katere se šele spozna in razume tako resnica kot resnična bit;

– da je subjektivno iz spoznavnega vidika izvor resnice in biti, pri čemer je spoznanje in sama možnost spoznavanja zopet razumljiva iz bistvene strukture subjektivnega in kot ta in taka struktura. In končno: sam spoznavni vidik in spoznavni red sploh je legitimen in ima smisel zaradi te specifične bitne strukturiranosti subjektivnega.

Subjektivno je strukturirano intencionalno; intencionalnost je apriorni pogoj pojasnitve možnosti spoznanja – v tem smislu je subjektivno strukturirano transcendentalno ali bolje: fenomen transcendentalnosti sam je razumljiv iz te strukture. (Intencionalnost je temeljna struktura subjektivnega kot nujnost in ne kot določilo njegove substancialnosti.) Vsaka spoznavnoteoretsko orientirana filozofija je torej izvorno motivirana iz te osnovne strukture subjetivnega kot takega. Husserlovo spraševanje po *smislu spoznanja* je treba torej razumeti in tolmačiti kot pojasnitev (v smislu razgraditve) novoveške filozofske tradicije oz. »racionalizma«[15] sploh. Meje Husserlove pojasnitve pa se kažejo v ontološki nedoločenosti subjektivnega; Husserl ni zastavil vprašanja po ontološki strukturiranosti subjektivnega, ker je desubstancializacijo subjektivnega (tako kot Kant) enačil z deontologizacijo, kar seveda pomeni, da je ontologijo tu jemal v njeni tradicionalni podobi kot teorijo substanc, namesto da bi jo v fenomenološki pojasnitvi razgradil.

Spraševanje filozofije po lastni možnosti (ki ga zahteva princip brezpredsodkovnosti[16]) postavlja eo ipso možnost filozofije pred njeno specifično izoblikovanje; to pomeni, da se ji njen lastni začetek (kot absolutna tematiziranost izhodišč) zastavlja kot neskončni umski cilj. Ta cilj je potem treba vzeti zgolj kot vodilo, kot horizont možnosti, ki ga razpira tematizacija začetka. Filozofiji kot fenomenološki filozofiji se torej njen predmet kaže prvenstveno ravno kot tematični predmet – kot predmet možnega tematiziranja. Fenomenološka filozofija tedaj principialno ne more dopustiti »strjevanja« tematičnega predmeta v dano dejanskost, ampak ga mora držati v odprtosti kot možni horizont in vodilo za nenehne nove in še konsekventnejše pojasnitve.

OPOMBE

[1] O tem predvsem Erste Philosophie I. (Husserliana, Bd. VII).

[2] Brentano: Wahrheit und Evidenz, Leipzig 1930, str. 126.

[3] Husserl: Logische Untersuchungen II/1, Tübingen 1968, §3, str. 9.

[4] Ibid, str. 16.

[5] Ibid, §7, str. 21.

[6] Ibid, str. 6.

[7] Husserl: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I, Husserliana, Bd. III, Den Haag 1976, §24, str. 51.

[8] Husserl: Chartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, Husserliana, Bd. I, Haag 1973, §5, str. 54.

[9] Ibid, §20, str. 84.

[10] Husserl: Logische Untersuchungen II/2, Tü. 1968, str. 118.

[11] Husserl: Ideen... I, str. 314.

[12] Ibid.

[13] Husserl: Logischen Untersuchungen II/2, str. 141.

[14] Ibid.

[15] Glede Husserlovega pojmovanja »racionalnosti« in »racionalizma« glej predvsem Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie (Husserliana, Bd. VI) in Erste Philosophie I (Husserliana, Bd. VII).

[16] Princip, ki negativno določa fenomenološko raziskovanje, je »princip brezpredpostavkovnosti« (Logische Untersuchungen II/1, §7); ta princip zahteva osvoboditev od vnaprejšnjih stališč in smeri obravnave in je kot tak princip vsake filozofije, ki hoče biti stroga znanost. Strogost je treba tu razumeti v smislu tematiziranosti samih načinov zadobitve nekega stališča ali postavke, torej nima nobene zveze niti s kriterijem eksaktnosti niti z idejo absolutnega začetka v smislu »creare ex nihilo«; misliti strogo se pravi tu preprosto: vzeti tisto vedno-že-dano za vodilo njegove lastne fenomenološke pojasnitve.

Ivan Urbančič

Ideologija in/ali fenomenologija II

2. Fenomenologija

Kaj zdaj pravzaprav pomeni naslov *»ideologija in/ali fenomenologija«?* Kako je z ideologijo, sem vsaj v grobih obrisih poskusil nakazati. Vendar, kako je po vsem rečenem s *fenomenologijo?* Je tudi ta le vrsta ideologije? Takšno vprašanje je upravičeno in celo pozitiven odgovor nanj je neogiben, dokler se ne umestimo v tisti zadevi, ki jo s tem imenom imenujemo. Takšno vprašanje je še bolj nujno, če uvidimo, da prikaz ideologije – kot tehnike – ni le stvar kakih posebnih in morda celo zgolj osebnih ter morda celo čudaških misli, ampak se dotika nečesa usodno nepoljubnega. Kaj ni morda fenomenologija, ravno ko je ne jemljemo kot posebno filozofijo, le neka posebna miselna metoda, torej nekakšna miselna tehnika? Toda o tem ne moremo ugibati niti rêči kaj določnejšega, dokler se ne umestimo v lastni zadevi fenomenologije. To pomeni: vse dotlej, dokler sami v svoji biti nismo pri-stojni fenomenologiji sami. Zdaj bom tvegal trditev, da se je prejšnji premislek ideologije v poglavitnem gibal v lastnem obzorju fenomenologije. Vendar, katere in kakšne fenomenologije – naj ostane za zdaj odprto vprašanje. Zdaj sem pred zahtevo, da tako rekoč izrečem nosilno sredino svojega premisleka ideologije. Tega pa ne morem izpeljati izčrpno, ampak lahko spet le dokaj od daleč nakažem to zadevo. Pri tem bom izhajal iz premisleka ideologije in se oziral nanj.

Če govorimo o fenomenologiji, je dandanes za nas prvo ime seveda *Edmund Husserl.* Če se ozremo nazaj na premislek ideologije in posebej na misel o zlomu znanstvenosti znanosti oz. njene absolutne utemeljitve, tedaj je to rečeno iz bližine tistemu stanju evropskega duha, ki ga najdemo popisanega v Husserlovi knjigi *Die Krisis der europäischen Wissenschaften...* Husserl krizo evropske znanosti in racionalnosti jemlje kot bistveni moment krize evropskega človeštva. V spisu *Kriza evropskega človeštva in filozofija* pravi na koncu: »Kriza evropskega bivanja ima samo dva izhoda: propad Evrope v odtujitvi svojemu lastnemu racionalnemu življenjskemu smislu, propad v sovraštvo do duha in v barbarstvo, ali prerojenje Evrope iz duha filozofije s heroizmom uma, ki dokončno premaga naturalizem.« Nekaj stavkov pred tem pa beremo: »Danes tako zelo obgovorjena in v neštetih simptomih življenjskega razkroja dokumentirajoča se ‚kriza evropskega bivanja' ni kaka mračna usoda, ni prekletstvo, temveč je razumljiva...« Te besede so bile izrečene v letu 1935. Odtlej do danes sta stara Evropa in z njo ves planet nezadržno drsela vse globlje in vse bolj nezaznavno v propad in v sovraštvo do duha. In ta propad postaja naše normalno stanje. Premislek brezpogojne oblasti ideologije – kot tehnike in znanosti kot tehnike – in zaton vse filozofije v ideologijo govori o tem. Husserlova transcendentalna fenomenološka filozofija, ki se sama označuje za transcendentalni idealizem, katerega poglavitni motiv je ponovna utemeljitev znanstvenosti znanosti oz. racionalnosti iz absolutno neporušnega temelja ali počela, vztraja pri čistem transcendentalnem subjektu kot temelju znanstvenosti znanosti, spoznanja kot spoznanja. Ta transcendentalna fenomenološka filozofija po lastni originalni poti ponovi bistveno in temeljno zahtevo in cilj filozofije nemškega klasičnega idealizma. Ponovno hoče dvigniti do veljave evropski klasični humanizem novega veka, ko pravi: »Človeštvo višje človeškosti ali uma zahteva torej pristno filozofijo.« Toda na točki, ko bi se morala ta nova fenomenološka filozofija po poti svojega začetega premisleka krize evropskih znanosti in sploh krize klasičnega evropskega duha ter njemu lastne človeškosti soočiti z usodnim in nezavrnljivim dogodkom

prevrata evropske znanosti, duha, uma v ideologijo in torej v *tehniko* ter tako rekoč izkusiti ne le krizo tega duha oz. filozofije, ampak njegov padec v grozeče moderno tehnično barbarstvo, je Husserlovo miselno pot prekinila smrt. Sam je na koncu, ob svojem pisanju »Krize...«, s trpkostjo uvidel, da bi moral začeti ves premislek tako rekoč od začetka. Husserlu je manjkala izkušnja zgodovinskosti, čeprav ji je bil z mislijo o krizi blizu. Izvor krize je videl v naturalizmu in pozitivizmu pojmovanja znanstvenosti oz. racionalnosti. Naboj onega silovitega prevrata moderne epohe, ki nosi zadevo Marxove in dosledno v zasnutku domišljene Nietzschejeve misli, je Husserla le nekako od daleč oplazil na začetku in potem na koncu njegove miselne poti: oplazil z izkušnjo krize evropske racionalnosti. Vmes je dolgo zaverovano razvijanje lastne transcendentalne fenomenološke filozofije in z njo gradnje znanstvenosti znanosti iz absolutne utemeljitve na čisti transcendentalni subjektiviteti. Toda njene usode, namreč usode evropske znanosti in racionalnosti, ta poskus utemeljitve iz absolutnega temelja ni mogel premakniti ali odvrniti. In tudi ne rešiti propada duha v ideologijo kot tehniko, v vrednoto. Kajti, tudi če tako utemeljiš znanstvenost znanosti, se s tem nič ne spremeni to, da je tehnika.

Toda naj se vrnem k mlademu Husserlu in njegovemu preboju, k velikemu odkritju fenomenologije, ko ta še ni filozofija. Osnovna zahteva fenomenologije, ki jo je izrekel Husserl, se glasi: *k stvarem samim*. Toda nikakor ni samoumevno, kaj in katera je pri tem tista zares prava, prvinska »stvar sama«, ki naj bi ji fenomenološko mišljenje pustilo do besede. Znana je Husserlova pot k transcendentalni subjektiviteti kot »stvari sami«. Vendar njegov učenec Heidegger ni stopil na njegovo pot, ampak je ubral docela drugačno in v našem času nezaslišano pot. Sprejel je prvo zahtevo fenomenologije, namreč zahtevo: »k stvari sami«. Toda »stvar sama« fenomenologije, njena edina in edinstvena prvinska *zadeva*, je človeško BIT-JE kot mesto bivanja ali razkrivanja biti same. Beseda *»bit-je«* nam pove to, da bit JE. To je seveda skrajno nenavadno. Heidegger pravi v *»Kants These über das Sein«* na koncu takole:

»Sein kann nicht *sein*. Würde es sein, bliebe es nicht mehr Sein, sondern wäre ein Seiendes«. (Bit ne more *bivati*. Če bi bivala, ne bi več ostala bit, ampak bi bila bivajoče.) Omenjena stavka, ki sta v besedilu odstavek, izrekata neki pomislek. Novi odstavek pa se začne z besedo »toda«, ki se obrača proti temu pomisleku:

»Toda, mar ne pravi mislec, ki je prvič mislil bit, mar ne pravi Parmenides (fragm. 6): *esti gar einai*, ‚je namreč bit' ‚prisostvuje namreč prisotnost'?«

Slovenščina mi dopušča, da bivanje biti, to, da bit je, rečem z besedo BIT-JE in da pri tem bitje razumem kot bistvo človeka. Privinska zadeva, »stvar sáma« fenomenologije je sedaj človeško BIT-JE kot mesto bivanja biti same. Transcendentalna subjektiviteta je s tem opuščena kot »stvar sama« fenomenologije. S tem je opuščeno tudi... vse prizadevanje za ponovno utemeljitev znanstvenosti znanosti ali racionalnosti iz kakega absolutnega temelja. Ne človek (bodi kot posamezna osebnost ali kot družbeni individuum ali kot subjekt ali njegova subjektivnost), ne znanost, ne spoznanje, ne humanizem, ne revolucija, ne družba, ne kozmos, ne duša, ne subjektiviteta, ne um ali razum, ne čutnost ali telo, ne transcendenca, ne bog, ampak tisto prvinsko sámo: človeško BIT-JE v svojem prebivanju v svetu je zdaj prva zadeva fenomenologije. Ta njena zadeva je zdaj obenem izvornejše mišljeno »bistvo« človeka. Po tej svoji zadevi je fenomenologija sedaj *hermenevtika človeškega bitja (vedno mišljenega kot BIT-JE), vendar tako, da je to BIT-JE sámo bistveno hermenevtično;* da je torej v čutu in razumevanju svoje prebivanje (svojo človeško bit) razumevajoče in razlagajoče bitje ali bitje sveta. V tem smislu spada fenomenologija v sámo bistvo človeškosti. Dokler človek ne izkusi svojega bistva kot hermenevtično bitje, ve za fenomenologijo le iz branja knjig, nepristno, iz govoričenja. Fenomenologija kot hermenevtika bitja v smislu hermenevtičnosti bitja samega kot njegovega izvornega bivanjskega načina prav zato ni in nikoli ne more biti zgolj kaka posebna metoda med drugimi.

Fenomenološkemu mišljenju ne gre za zagotovitev kake zanesljive metode neporušnega spoznanja. Fenomenologija kot taka hermenevtika bitja je skrajno daleč od kakršne koli znanstvene oz. spoznavne metode. Da bi izkusil bistvo fenomenologije in se udomačil v njem, mora zato človek sam izpolniti korak v svoj izvor in izkusiti to svoje bistvo (človeškost) kot *mesto* pri-hoda biti same v njeno BIT-JE: misleč izkusiti svoje bistvo kot hermenevtično BIT-JE v njegovem prebivanju v svetu (Heidegger pravi: das Da-sein in seinem In-der-Welt-sein). Šele tako je človek doma v fenomenologiji in pri-stojen njeni zadevi. Šele tako, ne pa zgolj z branjem knjig in učenjem, se izpolni fenomenologija kot hermenevtika bitja. Brez takšne pri-stojnosti fenomenološki stvari ostajajo vse opredelitve fenomenologije prazne besede, ki se jih zdaj lahko tudi vnanje »osmisli« kot neko čudaško ideologijo. In takih operacij je bilo kar precej.

S fenomenologijo kot hermenevtiko človeškega, v-svetu-prebivajočega bitja, v kateri se izpolnjuje človekovo razumevanje sebe in vsega drugega, se odpira tudi novo obzorje spoznanja. Tako imenovane duhovne, zgodovinske in družbene znanosti – kot znanosti človeškega – imajo v obzorju fenomenološko-hermenevtične fundiranosti spoznanja lastno ireduktibilno samosvojost. To pomeni: odprta je možnost, da se znebijo svoje prirodoslovno-scientistične redukcije in se tako rekoč na novo zgradijo. S tem je odprta tista možnost, ki jo je iskal, a ne našel, že W. Dilthey. To razsežnost hermenevtične fenomenologije začenjajo odkrivati šele v našem času. Odpira jo prav hermenevtično fenomenološko odkritje *sveta* kot mesta prebivanja človeškega bitja.

V imenu »fenomenologija« se oglaša *logos*, govor. Fenomenologija je *govor fenomena*, torej govor njene prvinske zadeve same: zgodbe biti same v poslanstvih biti bivajočega in le-tem lastne svetovnosti sveta. Ta govor je ubeseditev pri-hodne biti iz njene zgodbe, vendar tako, da se govoreči (torej misleči človek) izroči v pri-stojno poslušnost nagovoru zadeve ali stvari same. Zato ta govor ni več ne zgolj človekov produkt ne zgolj njegovo sredstvo. Fenomenologija je izvorno mišljenje iz poslušnosti *bistvu govorice: zgodbi* biti same v njenih poslanstvih oz. bivanju biti same, njenem razkrivanju ali resnici. Izvorno mišljenje sámo je govor iz tega izvora in zato pripada govor človeškemu svetu samemu, ki se oglaša v njem. Fenomenologija zato zahteva, da se dosedanji človek – človek metafizične potrebe – premesti v izvornejše bistvo govorice, ki ni več sredstvo. Ideologija je človekova produkcija »idej« – sveta – pri kateri je govor tehnično sredstvo, kakor je tudi sama le tehnika re-produkcije svojega subjekta ali nosilca. Fenomenologija zahteva bistveno spremembo človekovega odnosa do govorice. Med govorom ideologije oz. vrednostnim govorom in govorom fenomenologije zija prepad, ki ga ni mogoče premostiti, ampak samo preskočiti. Tu gre – če rečem na star način – za popolnoma novo paradigmo racionalnosti«. Fenomenologija ni ne metoda ne tehnika ne ideologija. Zato pa je – in o tem se ne bomo slepili – za naš čas in svet neuporabna, ni razpoložljiva. Njena nuja je globlja in je ni mogoče odmeriti s kako razpoložljivostjo za kar koli. Fenomenologija je soseda pesnjenju.

Premislek ideologije je pokazal, da vsa kritika ideologije izpostavlja kot »stvar samo« vse filozofije zmeraj le neki tip človeka kot njenega producenta in subjekta oz. nosilca, ki se z njo sam re-producira. Torej: izvor filozofije je tu zmeraj zagledan v ustroju in sestavi tipsko kompleksnega organizma njenega nosilca, naj bo ta posameznik, skupina, narod, razred, kasta ali *družba* kot objektivna subjektivnost. Po strukturalizmu je za govor »bistven« *kod*, ta je »globinski«, sporočilo ali to povédano je »površina«, na kateri ono »globinsko« – struktura – ostaja nezavedno. Po strukturalizmu kod in struktura *določata* artikulacijo govora. In prav tako kod določa razumevanje govora v komunikaciji kot dekodiranju. Tu je odločilna in bistvena strukturalna »globina«, sporočilna »površina« je le njen učinek. Kodi generirajo govorne enote – to je teza, ki zarisuje obzorje polja generativne poetike govora. »Poetika« pri tem ni omejena le na »poezijo«, ampak je ime za vso go-

vorno proizvodnjo. Fenomenološko gledano je govorica govor fenomena samega, pri čemer je edinstveni prvinski fenomen fenomenologije BIT-JE, torej bivanje biti same, njen pri-hod v razkritost. Govor je do-prinos biti same v njenem pri-hodu v svoj JE razkritosti – namreč v govoru, v katerem se ta razkritost umesti in ustali. Razkrita bit kot »stvar sama« ali prvinski fenomen fenomenologije je to rečeno ali iz-povedano govora.* Glede na to bi mogli reči, da je celo *kod* govora sam so-doprinesen vsakokrat od pri-hodne biti z njenim doprinosom govora in da je s tem do-prinesena njegova struktura. Ta ni kaj »globinskega«, ampak skoz in skoz »površina« glede na bit. Ponuja se nam neka analogija s psihologizmom v njegovi teoriji mišljenja. Realna baza mišljenja namreč niso psihični procesi, ki kot taki »bazirajo« še na »globljih« fizioloških in elektrokemičnih procesih, kakor je razlagal psihologizem, ampak so ti psihični, fiziološki, elektrokemični procesi vzpostavljeni šele z mišljenjem kot docela nepsihičnim – *bitnim* – dogajanjem. Fenomenološko rečeno: govor fenomena samega vzpostavlja vso strukturo in *kod* govora. To lahko nedvoumno uvidimo pri velikih filozofijah. Beseda biti same je ključ – kod – za »dekodiranje« – razumevanje – filozofije kakega filozofa in celo vseh filozofov – torej filozofije. Toda že to je zdaj rečeno preveč in izrecno iz ozira na strukturalizem. Fenomenologija, strogo vzeto, ne more imeti opravka s kodi in strukturami na način strukturalizma. Kajti kod, kakor ga postavlja strukturalizem, je izključen s prvim korakom fenomenologije kot govora »stvari same«. Filozofija ni izvorno razumljiva iz kakega njenega koda, ampak iz besede biti same, kakor je v filozofiji ubesedena. Fenomenologija po svoji lastni *zadevi* odpre popolnoma drugi, izvornejši izvor filozofije (in sploh vsega duhovnega) in s tem pelje do pretresa in destrukcije same možnosti razlage filozofije kot ideologije, ne da bi pri tem ponavljala stališče in pot transcendentalne absolutne subjektivitete, kakor je to poskusil Husserl. Preboj do izvornejšega izvora filozofije pelje fenomenologijo kot takšno izvorno mišljenje do destrukcije kritične teorije ideologije kakor tudi vrednostne kritike, ki filozofijo predstavljata kot ideologijo, kot vrednoto in torej kot tehniko. Tako s fenomenologijo v ideološko ali vrednostno brezrazličje udari blisk bistvene razlike med ideologijo oz. vrednostnim nazorom in filozofijo. Filozofija tako vstane znova v sami zadevi fenomenologije, tako rekoč kot oživljena v živi vodi izvora svoje »stvari same«, v svoji izvorni samosvojosti in neizvedljivosti, ireduktibilnosti. In edinole tu, v tej fenomenološki zadevi in njenem ozborju, je danes edino mesto samosvojega življenja vse velike filozofije evropske zgodovine. Zunaj obzorja fenomenologije zato filozofije *kot* filozofije, torej v ireduktibilnosti pristnega filozofiranja, ni več. Tudi akademsko visoke obnove filozofije še niso pristno filozofiranje. Filozofija živi v obzorju fenomenologije. S tem se razklene grozeči mrak (post-)modernosti in v grozečem, skoraj brezizhodnem tehničnem ali ideološkem barbarstvu naše dobe se tako naznanja neki *obet* bitne drugačnosti VSEGA, ki zbuja upanje. Brez fenomenologije prej nakazani premislek ideologije ne bi bil mogoč. Zato bom rekel tole: v zmračenosti (post-)modernega sveta in grozečega ideološkega oz. tehničnega barbarstva razen fenomenologije kot izvornega mišljenja iz »stvari same« ne vidim nikjer ničesar, kar bi prinašalo *obet* neke prihodnosti novega in drugega začetka evropske, danes planetarne svetovne zgodovine, njenega sveta in izvornejše izkušene človeškosti človeka. Fenomenologija nosi neki obet prihodnosti. Nikjer drugje ne vidim česa takega. Posebej pa moram opozoriti na to, da ni fenomenologija kot izvorno mišljenje tista, ki si lahko sama iz sebe izmisli ali sproducira zgodbo novega, drugega začetka svetovne zgodovine, ampak – če rečem pristojno njeni zadevi – je ona sama kot takšno mišljenje mogoče le iz take zgodbe same kot obeta, kot tako poslušna. Fenomenologija je drugo ime za izvorno mišljenje.

Vendar fenomenologija tudi ni filozofija v njeni dosedanji podobi, kakor se v svojih prelomnih razlikah dogaja na svojem starogrškem začetku. Omenil sem: stvar sama fenomenologije je človeško BIT-JE kot mesto bivanja (razkrivanja ali zgodbe) biti same. Ne le *bit bivajočega* kot zadeva celotnega izročila filozofije, ki se konča in dovrši z Nietzschejem, ampak *bit bivajočega iz svojega izvora, namreč iz bivanja ali razkrivanja ali zgodbe biti same, katere pri-hodno mesto je po sami tej zgodbi zasnovano človeško BIT-JE,* je zadeva in izvor tistega mišljenja, ki ga zdaj imenujem fenomenologija. Na tak način je fenomenologija mesto samosvojega življenja vse velike filozofije. In zato fenomenologija ni kritika filozofije, ne v navadnem ne v Marxovem ne v Nietzschejevem ne v strukturalističnem smislu. Heidegger je v S. u. Z. govoril o destrukciji tradicijske filozofije, razumevajoč destrukcijo kot raz-gradnjo, ki gre do samega temelja in vanj, da bi prišla do tistega izvora filozofije, ki je ostajal filozofiji izmaknjen. Tak pristop k filozofiji je seveda neka izjemna kritika. Kritiko je treba tu razumeti iz grških besed *krísis* in *krínoo:* raz-ločiti, iz-ločiti, od-ločiti, raz-soditi. *Zadeva* fenomenologije je neka raz-ločitev, od-ločitev, raz-sodba (sodba kot usoda): namreč epohe sveta tehnike in s tem filozofije kot ideologije. Od tod tudi raz-ločitev filozofije od ideologije. Pri tem ni niti človek niti družba tista, ki raz-loči in od-loči ali raz-sodi; ampak je človek sam kot bit-je pozvan v tako raz-ločitev in raz-sodbo, je šele *po nji zasnovan* v svoji izvornejši človeškosti. In le če *tako* razumemo kritiko, je fenomenologija *kritika,* je kritična *kat'exochen,* na izjemen način. Njena zadeva žene čas tehnike k neki od-ločitvi, k raz-sodbi, v kateri se raz-sodi o sami človeškosti človeka pri-hodnosti. Zato fenomenologija prinaša izkušnjo zgodovinskosti časa samega. Če fenomenologija raz-ločuje od sebe ideologijo, raz-ločuje torej tehniko. Fenomenologija ni tehnika in ni mogoča kot kaka posebna tehnika upravljanja kakih sistemov, je torej neuporabna. Zato pa je edina zmožna miselne izkušnje *bistva* tehnike.

Da ne bi spričo omenjenih največjih zadev mišljenja prezrli tistega na videz drobnega in neznatnega fenomenološkega dela, npr. študija velikih besedil filozofskega izročila, naj zdaj v premislek pritegnem kot primer takega dela neki Heideggrov Seminar v Le Thoru v Franciji leta 1969, katerega protokol prinaša 15. zvezek *Gesamtausgabe* Heideggrovih del.

Heidegger uvaja delo seminarja z besedami: Es kann dabei keine Autorität geben, den es wird gemeinsam gearbeitet. Es wird gearbeitet, um zu der Sache selbst zu kommen, die in Frage steht. Infolgedessen ist die Sache selbst die einzige Autorität. (Pri tem delu ni nobene avtoritete, kajti delali bomo skupno. Delali bomo, da bi prišli do stvari same, ki je v vprašanju. Iz tega sledi, da je stvar sama edina avtoriteta.)

V tem seminarju »je v vprašanju« *stvar sama* Heglove filozofije. Za podlago svojega dela si izbere Heglovo besedilo *Diferenca Fichtejevega in Schellingovega sistema filozofije.*

S prvič rečeno avtoriteto Heidegger misli na katerega koli udeleženca seminarja, vkjučno sebe. Fenomenološko zahtevo »k stvari sami« je mogoče izpolniti le, če se pred edino avtoriteto stvari same ne postavi nobena avtoriteta človeka – udeleženca tega seminarskega dela oz. pogovora. Taka je osnovna fenomenološka drža tudi pri študiju in najprej pri študiju besedil velikega filozofskega izročila. Kajti usoda nas vseh od starih Grkov kot začetnikov velikega začetka naprej je ta, da se stvâri filozofije bližamo s študijem že nekoč filozofsko mišljenega v izročenih nam besedilih. Takšne fenomenološke drže zato ni treba sprejeti le v seminarju, kjer sodeluje več udeležencev, ampak najprej in predvsem tudi pri samotnem lastnem študiju besedila kakega filozofa, in še toliko bolj pri lastnem samotnem filozofirajočem pogovoru z njim *o zadevi* njegovega mišljenja. Tudi tu, v taki situaciji študija in samotnega filozofirajočega pogovora s kakim filozofom, ne sme stopiti pred edino avtoriteto stvari same nobena druga – torej človeška – avtoriteta. V taki situaciji torej nobena avtoriteta, niti mene kot študirajočega ne koga drugega, niti samega filozofa kot avtorja lastnega filozofskega besedila ne sme odriniti avtoritete stvari same. Seveda je in mora biti za nas kot študirajoče

* O tem obširneje pišem v besedilu TIHOTA PESNJENJE MIŠLJENJE.

filozof avtoriteta. Ampak ne takšna, da bi zastrla sámo stvar njegove filozofije. To tudi pomeni, da nobene okoliščine filozofovega življenja ali kaka njegova »družbena bit« prav nič ne odločajo o stvari sami njegove filozofije, čeprav nam lahko dajo kak namig na naši poti k tej stvari. Ko je nekoč Heidegger začel svoje predavanje o Aristotelovi filozofiji, je povedal: »Aristoteles se je rodil, živel in ob svojem času umrl.« In to je vse, kar je treba rêči, ko gre za sámo stvar filozofije. Pomislite, kako se dandanes interpretira, posebno še, če gre za pesnitve: kar naprej je v ospredju in čez vse avtor in njegova »veličina«, ki se jo postavlja pred stvar sámo.

Toda kaj zdaj pomeni zahteva, da bodi edina avtoriteta našega študija filozofska stvar sama? Pač to, da moramo pri študiju kake filozofije sami sebe narediti za poslušne na-govoru *njene* stvari same ter s svojim govorom od-govoriti temu nagovoru: pustiti, da se njena stvar sama v našem govoru ali po-govoru znova *ubesedi.* To pa od nas zahteva, da moramo avtorjevemu besedilu samemu in predvsem njegovim ključnim temeljnim besedam zmeraj znova prisluhniti iz nagovora njegove stvari same, ki mu je in kakor mu je on sam s svojimi besedami od-govoril in jo z njimi iz-povedal. To seveda spet zahteva, da moramo do njegovih ključnih besed šele priti. Heidegger reče to v nadaljevanju takole: »Gre za to, da bi ob besedilu, ki ga vprašujemo, zadeli na stvar samo in bili od nje pri-zadeti. Besedilo je torej le posredovanje, in ne cilj.« Izpolnitev take fenomenološke zahteve pa nikakor ni lahka, ampak bržkone najtežja zahteva vsega pravega, tj. pri-stojnega filozofiranja in filozofskega študija. Videti je celo nemogoča, saj zadenemo z njo ob sklenjen krog, na katerem ni videti niti najmanše luknjice, skozi katero bi se zrinili vanj. Zahteva je nemogoča, razen če – in tukaj je kaveljček vsega filozofiranja – razen če ni vsakdo od nas *kot človek* že v tisti filozofski stvari sami, kamor je zdaj na poti, a tega še ne zmore miselno izkusiti. V to nenavadno pomisel se zdaj ne morem spuščati. Je pa odločilna. Omenim naj spet, kar sem že omenil: fenomenologija je hermenevtika bitja, vendar tako, da je to *bitje* že samo *bistveno hermenevtično.* To namreč pove, da smo že izvorno tam, kamor smo na poti. Kajti tudi mi se zdaj ne moremo izogniti problemu našega lastnega pogovora o fenomenologiji. Stvar sama, ki je zdaj v vprašanju našega pogovora, je fenomenologija. O tej smo rekli, da je edinstven pristop k filozofski stvari sami – pripeljala naj bi nas do te filozofske stvari same. S tem namenom sem pritegnil protokol Heideggrovega seminarja v Le Thoru, saj na njem lahko tako rekoč opazujemo fenomenologijo pri študijskem delu. Kot tisti, ki študijsko pristopamo k neki filozofski stvari sami in ta svoj pristop imenujemo fenomenologija, smo zdaj sami pred vprašanjem o fenomenologiji. Tudi do tiste stvari, ki jo imenujemo fenomenologija, moramo zdaj pristopiti na fenomenološki način. Tako na videz stalno tekamo okrog zaprtega kroga, ne da bi mogli vanj. Vendar je zdaj postalo očitno vsaj to, da bomo prišli do fenomenologije same le, ko stopamo k filozofski stvari sami. In narobe, da bomo do filozofske stvari same prišli le s fenomenologijo. To pomeni, da fenomenologije same in filozofske stvari same nikakor ne moremo razločiti in ju ločeno, vsake zase, misleč izkusiti. Tako spet vidimo, da fenomenologija ni kaka zase stoječa metoda. Izkušnja bistva fenomenologije kot pri-stopa k filozofski stvari sami je mogoča le s pri-stopom k tej stvari sami, pri čemer to pri-stopanje samo pripada filozofski stvari sami. Ta stvar je težka, ker je prvinsko preprosta in zato nam najprej docela nedomača. Zahteva dolgoletno potrpežljivo prizadevanje.

Če se glede na besedo o edini avtoriteti filozofske stvari same, pred katero ni dopustno vriniti ne filozofa ne študirajočega, ozremo nazaj na problem ideologije oz. ideologikritike, vidimo, da ta tako rekoč brezpogojno počne samó to. Namreč, vsaka ideologikritika vedno pred-stavi *nekoga* pred filozofsko stvar sámo, le-to tako zastre, odrine in potlači in ji torej ne pusti do besede, saj je le tisti nekdo sedaj »stvar sama«. Zato pač tudi filozofije ne pripusti kot filozofije, v njeni samosvojosti in ireduktibilnosti. Koren vsemu, »stvar sama«, je zanjo v človeku (Marx, Nietzsche). Besedila kake filozofije ne premisli iz njene stvari same, saj te niti ne vidi niti ne sliši, ampak ga pred-stavi kot produkt njenega nosilca, zvaja njene »ideje« na njegov interes in kompleksni organski-družbeni ustroj. In glede na ta koren ali *radix* je ideologikritika radikalna, kakor je radikalna tudi vrednostna kritika ideje (Nietzsche). Kot taki sta Marxova in Nietzschejeva misel antifenomenološki. Med njima in fenomenologijo ni prehoda. Tu je notranji izvor silovite *averzije* do fenomenologije v našem času, namreč v času brezpogojne oblasti ideologij, tj. v času brezpogojne oblasti tehnike, znanosti kot tehnike. Zapora zanjo je tu silovita: fenomenologija *ne more biti* zlahka razumljiva. To pomeni: tudi filozofija ne.

Isti odnos se ponavlja tudi pri poeziji. Dandanes je običajna taktika ideologikritike smešenje in difamiranje rečenega, ki naj prizadene avtorja samega in ga javno onemogoči. Surovost tega postopka se veča, saj vse bolj otopela javnost »reagira« le na vse močnejše dražljaje.

Naj se spet vrnem k seminarju v Le Thoru. Trajal je od 30. avgusta do 8. septembra, skupaj osem delovnih dni, a je obdelal komaj nekaj stavkov iz Heglovega besedila Diferenca Fichtejevega in Schellingovega sistema filozofije. Pri tem so pritegnili še nekaj stavkov iz drugih Heglovih spisov. Že to nakazuje počasno temeljitost fenomenološkega pristopa pri študiju filozofije. V knjigi imamo zdaj natisnjen le protokol tega seminarja. Protokol obsega skupaj 40 strani besedila in povzema pač le poglavitne misli in korake seminarja. Na samem seminarju se je seveda govorilo mnogo več, kot prinaša protokol. Protokol je brez vsega tistega, kar se pri takem seminarju in sploh pri študiju filozofije dogaja: je brez zastojev, stranpoti, zadreg v brezpotjih, ponavljanja, izčrpnejših pojasnjevanj, mučnosti itd., kar vse spada k takemu študiju, pri katerem *nikoli* ni »vse že vnaprej jasno in samoumevno«.

Omenil sem, da je fenomenološki pristop k filozofski stvari sami krog brez vsake špranje za vstop. Treba je kratko malo skočiti v njegovo sredino. Ampak kako? Kako skočiti v Heglovo stvar sámo? K takemu skoku napelje Heidegger svoj seminar z navedbo nekega čudnega, na prvi pogled razumljivega in obenem nerazumljivega – nerazumnega – Heglovega zapisa, ki se glasi takole: »Raztrgana nogavica je boljša kot zakrpana ...« Treba je najti odgovor, zakaj neki je tako, ko pa vsakdo ve, da je cela ali zakrpana nogavica vendar boljša kot raztrgana. Je dostojno velikega filozofa, da tako misli o nogavici? Da bi razumeli ta Heglov stavek, moramo zdaj ravnati fenomenološko: Odgovora ne smemo dati mi sami iz sebe in iz svojih védnosti in duhovitosti. Odgovor mora biti poslušen nagovoru Heglove stvari same. Toda kaj ima nogavica opraviti s stvarjo sáme Heglove filozofije? Mar ni to trivialnost? Je in ni, kakor pač gledamo. Heidegger ima tu razumevanje Heglovega zapisa o raztrgani nogavici za prvo vajo v »fenomenološkem otroškem vrtcu«. Vprašanje je, kako je s celostjo in raztrganostjo nogavice. Raz-trgati pomeni potegniti narazen, na dvoje. Toda ko je nogavica tako raztrgana na dvoje, ravno preneha biti navzoča kot nogavica. Dokler nogavico nosim na nogi, je pravzaprav sploh ne vidim kot nogavico. Če pa je raztrgana na dvoje ali celo na več koščkov/cunj, kot nogavica izgine. Toda ko je raz-trgana na kose, se pokaže s toliko večjo intenziteto ravno *ta* nogavica iz svoje razkosanosti. Kar manjka razkosani nogavici oz. kosom nogavice, je *enotnost* oz. *enost* nogavice. Kajti odsotnost *enosti* v raz-trganosti z večjo intenziteto pokaže ravno njeno – čeprav odsotno – enost.

Šele po tej igrici Heidegger vpelje bistveni stavek iz Heglovega besedila »Diferenca ...«. Namreč stavek: *»Razdvojenost je izvir potrebe filozofije.«* Kajti to, kar v življenju najprej izkusimo, so razdvojenosti. In iz te izkušnje izhaja Hegel. Hegel omeni razdvojenosti in nasprotja, ki so izvir potrebe filozofije, namreč potrebe *enosti,* in ki so bila zmeraj pomembna; taka so npr.: duh in materija, duša in telo, vera in razum, svoboda in nujnost, posameznik in družba/država itd. vse do nasprotja absolutne subjektivnosti in absolutne objektivnosti. Te raztrganine nakazujejo in kličejo pogrešano živo enost, kajti šele ta *enost* je *bit,* h kateri je na poti filozofija. Oboje, namreč raz-

trganost in enost, skupaj pa nakazuje prvi obris stvari sáme Heglove filozofije.

Naj omenim še en tak primer fenomenološkega otroškega vrtca, ki pokaže, da je *bit* ravno v *enosti*; tudi ta primer je treba misliti iz stvari sáme Heglove filozofije. Gre za primer lonca in njegovih razbitin. Da bi sploh videli razbitine *kot* razbitine, moramo imeti pred očmi njihovo *enost,* tj. lonec. V *enosti* lonca je *bit* lonca, namreč to, da je, da prisostvuje kot lonec. In zato tudi razbitine ugledamo *kot* take le glede na *bit* lonca, glede na njegovo *enost.* Seveda je vse to videti trivialno, zato se tudi govori o fenomenološkem otroškem vrtcu. Toda trivialnosti je brž konec, če pomislimo – po Heglovo – kaj je in ali sploh biva *enost* svobode in nujnosti, duha in materije, posameznika in države/družbe ipd. In tako se pokaže: *razum* je ujet v razbitinah, *um* pojmi enost (bit). In *um* je metoda sistema Heglove filozofije. Itd.

Posebno čudna vaja v fenomenološkem otroškem vrtcu seminarja v Le Thoru je tista, ko gre za vprašanje *predstavljanja.* »Stvar sama«, do katere naj bi zdaj prišli, je predstavljanje – seveda v Heglovem smislu. Kajti rečeno je, da je stavljenje (das Setzen) temeljna poteza nemškega filozofskega idealizma. Stavljenje oz. pred-stavljanje je prevod latinskega representatio, ta pa prevod grške *thésis* in *apóphansis.* Pri tej vaji seminar zablodi. Začne pa se takole: Louvre v Parizu je zdaj za nas le »predstava«. Kje je ta? V glavi? V možganih, če hočemo biti še bolj znanstveni?! Vendar seciranje možganov ne odkrije predstav. Zdi se, da se problem predstave lahko reši s podobo: predstava je podoba. Toda ko si predstavljamo Louvre, si nismo predočili kake podobe, ampak pač Louvre sam. Vedno, če si kaj predstavljamo, če si kaj mislimo, smo v odnosu do stvari samih. Toda tu so velike razlike, ki jih mora fenomenologija preiskati. Čeprav Louvre zame zdaj ni zgolj podoba, le ne morem stopiti skozi njegova vrata vanj. Knjigo tu na mizi, o kateri imam tudi predstavo, pa lahko odprem in listam po nji. V tem primeru seveda knjiga sama stoji pred menoj, se mi predstavlja. Za razliko od predstave kot zgolj predočenja ali spominjanja je predstava te knjige na mizi *zaznavna.* Gre za odnos zaznavanja. Kaj je zanj značilno? Navajeni smo gledati na zaznavanje kot na *čutno,* kot na nekaj, kar pripada čutom. Toda ta navada prihaja od neke prastare zablode ločitve *aisthesis* in *nóesis.* Da bi se temu izognili, vpeljejo kot značilnost zaznavne predstave *telesno* prisotnost navzočega. V zaznavni predstavi je zaznano bivajoče telesno tu. Zdaj je neogibno vprašanje, kaj je telo, glede na katerega je narejen adjektiv »telesno«? Sedaj se vse zaplete zaradi seminarja na Francoskem, kjer je prevod besede »telo« *la chair,* meso. La chair, telo kot meso, pa je seveda tisto, kar sem jaz sam po sebi, je moje telo, to živeče ali živo (život?!). Mar tedaj, predstavljajoč si Louvre, segam s svojim telesom kot mesom vse do Louvra? Kljub temu pa je tisto, kar odlikuje zaznavno predstavo, to živo ali živeče (život). Kakšna pa je razlika med živim (životom) in telesom? Ko se npr. tehtamo, ne merimo živega (života), temveč zgolj težo svojega telesa. Razen tega meja telesa ni meja živega (života). Meja telesa je koža. Mejo živega pa je težje določiti. Ta ni niti »svet«, najbrž pa tudi ne »okolje« (Umwelt). Svet biva le, kjer biva govorica, tj. razumevanje biti. V zvezi s temi vprašanji se vrine razprava o raziskavi Karla von Frischa o tem, kaj vidi čebela. Konča pa se ta »fenomenološki otroški vrtec« s trditvijo, da krave nikoli ne vidijo železniških vlakov, ki vozijo mimo. Spričo takega nikakršnega rezultata poskusa, da bi se približali stvari sami spekulativnega predstavljanja, seminar »ugotovi«, da so se precej oddaljili od Hegla. Heidegger pa k temu pripomni, da je fenomenološka vaja pomembnejša kot pa napredek v berilu Hegla. Itd.

Razlog za to, da je seminar tako »zablodil« ob vprašanju, kaj je predstavljanje kot stvar sama, je prav izjemna tehtnost predstavljanja za vso nemško klasično filozofijo. Heideggrova razprava *Kantova teza o biti* na strogo fenomenološki način pokaže, kako vso to filozofijo nosi razumevanje *biti* kot *pozicije,* kot *postavke* predstavljanja. Zato Heidegger na začetku seminarja v Le Thoru pusti to nad vse tehtno zadevo sámo še v ozadju, kot tisto, do katere pelje le dolgotrajno prizadevanje. Najtežje ne sme nikoli postati lahko.

Tukaj mi ne gre za Heglovo filozofijo, ampak za fenomenologijo, ki seveda ni nikakršen otroški vrtec. Kdor bo študiral protokol seminarja v Le Thoru, naj bo pozoren tudi na to plat, namreč na fenomenologijo – gleda naj jo pri delu.

Naj na koncu omenim nekaj bistvenega: pri študiju Heideggrovih besedil nikoli ne glejmo le in zgolj na tematično zadevo (»stvar sámo«), ampak stalno in nepopustljivo obenem na fenomenologijo, na *način,* kako se tu misli in govori. Kako se skozi Heideggrov govor oglaša in govori stvar sama. Kako je tu fenomenologija sama »na delu«. Kajti brez stalne pozornosti na *fenomenologijo kot govor stvari same* bomo tu zablodili v slabem pomenu besede: zgrešili bomo bistveni blodnjak – *hó labýrinthos* – zadeve same.