenih možnosti delovanja, ampak predstavlja posebno plast samointerpretacije. Problematično pa seveda ostaja njuno razmerje.

Dve ključni temi glede razmerja eksistencialne analize in fenomenologije utelešenosti sta temi ontologije razpoloženj in družbenosti oz. intersubjektivnosti. V preostanku te sekcije naj se torej kratko posvetim tema dvema vidikoma v *Biti in času*.

Heidegger v *Biti in času* poskuša ostro razmejiti eksistencialno ontologijo od ontičnih razlag, zato ima to lahko za posledico, da eksistencialna analiza ostane preveč abstraktna; in sam pravi, da bi jo bilo treba dopolniti s specialnimi eksistencialnimi ontologijami – eksistencialno psihologijo, antropologijo itd. Toda vprašanje je, ali je to še mogoče potem, ko je bila opravljena tako radikalna metodološka razmejitev.

Najprej moram pojasniti, da »počutje« (*Befindlichkeit*), pojem, ki ga prevajam kot »nahajljivost«, razumem strogo ontološko, kot strukturo vselejšnjega sprejetja vpotegnjenosti (»vrženosti«, Heidegger 2005: 192) v odnos do nagovora smisla biti v diferenci z bivajočim, in v tem smislu torej kot strukturo fakticitete, ne pa kot nekakšne vsebinsko smiselno prazne formalne strukture pogoja možnosti afektivnosti,¹⁰ niti ne kot nekakšne obskurne predanosti razkritosti kot interpretacijsko nerazčlenljive enotnosti razumevanja in sveta.¹¹ Ustrezno, tudi razpoloženja (*Stimmungen*) razumem ne zgolj kot primere psihične afektivnosti, ampak kot interpretativno strukturirano modifikacijo nahajljivosti, ki pa so seveda v neki fenomenalni zveznosti z razpoloženji v psihološkem smislu – zveznosti, ki si jo prizadevam artikulirati v pričujočem prispevku.

Tako interpretacijo smisla razpoloženja podpira tudi enakoizvornost razpoloženja, razumevanja in govora, namreč ne kot po minimalnem branju kot označujoča zgolj paralelne, spremljajoče vidike izkustva, ampak v tesnejši zveznosti kot vzajemno določujoče v svoji interpretativni strukturi, tako da je razpoloženje samo vselej že interpretativno strukturirano, ne pa da ga zgolj spremlja neka interpretacija.

Heidegger sicer v *Biti in času* na eni strani razpoloženja uvede prav s sklicevanjem na njihovo ontično danost (Heidegger, 2005: 190), na drugi strani pa razpoloženja izrecno razmeji od psihičnega pomena:

Že na tem mestu postane vidno, da je počutje (nahajljivost, op. a.) zelo oddaljeno od nečesa takega, kot je najdovanje kakih duševnih stanj. Počutje nima karakterja dojetanja, ki se najprej obrača okoli in nazaj, temveč vsa imanentna refleksija lahko najdeva »doživljaje« samo zato, ker je >tu< že razklenjeno v počutju [...] Razpoloženje prevzame. Ne prihaja niti od »zunaj« niti od »znotraj«, temveč se kot način biti–v–svetu dviguje iz nje same [...] Razpoloženje je vselej že razklenilo bit–v–svetu kot celoto in sploh šele omogoča naravnost na [...] Razpoloženskost se najprej ne nanaša na duševno, ni sama nobeno stanje v njem, ki potem na skrivnosten način prispe ven in obarva stvari in osebe. [...] počutje je temeljni eksistencialni način enakoizvorne razklenjenosti sveta, sotubiti in eksistence, ker je ta sama bistveno bit–v–svetu (Heidegger, 2005: 193–194).

Razpoloženje kot konkretna interpretativna modifikacija nahajljivosti torej že zajema izvorno enotnost eksistence in sklenjenega smisla biti (sveta), kar pome-

10 Branje, ki je razširjeno v anglosaksonski analitični recepciji.

11 Za tako branje prim. reprezentativno von Hermann, 1987; Richardson, 2003.

ni, da je kompleksna, reflektivna interpretativna struktura, ki je zato ne moremo enačiti z ontičnimi, psihičnimi razpoloženji.¹²

Vendar Heidegger v *Biti in času* posebni eksistencialni smisel razpoloženja pušča odprt, nerazjasnjen, zgolj negativno določen; to je povezano s tem, da ne eksplicira zadostno motivacijskega smisla fakticitete, kar pa izvira v nerazjasnjem pojmovanju eksistence kot odnosa do odnosa do biti.¹³

Heidegger pripisuje razpoloženju tudi intencionalno (v neobjektivnem smislu), horizontalno interpretativno strukturo, splošno označeno kot *obračanje k in odvrčanje od* (ibid.: 192), v analizi tesnobe pa razbere strukturne momente *predčimer* in *za-kar*. Drugi vidik intencionalnosti razpoloženj po eksistencialni analizi pa je ta, da je znotrajsvetno razkrito vselej v značaju, enakoizvornem z značajem nahajljivostne modifikacije, tj. razpoloženja, ta korelacija značajev pa omogoča zadevajočnost znotrajsvetnega za eksistenco. Heidegger tako eksplicira, da »[...] je bit-v kot taka eksistencialno predhodno tako določena, da se je znotrajsvetno srečljivo lahko na ta način *dotika*. Ta dotakljivost temelji v počutju, ki je kot tako razklenilo svet, npr. glede na ogrožajočnost. [...] Razpoloženjskost počutja eksistencialno konstituira svetno odprtost tubiti« (ibid.: 194–195). Tako Heidegger ugotavlja: »Počutje eksistencialno vključuje razklepajočo navezanost na svet, iz katerega je dotakljivo lahko srečljivo« (ibid.). Poleg psihične, empirične navezanosti na svet je torej v eksistencialni ontologiji mogoče govoriti še o posebnem eksistencialnem smislu te navezanosti, ki je temelj vsakršne intencionalnosti, postavlja pa se torej vprašanje, v kakšnem razmerju natanko sta oba smisla te navezanosti. Heidegger tako sklepa: »Prav v nestanovitnem, razpoložensko valujočem gledanju 'sveta' se priročno kaže v svoji specifični svetnosti, ki je vsak dan drugačna« (Heidegger, 2005: 195). Ne torej le, da razpoloženja modificirajo način javljanja svetnosti sveta, kako nasploh in zgolj formalno enakoizvorno z razpoložensko sorazkrito biti-pri znotrajsvetnem, ampak modificirajo način, kako je znotrajsvetno dano prav »v« svoji svetnosti, torej način fenomenalne, »objektivne« enotnosti bivajočega in svetnosti (strukture sklenjenosti bitnega smisla).

Ključni paragraf za problematizacijo razmerja eksistence in utelešene intencionalnosti je sicer 23. paragraf *Biti in časa* (Heidegger, 2005: 152–159), v katerem Heidegger analizira posebni eksistencialni smisel prostorske bit-v-svetu, h kateri spada že usmeritev v svet (ibid.: 157), tako da je vsakršna konkretna orien-

12 Prim. Heidegger: »Nekaj takega kot afekcija ne bi nastopilo niti pri najmočnejšem pritisku in odporu, odpor bi ostal bistveno neodkrit, če bi se počutna bit-v-svetu ne že navezala na dotikljivost znotrajsvetno bivajočega, ki so jo zarisala razpoloženja« (ibid.: 195).

13 V *Biti in času* je posebna interpretativna struktura obravnavanih eksistencialnih razpoloženj velikokrat nepopolno pojasnjena, kot ugotavlja Dahlstrom, ki ugotavlja, da je za ontologijo avtentične prakse ključno opredeliti pomen biti-pripravljen-na tesnobo (Dahlstrom, 2019: 117).

tacija eksistencialno utemeljena v izvorni prostorskosti tubiti. Problem razmerja nahajljivosti in eksistencialnih razpoloženj zadeva smisel enakoizvornosti eksistencialnih struktur. Stroga enakoizvornost tubitnih struktur pa lahko velja le, če se fakticiteta ne izvršuje drugače kot vselej v določenem razpoloženju, nasproti modelu, ki bi predpostavljala nekakšno apriorno vselejšnjo prisotnost globinske strukture, ki se naknadno modificira.¹⁴ Glede razmerja apriornosti in konkretne modifikacije tubiti v *Biti in času* obstaja določena problematična napetost – na eni strani Heidegger poudarja smisel eksistence kot zasnutek in možnost, na drugi strani pa vztraja, da gre za temeljne, strukturno rigidne eksistencialne.¹⁵ Vendar

14 Razmerja temeljnih eksistencialnih struktur in njihovih izvršitvenih modifikacij torej ne smemo razumeti po analogiji z metafiziko atributov in modusov substance. Analogija substance namreč predpostavlja, da je neko bistvo substance izraženo skozi njene attribute, ki skozi vse njene modifikacije ostane nespremenjeno tako, da je mogoče že vnaprej, mimo teh modifikacij, uvideti polno bistvo substance. Kaj takega za tubit in njene možnosti ter načine ne velja. Smisel temeljnih tubitnih možnosti je sicer mogoče v grobem osnutku naznačiti tudi onkraj modifikacij načinov, toda »polno bistvo« oz. »celota« tubiti leži šele v modifikacijah teh temeljnih možnosti – oz. polni smisel slednjih se vsakokrat določa šele iz njihovih modifikacij. Razlog za to leži v razumevajoče–razlagajočem ustroju tubiti – vsaka tubitna možnost in način sta obenem možnost in način tubitnostnega samorazumetja in samorazlage. Zato tubiti njeno polno »bistvo« ne more biti dano vnaprej, kakor da bi ji vnaprej bila dana celota njene razumevajoče razlage, ne da bi ta sploh bila izvedena. Se pravi je izraz tubitni način lahko zavajajoč, kakor bi pod njim lahko razumeli način po analogiji z modusom substance – med substance in modusom namreč velja nesorazmerni odnos, v katerem pojem in obstoj substance ne predpostavljata pojma in obstoja kakega določenega modusa, pojem in obstoj določenega modusa pa nasprotno vselej predpostavlja obstoj in pojem substance. Vsak začetno, v izvorni prestavitvi v tubit, pridobljen eksistencial naj torej služi le kot formalna naznaka tubitnega smisla, ki naj ga vsakokrat znova razpira. Zgolj o tem smislu tudi lahko govorimo o temeljnih eksistencialih, namreč prav kakor delujejo kot naznake, h katerim se analiza vselej vrača, kot k fenomenalnemu temelju, iz katerega prejema vodilo za nadaljnja eksistencialna razprtja. Za detajlno problematizacijo hierarhične prioritete eksistencialnih struktur prim. Malpas, 2006: 104–126.

15 Sepp tako povzema Mischev očitek, » [...] da Heideggerjeva koncepcija obravnavo dinamike življenja zvaja nazaj na probleme forme sistematične ureditve eksistencialnih fenomenov« (Sepp, 2000: 245). Prim. dalje Sepp: »Pogoji možnosti priročne in navzoče znotrajsvetnosti ležijo na ravni, ki je 'za vedno' nekomenzurabilna s tematičnim objektiviranjem znotrajsvetnega. Nekomenzurabilnost med empiričnim in apriornim – to v tem primeru 'legitimira' ontično–ontološka diferenca – pa je značilna za sleherno različico klasičnega (tako epistemološkega kot ontološkega) transcendentalizma. Prav to Heideggerjevo tezo o dihotomični transcendenci je ostro napadal Misch« (ibid.: 248). Prim. še Ginev: »Refleksija objektivacije življenjskega zadržanja to hermenevitično učinkovalno sovsije sicer lahko izrazi, ne more pa mu priti za hrbet. Lahko se giblamo znotraj 'horizonta ukvarjanja z nečim', tematično pa ga ne moremo objektivirati. S tem Misch na hermenevitičen način upošteva princip nezaobidljivosti življenja. [...] Ker se izza te konstitucije ne da iti, tudi ne moremo zgraditi sklenjene teorije smiselne artikulacije življenja. [...] tako Husserlova transcendentalna fenomenologija kot Heideggerjeva hermenevitična fenomenologija [...] propagirata sklenjeni teoriji konstitucije smisla. [...] Nezaključena je ta teorija v tem smislu, da sicer zmore racionalizirati sleherno posamezno [...] 'objektivacijo življenja', a kljub temu ne zmore ponuditi univerzalne racionalizacije življenja« (Ginev, 2002: 241). Prim. dalje Koch: »Z eksistencialno–ontološkim

se *Bit in čas* kot pripravljalna analiza, kot fundamentalna ontologija, sploh ne ukvarja z nalogo pojasniti način izvrševanja eksistence, ampak zgolj z njenimi abstrahiranimi formami.

Glede obravnave sotubiti v *Biti in času* pa lahko rečemo, da struktura vsakdanje, zapadle eksistence kot sotubiti ne razrešuje problema razmerja eksistence in intersubjektivnosti, konstruirane skozi komunikacijo, ker ne zadeva izvorne strukture tubiti kot take kot vselej moje, edinstvene – vselejmojost je načelno ohranjena, ampak izvedeno, kot zgolj generični *nekdo (Man)*, brez radikalne edinstvenosti eksistence, v soočenju s katero se šele lahko zastavi neki problem resnične življenjsko svetne intersubjektivnosti kot eksistencialni, torej ontološki problem. Globinska struktura eksistence, ki je eksplicirana v uvodu *Biti in časa* kot radikalno edinstvena, nima v sebi načelno nobene imanentne, vnaprejšnje intersubjektivne, skupnostne ali družbenostne strukture.

Če bi torej izhajali v branju *Biti in časa* iz poglavja o zapadli tubiti, ki je posvečeno vprašanju eksistencialnega sebstva vsakdanjosti, bi zašli v neposredno protislovje z začetno zastavitvijo smisla tubiti. Nasprotno, to poglavje o zapadli tubiti je treba brati v luči izvornega smisla tubiti. Ni torej nikakršne intersubjektivnosti, nikakršnega skupnostnega smisla tubiti, brez vselejmojosti, edinstvenosti, neprimerljivosti tubiti – zgolj ker in kakor je ta vselej že zapadla, zakrita, se neka intersubjektivnost sploh lahko najprej in večinoma interpretativno konstruira. Če pa je treba ohraniti ta vidik, se šele na tej točki zastavi pravi eksistencialni problem intersubjektivnosti – in sicer, če je ta vendarle vselej komunikacijska, utelešena, kako je tedaj v tem gibanju vseeno konstitutivno udeležena izvorna struktura tubiti – in sicer prav tako v zapadli kot v avtentični eksistenci.

Na drugi strani pa tubit v utelešeni komunikacijski praksi ne mora ostajati vselej moja izvorno le zato, ker bi bila ta izvorna struktura nekakšen pogon delovanja, in torej kako implicitno delujoča – vztrajati pri takem modelu bi spet pomenilo zanemariti utelešeni smisel intersubjektivnosti – ampak zato, ker je

odgovorom [...] se Heidegger brezpogojno razmeji do 'kategorialnih' bitnih načinov, kot sta življenje in predročnost. Ta napetost ne popusti niti s pomenljivo diferenco med 'fundamentalno-eksistencialnimi' in 'eksistencialnimi določitvami'; tudi fundamentalno-eksistencialne določitve ostajajo eksistencialne, četudi specifične. Ta problematična dvoidnosnost markira dvopolnost v temeljni poziciji *Biti in časa*. [...] Eksistencialno bi bilo v istoizvornem smislu razmejeno nasproti 'drugemu samega sebe' in hkrati zanj fundirajoče« (Koch, 1999: 51). Kot razmišlja Lafont, tedaj ni mogoče več uporabiti transcendentnega razlikovanja konstitutivno/konstruirano, namreč v smislu logične prvotnosti (Lafont, 2001: 44). Kakšno je potem razmerje med ontološkim in ontičnim, med eksistencialnim in eksistencialnim? Konstitucija ima v hermenevitični eksistencialni analizi drugačen smisel. Ne pomeni podeljevanja enotnosti smisla, ampak ekspliciranje in interpretativno formiranje fundiranih struktur, ki pa so soizvorne s konstruirajočo smiselno enotnostjo, ni tako, da bi neka prvotna časovnost aktivno podeljevala enotnost vsakdanji časovnosti, ampak je ta vselej že konstruirana kot smiselno enotna, toda soizvorno z izvorno časovnostjo.

nekako vselej prepletena z osebno, individualno utelešenostjo, ki pa je vselej že umeščena v skupni življenjski svet.

Tubiti je vselej že v sosvetu v sotubiti z drugimi le tako, da se ta skupnostna bit v svetu, odnos do skupnega sveta (»kakor nekdo pač je v svetu«) ustvarjalno vselej že sprti in vedno znova konstruira¹⁶ – ni nobenega *danega interpretativnega izhodišča* fakticitete, hermenevtični krog se vselej dinamično odvija, fakticiteta je procesualna, zgodovinskost skupnega sveta se vselej šele konstruira v komunikacijskem vnovičnem prevzemanju, preoblikovanju in sooblikovanju – in sicer v prepletu s prav tako ustvarjalno konstitucijo individualizirane eksistence.

Intersubjektivnost mora biti torej eksistencialno gledano konstituirana skozi: (1) hermenevtični, interpretativni preplet osebne individualnosti in življenjskega sveta;¹⁷ (2) enakoizvorni hermenevtični preplet radikalno edinstvene eksistence z njeno splošno strukturo in osebne individualnosti; (3) konstrukcijo prepleta osebne individualnosti in življenjskega sveta skozi razmerje, ustvarjajočo dinamiko izvirne in splošne strukture eksistence in osebne individualnosti.

Eksistenca sama pa v svojem izvornem in apriornem, splošnem strukturnem smislu torej ni (1) že vnaprej in vselej strukturno intersubjektivno vzpostavljena; (2) ni intersubjektivno vzpostavljena *enostransko* skozi posamezne komunikacijske akte ali njihove sklope;¹⁸ (3) niti ni njim kako strukturno predhodna niti ni z njimi enakovredna (*contra* Merleau-Ponty).

To sekcijo bom zaključil z dvema kritičnima opazkama glede *Biti in časa*, ki zadevata razmerje eksistence in utelešenosti.

1. Vsaj na retorični ravni je v *Biti in času* zaznati neki eksistencialistični predsodek, da prostost, svoboda tubiti, ki izvira v strukturi tega, da razumevaje biti ni nič znotrajsvetnega, da je strukturno povsem različno od vsakršnega netubitnostnega bivajočega, implicira, da ta prostost tubiti na noben način ni odvisna od bivajočega, ni zvezana z njim. Tako branje bi pomenilo razumeti enakoizvornost

16 Prim. Welton za Husserlovo pojmovanje govora kot primarno intersubjektivno konstruiranega (Welton, 2000: 240).

17 McMullin v navezavi na pojem pustiti-biti razlaga, da ontična srečanja razkrivajo in evocirajo ontološke kategorije tubiti, jih spočenjajo in bogatijo (McMullin, 2013: 88). Po modelu, ki ga sam zagovarjam v pričujočem prispevku, je taka razlaga še preveč simplistična – bivajoče ne le da pozove strukturo eksistence v izvrševanje, ampak jo tudi sokonstruira, prav kakor je tudi samo po njej sokonstruirano.

18 Kritiki Heideggerjeve razlage intersubjektivnosti, kot denimo, reprezentativno, Sartre, predpostavljajo vnaprej, da intersubjektivnost temelji na partikulariziranem, vselej konkretnem odnosu jaz-ti, in zanemarijo celotno poanto analize zapadlega sebstva vsakdanje tubiti, ki razkriva vsakršno vsakdanje jaz-ti razmerje kot zgolj modifikacijo zapadle, nivelizarne, generične sotubiti (prim. McMullin, 2013: 58-77). V nadaljevanju se McMullin posveti kritiki Heideggerjevega apriorizma in se v tem sklopu sklicuje na Tugendhatovo kritiko Heideggerjevega pojmovanja resnice, ki naj ne bi bilo zmožno podati resničnostnih pogojev konkretne situacije (ibid.: 77-105).

prostosti in sproščanja bitnega smisla bivajočega, ki že vključuje prosto zavezanost bivajočemu enostransko, kot voluntarističen proces, ki izvira v sami sklenjenosti tubitnega odnosa do sveta. Tako bi bila tudi enakoizvirnost vrženosti v svet in biti pri bivajočem razumljena kot izvirajoča primarno iz te svobode, kot samozasnuti v tubitni samointerpretaciji.

Nasproti takemu dobesednemu branju je treba inkorporirati razsežnost utelešenosti in priznati, da vrženost sicer nima ontičnega temelja, ker gre za različne ontološke ravni, ampak je interpretativno in izkustveno prepletena z neko izkustveno plastjo, brez upoštevanja katere ni mogoče v polnem fenomenalnem smislu govoriti o fakticiteti eksistence. To pomeni, da eksistencialni model prakse ni metanje strukturne mreže na karkoli že bi tubit srečala v svetu, ampak investirana ustvarjalna transformacija teh pogojev v smeri samorazumevanja – ne da bi na drugi strani padli v pragmatizem in zatrdili, da eksistencialno samorazumevanje leži prav zgolj v tem konkretnem utelešenem angažmaju.

2. Vsekakor lahko rečemo, da Heidegger skozi *Bit in čas* vseskozi predpostavlja utelešenost, individualizirano tubit, fenomenalno nekako združeno z osebnim psihičnim življenjem, ko se sklicuje na rokovanje z bivajočim, na ontični pomen razpoloženj, govor, prostor, svetni čas itd. Toda sama ta utelešenost in njeno razmerje z eksistenco prav nikjer nista tematizirana¹⁹ – metodološki zastavek *Biti in časa* se torej vseskozi giblje na neki na videz samosklenjeni, teoretsko samoutemeljeni ravni, ki pa se stalno navezuje na konkretno živeto izkustvo kot zadnje fenomenalno polje, osnovo.²⁰ Pred izvedbo eksistencialne analize je torej izvedena neka tiha, zamolčana redukcija na interpretativno strukturo tubiti. Toda ta redukcija nima transcendentalno pojasnjevalne funkcije glede na fenomenalno izkustvo kot v Husserlovem primeru, ampak povsem svojevrstno funkcijo – eksplikacijo izvorne strukture eksistence same, odnosa do odnosa do biti, pri čemer vse reference na strukture vsakdanjega doživljanja uporablja le v službi tematizacije prve (denimo svetni čas kot linearen itd.). Hermenevtična situacija

19 Vsaj v analizi vsakdanje tubiti Heidegger v *Biti in času* že predpostavlja izvorni hermenevtični preplet dejavnega, ustvarjajočega opravka z bivajočim, kakor je dano in srečljivo, v vsej konkretnosti utelešene kulturnozgodovinske življenjske prakse, in pa tubitnega odnosa –, vendar ta začetno zastavljeni, postulirani in s hermenevtično analizo tudi razkriti krog ni v nadaljevanju do konca eksplicitno izveden – namreč v vidiku, kako je sam tubitni odnos do biti in samoodnos sokonstituiran skozi ustvarjajoče orientiranje v okolnem svetu bivajočega. Za enak pogled mojemu v vidiku kritike transcendentalizma *Biti in časa* prim. Romano, 2015: 350–354. Romano argumentira še, da struktura biti-v-svetu, kot je podana v *Biti in času*, ne zadosti zahtevam pristno holistične razlage izkustva, saj zanemari bistveni vidik holistične narave zaznave (ibid.: 384–385).

20 Prim. Malpas za argumentacijo blodnega kroga argumentacije, v katerem skuša Heidegger pojasniti prostorsko enotnost z enotnostjo priročnosti, ki pa to enotno prostorskost prav že predpostavlja (Malpas, 2012: 117). Dalje Malpas razlaga, da prostorskost ne moremo konstruirati zgolj s pojmom vpletenosti, vpotegnjenosti v svet, saj ta spet že predpostavlja neki pojem prostorsosti (ibid.: 118).

teksta *Biti in časa* je tako taka, da mnogo interpretov uporablja ta tekst z namenom razjasnitve celotnega fenomenalnega sklopa živete eksistence, medtem ko sam tekst sploh ne ponuja metodoloških sredstev za tako obravnavo. Posledica tega je ta, da se v pragmatističnih interpretacijah tekst *Biti in časa* nasilno bere že z začetka kot traktat o ontični, svetno umeščeni, utelešeni, osebno individualizirani eksistenci.²¹

V sledeči diskusiji pa je vselej treba imeti v mislih, da cilj filozofske fenomenologije, transcendentalne fenomenologije, ni opisati, kako doživljamo svet in sebe v svetu in izkustveno genezo tega doživljanja (kar je cilj fenomenološke psihologije), ampak razumeti in interpretirati, kaj se v tem doživljanju sebe v odnosu do sveta smiselno dogaja, razkriti izvorno plast interpretabilnega smisla, skrito za prosojnico doživljanja, neposrednega izkustva.²² Heidegger tako lahko tematizira hermenevtični krog odnosa do biti in smisla biti le, ker že prelomi z vsakdanjo naravnostjo, ker izvaja interpretativno konstrukcijo, vodeno z nekega hermenevtičnega faktičnega izhodišča, načela, stališča. To stališče je lahko v analizi le izkazano, ne more pa biti v njej utemeljeno. Pri tem je treba imeti v mislih, da je eksistencialna analiza vseskozi interpretativna *konstrukcija* (enakoizvorna z dekonstrukcijo vsakdanjosti), ker gre za hermenevtični tekst, ne pa analiza neposredno danih načinov utelešene prakse, zato ne moremo pričakovati, da bo lahko docela pojasnila razmerje eksistence in konkretne osebne individualne utelešenosti.²³

21 Blattner opaza nekonsistentnost prvotnosti prakse, znanstvenosti, pojmovnosti ontologije in transcendentalnega pojmovanja ontologije kot apriorne, medtem ko ne vidi po sebi nekonsistentnosti med prvotnostjo prakse in aprioristično ontologijo, kolikor je ta prav analiza strukture predinterpretativnega, predpojmovnega izkustva (Blattner, 2007: 22–23) – česa takega pri Heideggerju v resnici ni, že zaradi zgodovinskosti, in vselej členjene strukture interpretacije.

22 Prim. Dodd za eksplikacijo fenomenologije kot interpretativne konstrukcije, v kateri je fenomenološka drža kot zaobrat naravne drže šele ustvarjena (Dodd, 1988).

23 Problem transcendentalne konstitucije utelešenosti je povezan tudi s paradoksom, da je vsakršna teoretska konstrukcija sama lahko delujoča le znotraj nekega posameznega, bolj ali manj naključnega, spremenljivega horizonta življenjskega sveta, in tako ne more pretendirati na univerzalno veljavnost. Razrešitev tega pomisleka, ki bi sledila duhu Husserlovih analiz, morda leži v vedno bolj pretanjenem samoovedenju konstitucijskih postopkov, v neskončni teleologiji samorazlage.

Artikulacija teze

Če želimo integrirati eksistencialno analizo in fenomenologijo utelešenosti, je treba postaviti z vidika *Biti in časa* morda precej radikalno tezo: odnos do biti, in celo eksistenca sama, odnos do odnosa do biti, je v nekem določenem smislu zmeraj že utelešeno, komunikacijsko, praktično *konstituirano*; vselej znova v konkretni utelešeni in s tem tudi vselej že razpoloženski komunikacijski praksi, in sicer na ta način, da se *ustvarja* vselej znova v utelešeni življenjskosvetni, razpoloženski in komunikacijski praksi, v dinamičnem interpretativnem prepletu eksistiranja in utelešanja procesov, ki se konstitutivno dogajata hkrati (v časovnem vidiku) in obenem (v strukturnem vidiku).²⁴ Razmerje utelešenosti in eksistence torej ni razmerje koekstenzivnosti ali paralelizma ali odražanja ali označevanja.

Nikakršna vpletenost v življenjski svet ne bi bila možna, če eksistenca ne bi bila vpletena, vpotegnjena vselej že v odnos do enigmatičnega smisla biti, po tem vselej že motivirana – toda obenem je lahko vanj vpeta le zato, ker vselej že srečuje bivajoče in ga v govorici, v komunikaciji interpretira, in skozi to vzpostavlja in se najdeva v odnosu z bitjvo v njeni diferenci z bivajočim. Temeljni odnos do nagovora smisla biti se torej oblikuje v zgodovinsko zaznamovani govorni praksi, ki je zmeraj že osebno, individualno edinstveno interpretativno naravnana v svet, do smisla biti – to, da karkoli je, me zadeva enakoizvorno najprej v moji nezamenljivi, utelešeno nezvedljivi osebni individualnosti, ne pa zgolj v apriorni, univerzalni strukturi edinstvenosti eksistence (kar pa tudi še ni enako neposredno, izoliranemu psihičnemu individualnemu značaju, osebnosti v psihološkem pomenu).

V individualizirani eksistenci torej ni nikakršnega implicitno vselej delujočega transcendentalnega jedra, ki bi samodejno aktiviral vse različne mogoče intencionalne naravnosti, medtem ko bi konkretne utelešene pogoje situacije rabil le kot svoje sredstvo (kot karikirani husserlijanski Jaz, ki organizira čutni material tako, da mu podeljuje enotni smisel, medtem ko idejo te enotnosti najde v samem sebi kot umni samopostavitvi).²⁵

Podano tezo bom v nadaljevanju podrobneje artikuliral v naslednjih vidikih: (1) eksistencialna konstituiranost utelešenosti, (2) utelešena konstitucija eksistence, (3) hermenevtični preplet edinstvenosti eksistence in osebne individu-

24 Hkrati trdim, da ima ta trditev značaj transcendentalne analize, torej samointerpretacije izkustva, in ne izreka nič o empiričnem procesu izkustvene geneze, ampak zadeva transcendentalno genezo. Smisel te enakoizvornosti je torej interpretativen, izkustvena enotnost eksistence in utelešenosti pa je drugačnega značaja.

25 Model, ki se ga lahko napačno pripiše Husserlu in ki povsem spregleda korelacijski značaj njegove analize in utemeljenost umske teze v fakticiteti korelacije.

alnosti, (4) enakoizvornost eksistence, življenjskega sveta in utelešene osebne individualnosti. Ključni »srednji pojem« v naslednji ekspoziciji bo predstavljal pojem ustvarjalnosti utelešene prakse.

Konstituiranost utelešenosti

Pomembno je pripoznati – morda skupaj s Husserlom in deloma Heideggerjem, in proti francoskim fenomenologom, da telesnost ni neki vnaprej dani sklop možnih intencionalnih izvršitev, ampak je konstitucija individualne intencionalne življenjskosvetne orientacije že določena z naperjenostjo k smislu biti, in hkrati artikulira neki določen način eksistiranja. Razumetje biti vselej vključuje že zasnutek odnosa do tega razumetja, eksistenco. Utelešene prakse so torej konstituirane skozi zasnutje in razvitje nekega eksistencialnega samorazumevanja tubiti.²⁶ To je mogoče zato, ker je govornica sama utelešena, razpoložensko zaznamovana, glede na konkretno situacijo. Zgolj z artikulacijo te izvorne izkustvene enotnosti individualne utelešenosti in univerzalnih tubitnih struktur se lahko izognemo tako enostranskemu eksistencialnemu transcendentalističnemu apriorizmu kot redukciji eksistence na utelešeno strukturo intencionalnosti.

Konstitutivnost utelešenosti: ustvarjalnost utelešene prakse

Toda, če govorimo o tej utelešenosti kot konstitutivnem pogoju, in ne zgolj fenomenalnem, izkustvenem pogoju, tedaj ji mora pripadati neki lastni *ontološki, eksistencialni smisel*, ki ni zvedljiv na smisel eksistence nasploh, ki torej ni le nekakšna zbirka nujnih atributov eksistence ali pa nekakšnih njenih nujnih spremljajočih značajev, ampak artikulira sam smisel eksistencialnosti, glede na katerega ostane analiza *Biti in časa* zvečine formalna. In sicer je ta ključni moment *ustvarjalna orientiranost odnosa do biti*, ki šele sploh omogoča kakršno koli razumevanje biti, fakticiteta tega, da se vselej že in stalno znova ustvarja neki osebni, individualni način te orientiranosti in s tem individualnega umeščanja v svet, brez katerega tudi govornica skupaj s svojo najbolj temeljno strukturo odnosa do smisla biti ne bi bila mogoča in ne bi imela nobenega smisla. Ta ustvarjalna

26 Prim. Ratcliffe, ki razume »eksistencialna počutja« kot neločljivo konstitutivna za izkustvo v širšem smislu in zvezana z razvito samointerpretacijo, ne kot zgolj ločljivo sestavino izkustva (Ratcliffe, 2020: 255).

orientiranost je utemeljena v utelešenosti, ki zagotavlja preplet spontane dejavnosti in odzivanja na okolni svet, orientiranja v svetu na način ustvarjalnega so-oblikovanja svetnih pogojev delovanja.²⁷

Naj ta pojem ustvarjalne utelešene orientiranosti še razčlenjeno predstavim: (1) ustvarjajo se utelešenjski pogoji utelešene prakse v utelešenjsko danem okolnem in življenjskem svetu; (2) ti pogoji se ustvarjajo utelešeno, v neposredni imanentni izvorni enotnosti utelešenosti in okolnega ter življenjskega sveta; (3) obenem se ustvarja določeni način osebne individualne utelešene umeščenosti, in sicer določena posebna individualna orientacija, posebna utelešena orientirana umeščenost v okolni in življenjski svet; (4) ta utelešena orientiranost se prav tako ustvarja v imanentni izvorni enotnosti utelešenosti in okolnega ter življenjskega sveta – ne kot dejanje ločenega utelešenega subjekta, ki bi imputiral svojo samodejno orientacijo na predani okolni svet, ampak spodbujena z okolnim svetom in obenem spreminjajoč njegove pogoje, elemente, razmestitev;²⁸ (5) ustvarjalna orientiranost se ne zgolj artikulira in izraža v eksistencialni interpretativni govorni praksi, ampak se ta sama ustvarja v prav enaki imanentnosti izvorne enotnosti utelešenosti in okolnega/življenjskega sveta, in tvori glavno sredstvo (toda ne v instrumentalnem, ampak v dinamičnem smislu)²⁹ ustvarjalne utelešenosti.³⁰

27 Prim. Henry, ki razume utelešeno prakso ne kot teleološko strukturirane, ampak na način spontane ustvarjalne težnje, ki ima svoj *terminus*, torej v nevtralnem smislu, ki ne implicira motivacije na način vnaprejšnje naravnosti k določenemu, opredeljenemu cilju (Henry, 1975: 199).

28 Prim. drugače Henry, ki razume telo kot subjektivno situirano, izkustvo pasivno, afektivno konstituirajoče telo, ne zaradi preddanosti objektivnega, konstituiranega, izkustveno danega telesa (ibid.: 190). Prim. dalje: »[...] naše telo je lahko v svetu samo pod pogojem, da ni nič svetnega. Zaradi tega, ker je subjektivno, je naše telo situirano. Faktičnost biti-v-situaciji je utemeljena v ontološki strukturi izvornega telesa« (ibid.: 191). Ta pozicija se razlikuje od Merleau-Pontyjeve interpretacije, ta namreč se zdi izhaja iz izvorno danega prepleta izkustveno danega telesa in izkustvo konstituirajočega telesa, ki pa ima pri njem intencionalno strukturo, medtem ko je pri Henryju predintencionalno. Henryjeva analiza se tako zdi bolj transcendentalna, apelira na neko prvotno konstitucijsko raven afektivnosti, ki vzpostavlja vsakršno faktično dano utelešeno situacijskost, medtem ko se zdi, da slednjo Merleau-Ponty vselej že predpostavlja, čeprav kot enakoizvorno z izkustvom konstituirajočo telesnostjo. Utelešenost pri Merleau-Pontyju se zdi zato ni povsem ustvarjalna, ampak je zmeraj že intencionalno napotena na utelešeno danost okolnega sveta in drugih – apriornost, ki jo morda prevzame iz Heideggerjeve artikulacije.

29 Prim. Henry, ki razlaga, da telo v svojem gibanju ni zgolj sredstvo v instrumentalnem smislu, ker je že dejavnost izvorne transcendentalne konstituirajoče utelešene prajazne (rečeno s Husserlom) afektivnosti (Henry, 1975: 60).

30 Človek je prvenstveno interpretativno bitje, kot eksponira Heidegger v analizi vsakdanosti v *Biti in času*, čeprav zavoljo zamejenega hermenevtičnega zastavka analize zanemari enakoizvorni vidik utelešenosti.

Zveznost in hermenevtični preplet utelešenosti in eksistence

Tezo je torej treba formulirati na način interpretativne, strukturne zveznosti strukture eksistence in individualiziranega izvrševanja eksistence, ki se hermenevtično prepleta z individualno utelešeno prakso. V življenju samem je neki nagib k samorazumevanju in samointerpretaciji, ta interpretativna struktura ni izključni ontološki privilegij eksistence. Prav analognost te motivacijsko zaznamovane interpretativne strukture pa omogoča njuno dinamično integracijo, so-konstitucijo. Med utelešeno prakso in eksistenco torej velja stalna dinamična, ustvarjalna zveznost; časovnost eksistence ni neki skrajni obod življenjske osebne časovnosti, ampak sta v razmerju tega stalnega dinamičnega navezovanja in prepletanja. Prav kakor fakticiteti pripada, da se iz sprva zakrite danosti lahko zmeraj bolj interpretativno razvija in razkriva, k temu interpretativnemu razvijanju pa pripadajo tudi eksistencialna razpoloženja, ta pa se tvorijo v prepletu z ontičnimi razpoloženskimi orientacijami, se tudi ta lahko razvijajo, ontičnim razpoloženjem pripada določen *telos*, težnja k samorazvijanju, ki jo vodi težnja k samorazvijanju, samorazjasnjevanju eksistence.

Te zveznosti pa ni nujno pojmovati kot popolne niti ne kot docela prozorne, saj je eden od smislov fakticitete prav ta, da eksistencialno samorazumevanje vselej zaostaja za živeto prakso. Absurdno bi bilo namreč trditi, da med utelešenostjo in eksistenco velja popolni paralelizem in popolnoma sklenjen hermenevtični krog – to bi namreč prav spregledalo problem, kaj je tisto v utelešenosti, kar se ravno izmika eksistencialni analizi. Razumevanje biti ne določa prav vsakega posameznega utelešenega akta in orientacije, zato tudi utelešena intencionalnost ni v celoti eksistencialno strukturirana.

Kljub temu pa razumevanje biti tvori določujoči skrajni horizont orientacije in samorazumevanja, vselej implicitno delujoč, in sicer ne le skozi vselejšnje nanašanje na preddano razumevanje biti, ampak skozi njegovo konstrukcijo skozi posamezne akte življenjskosvetne orientacije, ki to razumevanje vključujejo, spodbujajo in razvijajo. Eksistenca se v svoji izvorni formalni strukturi konkretno življenjsko polno pokaže vselej šele vzvratno; iz neke prakse, ki je razpoložensko, konkretno, utelešeno zgodovinsko utemeljena in konstituirana – eksistenca nikoli ni kar že v celoti svoje strukture kako vnaprej implicitno dana.

Zveznost eksistence in utelešenosti je torej treba pojmovati (1) kot hermenevtično prepletano, kar pa že vključuje zaostanek interpretacije za prakso, (2) kot ustvarjalno in dinamično; utelešena praksa ustvarja eksistencialno samointerpretacijo, s tem, ko se ta ustvarja, pa ustvarja utelešeno prakso, (3) kot implicitno vselej delujočo, na način stalnega krožnega, spiralnega interpretativnega

navezovanja utelešene orientacije na temeljne eksistencialne strukture in obratno, (4) kot paralelizem težnje, nagiba eksistence k samorazumevanju in težnje utelešene fakticitete k samorazvoju in samoizražanju, (5) kot posredovano skozi utelešeno komunikacijo, zgodovinskost in razpoložensjkost.³¹ Razmerje zveznosti eksistence in utelešenosti ni strogo apriorno fiksirano in se ne izvršuje samodejno, ampak se samo vedno znova vzpostavlja v utelešeni, zgodovinski komunikacijski praksi.

Zveznost edinstvenosti eksistence in osebne individualnosti

Če gre pri eksistencialnem sebstvu za absolutno neprimerljivo, radikalno edinstveno samosklenjenost eksistence, kot vselej moje, v utelešenem sebstvu pa za osebno individualnost, tedaj je srž tega problema razmerja eksistence in utelešenosti to, v kakšnem razmerju natanko sta edinstvenost eksistencialnega sebstva in pa edinstvenost individualne utelešenosti.

Kolikor je utelešena individualnost vselej že določena z razumevanjem biti, njena edinstvenost sama nikoli ne more interpretativno proizvesti eksistencialne edinstvenosti. Za praktično edinstvenost sebstva morata torej sodelovati tako edinstvenost utelešene individualnosti kot edinstvenost eksistence. Če hočemo torej vztrajati pri strogem hermenevitičnem modelu, lahko njuno razmerje, če sledimo zgoraj podani razčlenitvi razmerja eksistence in utelešenosti, podamo takole:

31 Prim. Patočka, ki podobno razume eksistenco samo kot gibanje (Patočka, 1988: 155). Prav tako pa se sprašuje, kaj lahko eksistenca prispeva k pojmovanju gibanja (ibid.). Patočka tako razume eksistenco kot »stvarni proces« (ibid.), in sicer v ključnem vidiku živete telesnosti. V tem kontekstu opozarja, da eksistenca v tem smislu ne more biti pojmovana niti kot gibanje substrata (Aristotel) niti nekaj objektivno opazovanega. Patočka tako nadaljuje, da eksistenca razume lastne možnosti le v tem, ko jih realizira (ibid.: 156). Prim. dalje za podobno argumentacijo Mensch, ki poveže Merleau-Pontyjev pojem prepletanja s Patočkovim pojmovanjem gibanja eksistence, ki je ne razume kot sebstvo v odnosu do sveta, ampak v smislu izvirne enotnosti izvrševanja razumevanja in dogajanja sveta, in zato kot gibanja samega pojavljanja (ne pa kot gibanja subjekta v objektivnem svetu) na način, da je slednje v prepletu s svetom (Mensch, 2018: 75), torej preplet gibanja individualne prakse in gibanja izvorne enotnosti dogajanja, pojavljanja sveta in razumevanja. Za podobno argumentacijo nujne sokonstitutivnosti utelešene prakse za eksistenco prim. Malpas, 2006: 128–135. Prim. dalje Malpas za podobno argumentacijo, da »subjektivna« struktura eksistiranja že implicira in se odpira v »objektivno« strukturo svetnosti, se pravi za poudarek temeljnega hermenevitičnega kroga oz. prepleta tubiti in svetnosti, namesto transcendentalističnega apriorizma, ki ga je mestoma mogoče razbrati iz Heideggerjeve polemično zaznamovane retorike (Malpas, 2012: 120).

(1) Edinstvenost eksistence in edinstvenost utelešene individualnosti sta hermenevitično prepletena, ta preplet vsebuje neki interpretativni zaostanek, ki sproža zapadanje; (2) razmerje edinstvenosti eksistence in edinstvenosti utelešene individualnosti je ustvarjalno in dinamično: individualnost praktične utelešenosti ustvarja, spodbuja in razvija edinstvenost eksistence, in obratno, razvijanje samorazumevanja edinstvene eksistence razvija in spodbuja edinstvenost utelešene individualnosti; (3) edinstvenost eksistence je implicitno vselej delujoča v individualni edinstveni utelešenosti na način, da se ta oblikuje v interpretativnem spiralnem krožnem nanašanju na eksistenco; (4) velja paralelizem težnje edinstvenosti eksistence in edinstvenosti individualne utelešenosti; (5) razmerje edinstvene eksistence in edinstvene osebne utelešenosti je posredovano skozi utelešeno komunikacijo, zgodovinskost in razpoloženja.

Kaj potemtakem zagotavlja *eksistencialno* kontinuiteto individualizirane, utelešene eksistence? Apriorna, univerzalna struktura govornice kot odnosa do biti in eksistence, toda ne v tem pomenu, da je ta struktura v svoji apriorni splošnosti kakor koli *samostojno intencionalno delujoča* – ampak vselej šele v *vzratni samointerpretaciji* osebne individualnosti, ki je mogoča zaradi ponovljivosti, uniformnosti osnovne strukture eksistence. Zveznost eksistence izhaja tako enakoizvorno iz zveznosti, enakosti zgodovinskosti, situacijskosti, komunikacije, razpoloženskosti in splošne strukture eksistence, ne pa zgolj iz stalnega vzratnega nanašanja na apriorno strukturo odnosa do biti kot take.

Enakoizvornost utelešene individualnosti, življenjskega sveta in eksistence

Vsakršen odnos do bivajočega je konstituiran v nekem odnosu do biti in vsakršen odnos do biti je konstituiran v nekem odnosu do bivajočega (osnovni hermenevitični zastavek). Onkraj te začetne formulacije hermenevitičnega načela enakoizvornosti pa je treba torej podati podrobnejšo eksplikacijo tega načela, ki upošteva naslednje elemente: (1) eksistenco, (2) konkretno, utelešeno individualizirano situacijo, (3) življenjski svet. Vsakršen odnos do bivajočega namreč zajema tudi neki odnos do konkretne situacije in do življenjskega sveta in tako tudi vsakršen odnos do (odnosa do) biti zajema to dvoje.

Sledeč zgoraj artikularni osnovni tezi lahko trdimo, da se zgolj skozi vzajemni hermenevitični ustvarjajoči preplet osebne utelešene individualnosti in izvirne strukture eksistence eksistenca kot individualizirana, živeta eksistenca obenem integrira v skupni svet, in je mogoča praksa v eksistencialnem smislu oziroma praktična eksistenca – nikakor ne drži obratno, da bi namreč šele predhodni

preplet osebne individualnosti in skupnega življenjskega sveta strukturno omogočal eksistenco ali bi ji bil strukturno enak.

Seveda je osebna individualnost vselej že v prepletu z življenjskim svetom, vendar če se eksistenca ustvarja skozi osebno individualno prakso v življenjskem svetu, se sicer ustvarja skozi njuno razmerje, vendar ne v celoti, ne brez preostanka, ne brez vselejšnjega vmesnega ponovnega posredovanja zasnite, ustvarjene, v določeni modifikaciji izvrševane splošne strukture eksistence med osebno individualnostjo in življenjskim svetom. Hermenevtični preplet osebne individualnosti in skupnega življenjskega sveta torej ni vselej že vnaprej dan kot samosklenjena celota, z lastno spontano dinamiko, v enakoizvornosti obeh momentov, ampak med obema momentoma vselej že posreduje eksistenca v svoji izvorni splošni, a modificirani strukturi, *toda* ne zgolj v smislu distanciranega dekonstrukcijskega, neprizadetega dialoga, ampak na način, da je vselej že oblikovana skozi interakcijo obeh momentov.

Enakoizvorno torej (1) preplet življenjskega sveta in osebne individualnosti tvori vselej tako ali drugače modificirano individualizirano eksistenco, (2) v tem individualizirana eksistenca ohranja svojo splošno, apriorno strukturo kot modificirano, vred z njeno radikalno vselejmojostjo, edinstvenostjo (četudi v zapadli modifikaciji, v begu), in (3) ta ustvarjajoči preplet modificirane splošne strukture eksistence in osebne utelešene individualnosti tvori umeščenost (specifično horizontalno orientiranost) osebne individualnosti v skupni življenjski svet.³²

Brez vztrajanja na tej *trojni* enakoizvornosti življenjskega sveta, osebne individualnosti in vselej konkretno modificirane izvorne strukture eksistence pa izgubimo samo izvorno zastavitev eksistencialne analize in s tem možnost vsakršne eksistencialne ontologije prakse.³³ Taka konstrukcija sledi Husserlovi izvorni zastavitvi transcendentale konstitucije utelešene prakse, ki jo zaznamuje problem kompleksne dinamike izvorne radikalno edinstvene transcendentale subjektivnosti, imete/dane živete subjektivnosti in jaza, življenjskega sveta kot konstituiranega in življenjskega sveta kot preddanega.³⁴

32 Prim. McMullin za interpretacijo eksistencialnega smisla komunikacije kot koorientacije, utemeljene v soizvrševanju skrbi (McMullin, 2013: 175).

33 Smisla »vselej že« tukaj torej ne razumem kot vnaprejšnje, apriorne preddanosti, kar je hermenevtično-eksistencialni smisel apriorija v tekstu *Biti in časa*, ampak korigirano z fenomenologijo utelešenosti tako, da se vselej sproti utelešeno ustvarjajo modifikacije teh splošnih tubitnih struktur. To lahko poimenujemo utelešensko-eksistencialni apriori.

34 Komunikacijski akti so pri Husserlu tako razumljeni kot intencionalni akti, v katerih intencionalni cilj implicira (intencionalno) dejavnost drugega subjekta. To pomeni, da komunikacijska praksa predpostavlja vzajemnost prakse, ne le vzajemnosti komunikacije, in sicer na način, da je v komunikacijski praksi komunicirana sama praktična motivacija, in tudi tako pripoznana. Komunikacijska praksa je tako ne le motivirana, ampak tudi sama motivacijsko učinkujoča.

Posledice

Dinamična interpretativna intencionalna, horizontalno usmerjena struktura utelešenosti, ustvarjalna umeščenost v svet torej tvori *konstitutivni pogoj* združenosti, zvezanosti, sovpadanja in zveznosti transcendiranja eksistence k smislu biti in sklenjenosti smisla biti (sveta), in konkretne situiranosti – je tisto fenomenalno, intencionalno, eksistencialno in interpretativno jedro, ki hermenevtično osredinja in tako povezuje zgodovinsko, komunikacijsko umeščenost v življenjski in okolni svet.

V tej sklepnii sekciji se bom posvetil razvitju nekaterih vidikov razmerja eksistence in utelešenosti, ki sledijo iz zgoraj očitane teze. Pri tem se bom osredotočil na razmerje razpoloženj, ustvarjalne utelešenosti, zgodovinskosti in komunikacije, kakor pripomore eksplicirati specifično utelešeno horizontalno strukturo intencionalnosti razpoloženj.

Ustvarjalna utelešenost osebne individualnosti v življenjskem svetu ima pomembne implikacije za eksistencialno ontologijo (eksistencialnih) razpoloženj: tudi ta se tedaj *ustvarjajo, in sicer v prepletu ustvarjalne utelešenosti in eksistencialne samointerpretacije*, kot je bilo to orisano zgoraj, in niso zgolj neke vnaprej dane možnosti, ki bi se jih lahko doživelo – nekaj, kar ni že implicirano v goli fenomenalni izkustveni vzporednosti psihičnih in eksistencialnih razpoloženj (za intencionalnost razpoloženj prim. Ramirez, 2015: 101; Helm, 2020). To pomeni, da se tudi vselej konkretno modificirana horizontalna struktura razpoloženj ustvarja v konkretni utelešeni praksi. Razpoloženja se ustvarjajo v prepletu s tem, da se ustvarja orientacija.³⁵ Razpoloženja so torej ustvarjalna tako, da so anticipatorna.³⁶ S horizontalno orientirano intencionalnostjo eksistencialnih razpoloženj sicer tu mislim interpretativno naravnost na sklop življenjskosvet-

35 Prim. artikulacijo zveze med razpoloženji in dejavnostjo pri Simondonu: »Afektivna emotivnost je gibanje med naravno nedoločenoostjo in *hic et nunc* dejanske eksistence; je tisto skozi, kar v subjektu odpira ta vzdig nedoločenoosti proti prisotnosti, ki bo to inkorporirala v skupnost. [...] Afektivna emotivnost ni samo obdržanje posledic dejanja v notranjosti individualne biti; je transformacija, igra dejavno vlogo – emocija (čustvo/razpoloženje) je ta individuacija, se izvršuje v transindividualni prisotnosti, toda afektivnost sama je tisto v biti subjekta, kar prevaja in vzdržuje možnost individuacije v skupnosti/kolektivu [...] Razpoloženje implicira prisotnost subjekta drugim subjektom ali svetu, ki ga postavlja v vprašanje kot subjekt; je torej vzporedna z dejanjem, zvezana z dejanjem [...] svet ima smisel, ker je orientiran, orientiran pa je zato, ker se subjekt orientira v njem glede na svojo emocijo [...] emocijo topološko strukturira bit; emocija se izteza v svet v obliki emocije. [...] V resnici bi bilo potrebno dojeti emocijo–dejavnost v njenem središču, na meji med subjektom in svetom, na meji med individualno bitjo in kolektivom« (Simondon 2007, 106–109).

36 Prim. Mueller: »S tem, ko so naravnana in odzivna, so zavzeta stališča (kot avtor razlaga razpoloženja, op. a.) v posebnem smislu dejavna, objavlanje samodejnosti: s tem, ko se nekdo postavi za nekaj, je dejaven, kolikor sam izvršuje posebno kvalitativno vsebino, ki je naravnana na svet« (Mueller 2020, 115).

ne pomenskosti.³⁷ Praksa je zmeraj že tako ali drugače ustvarjalno orientirana v svetu, razpoloženjskost pa sestavlja pomemben del orientacije, medtem ko orientiranost sama modificira razpoloženjskost.³⁸ Praktična eksistenca je torej vselej že ustvarjalno razpoloženjsko orientirana.³⁹ Razpoloženja imajo vsekakor to ustvarjalno sestavino, da ustvarjajo pogled na situacijo, določeno držo (prim. Mueller, 2020: 115). Ker pa razpoloženja izražajo nahajljivost (odnos do vrženosti eksistence), je nahajljivost sama torej nekaj, kar se (interpretativno) ustvarja v ustvarjanju razpoloženj. Da se odnos do vpotegnjenosti v odnos do biti vselej šele ustvarja, pomeni, da se vselej konstituira v ustvarjanju nekega posebnega osebnega odnosa do biti v situaciji. Zaradi tega je eksistenca vselej razpolože-

37 Horizonta ne gre pojmovati le kot zaznavnega horizonta. Horizont je zmeraj dan imaginativno, nikoli zgolj zaznavno. Toda imaginacija je zmeraj ustvarjajoča. Ustvarjajoča pa je lahko le, kolikor je utelešena, obenem pa vselej že interpretativna, zato je sploh lahko ustvarjajoča neki horizont bitnega smisla. Toda velja enakoizvornost: tudi utelešenost je mogoča le, kolikor je imaginativna. Ključno se torej zdi vprašanje, v kakšnem razmerju natanko sta imaginacija in ustvarjalna utelešenost. Kakor pa je slednja prostorska (kakor ji pripadajo okoliš, orientacija, konkretna situacija, gibanje), je treba problem definirati tudi v vidiku razmerja imaginacije in prostorskosti. Zanimajo pa nas ontološki pojem in smisel horizonta kakor tudi ustvarjalne utelešenosti in imaginacije. Torej tak pojem, ki že vključuje ali pa sokonstituira odnos do tega, da smo v odnosu do biti. Sicer bi ostali pri nizu trivialnih opisov empiričnega izkustva. Nikoli nas torej ne zanima le horizont bivajočega, ampak horizont bitnega smisla; ne ustvarjanje bivajočega, ampak odnosa do bitnega smisla.

38 Romano sledeč Merleau-Pontyju sicer problematizira model izpolnitve intence horizonta, ki je na tega prenesen z analize aktov (Romano, 2015: 367). Prim. dalje Romano za paradokso naravo horizonta kot obenem predelineacije in nedoločene (ibid.: 367). Romano tako kritizira Husserlov pojem horizonta na osnovi problema, da bi ta moral biti obenem tematski in netematski, niti docela zavesten niti docela nezaveden, in da implicira atomistično perspektivo, ki predpostavlja, da bi lahko zavest dosegla horizont s posameznimi akti, in s tem zanemari holistično naravo horizonta, da je namreč neka celovitost, ki je vsebinsko, smiselno več kot vsota delov, ki nanjo napotujejo (ibid.: 367–368). Romano tako postulira t. i. pozitivni pojem horizonta kot odprtosti, ki naj bi bila forma pojavljanja sveta, kot vnaprejšnja in latentno zmeraj dana nedoločena odprtost napotovanja (ibid.: 368–371). Romano tako argumentira, da je za holistično razumevanje sveta treba postulirati univerzalno vnaprejšnjo danost svetne strukture, ki torej ne more izvirati v sami strukturalni sklenjenosti bitnega smisla okolno bivajočega, kakor navsezadnje pripoznava tudi Heidegger v analizi tesnobe, ko analizira čisto svetnost tu-bitni in svet kot ta »tu, predel sploh«, torej vnaprejšnjo korelacijo eksistence in smiselne sklenjenosti smisla biti oz. vsakršnega bitnega smisla (ibid.: 385). Vendar je to lahko enostransko, kakor na drugi strani spet zanemarja vlogo utelešene sokonstitucije odnosa do smisla biti. Sicer pa ni nobene fenomenološke potrebe po takem postulatu apriorne danosti smiselne sklenjenosti biti – vsakdanja tubit povsem funkcionira znotraj strukturirane sklenjenosti bitnega smisla na določen način strukturiranega bivajočega, ki tvori njen življenjski svet. Problem ne-tematske, nedoločene narave horizonta in pojmovanja horizonta kot izpolnljive intence lahko namesto tega razrešimo s podano razlago vselejšnjega hermenevtičnega prepleta eksistence in ustvarjalne utelešenosti.

39 Prim Ratcliffe, ki se navezuje na Merleau-Pontyjev pojem stila in razume razpoloženja (»eksistencialna«, temeljna razpoloženja) kot anticipatorna doživetja (Ratcliffe, 2020: 257).

na. Razpoloženja so torej sama motivacijska in kot taka tudi praktična, kolikor motivacija fenomenološko pomeni določen način produktivnega usmerjanja v življenjski svet.⁴⁰ Z motivacijskostjo razpoloženj tu tako ne merim na preprosto fenomenalno ugotovitev, da imajo razpoloženja (kakor jih že razumemo) vlogo v motivaciji, ampak da je konkretna motivacijska orientiranost konstitutivna za interpretativno strukturo eksistencialnih razpoloženj.

Toda to funkcijo lahko opravljajo le, če komunicirajo z razpoloženjskostjo, ki zaznamuje sodobni zgodovinski življenjski svet. Razpoloženja se gotovo konstituirajo v situacijah. Te pa so zgodovinske, življenjskosvetne, in v tem smislu utelešene, konkretne. Če pa razpoloženja izkazujejo nahajljivost in se ta soizvršuje skozi razpoloženja, obenem z razumevanjem, to pomeni, da je konkretna utelešena zgodovinskost življenjskega sveta konstitutivna za samo nahajljivost, za njen vselej modificirani smisel strukture vpotegnjenosti v odnos do odnosa do biti.

Komunikacijska praksa sama pa je tedaj konkretno utelešena v tem pomenu, da pomeni komunikacijo z določenimi zgodovinskimi možnostmi razpoloženjskega odnosa do nahajljivosti, s tem se nanaša na zgodovinsko situacijo razpoloženjskosti, je v njej kreativno interpretativno udeležena. Posledica tega ni le trivialna ugotovitev, da je vsaka estetska, etična, kontemplativna ali intelektualna komunikacijska praksa že na določen način razpoloženjsko zaznamovana, ampak da ta zgodovinska razpoloženjskost kot način zgodovinske umeščeniosti fakticitete nujno usmerja, vodi, določa, oblikuje komunikacijsko prakso,⁴¹ kolikor gre v tej za komunikacijo nahajljivosti, ki pa je vedno že tako ali drugače v razpoloženju razprta. To pomeni, da je s tem tudi anticipacijska horizontna usmerjenost razpoloženj utelešena tako, da je zgodovinsko-kulturno ne le zaznamovana, ampak konstituirana, tj. ne le v kakem abstraktnem smislu, ampak zmeraj iz konkretne zgodovinsko določene situacije.

40 Helm poveže fenomenalno motivacijskost razpoloženj z njihovo intencionalno usmerjenostjo na način ovrednotenja, ki osredini pozornost (Helm, 2020: 232-233).

41 Prim. Heidegger: »Javnost kot način biti >se<-ja nima svoje razpoloženjskosti le nasploh, temveč razpoloženje rabi in ga 'ustvarja zase'. V njega in iz njega govori govornik, ki mora razumeti možnosti razpoloženja, da bi jih na pravi način vzbudil in usmerjal« (Heidegger 2005, 196).

Literatura

- Blattner, William (2007): *Ontology, the A Priori, and the Primacy of Practice: an Aporia in Heidegger's Early Philosophy*. V: *Transcendental Heidegger*, S. Crowell in J. Malpas (ur.), 10–28. Stanford: Stanford University Press.
- Costa, Vincenzo (1988): *Transcendental Aesthetic and the Problem of Transcendentality*. V: *Alterity and Facticity: New Perspectives on Husserl*, N. Derpaz in D. Zahavi (ur.), 9–29. Dordrecht: Springer.
- Dodd, James (1988): *Attitude–Facticity–Philosophy*. V: *Alterity and Facticity: New Perspectives on Husserl*, N. Derpaz in D. Zahavi (ur.), 57–87. Dordrecht: Springer.
- Dahlstrom, Daniel, O. (2019): *Missing in Action: Affectivity in Being and Time*. V: *Heidegger on Affect*, Christos Hadjioannou (ur.), 105–127. London: Palgrave Macmillan.
- Ginev, Dimitri (2002): *Spopad za pometafizično mišljenje*. *Phainomena* 11 (41–42): 235–259. Ljubljana: Nova revija.
- Heidegger, Martin (2005): *Bit in čas*, Ljubljana: Slovenska matica.
- Helm, Bennet W. (2020): *Affective Intentionality and the Reactive Attitudes*. V: *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion*, T. Szanto in H. Landweer (ur.), 227–239. London, New York: Routledge.
- Henry, Michel (1975): *Philosophy and Phenomenology of the Body*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Hermann (von), F. W. (1987): *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von »Sein und Zeit«*. Bd. 1: »Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein«. Frankfurt am Main: Klosterman.
- Kerkhoven, Guy von (2001): *Intencionalnost in življenjski odnošaj*. *Phainomena* (37–38): 171–187. Ljubljana: Fenomenološko društvo.
- Knudsen, Nicolai K. (2023): *Heidegger's Social Ontology: The Phenomenology of Self, World and Others*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Koch, Dietmar (1999): Dvoznačna temeljna zasnova Biti in časa in tu-bitu v človeku. *Phainomena IX* (27–28): 49–67. Ljubljana: Nova revija.
- Krueger, Joel (2020): Merleau-Ponty. V: *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion*, T. Szanto in H. Landweer (ur.), 197–207. London, New York: Routledge.
- Lafont, Cristina (1993): Die Rolle der Sprache in Sein und Zeit. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 47 (1): 41–59.
- Landgrebe, Ludwig (1982): Das Problem der Passiven Konstitution. V: *Facticitaet und Individuation: Studien zu den Grundfragen der Phaenomenologie*, 71–88. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Landgrebe, Ludwig (1982): Facticitaet und Individuation. V: *Facticitaet und Individuation: Studien zu den Grundfragen der Phaenomenologie*, 102–117. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Landgrebe, Ludwig (1982): Meditation ueber Husserls Wort »Die Geschichte is das grosse Faktum des absoluten Seins«. V: *Facticitaet und Individuation: Studien zu den Grundfragen der Phaenomenologie*, 38–58. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Malpas, Jeff (2012): *Heidegger and the Thinking of Place: Explorations in the Topology of Being*. Cambridge MA, London: MIT Press.
- Malpas, Jeff (2006): *Heidegger's Topology: Being, Place, World*. Cambridge MA, London: MIT Press.
- McMullin, Irene (2013): *Time and the Shared World: Heidegger on Social Relations*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Mensch, James R. (2018): *Selfhood and Appearing: the Intertwining*. Leiden, Boston: Brill.
- Merleau-Ponty, Maurice (2006): *Fenomenologija zaznave*. Ljubljana: Študentska založba.
- Mueller, Moritz Jean (2020): Dietrich von Hildebrand. V: *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion*, T. Szanto. in H. Landweer (ur.), 114–123. London, New York: Routledge.
- Overgaard, Soren (2004): *Husserl and Heidegger on Being in the World*. Dordrecht: Springer.

- Patočka, Jan (1988): *Body, Community, Language, World*. Chicago: La Salle: Open Court.
- Rattcliffe, Matthew (2020): Existential Feelings. V: *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion*, Szanto, T. in Landweer, H. (ur.), 250–262. London, New York: Routledge.
- Ramirez, Ignacio Quepons (2015): Intentionality of Moods and Horizon Consciousness in Husserl's Phenomenology. V: *Feeling and Value, Willing and Action: Essays in Context of Phenomenological Psychology*, Ubiali, M. in Wehrle, M. (ur.), 93–105. Cham, Heidelberg, Dordrecht, New York, London: Springer.
- Richardson, William (2003): *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. New York: Fordham University Press.
- Romano, Claude (2015): *At the Heart of Reason*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Sepp, Hans Reiner (2000): Epoche kot razprtje kroga. *Phainomena* 9 (33–34): 233–234.
- Simondon, Gilbert (2007): *L'individuation psychique et collective*. Pariz: Aubier.
- Sowa, Rochus (2022): The Existential Situatedness of the Transcendental Subject. V: *The Existential Husserl: A Collection of Critical Essays*, Cavallaro, M. in Heffernan, G. (ur.), 301–325. Cham: Springer Nature.
- Taipale, Joonas (2013): *Phenomenology of Embodiment: Husserl and the Constitution of Subjectivity*. Evanston IL: Northwestern University Press.
- Welton, Donn (2000): *The Other Husserl: The Horizons of Transcendental Phenomenology*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.