

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Luka Zevnik

Mentor: doc. dr. Peter Stankovič

ETOS ESTETIKE EKSISTENCE:
Znanstveno-filozofska raziskava problematike (kako) biti
človek v svetu

Diplomsko delo

Ljubljana, 2006

ZA-HVALA

Vse-m, s katerimi se učimo življenja (imen ne bom našteval, ker ne morem naštetih vseh).

Še posebej pa:

Mojci za zaupanje in podporo pri nastajanju diplomske naloge.

Petru, ker razume, ter za pomoč in navdih pri pisanju ...

... HVALA ...

KAZALO

ZA-HVALA	2
KAZALO	3
UVOD	4
FENOMENOLOŠKA REFLEKSIJA SVETA	5
FENOMENOLOŠKA METODA	6
DOBRO-BIT V SVETU	9
PROBLEM(I)	10
Poskus iskanja rešitev s pomočjo t.i. moderne etike	11
Kritika moderne etike	13
ETOS	17
NEGATIVNO:	17
POZITIVNO:	17
Foucault in estetika eksistence	18
Etos estetike eksistence v štiridelni shemi odnosa do sebe	22
Fenomenološka refleksija kot zavestno uporabljena praksa sebstva	24
Primerjava Z in V fenomenološke tradicije	28
ZAČETEK KONCA	36
PROBLEM LOGOS/BIOS	37
UTEMELJITEV FORME IN NAČINA ARGUMENTACIJE	42
UPORABLJENA LITERATURA	44

UVOD

Če bi hotel izraziti bistvo pričujoče diplomske naloge, bi lahko rekel, da je, znotraj lastne, konkretne zgodovinske izkušnje, poskus reševanja večne **problematike (kako) biti človek v svetu**, ki zahteva obravnavo naslednjih pomembnih in medsebojno povezanih problematik:

Začeti moram z začudenjem/ugotovitvijo, da stvari sploh so, da svet sploh je, pač v smislu tiste slavne Leibnizove ugotovitve, »zakaj je nekaj in ne raje nič«. Če se mi po tem uspe vprašati še, kako biti in kako delovati v svetu, pa tega nikoli ne bi storil, če globoko v sebi ne bi težil k **dobro-biti**. Dobro-biti tako ni samo eden od možnih odgovorov na vprašanje, kako biti ampak sploh najtemeljnejše in izvorno počelo takšnega vpraševanja, notranji vzgib pred vsakim človekovim obnašanjem in (ne)delovanjem zato tudi in predvsem pri tako pomembnem vprašanju kot je, kako biti. Ker tudi vsa ostala živa bitja želijo dobro-biti (oziroma moram to možnost vsaj dopustiti) in ker sem kot bitje v svetu vedno povezan s svetom in z ostalimi bitji ter sem s tem del sveta, vprašanje, kako biti zahteva obravnavo problematike **dobro-biti v svetu**. Dobro-bit v svetu je tako le ena od strategij/načinov posameznikovega prizadevanja po dobro-biti.

Če si želim odgovoriti na vprašanje, kako biti v svetu in kako (ne)delovati za dobro-bit v svetu, moram pri tem izhajati iz kritične refleksije sveta kot se mi kaže: Kaj je svet oziroma kakšen je moj odnos, refleksija do sveta? Kdo sem, tisti, ki se mu kaže, oziroma kaj je človek v tem svetu? Da bi torej sploh lahko odgovoril na vprašanje, kako biti v svetu, je treba pri tem upoštevati, kako svet sploh je, zato se bodo navedene problematike v nadaljevanju prepletale. Najprej se bom, s pomočjo fenomenološke metode, ozrl na svet.

FENOMENOLOŠKA REFLEKSIJA SVETA

Fenomenološki poziv »k stvarnem samim« predstavlja enega od treh vidikov nadaljnje analize in hkrati mojega lastnega načina biti človek, katerega izraz je pričujoča diplomske naloga. Poudarja neomajno kritično (avto)refleksijo/uvid in me v mojem odnosu do stvarnosti napeljuje k prevpraševanju in/ali eliminaciji vseh vnaprejšnjih sodb, predsodkov, mnenj, pogledov, teorij, filozofij, paradigem, ideologij ter zdravorazumskih in dominantnih prepričanj. Takšen odnos do stvarnosti pa ni inspiriran zgolj z radovednostjo, temveč motivacijo in intenco za svoj uvid črpa iz zavezanosti dobro-bitu v svetu, katera predstavlja naslednji vidik. Vse dosedanje pisanje o prvih dveh vidikih pa že razkrije tudi tretje – določeno obliko (ne)delovanja, ki naj bo vedno skladna s prvima dvema.

(Avto)refleksija, zavezanost dobro-bitu v svetu in različne oblike (ne)delovanja predstavljajo vidike mojega načina biti človek in s tem izhodišča mojega odnosa do sebe in do sveta. Ker vse v zvezi z mano korenini in vselej vznikne iz mojega načina biti človek, nobene dejavnosti ne morem začeti brez upoštevanja naštetih vidikov. (Avto)refleksija, zavezanost dobro-bitu v svetu in različne oblike (ne)delovanja pa še zdaleč niso statični, končni ali absolutni, ampak vedno odprta in prostrana polja nadaljnjega iskanja in eksperimentiranja, čemur skromni doprinos je tudi ta diplomska naloga. Predvsem dobro-bitu v svetu ne gre razumeti kot neko absolutno dobro po sebi temveč kot nekaj, za kar mi iz tistega notranjega nagnjenja po dobro-bitu vselej že gre. Kaj bi to lahko bilo, je stvar nadaljnjega iskanja in prizadevanja znotraj lastne zgodovinske izkušnje v odnosih do sebe, drugih in okolja.

Omenjeni trije vidiki so jasno ločeni zgolj za potrebo analize in se v praksi (zlasti v primeru etične pozicije) prepletajo v kompleksnem procesu medsebojne določenosti. Upoštevajoč izpostavljen princip o skladnosti vidikov, bo pričujočo diplomsko nalogo zaznamovala značilna forma in način argumentacije, ki se v nekaterih pogledih razlikuje od uveljavljenega. Praktično to pomeni, da tekst, kot način delovanja, pozicije, ki jo zastopa, ne izraža zgolj na ravni vsebine, ampak tudi na ravni forme in načina argumentacije. To na noben način ne izkazuje nepoznavanja znanstvenih konvencij, še

manj je izraz nespoštovanja znanstvene skupnosti, nasprotno, takšen način pisanja ima povsem določen praktičen namen. Pomeni željo po osvežitvi, kreativni inovaciji in razširitvi doslej uveljavljenih znanstvenih postopkov, ki bi lahko prispevala k širjenju meja in območij znanstvenega prizadevanja in je v tem smislu strogo eksperimentalne narave. Razlogi in utemeljitev takšne izbire bodo v skladu z omenjenim principom v celoti razvidni šele iz toka razprave.

FENOMENOLOŠKA METODA

Prva stopnja fenomenološke redukcije, temelja fenomenološke metode, pomeni vzdržati se sodb oziroma pri odnosu do sveta postaviti vse že znane sodbe (predsodke, mnenja, poglede, teorije, filozofije, paradigme, ideologije, zdravorazumska in dominantna prepričanja) v oklepaj. To mi omogoči, da uvidim stvari kot se mi kažejo same v neposredni evidenci ali, kot pravi Husserl: »Hočemo se vrniti k 'zadevam samim'. V polno razvitih zorih hočemo priti do evidence ...« (Husserl 1968: 6 v Tonkli Komel 1997: 69). Vrnitev k zadevam samim pa zahteva naslednje: »Vsak originalno dajajoči zor naj bo pravi izvor spoznanja, vse, kar se nam v 'intuiciji' originalno ponuja, naj se enostavno vzame tako, kakor se daje, vendar tudi le v mejah, v katerih se nam daje ...« (Husserl 1950:51 v Tonkli Komel 1997: 69).

S to postavitvijo v oklepaj vsega že znanega se odpremo za čisto sprejemanje tistega, kar se nam kaže samo od sebe, brez posredovanja tistega 'tako je prav', 'tako se dela', 'tako se misli', 'tako se obnaša', skratka 'tako se gleda', tj. 'tako je treba gledati na to stvar'. Namesto takšnih predpisov, ki nam jih vsiljuje okolje, s katerimi nas posiljujejo drugi, nam epoche, postavitev v oklepaj tega in tako diktiranega, omogoči evidentiranje in deskripcijo, zagledanje in nato opis stvari same (Hribar 1993a: 34).

Samo tako lahko zadostim prvemu metodičnemu principu, ki ga Husserl izpostavi v Kartezijanskih meditacijah:

... ne smem izreči ali pustiti veljati nobene sodbe, ki je nisem črpal iz evidence, iz izkustev, v katerih so mi zadevne stvari ali stvarna stanja navzoča kot ona sama. Seveda moram tudi tedaj vsak čas reflektirati na vsakokratno evidenco, pretehtati njen domet in si evidentno prikazati, do kam sega ta evidenca, do kam njena popolnost, dejanska

samodanost stvari. Kjer le-ta še manjka, ne smem zahtevati nobene dokončnosti in smem sodbo v najboljšem primeru upoštevati le kot možno vmesno stopnjo k nji» (Husserl 1975: 63).

Hribar pri tem opozarja, da stvari same ne morem ugledati tako, da tekam od stvari do stvari, ne da bi sploh vedel kaj iščem, stvar samo lahko ugledam le, če se moj pogled zaustavi pri njeni podobi. Nek objekt v svetu lahko uzrem samo tako, da se zazrem prav v ta objekt tu, pred mano, pred mojimi očmi. V tem hipu se ne smem več ozirati še po drugih objektih, misleč, da bom do tega objekta kot objekta prišel s skoki med podobnimi objekti in še naprej. Ta naprej me ne bo pripeljal nikamor naprej, namreč me vrača nazaj k že videnemu, a še neugledanemu. Tisto še neugledano pa je stvar sama – ta objekt kot objekt, fenomenološko rečeno objekt kot eidos. Da bi prišel do objekta kot objekta, je potrebna druga stopnja fenomenološke metode, moram se z ravni fenomenološke redukcije kot take povzpeti na raven eidetske redukcije. Na tej stopnji pustim faktične, posamične, dejanske stvari v njihovem mnoštvu za seboj in na podlagi ene same stvari, kakršen je prav ta objekt tu, pred menoj, uzrem objekt kot objekt, se pravi podobo (eidos) tega objekta (glej Hribar 1993a: 34). Husserl sam o eidosu pravi: »Eidos sam je zagledano oziroma zagledljivo splošno, čisto, brezpogojno, namreč z nikakršnim faktom pogojeno, primerno svojemu lastnemu intuitivnemu pomenu. Stoji pred vsemi pojmi v smislu besednih pomenov, ki jih je kot čiste pojme treba prej njemu primerno oblikovati« (Husserl 1975: 111).

Podobno kot v primeru ugledanja in podob je z objekti vseh čutov, preko katerih edino lahko vzpostavljam odnos do sveta: uslišanja in zvokov, okušanja in okusov, mišljenja in idej/konceptov, tipanja in otipljivih stvari, vohanja in vonjev. »Najbolj osnovna, univerzalna, vso to sfero samoizkustva zajemajoča struktura subjektivitete je nenehni tok mnogoterih doživljajev, tok cogitationes, v katerem živi identični jaz, ki lahko vsak čas naravnava na te mnogotere potekajoče vsebine reflektirajoči pogled in jih opisuje. Pri tem reflektirajoči ego uvidi, da je vsem tem zavestno potekajočim vsebinam (cogitationes) lasten odnos do stvari sveta« (Urbančič 1975: 28). »Ne smemo spregledati, da epoche v pogledu vse svetne biti na tej biti ničesar ne spremeni, da mnogotere cogitationes, ki se nanašajo na svetno, same na sebi nosijo ta odnos, da je npr. zaznava o tej mizi potem in prej zaznava o nji« (Husserl 1975: 78). Ravno v tem se kaže tudi že druga temeljna struktura subjektivitete, ki jo Husserl označuje z besedo intencionalnost in je ime za odnos doživljanje-doživljeno (glej Urbančič 1975: 28).

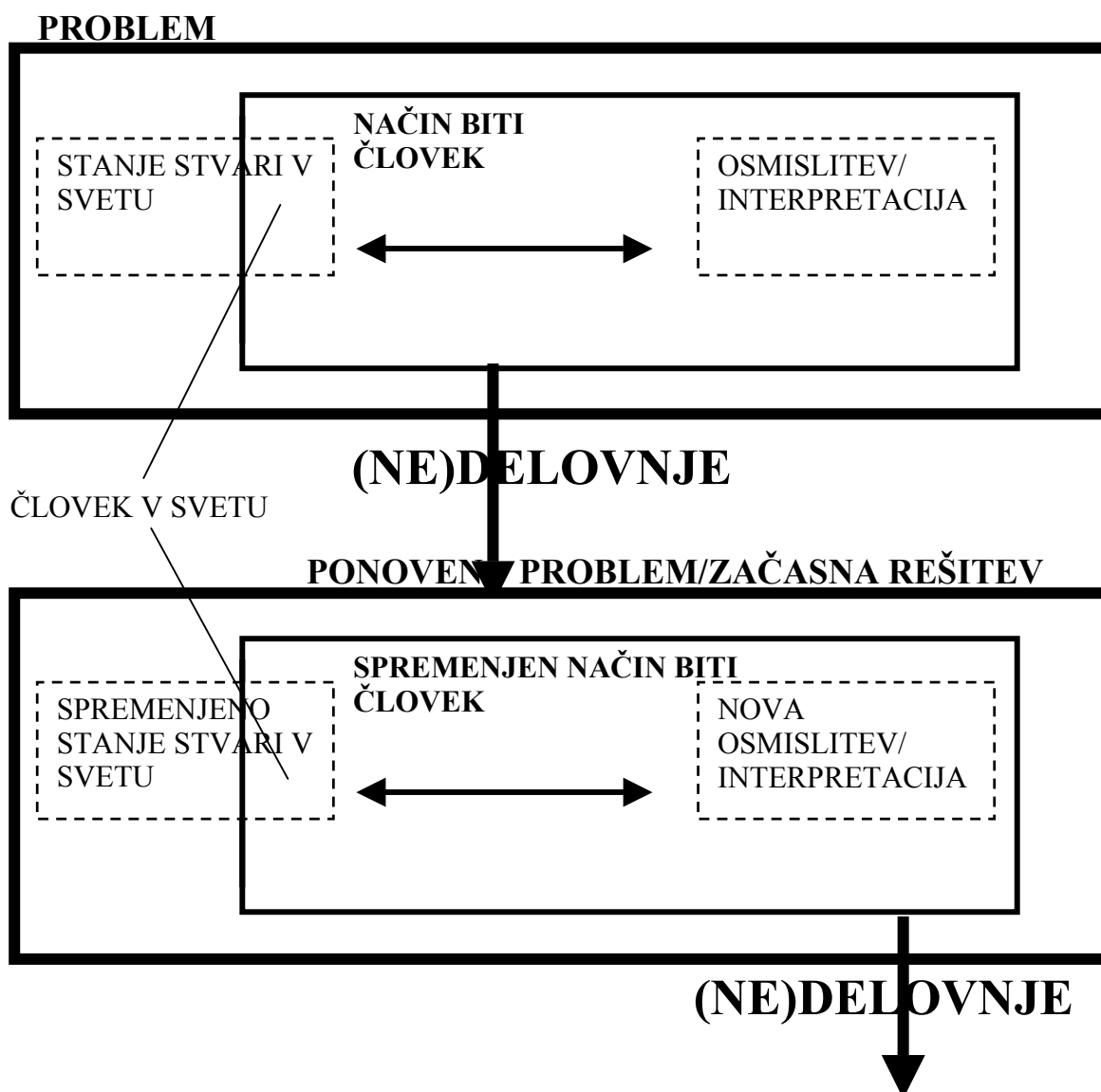
»Tisti, ki sem gledal in zdaj morda tudi ugledal, namreč stvar samo, sem vselej jaz sem. Podobe stvari, ki jih vidim, so vselej podobe mojega pogleda, se pravi: podobe za moj pogled. Moj pogled pa je vselej določen z načinom gledanja« (Hribar 1993a: 34). Različni pogledi so določeni z različnimi načini razmerja do stvari, ki jih imajo različni posamezniki in so torej izrazi njihovega načina biti človek. Zato so objekti različnih posameznikov različni; so objekti različnih pogledov in zato tudi objekti z različnimi podobami. »In tem različnim podobam ene same stvari pravimo fenomen, vsakemu posebej torej fenomen. Fenomen je podoba ene same stvari, ne pa iste stvari. Stvar sama kot fenomen ni nikoli ena in ista stvar. Je vselej druga in drugačna stvar, odvisna od vsakokratnega pogleda, tj. od načina gledanja nanjo in s tem od načina njenega uzrtja« (Hribar 1993a: 34). Stvar sama torej nikoli ni stvar na sebi, marveč stvar zame, moja stvar.

Ker bi izvedba naslednje stopnje redukcijskega postopka (transcendentalne redukcije) vključevala postavitev sveta in s tem problematike 'dobro-bitu v svetu' v oklepaj, se bom, v želji po njeni obravnavi, k nadaljevanju redukcije vrnil pozneje. Menim, da ima problematika 'dobro-bitu v svetu', predvsem na konkretni dimenziji vsakdanjega življenja veliko praktično vrednost. V problematiko dobro-bitu v svetu se lahko spustim samo, če zaenkrat ostanem na začetnih ravneh redukcijskega postopka, poleg tega pa sem prepričan, da dosežena stopnja redukcije na tej točki lahko nudi tudi učinkovito izhodišče za njeno obravnavo.

DOBRO-BIT V SVETU

Zavezanost dobro-bitu v svetu razumem kot prizadevanje v smeri detektiranja/reflektiranja in reševanja problemov, ki se pojavljajo v svetu in vključujejo vse tisto, kar imenujem moji problemi, problemi drugih, družbe in okolja. Problemi kot fenomeni pa, kot je bilo razvidno zgoraj, nimajo neke objektivne/naravne pojavnosti na sebi, temveč kot taki obstajajo šele v mojem odnosu do njih, zato se bom, s pomočjo modela, najprej spustil v refleksijo procesa konstrukcije problema.

SVET



Opis modela:

Dejstvo, da določen fenomen vidim kot problematičen, je povezano z značilnim odnosom do stvari v svetu oziroma, v širšem smislu, z mojim načinom biti človek. Takšno videnje problema, ki je hkrati njegova konstrukcija, je osnova za morebitno (ne)delovanje v svet z določenimi posledicami – spremembami. Spremenjeno stanje stvari v družbi je nosilcu konstrukcije problema zopet dostopno le prek specifične osmislitve/interpretacije, in sicer na dva načina: vidi jo lahko bodisi kot (začasno) rešitev zastavljenega problema, bodisi kot še vedno nezadovoljivo stanje - ponoven problem. Tozadeven ponovno vzpostavljen odnos do stvarnosti pomeni izhodišče nadaljnjega (ne)delovanja ...

Različni načini (ne)delovanja imajo svojo smer (bodisi so obrnjeni navznoter, v polje lastne subjektivitete, bodisi navzven k drugim, k družbi), svojo intenzivnost in motivacijo (intenco). Zavedati se moram, da je eno diskurzivna osmislitev/pojasnitev problema, drugo pa je sposobnost in izbira primernega načina delovanja v dani situaciji. Večinoma (lahko) delujem na načine, ki temeljijo na predhodnem praktičnem reševanju podobnih problemov, kateri so se mi, v lastni zgodovinski izkušnji, že izkazali za učinkovite oziroma zaželene. Povedano drugače (ne)delujem (lahko) samo v skladu z zmožnostmi, ki mi jih dopušča trenuten način biti človek.

PROBLEM(I)

V svoji individualni izkušnji se soočam s kardinalnim problemom, kako biti oziroma o načinu biti, ki določa moj način videnja in reševanja problemov v odnosu do sebe, do drugih in do okolja. Ob tem se mi postavlja vprašanje, če obstajajo kakšne smernice, kakšna resnica o tem, kako biti in (ne)delovati v smeri optimalnega reševanja problemov v odnosih do sebe, drugih in okolja.

Na območju, kjer odnos do drugih začne prehajati v substancialno reševanje problemov drugih (predvsem tistih o načinu biti) in še širše družbenih problemov, pa se odpre nov sklop vprašanj: Kaj me postavlja v položaj, s katerega lahko identificiram probleme drugih, družbe? V imenu česa in kako lahko posegam v druge, v družbeno polje? Ali sem sposoben iskrene skrbi in delovanja za dobro-bit drugega, družbe?

Z vpraševanjem, kako biti, vstopim v polje, ki se vsaj v tradicionalni filozofski perspektivi imenuje etika. V preteklosti so na takšna in podobna vprašanja namreč odgovarjali razni etični koncepti in sistemi, temelječi na podmenah absolutnosti in

univerzalnosti s središčem v racionalnem posamezniku – subjektu, ki pa so, kot bo to razvidno v nadaljevanju, spričo aktualnejših ugotovitev neupravičene.

Poskus iskanja rešitev s pomočjo t.i. moderne etike

»Moderna miselnost korenini na idejah razsvetljenstva – gibanja, ki s pomočjo razuma človeka in njegov odnos do sveta skuša iztrgati iz domene božjih zakonov in »temelji na znanstvenem spoznavanju sveta in racionalni postavitvi vrednot, svobodi in zaupanju, da bosta svoboda in racionalnost vodili družbeni razvoj v boljše politično in intelektualno življenje vsakogar« (Poler 2002: 111). Filozofi in znanstveniki moderne nad vsem povečujejo razum, ponavadi celo tako močno, da mu pripisujejo nekatere lastnosti, ki jih je prej nosila božja instanca (katere se zdaj – paradoksalno - poskušajo osvoboditi). Razum jim predstavlja absolutni vir spoznanja, ki človeku omogoča dostop do ene objektivne resnice in temelj, na katerem vznikne novoveški suvereni in avtonomni subjekt. Od metafizike božjega preidejo k metafiziki subjektivnosti: »Človek, ki je zasidran v biti in govori o središču bivanja v samem sebi, je samo izpeljal metafiziko, tisto onokrajnost, na sebe samega. Boga torej ni več, toda človek je postal skorajda božanski« (Kovač 1992: 52). Modernistični misleci človeka vidijo kot racionalno bitje, ki mu je zdaj, osvobojenemu božjih zakonov, naloženo, da si sam določa etične norme. Posledično filozofi svojo nalogo vidijo v graditvi univerzalnega etičnega sistema in norm ter njegovi racionalni utemeljitvi saj verjamejo, da mu bodo ljudje kot racionalni posamezniki prav iz tega razloga sledili.

Univerzalno obvezujoč etični kodeks naj bi utemeljili v 'človeški naravi', ki pa je ne smemo razumeti kot trenutno 'naravo moških in žensk'. Ta namreč ni manifestacija 'prave človeške narave', saj se človeška narava še nikjer ni resnično izpolnila. Človeška narava je svoja lastna neizpolnjena možnost, ki se sama – brez pomoči razuma in nosilcev razuma – ne more izpolniti. Zato je potrebno dvoje. Prvič, človeškim bitjem je treba razkriti moralno možnost, ki se skriva v njih; razsvetliti jih je treba glede na standarde, ki so jih sposobni izpolnjevati, a jih brez pomoči ne morejo odkriti. In drugič, pri izpolnjevanju teh standardov jim je treba pomagati tako, da okolje podpira pravo moralno delovanje (Bauman 1993: 26-27 v Poler 2002: 120).

Privzem 'modernistične etike' bi pomenil, da z razumom lahko pridem do neke končne in absolutne resnice o tem, kako biti in delovati za najširšo dobro-bit posameznika in skupnosti, hkrati pa mi prav razum, povzdignjen v vrhovni princip delovanja človeka, omogoča temu ustrezno vzpostavljanje odnosa do sebe, drugih in okolja. Če bi nadalje sledil modernistični zaverovanosti v razum, bi lahko trdil, da me obvladovanje slednjega postavlja v pozicijo, ki mi omogoča tudi ugotavljanje problemov drugih, saj le-ti v svojem bistvu izvirajo prav iz določenega manjka racionalnosti v različnih družbenih situacijah. Iz tega izhajajoči prepričanja, da lahko splošen dvig stopnje racionalnosti predstavlja rešitev družbenih problemov ter, da vsak človek kot racionalno bitje nosi potencial za udejanjenje takšnega stanja, pa utemeljujeta naše delovanje v smeri 'razsvetljevanja ljudi'. Povedano malo drugače: 'mi', ki smo osvojili razum in z njegovo pomočjo poznamo resnico o tem, kaj je 'dobro', to lahko razumsko opredelimo in s tem idejo univerzaliziramo in objektiviziramo ter jo imamo zato pravico posredovati drugim. Iz takšnega stališča pa izhajajo tudi ustrezni načini delovanja, ki naj temeljijo na racionalnih postopkih, saj je posameznike, da bi jim pomagali izraziti potencialne možnosti, ki jim jih daje razum, treba naslavljeni na racionalen način. Tipičen primer takšnega delovanja je graditev in posredovanje logosa, katerega Ule opredeljuje kot » racionalno argumentirano spoznanje« (Ule 2001: IX).

Kot racionalni posameznik sem sposoben iskreno skrbeti za dobro-bit drugega, ker ne glede na to, ali gre pri tem za oblikovanje ali sledenje etičnih načel in/ali pozivov razumem, da dolgoročno tako delovanje pomeni najširšo in tako tudi lastno dobro-bit:

Zakaj naj bi ljudje ostali zvesti etičnim načelom? Etični kodeks, ki zavrača dotedanje božje sankcije, naj bi apeliral na potrebe ljudi. Če kdo dela dobro, je treba pokazati, da je to dobro za njega samega. To si mora želeli zaradi koristi, ki mu jih prinaša tukaj in zdaj. Zakaj torej ravnati moralno? Zato ker je to racionalna izbira za osebo, ki si želi dobro življenje; racionalna zaradi nagrad, ki jih prinaša (Bauman, 1993: 27 v Poler 2002: 121).

Pri tem pa mi (spet) razum omogoča, da za dolgoročno dobro-bit celotne skupnosti obvladam svoj kratkoročni partikularni interes.

Kritika moderne etike

Konec 19. in 20. stoletje sta prinesla vrsto razmišljanj, ki dvomijo v bistvena izhodišča moderne filozofije in etike, zato mnogi avtorji takšne in podobne miselne tokove povezujejo s sintagmo postmodernizma. Na tem mestu se ne bom spuščal v problematiko opredelitve postmodernizma, raje se bom osredotočil na nekatere ugotovitve, ki so dodobra zamajale temelje, ki sta jih moderna etika in filozofija skušali zgraditi, in pogledal kaj slednje pomenijo za mojo analizo. Kovač (1992: 50) jih sistematizira s pomočjo treh med seboj tesno povezanih prelomov:

Konec absolutne racionalnosti (1): V moderni je bila racionalnost obravnavana kot trdno in absolutno izhodišče/temelj, nekateri filozofi in teoretiki 19. in 20. stoletja pa pod vprašaj postavljajo privilegiranost razuma in iz različnih perspektiv ugotavljajo njegovo pogojenost:

Enkrat ga pogojuje iracionalna volja (Schopenhauer, Nietzsche), drugič predeksistentna jezikovna paradigma (filozofija jezika, hermenevtika). Posebej ga opredeljuje tudi nezavedno (Freud, psihoanaliza) /.../ določa ga tudi eksistenca (ali biti), ki je pred esenco (eksistencializem, Heidegger). V novejšem času postavljajo razum v odvisnost od različnih struktur (francoski strukturalisti) (Klun 1997: 27-28).

S krizo absolutne racionalnosti je tesno povezana kriza **moderne subjekta (2):** Ugotovitev o pogojenosti razuma, ki je prej razumljen kot temelj moderne subjekta, povzroči konec njegove domnevne avtonomnosti in suverenosti ter po mnenju Stresa pomeni, da »človek je in ostaja končno in omejeno bitje, izpostavljeno mnogim neobvladljivim okoliščinam in silam (Stres, 1993: 14).

Konec metafizike ali opuščanje iskanja temeljev (3): »Metafiziko vselej znova prevzema tesnoba brez-temeljnosti ničanja in jo sili k iskanju nekega novega temelja« (Kutoš, 1997: 163). Nietzsche in Heidegger se temu skušata izogniti, zato sta, po mnenju Vattima, glavna nosilca postmoderne. Nietzsche in Heidegger menita, da moderno lahko obravnavamo kot »dobo vladanja ideje o zgodovini mišljenja kot postopnem razsvetljevanju, ki se razvija na podlagi vedno popolnejše prilastitve in vnovične prilastitve temeljev – pogosto mišljenih kot izvorov« potem pa prav pojem temelja,

mišljenja kot temelja in dostopa k temelju radikalno postavita pod vprašaj (glej Vattimo 1997: 8-9). Njuna 'destrukcija ontologije' za Vattima implicira pozicijo, »da mišljenju ne bo mogoče pozitivno živeti prave in resnične postmetafizike – in postmoderna to je – dokler sta človek in bit mišljena metafizično in platonično kot stabilni strukturi, ki mišljenju in eksistenci nalagata, da se utemeljmeta, se stabilizirata (z logiko in etiko) v območju nepostajajočega, kar ima za posledico mitizacijo trdnih struktur na vsakem področju življenja« (Vattimo, 1997: 17).

Kot je bilo razvidno zgoraj, je bil osnovni projekt in hkrati značilnost odnosa do sveta modernističnih filozofov graditev nekih trdnih in skupnih temeljev oziroma struktur, osnovanih na razumu in mišljenju, ki pa jih filozofi postmoderne z opuščanjem vsakršnih poskusov utemeljevanja radikalno zavračajo. V svetu brez enotne in stabilne središčne točke brez končnih in objektivnih resnic gesla moderne, kot so absolutnost, univerzalnost in avtonomnost, nadomestijo pozivi k različnosti, drugačnosti, relativnosti, pluralizmu ter toleranci. »Postmoderna izraža nasprotovanje vsakemu utemeljevanju, t.i. protiutemeljizem (anti-foundationalism), in je nenaklonjena ortodoksnosti, samozadovoljnosti, ustanovam in sistematičnim posplošitvam, ki so del iskanja univerzalnih resnic in objektivnega znanja v gibanjih moderne dobe« (Brown 1995: 107 v Poler 2002: 138).

Če se je zdelo, da lahko s pomočjo struktur, ki jih je zgradila moderna, pridem do nekih relativno koherentnih odgovorov na zgoraj zastavljena vprašanja, me zdaj postmoderni premisleki napeljujejo k ponovnem odprtju prej navidezno trdnih zaključkov. Ali je spričo navedenih ugotovitev sploh še moč govoriti o etiki? V moderni etiko obravnavajo kot človeku zunanji, absolutni sistem, kod oziroma normo, ki naj se ji zaradi racionalnih in pragmatičnih vzgibov svobodno podredi. Če jo povezujemo z njenimi tradicionalnimi podmenami univerzalnosti in absolutnosti, zagotovo lahko zavrremo njeno uporabo kot neprimerno. Mnogi postmoderni teoretiki na to odgovarjajo s »pojmom etosa kot nečesa, kar je v nasprotju z etiko, kot nekaj, kar nas rešuje pred etiko« (Kosovel 1996: 155). Praktično gre za zavračanje sledenja nekemu fiksnemu etičnemu sistemu, obteženemu z balastom 'velike teorije' oziroma nekim v naprej določenim absolutnim vodilom delovanja in privzem določene drža, ki naj v duhu pluralizma dopušča množstvo načinov biti.

Z opuščanjem modernističnega etičnega projekta iskanja in/ali sledenja neki absolutni in univerzalni resnici o tem, kako biti oziroma, kako naj bi bil, sicer izgubim

določeno trdnost in gotovost, vendar si s tem šele sploh omogočim, da pogledam/raziščem/transformiram/zavrnem svoj trenutni način biti v svoji konkretni zgodovinski izkušnji in iz te točke nadaljujem svoje iskanje, prizadevanje in delovanje. Predvsem pa odsotnost trdnih in univerzalnih vodil o tem, kako biti in delovati, pomeni, da je vsak posameznik lahko samo sam odgovoren za svojo dobro-bit. Dobro-biti je stvar posameznikovega lastnega iskanja, raziskovanja in eksperimentiranja znotraj njegove lastne zgodovinske izkušnje, je stvar izključno in povsem njegovega lastnega projekta/angažmaja in prizadevanja.

Stanje, ko se v svojih etičnih izbirah in delovanju ne morem več zanesti na neka konkretna racionalno postavljena apriorna pravila ali norme, me napeljuje k delovanju po posluhu, po občutku, intuitivno v vsaki situaciji posebej. V tem smislu je resnica, za razliko od modernističnega prepričanja v njeno univerzalnost in absolutnost, stalno spreminjajoč se in relativen proces, na izzive katerega najbolje lahko odgovarjam s kultiviranjem določene odprtosti – pozornosti za (avto)refleksijo in delovanje v danem trenutku. Pri tem velja upoštevati, da razum ne more zaobjeti totalitete naše eksistence, zato me to napeljuje k premikanju meja – iskanju, raziskovanju, eksperimentiranju in upoštevanju ter (ne)delovanju na območjih tudi onkraj zgolj razumskega pogleda na eksistenco. Poleg tega ugotovljena pogojenost razuma pomeni, da samo racionalno ne morem usmerjati svojega (ne)delovanja, saj nanj v veliki meri vplivajo tudi drugi, 'neracionalni' dejavniki. Posledično vzpostavljanje odnosa do samega sebe zgolj na osnovi razuma in delovanje v obliki zgolj razumskega nagovora ne more biti adekvatno za konkretno spremembo.

Z zavračanjem trdnih (metafizičnih) temeljev izgubim absolutne kriterije, po katerih lahko določene fenomene v družbi sploh označim za problematične, hkrati pa ostanem brez jasne utemeljitve poseganja v druge/družbo. Problem namreč nikoli ne obstaja neodvisno od mene samega od mojega načina biti človek, kar pomeni, da je vsako delovanje, ki izhaja iz mojega videnja problema drugih in posega v družbo, nujno vsiljevanje lastnega načina biti človek. Ker pa je tozadevno delovanje v nasprotju z zavezanostjo dopuščanja različnih načinov biti, je zato edino utemeljeno delovanje poseganje v polje lastne subjektivitete.

Prav v tej točki se vzpostavi poglobljena razlika z 'modernističnim' odnosom do družbenih problemov. 'Modernist' namreč vidi družbeni problem zunaj sebe in se paternalistično postavlja v privilegirano pozicijo vedenja in možnosti reševanja problema, razumeti pa moram, da sem sam vedno del problema in da je rešitev v raziskovanju in

spreminjanju mene samega, mojega načina biti človek. Povedano drugače: stanje stvari v družbi lahko spreminjam le preko raziskovanja in delovanja na polje lastne subjektivitete. Pomoč drugim je s tem omejena na dajanje zgleda oziroma je v bolj aktivni obliki lahko utemeljena le z njihovo individualno prošnjo oziroma privolitvijo in naj bo pospremljena s kultiviranjem načinov biti človek, ki omogočajo iskreno skrb za dobro-bit drugega. Pri tem moram upoštevati, da (ne)delujem lahko samo v skladu z zmožnostmi, ki mi jih dopušča trenutni način biti človek, vendar pa, po drugi strani, v primeru določenega (kreativnega, kritičnega) prizadevanja prav posamezne oblike (ne)delovanja in refleksije lahko spremenijo aktualen način biti človek. Posledično je za avtentično in celostno spremembo načina biti človek potrebno individualno prizadevanje in uvid to pa med drugim pomeni, da drugim lahko v tem oziru uspešno pomagam le toliko in na tistih območjih, kjer sem uspešno pomagal tudi sebi.

Odsotnost trdnih vodil delovanja in absolutnih kriterijev, po katerih bi lahko presodil posledice svojega delovanja na druge/družbo, predstavlja še dodaten argument za izogibanje vsakršnim programom radikalne spremembe sveta oziroma delovanja s širšimi implikacijami za družbeno tkivo, ter vzporedno omejevanje svojega delovanja in eksperimentiranja na področje lastne subjektivitete. Zadnje pa zahteva kultiviranje sposobnosti tudi nedelovanja.

Ugotovljeno implicira, da zavezanost dobro-bitu v svetu tako na praktičnem kot tudi na teoretskem področju lahko najbolj neproblematično in najbolj produktivno izrazim v obliki določenega etosa/drže.

ETOS

NEGATIVNO:

Še preden pa poskusim diskurzivno izraziti etos, ki se mi je v lastni zgodovinski izkušnji pokazal kot najučinkovitejši odgovor za problematiko dobro-bitu v svetu, si moram ogledati nekatere nevarnosti povezane z zavezanostjo reševanja problemov v svetu – tisto, čemur bi se tak etos v svoji zastavitvi moral izogniti.

Vsekakor ni nek splošni projekt preнове (niti njegov teoretski temelj), ki pretendira na neko celostno spremembo sveta 'od zgoraj navzdol' izvedeno na podlagi neke povsem partikularne (politične, znanstvene, verske) koncepcije človeka, kateri, s ciljem takšne ali drugačne oblike dominacije in podreditve, seveda vehementno pripisuje status edine resnice o dobrem. Podobno filozof Foucault v svojem predlogu etosa, ki mi bo v nadaljevanju v veliko pogledih služil kot pomoč pri izrazu mojega etosa, poziva k odvrnitvi od: »... vseh zastavitev, ki se izdajajo za globalne ali radikalne. Iz izkušenj dejansko vemo, da je zahteva po begu od sistema sočasne realnosti kot tudi po produciranju počeznih programov druge družbe, drugega načina mišljenja, druge kulture, druge vizije sveta, vodila k povratku k najnevarnejšim tradicijam« (Foucault 1991: 155).

Poleg navedenega se mora tak etos izogibati naslednjih nevarnosti:

- elitistično/paternalistično vztrajanje na privilegirani poziciji vedenja in možnosti spreminjanja sveta
- vsiljevanje določenega načina biti človek
- videnje problema parcialno, le iz ene perspektive
- praktična/funkcionalna neučinkovitost
- izraba za doseganje lastnih partikularnih interesov

POZITIVNO:

V lastni raziskavi se mi je izkazalo, da svoj etos teoretsko najlaže izrazim s pomočjo sicer precej fragmentiranih Foucaultovih predlogov etosa, ki so, na podlagi

njegovega celotnega genealoškega opusa, nastale tik pred njegovo smrtjo. Pri tem pa ne bo šlo za poskus povzemanja z namenom privzetja njegovega etosa, ampak bom Foucaultove predloge uporabil zgolj tam, kjer sovpadajo in mi s tem pomagajo teoretsko izraziti lasten način biti človek in probleme, ki se mi pojavljajo znotraj lastne zgodovinske izkušnje.

Takšna pozicija je podobna Foucaultovemu odnosu do uporabe rešitev določenih problemov drugih zgodovinskih dob in kultur za reševanje aktualnih problemov. Na vprašanje, če misli, da lahko Grki nudijo privlačno in verodostojno alternativo etični zagati sodobnosti, Foucault (1991: 123) odgovarja:

Ne! Ne iščem alternative; rešitve problema ne moreš najti v rešitvi nekega drugega problema, ki je vzniknil v drugem času, pri drugih ljudeh. Moj namen ni pisanje zgodovine rešitev in to je tudi razlog, da ne sprejemam besede alternativa. Rad bi zastavil genealogijo problemov. Moja poanta ni v tem, da je vse slabo, temveč da je vse nevarno, kar pa ni povsem isto kot slabo. Če je vse nevarno, potem lahko vselej kaj naredimo. Tako moja pozicija ne vodi v apatijo, ampak v hiper in pesimistični aktivizem.

Sam bi rad to Foucaultovo pozicijo še zaostрил in v kontekstu razprave predlagal, da konkretne rešitve individualnega problema kako biti nikakor ne morem najti v rešitvi problema kako biti nekoga drugega. Odkrijem lahko samo sorodnost problemov in inspiracijo ter potencialno usmeritev lastnega individualnega prizadevanja v smeri reševanja problema. To pa hkrati pomeni, ne samo, da nimam utemeljitve reševanja problema kako biti nekoga drugega, kot je bilo to razvidno zgoraj, te zmožnosti celo sploh nimam. Problem kako biti lahko vsak posameznik reši samo sam, v lastni zgodovinski izkušnji z lastnim prizadevanjem in uvidom.

Foucault in estetika eksistence

Foucaultova glavna preokupacija v njegovem poznem obdobju je bil poskus reševanja etične zagate sodobnosti. Ukvarjal se je z večnim vprašanjem, kako biti, kako živeti v času, ko naših življenj ne usmerja več samo nek fiksni etični sistem, utemeljen s pravom ali religijo. V tem duhu je iz lastnih genealoških analiz preteklih zgodovinskih obdobj (konkretno antike) na podlagi določenih podobnosti takratnih problemov z aktualnimi črpal nekatere ideje, ki bi jih bilo, po njegovem, v nekoliko modificirani obliki,

mogoče uporabiti tudi v sedanjosti. Iz raziskave antičnih načinov biti človek je dobil zgled za etično držo, ki jo imenuje estetika eksistence: »Če je zdaj čas, da zavrremo odnos do sebe (sebstva), značilnega za moderno moralnost, je mogoče alternativo, ki ga lahko nadomesti, najti v vrsti odnosa, katerega umetnik goji v razmerju do svojega dela: mogoče moramo razviti estetiko eksistence in ustvariti sebe kot umetniško delo« (Foucault v O'leary 2002: 121).

Foucaulta čudi dejstvo, »da je v naši družbi umetnost postala nekaj, kar je povezano samo z objekti in ne z individuumi ali z življenjem. Umetnost je nekaj specializiranega ali narejenega s strani izvedencev, ki so umetniki. Toda ali ne more življenje vsakogar postati umetniško delo? Zakaj naj bi svetilka ali hiša bila umetniški objekt, naše življenje pa ne« (Foucault 1991: 128)? Zato predlaga obravnavo »biossa kot materiala za estetsko umetnino« (Foucault 1991: 127), kar implicira, »da je temeljna umetnina, za katero moramo skrbeti, glavno področje, na katerem moramo uveljaviti estetske vrednosti, ravno posameznik, njegovo življenje, njegova eksistenca« (Foucault 1991: 136).

Foucault je v svojih kasnejših delih veliko pozornosti namenil vprašanju subjekta in modusov subjektivnosti. Za mojo obravnavo je najpomembnejše Foucaultovo repozicioniranje subjekta v središče analize predvsem pa prehod od teze o popolni decentraliziranosti subjekta, ujetega v specifično zgodovinsko konstelacijo, k dopušcanju posameznikove možnosti pridobitve določene stopnje avtonomije. Čeprav je bil v svojih zgodnjih delih zagrizeni nasprotnik pojma subjekt; govoril je o njegovi 'smrti' in izpostavljal izključno določujoče strukture, je takoj, ko je sprevidel možnosti pridobivanja določene stopnje avtonomnosti, subjekt vrnil v središče svojega zanimanja. V enem svojih poznejših intervjujev svoje delo opisuje na naslednji način: »Moj smoter je bil napisati zgodovino različnih načinov, na katere v naši kulturi iz ljudi napravijo subjekte« (Foucault, 1991: 103). Foucaultovo pozno delo tako omogoča/implicira premik torišča analize od zunanjih določujočih struktur k subjektu. S tem, ko v opusu Zgodovine seksualnosti pokaže, da je antični moralni kod na ravni diskurza/koda/jezika skoraj popolnoma identičen krščanskemu, dejansko pa producira skoraj diametralno nasprotno moduse subjektivnosti, ovrže deterministično propozicijo, da je posamezniku forma subjektivnosti nujno enoznačno pogojena s pozicijami, ki mu jih ponujajo različne zunanje strukture (npr. družbeni, ekonomski sistem, različne simbolne strukture). Pri obravnavi subjektivnosti je za Foucaulta mnogo pomembnejši odnos do sebe ('rapport a soi'), ki ga opredeljuje kot način, na katerega posameznik samega sebe konstituira kot

subjekt, pri pa tem izpostavlja pomen konkretnih praks (glej Foucault 1991: 121).

Odnos do sebe, ki implicira način, kako se individuum konstituira kot moralni subjekt svojih lastnih dejanj, je po Foucaultu strukturiran iz štirih aspektov. Prvi je opredelitev tistega dela posameznika oziroma njegovega obnašanja, ki je relevanten za etične sodbe - to je etična substanca ('substance ethique'), material, ki ga bo predelalo etično prizadevanje. Drugi aspekt je 'telos', ki govori h kateri vrsti bivanja posameznik teži in je tesno povezan z modusom podjarmljanja ('mode d'assujettissement'), načinom na katerega so posamezniki napeljeni k prepoznavi svojih moralnih dolžnosti (moralni kod, božji zakon, pravna norma, družbena zapoved). Zadnji in hkrati najpomembnejši aspekt pa so načini predelave etične substance, ki, zaznamovani s specifičnim modusom podjarmljanja, gravitirajo k določenemu smotru – telosu. To so dejavnosti samoformiranja oziroma prakse sebstva ('pratique de soi') ali širše asketizem (glej Foucault 1991: 129).

Med določujoče družbene/ekonomske/materialne/simbolne strukture in posameznika Foucault tako vrine 'odnos do sebe', ki ga, poleg diskurzov, še pomembneje določajo konkretne prakse. Lahko ga razumem kot nekakšen filter, katerega prepustnost za zunanje agense pogojuje specifična kombinacija vedenja in praks sebstva, ki določa 'stopnjo' posameznikove vsiljene ali svobodne/avtonomne samokonstitucije. To pa pomeni, da avtonomnost, svoboda posamezniku ne more biti enostavno dana, podeljena od zunaj, nasprotno, dosegljiva je skozi intenzivno delo na sebi, pri katerem uporabljene tehnike sebstva šele konstituira svobodnejši subjekt oziroma se le-ta samokonstituira.

Foucault je inspiracijo za svoj koncept estetike eksistence dobil v vodilu helenistične kulture (od 3. stoletja pr. n. š. do 3. stoletja n.š.) za katerega so imeli Grki poseben izraz epimeleia heautou, kar pomeni skrbeti zase.

To ne pomeni enostavno, da se zanimaš zase, niti ne pomeni določene tendence k samo-privlačnosti ali fasciniranosti s samim seboj. Epimeleia heautou je pri Grkih zelo močan izraz, ki pomeni delati na čem ali ukvarjati se s čim. Ksenofon je na primer uporabil izraz epimeleia heautou da bi opisal poljedeljsko gospodarjenje. Odgovornost monarha do njegovih sodržavljanov je bila prav tako epimeleia heautou. To je torej zelo močan izraz, opisuje vrsto dela, aktivnosti: implicira pozornost, vednost, tehniko (Foucault 1991: 134).

Foucault v drugem delu nedokončanega opusa zgodovine seksualnosti ugotavlja, da antika ni poznala neke koherentne morale, ki bi na vse delovala enako in ki bi bazirala

na nekem obče veljavnem in univerzalnem kodu. Kljub odsotnosti konkretnih institucionaliziranih norm oziroma legalnega sistema je kljub temu v sicer omejeni populaciji uravnavala odnose individuuma do samega sebe in drugih. Še več, za Grke, ki se za razliko od kristjanov niso veliko ukvarjali s problemi posmrtnega življenja, obstojem boga ipd., je področje etike predstavljalo izredno pomembno preokupacijo. Ker je posameznikova skrb za eksistenco implicirala določeno stopnjo askeze, samoregulacije je tozadevna družbena konstelacija omogočala uravnavati medsebojne odnose in odnos posameznika do sebe brez neke zunanje pravne instance.

Etična refleksija torej nastopa natanko tam, kjer se konča območje prepovedi, zapovedi in ustaljenega moralnega koda – v nasprotju z vsem poznejšim običajnim stilom, ki smo ga vajeni iz krščanske morale. Posameznik je subjekt moralne refleksije prav tam, kjer njegovo ravnanje ne uravnava kod in prav v kolikor ni podvržen določenim predpisom – njegova subjektivnost je zvezana s samokonstitucijo, z razmerjem do sebe, s prakso konstituiranja lastnih norm, ki v tem njegovem samorazmerju obenem nosijo s seboj univerzalnost, a ne moralnega zakona (Dolar 1989: 84).

Modus podjarmljanja tako ni bil moralni zakon, ampak individualna in zavestna izbira posameznika, poskus dati svoji eksistenci najlepšo možno obliko. Posledično je telos zasledovanje, formiranje eksistence, ki bi pustila neko trajno sled, sloves oziroma omogočila nosilcu postati gospodar samega sebe v smislu izvajanja suverenega gospostva nad samim seboj. Gre za predelavo življenja v estetski objekt z neko vrsto vednosti, ker pa »nobene tehnike, nobene profesionalne spretnosti ne moremo doseči brez vežbanja; se tudi umetnosti življenja ne moremo naučiti brez vežbanja, treniranja samega sebe, brez askeze« (Foucault 1991: 138), to pa implicira določene prakse sebstva ali asketizma, katere pa so neobhodno povezane z vednostjo oziroma so zanjo izhodiščne. Posameznik namreč ni mogel imeti dostopa do resnice, brez določenih praks ali askeze, če prej na samemu sebi ni opravil določenega dela, ki ga naredi dovzetnega za poznavanje resnice. Povedano drugače, vednost o sebi ni dostopna zunaj določenih praks sebstva. Vsakršna vednost pa je bila podrejena in kot taka integrirana v skrb zase: »Tisti, ki je skrbel zase, je moral med vsemi stvarmi, ki jih je moč spoznati prek znanstvene vednosti, izbirati samo tiste, ki so ga zadevale in so bile pomembne za življenje« (Foucault, 1991: 135). Šlo je torej za individualni projekt samoformiranja, v procesu katerega je posameznik opravljal določene prakse sebstva, te so mu omogočile dostop do resnice, artikulacijo določene

vednosti, ki je omogočila, da je vedno bolj postajal gospodar sebe in s tem dosegal telos – estetiko eksistence.

Foucault (verjetno zaradi nenadne in prezgodnje smrti) svojega etosa estetike eksistence nikoli ni koncizno in sistematično obdelal, kot je to značilno za njegova ostala dela. Posledično bi, preden njegov koncept estetike eksistence označim za primeren teoretski opis lastnega etosa, na mestih, ki so zaradi tega ostala nejasna, želel Foucaultove formulacije v kontekstu svojega podvzetja še dodatno eksplicirati. Namen tega seveda ni pretenzija po razjasnitvi tistega, kar naj bi Foucault s svojim konceptom 'dejansko' hotel izraziti pa mu tega ni uspelo dokončati, še manj dopolniti nekaj, kar naj bi bilo nepopolno, nasprotno, gre za uporabo in nadgradnjo njegove zastavitve z namenom teoretskega izraza svojega lastnega etosa. Pri tem si bom pomagal z Foucaultovo štiridelno shemo odnosa do sebe.

Etos estetike eksistence v štiridelni shemi odnosa do sebe

TELOS: **dobro-bit v svetu** kot harmoničnost odnosov (odsotnost problemov) do sebe, drugih in okolja

ETIČNA SUBSTANCA: **trenuten način biti človek** kot možnost in polje refleksije, eksperimentiranja, nadaljnjega iskanja in transformacije

MODUS PODJARMLJANJA: estetika eksistence

Zakaj estetika eksistence? Zakaj bi, v odgovor na odsotnost univerzalnih etičnih smernic, svoje življenje obravnaval in oblikoval kot umetniški artefakt? Foucaultov koncept estetike eksistence sem se odločil uporabiti zato, ker menim, da glede na predstave o umetnosti in estetiki v naši kulturi lahko tako najlaže opišem svoj lasten način biti človek. Na tem mestu se seveda ne morem spustiti v obsežno polje teorije in filozofije estetike, da pa bi se izognil neljubi zmedi in nejasnosti, bi vseeno rad razmejil koncept estetike, kot ga uporabljam sam, od nekaterih prevladujočih predstav o umetnosti in umetniškem ustvarjanju značilnih za našo kulturo.

Moj način uporabe estetike pri vprašanju, kako biti povedno razjasni Heideggerjeva primerjava evropske in vzhodnoazijske umetnosti: »Evropska umetnost je v svojem bistvu določena z naravo predstavitve. Predstavitev (Darstellung: prezentiranje) eidos napravi vidljivo. Umetniško delo, slika, upodablja, napravlja vidljivo. Za

vzhodnoazijsko umetnost pa je predstavitev ovira, podobnostno, podoba, ki napravlja vidljivo, pomeni zapreko. /.../ Vzhodnoazijska umetnost ne proizvaja nič predmetnega, ki bi potem kot tako vplivalo na gledalca. Podoba ni simbol, ni prispodoba; marveč se s slikanjem, pisanjem gibljem k sebstvu« (Heidegger 1958 v Hribar 1995: 102). Z vidika nosilca etosa estetike eksistence pri umetniškem ustvarjanju torej ni poudarka toliko na rezultatu (prezentacija eksistence kot zaključenega umetniškega artefakta) in merilih estetskosti, ampak bolj na angažmaju: »... da je odnos, ki ga ima nekdo do sebe povezan s kreativno aktivnostjo« (Foucault 1991: 128).

V tem smislu za Foucaulta »subjekt ni substanca, ampak forma, ki je zmožna transformacije. In eden izmed možnih načinov take transformacije je preko vadbe/vaje samega sebe v določenih veščinah eksistence ali praksah sebstva« (Foucault v O'leary 2002: 121). Foucault s prakso individuuma razume: »intenzivnost odnosov do sebe, se pravi oblike, v katerih smo poklicani sami sebe vzeti za predmet spoznanja in področje akcije, da bi se transformirali« (Foucault v Schimdt 1990: 737). Schmidt (1990: 738) povzema: »Sebe (sebstvo) je umetnina. Ni dan, temveč ga je treba ustvariti s pomočjo praks. Michel Foucault zavrača, da bi si naložil teorijo subjekta, ki bi bila neodvisna od praks, s pomočjo katerih se subjekt konstituira«.

Navedeno pomeni, da odnos do sebe poleg racionalno/simbolnega mišljenja v veliki meri temelji tudi na drugačnih veščinah (prakse sebstva), ki jih je treba kultivirati in so bližje potegu slikarja s čopičem kot pa racionalno-diskurzivni izjavi filozofa ali teoretika. Lastno življenje tako postane veščina, praksa, ki je nad in pred vsemi ostalimi, eksistenca pa material za prizadevanje in iznajdevanje, ki je najbližji umetniškemu. Namen estetike eksistence torej ni v prezentaciji neke zaključene celote (eksistence kot umetniškega dela) niti v graditvi neke zaloge vednosti, ampak zasleduje permanentno (avto)refleksijo in delo na sebi, angažma z določeno kreativnostjo, pozornostjo in tehniko, neko eksperimentiranje, širjenje meja, ki jo Foucault na nekem drugem mestu imenuje kritična ontologija samega sebe: »Kritične ontologije nas samih seveda ne gre razumeti kot teorijo, doktrino, niti ne kot stalni korpus vedenja, ki se akumulira; treba si jo je predstavljati kot držo, etos, filozofsko življenje, kjer je kritika tega, kar smo, istočasno zgodovinska analiza meja, ki so nam naložene, in eksperiment glede možnosti njihove prekoračitve« (Foucault 1991: 156). Foucault je ob tem upravičeno zaskrbljen, da »s tem tvegamo, da bomo prepuščeni temu, da nas določajo bolj splošne strukture, ki se jih morda ne zavedamo in nad katerimi morda nimamo nadzora« (Foucault 1991: 156). V odgovor na naveden problem Foucault poziva, naj se odpovem upanju, da bi dosegel stališče, ki bi

mi omogočilo dostop do celovitega in dokončnega vedenja o tistem, kar bi utegnilo konstituirati moje zgodovinske meje ter pravi, da je »s tega stališča teoretično in praktično izkustvo, ki ga imamo o svojih mejah in o možnostih njihovega prekoračevanja, vedno omejeno in določeno; tako smo vedno v poziciji ponovnega začenjanja« (Foucault 1991: 156).

Estetika eksistence je svobodna politična/etična izbira in ni vezana na nek kod ali fiksna vodila zunaj posameznika:

...skrb (za življenje, eksistenco) je princip vodenja življenja individuuma. Je splošni odnos v zvezi s sabo, drugimi, svetom, ki vpeljuje estetiko, oblike pozornosti in etiko, sisteme obnašanja. Skrb zase, kot morala, ni vsiljena individuumu prek instance, ki kodificira, temveč je odnos, ki ga mora individuum vzpostaviti v odnosu do samega sebe. Gre za umetniško delo, kjer vsak najde možnost, da oblikuje svoje lastno življenje, neodvisno od sistema norm ali kakega metafizičnega temelja« (Schmidt 1990: 739).

Vendar pa takšna umetnost eksistence kot harmoničnost odnosov (odsotnost problemov) do sebe in drugih »nima nobene zveze z modernimi oblikami zagrizenosti v sebe: je prej njihova umiritev in omejitev« (Schmidt 1990: 738).

PRAKSE SEBSTVA: Praksa sebstva, ki jo zavestno uporabljam za vzpostavljanje odnosa do sebe in sveta in katere del je pričujoča diplomatska naloga, je logično-diskurzivno mišljenje. Ker me zavezanost za dobro-bit v svetu napeljuje na delo na sebi, bom, zaradi ugotovljenih omejitev racionalno-diskurzivnega mišljenja pri delovanju nase in na druge, na tem mestu nadaljeval s tretjo stopnjo fenomenološke redukcije, ki mi, kot praksa sebstva, omogoča razširiti pogled in dimenzije (ne)delovanja z intuitivno refleksijo sveta in lastne eksistence.

Fenomenološka refleksija kot zavestno uporabljena praksa sebstva

Ker je stvar sama kot fenomen vedno odvisna od vsakokratnega pogleda, od načina gledanja nanjo, ni stvar na sebi, ampak tako rekoč moja stvar in je kot taka neločljiva od moje eksistence.

Preudarimo. Kot radikalno meditirajoči filozofi nimamo sedaj ne kake za nas veljavne znanosti ne kakega za nas bivajočega sveta. Namesto absolutno bivajoč, tj. nam na naraven način veljaven v izkustveni prepričanosti o biti, nam je svet sedaj zgolj imetje-za-bit. To zadeva tudi znotrajsvetno eksistenco drugih jazov, tako da praviloma pravzaprav ne smemo več govoriti v komunikativni množini. Drugi ljudje in živali so zame le izkustvene danosti po čutnem izkustvu njihovega života, pri čemer se veljavnosti tega izkustva ne smem posluževati. Z drugimi seveda zgubim tudi vse tvorbe socialnosti in kulture. Skratka ne le telesna narava, temveč ves konkretni življenjski okolni svet je zame odslej namesto bivajoč samo fenomen biti (Husserl 1975: 67).

To pa na noben način ne pomeni popolnega konca sveta vsakdanjega življenja marveč predvsem spremembo odnosa do tega sveta:

Svet, ki ga izkušam v tem reflektirajočem življenju, ostaja zame še naprej na neki določen način in z natančno njemu vsakokrat pripadajočo vsebino izkušeni svet kakor prej. Pojavlja se dalje, kot se je pojavljal prej, samo da jaz kot filozofsko reflektirajoči ne spolnujem več naravnega prepričanja o biti izkustva, ga nimam več za veljavnega, medtem ko je to prepričanje vendarle še so-dano in ga opazujoči pogled zajema. /.../ Lahko bi tudi rekli, da je epoche radikalna in univerzalna metoda, s pomočjo katere se jaz čisto dojamem kot Jaz, z lastnim čistim zavestnim življenjem, v katerem in po katerem celotni objektivni svet zame je, in to tako, kakor pač je zame. Vsa svetna, vsa prostorsko-časovna bit je zame – to pomeni velja zame, in sicer po tem, da jo jaz dojemam, zaznavam, se je spominjam, nanjo kakorkoli mislim, jo presojam, jo vrednotim, želim itd. Vse to označuje Descartes, kakor je znano, z imenom cogito. Svet zame sploh ni prav nič drugega kot to v takem cogito zavestno bivajoče in zame veljavno. Svoj celotni, svoj univerzalni in specialni pomen in veljavnost svoje biti ima (svet) edinole iz takšnih cogitationes (Husserl 1975: 68,69).

Urbančič ugotavlja, da navedeno »... govori o tem, da cogitationes po svoji biti absolutno predhodijo biti sveta v tem smislu, da je le-ta utemeljena na biti cogitationes in so le-te pogoj onemu« (Urbančič 1975: 27).

V njih poteka vse moje svetno življenje, kamor spada tudi moje znanstveno in utemeljevalno življenje. V nikakršen drug svet ne morem živeti, izkušati, misliti, vrednotiti

in delovati kot v svet, ki ima v meni in iz mene samega pomen in veljavnost. Če se postavim nad vse to življenje in se vzdržim vsakega spolnevanja kakršnega koli prepričanja o biti, ki prav ta svet jemlje kot bivajoč – če ravnam svoj pogled edinole na to življenje samo, kot zavest o tem svetu, tedaj dobim sebe kot čisti ego s čistim tokom mojih cigitationes (Husserl 1975: 68,69).

T.i. čisti jaz je dosežek postopka, ki ga Husserl imenuje transcendentalna redukcija in je zadnja stopnja fenomenološke refleksije. Čisti jaz je vrh fenomenoloških prizadevanj, ki mi omogoči, da se s te zadnje, najvišje točke ozrem na prejšnje stopnje prehojene poti in jih neprizadeto opazujem, saj **se** residium vseh redukcij, »poslednji preostanek pripravljalnih fenomenoloških prizadevanj«. Pripravljalnih zato, ker je vrh in s tem konec vzpenjanja ob enem že tudi začetek sestopanja, ki se v fenomenologiji imenuje konstitucija sveta, sveta fenomenov, hkrati pa samega sveta kot fenomena (glej Hribar 1993a: 35).

To univerzalno razveljavljenje (»inhibiranje«, »izključevanje«) vseh stališč do danega objektivnega sveta in s tem razveljavljenje zavzemanja stališč o biti (zadevajočih bit, videz možnost, domnevnost, verjetnost ipd.) – ali, kot se tudi reče, ta fenomenološka epoche ali to postavljanje objektivnega sveta v oklepaje – nas torej ne postavlja pred nič. Kar si, in prav s tem šele prilastimo, ali razločneje: kar si meditirajoči, s tem prilastim, je moje čisto življenje z vsemi svojimi čistimi domnevnostmi, univerzum fenomenov v smislu fenomenologije (Husserl 1975: 68).

»S stališča transcendentalnega jaza, z očišča čistega jaza se mi odpre povsem nov pogled na svet. To ni več svet samih stvari, marveč svet fenomenov kot stvari samih« (Hribar 1993a: 35). Samih stvari, stvari na sebi, neodvisnih od mene in mojega pogleda, stvari, ki naj bi tičale v ozadju pojavov s tako izvedeno refleksijo ne morem priznavati. Tu pred mojimi očmi so stvari same, fenomeni in ti so v svoji podobi podobe za moj pogled. Moj pogled in podoba stvari obstajata pod istim obnebjem, sta, četudi razločljiva, neločljiva: momenta ene in iste, tokrat prav ene in iste stvari (glej Hribar 1993a: 35).

To, kar smo ugledali in kar zato prav zdaj vidimo, je seveda videz. Toda videz, ki ni nič navidezna. To ni goli, navidezni videz, marveč videz kot resnica. Videz pa je resnica zgolj in samo zato, ker je resnica kot resnica vselej že tudi videz: ne-skritost. Ne-skritost z

vidika stvari, od-kritost z vidika človeka kot eksistence. Resnico govorimo, kadar smo odkriti. Kadar nič ne prikrivamo. Zaradi korelativnosti in s tem vzvratne medsebojne povezanosti podobe stvari z našim pogledom, gre pri stvari sami kot fenomenu vselej za dvojni vidik. Ker naš pogled vselej vključuje ne samo to, da vidimo, ampak tudi to, kako vidimo, k podobi vselej spada način te podobe . /.../ Husserl temu videnju, pogledu, ki je hkrati pogled na podobo in na lastni pogled oziroma pogled na lastni pogled prek podobe, pravi re-fleksija. Ta refleksija nima narave refleksa, marveč naravo reflektorja. Je luč, ki osvetli v temi ali iz teme ugledano. In ga tako sploh šele napravi za nekaj vidnega in/ali vidljivega. Tako da to zdaj, tj. od zdaj videno, lahko opazujem in opisujem (Hribar 1993a: 35, 36).

Ali kot pravi Husserl: »Če imenujemo ta v svet posegajoči in kako drugače vanj živeči jaz zainteresiran za svet, tedaj je fenomenološko spremenjena in stalno tako zadržana naravnost v tem, da se jaz razcepi tako, da se nad tem naivno zainteresiranim jazom etablira fenomenološki jaz kot nezainteresirani gledalec« (Husserl 1975: 80). To mi omogoči, da se pri svojem odnosu do sveta ne navežem na nič: »Na nič fenomenalnega, se pravi, na nič v konstitutivni (v svet izpostavljujoči, na svet prinašajoči) luči ugledanega. Kajti vse ugledano, vse podobe so že podobe znotraj tistega refleksivnega pogleda, ki je pred siceršnjimi pogledi in podobami. Ki zato v svoji transcendentalni intuitivnosti transcendirata, presega znotrajsvetne poglede kot znotrajsvetne podobe« (Hribar 1993a: 37).

Fenomenološka refleksija mi kot praksa sebstva omogoča aplicirati pozornost in tehniko v odnosu do sebe, drugih in do sveta, ki se na ravni vsakdanjega življenja manifestira kot umetnost življenja (eksistence). Poleg tega mi, čeprav v trenutkih poglobljenega fenomenološkega uvida prodiram in dekonstruiram svet vsakdanjega življenja in empirični jaz, prav stopnja nenavezanosti, distance do fenomenov, ki iz tega izhajajo, omogoči poskuse preseganja svojega partikularnega interesa in s tem zasledovanje čim večje iskrenosti pri skrbi za dobro-bit drugega. Harmoničnost vsakdanjega življenja, ki iz tega izhajajo, pa mi spet omogoči stabilnost in trdnost uma, potrebno za fenomenološko refleksijo ...

Etos estetike eksistence torej v praksi zajema širino vidikov mojega načina biti človek: od povsem konkretnega delovanja in obnašanja v vsakdanjem življenju, ki teži k čim večji odsotnosti problemov v odnosih do sebe drugih in okolja, do tistega najsubtilnejšega fenomenološkega uvida v času mirne kontemplacije, ki svet vsakdanjega

življenja sicer reducira in dekonstruira, ampak samo zato, da bi v njem kasneje lahko čim bolje deloval. Pri tem uporabljам redukcijske postopke, katerih začetnik je Sidharta Gothama in so se, pod imenom vipassana v še vedno živi budistični tradiciji ohranili do danes. Poleg dejstva, da je budistična redukcija radikalnejša in bolj izdelana kot podobni postopki znotraj sodobne fenomenologije (kar priznava tudi Hribar, glej Hribar 1993a: 36), iz povsem praktičnih vzgibov presega tudi določene pomanjkljivosti in probleme (transcendentalne) fenomenologije. Razloge, zakaj budistične redukcijske postopke kot prakse sebstva uporabljам pri delovanju na polje lastne subjektivitete v skladu z zgoraj navedenimi ugotovitvami, je najlaže izpostaviti s pomočjo komparativne analize.

Primerjava Z in V fenomenološke tradicije

Primerjava Z in V fenomenoloških tradicij skozi prizmo zahodno-filozofskega logično-diskurzivnega spoznavnega aparata vsaj na prvi pogled razkriva relativno veliko podobnost. Na teoretski ravni gre v obeh primerih za usmerjen interes kot pravi Husserl: 'vrniti se k stvarim samim' oziroma budistično 'spoznati stvari takšne, kakršne so', to je skušati brez predsodkov osvetliti dejanskost/stvarnost, ki pa na praktični ravni rezultira v precej drugačnih modusih subjektivitete. Komparativni teoretski okvir bo predstavljala tridelna shema:

Prvi element sheme je namen posameznikovega spoznavnega prizadevanja. Gibalo, ki vodi to posameznikovo prizadevanje, je motivacija. S prvima dvema je tesno povezan tretji element sheme: spoznavne metode, saj specifični namen in motivacija zahtevata primerne (adekvatne) načine spoznavanja.

NAMEN

Namen Husserlovega obsežnega in kompleksnega filozofskega opusa, ki je razviden iz njegovih poznejših del, je graditev filozofskega sistema, kateri naj bi, v drugem planu, rešil krizo evropskega človeštva. Po Husserlovem mnenju slednja izhaja iz novodobnega objektivizma, ki življenje oropa vsakršnega smisla in ga reducira na gola dejstva: »Kriza evropskega bivanja ima samo dva izhoda: propad Evrope v odtujitvi lastnemu racionalnemu življenjskemu smislu, padec v sovražnost do duha in v barbarstvo ali preroditev Evrope iz duha filozofije s heroizmom duha, ki bo končno premagal naturalizem« (Husserl 1993: 13). Oris zgodovinske krize evropskega človeštva, ki ga Husserl sistematično poda v svoji zadnji knjigi »Kriza evropskih znanosti in

transcendentalna fenomenologija« za Husserla daje zgodovinsko utemeljitev transcendentalno-fenomenološki filozofiji kot poti iz te krize. Poleg tega pa naj bi prav transcendentalno-fenomenološki filozofski projekt zagotovil absolutno zanesljiv pratemelj spoznanja.

Namen budistične fenomenološke prakse je transformacija/zavrnitev načina biti človek, ki v svojem odnosu do sveta vidi probleme (trpi). Ker so v budizmu eksistencialni problemi stvar individualnega uvida in prizadevanja, se to izraža pretežno v delovanju na posameznikovo lastno sebstvo, ki je, posledično, obravnavano tudi kot najučinkovitejši doprinos k dobro-bitu v svetu.

MOTIVACIJA

Motivacija Z fenomenološke tradicije izvira iz dediščine Z filozofije in je vsebovana že v sami oznaki za to miselno tradicijo: filozofija namreč pomeni ljubezen do modrosti, radovednost, ki se v Husserlovemu primeru izraža v iskanju absolutno zanesljivega pratemelja spoznanja, in ki kasneje Heideggra napeljuje k vprašanju, 'kaj pomeni biti' ter 'kaj je smisel biti'. Fenomenološki pomen besede filozofija izvira iz začudenja nad tem, da stvari sploh so, da imajo svojo bit (glej Hribar 1993b: 11). »V skrbi za vsakdanje stvari se pozabi čuditi nad tem, da stvari sploh so. Imajo bit. Fenomenološki način mišljenja, ki zmerom znova terja vrnitev k stvarem samim, torej predvsem k njihovi biti, pa se izrecno odpira temu čudežu nad čudeži: da stvari so« (Hribar 1993b: 11).

V budizmu začudenje, da stvari sploh so, vedno spremlja tudi že ugotovitev, da je človeškemu življenju ob stiku s temi stvarmi imanentno veliko problemov in trpljenja. Motivacijo za budistično fenomenološko prizadevanje je tako najlažje zaobjeti s sintagmo, ki se pogosto uporablja v tej V fenomenološki tradiciji – umetnost življenja (glej npr. Hart 1992) in pomeni holistično zastavljeno prizadevanje harmoničnega vzpostavljanja odnosa do samega sebe, drugih in okolja, ki bi vodilo v odsotnost trpljenja in problemov. Ne gre torej zgolj za ljubezen do modrosti, ampak za ljubezen do življenja, pri čemer pa ta odnos ni omejen samo na lastno eksistenco (življenje v edninski obliki) ampak vključuje tudi skrb za dobro-bit vseh živih bitij (življenje v množinski obliki).

SPOZNAVNE METODE

Jedro Husserlove transcendentalne fenomenologije je metoda fenomenološke redukcije. Pri tem se zaveda omejitev racionalno-diskurzivnega mišljenja, zato ga, zlasti v primeru redukcijske metode, skuša dopolniti in razširiti z drugačnimi spoznavnimi

metodami: »Husserl se je kar se da trudil, da bi intuiciji priboril značaj filozofske znanstvene metode. Intuicijo je vključil v svoje redukcije, s katerimi zavest v čisti intuiciji uvidi bistvene značilnosti fenomenov zavesti (intencionalnih aktov) in njihovih predmetov (vsebin)« (Ule 2001: 348). Pri tem intuicijo razume kot »... uvid v smislu (neposrednega) uzrtja; za razliko od (posrednega, diskurzivnega, pojmovnega) mišljenja kot razmisleka ali premisleka« (Hribar 1993b: 99).

Po Husserlu redukcijski postopek omogoča odstranitev plasti predsodkov, prepričanj, vrednotenj, ki prekrivajo stvar samo in v zadnji stopnji pripelje do čistega jaza, ki s svojega vrha, iz prostora čiste čistine že sestopa k fenomenom. »Čisti jaz, do katerega se dokopljemo s filozofsko meditacijo, ni psihološki, še manj telesni subjekt, ni duša, ni človek, ni oseba. Pač pa je področje transcendentalno-fenomenološkega samoizkustva (Ule 2001: 167).

S fenomenološko epoche reduciram svoj naravni človeški jaz in svoje duševno življenje – področje svojega psihološkega samoizkustva – na svoj transcendentalno-fenomenološki jaz, na področje transcendentalno-fenomenološkega samoizkustva, Objektivni svet, ki zame je, ki je zame vedno bil in bo, ki vedno more biti z vsemi svojimi objekti, črpa – kakor sem že rekel – svoj celotni pomen in veljavnost svoje biti, ki jo vsakokrat zame ima, iz mene samega, iz mene kot transcendentalnega jaza, tistega, ki izstopi šele s transcendentalno-fenomenološko epoche (Husserl 1975: 73).

Kaj pa je prostor tega čistega jaza? Hribar (1993a: 37) pojasnjuje:

Prostor čistega jaza samega kot prostor čistine pa je prostor zgolj in samo jasnine. /.../ Za čistino kot jasnino čistega jaza namreč ni nič, oziroma, tam zadaj, kolikor bi o kakem zadaj kajpada sploh lahko govorili, je zgolj nič, ali kakor pravi Husserl: »transcendentalni nič«. /.../ Čistina, s katero se sreča husserljanski čisti jaz na koncu vzpenjanja skozi redukcije, oziroma na začetku sestopanja nazaj v svet, je hkrati več in manj od praznine. To ni čisto prazen prostor, saj je čistina kot čistina čistega jaza prav prostor tega jaza, obenem pa to še ni nikakršen prostor, saj čisti jaz kot izhodišče konstitucije sveta fenomenov na začetku nima še niti enega samega fenomena. In ker je v fenomenološki korelaciji pogleda in podobe videči na nek način isto kot videno, saj brez videne podobe ostaja tudi brez lastnega videza, je čisti jaz na svojem izhodiščnem vrhu brez tiste jaznosti, po kateri sploh je jaz. Je tako rekoč bivajoče brez biti, nični nič.

Husserl je prepričan, da mu omejitev filozofske pozornosti zgolj na doživljaje čiste zavesti omogoči dostop do apodiktično zanesljivih spoznanj: »V vseh svojih aktih (čutenju, mišljenju, doživljanju, spominjanju itd.) najde sebe kot čutečega mislečega itd., tj. najde sebe kot brezpogojni pogoj svojih aktov in v tak svoj obstoj absolutno ne more podvomiti. Torej je samemu sebi dan z apodiktično evidentnostjo« (Urbančič 1975: 26). V tej točki se pojavi prvi večji problem transcendentalne fenomenologije. Ule dvomi, da je moč na podlagi razmerja med akti zavesti in vsebino teh aktov priti do apodiktično zanesljivih spoznanj: »... vsak prehod od neposredne zavesti o kakem aktu zavesti k ugotavljanju njegove strukture in vsebine je tvegan in prav tako podlega možni zmoti oziroma dvomu kot to, kar doživljamo v t.i. naivni oziroma naravni zavesti« (Ule 1992: 168). Ule nadaljuje, da tudi če se pri določeni dejavnosti zavedam npr. svojih občutkov in misli, so le-ti res zanesljivo prisotni, vendar pa to, kar je njihova vsebina, seveda podlega vsem tistim možnim dvomom, kot jim podlega empirična zavest (glej Ule 1992: 168). Racionalno vedno lahko zapadem v neskončni regres dvoma, npr., da si vse skupaj le domišljam, da je vse skupaj zgolj iluzija ...

Naslednji problem transcendentalne fenomenologije izvira iz povezave racionalno-diskurzivnega mišljenja in transcendentalnega samoizkustva. Ker so metode spoznanja vedno tesno povezane z namenom in motivacijo, pri Husserlu glede na njegov namen graditve filozofskega sistema kot glavna spoznavna metoda še vedno prevladuje racionalno-diskurzivno mišljenje. S tem ko Husserl skuša zgraditi filozofski sistem, za kar je potrebno izhajanje pretežno iz racionalno-diskurzivnega mišljenja, zanemarja dejansko in praktično intuicijo, »...uvid v smislu (neposrednega) uzrtja; za razliko od (posrednega, diskurzivnega, pojmovnega) mišljenja kot razmisleka ali premisleka« (Hribar 1993b: 99). Res je, da Husserlov filozofski sistem intuicijo sicer teoretsko zagovarja, vendar, paradoksalno, prav v preobsežnem ukvarjanju s teoretskim utemeljevanjem in opisovanjem izgublja dragocen čas za dejansko prakticiranje stroge fenomenološke refleksije, ki zahteva veliko napora in časa. Poleg dejstva, da je s tega naslova transcendentalno-fenomenološki filozofiji mogoče očitati nevarnost praktične neučinkovitosti, se na način Husserlove uporabe racionalno-diskurzivnega mišljenja naslavlja tudi očitki, da z logično-diskurzivnimi metodami posega v polje, ki je po njegovem dosegljivo le prek intuicije:

Na žalost pa lahko tudi Husserlu pripišemo podobne napake, ki jih je očital Descartesu,

namreč, da v svoje opise transcendentalnega izkustva na tihem vnaša filozofske domneve in teorije, ki so le na videz apodiktično zanesljive evidence. Že zgolj dejstvo, da še vedno uporablja isti jezik, kot ga uporablja v »vsakdanjem« svetu, tj. v svetu onkraj fenomenološkega epoche, je problematičen korak. Ne moremo namreč pričakovati, da bo ta jezik enako dobro deloval v obeh področjih, saj so vendar prav vsi pomeni besed, konstrukcija stavkov, logika jezika »ustvarjeni tako, da čim bolj ustrezajo vsakdanji dejanskosti (Ule 2001: 167).

Ule ugotavlja, da, čeprav se zdi, da bi bila za možno rešitev te neljube zagate potrebna radikalna fenomenološka kritika jezika, slednja verjetno ni mogoča:

Potrebna bi bila radikalna fenomenološka kritika jezika, ki bi morala zajeti tudi logiko samo, šele potem bi lahko nadaljevali s fenomenološko raziskavo čistega jaza. A zdi se, da te naloge ni mogoče izvesti, kajti tu bi morali z jezikom, ki nam je na razpolago, nekako skočiti izven jezika in nekako od zunaj pogledati, ali je primerno orodje za zastavljeno filozofsko nalogo. Zasluga analitične filozofije je, da je opozorila na neuresničljivost in nezmožnost takšne samokritike. Eden redkih filozofov, ki se je v polni meri zavedal paradoksalnosti radikalne kritike jezika – in logike – je bil Ludwig Wittgenstein v Logično Filozofski razpravi (Traktatu), in je končal svoj Traktat v »molku o neizrekljivem« (Ule 2001: 167).

To pa še zdaleč ni konec problemov transcendentalne fenomenologije. Zadnji večji problem transcendentalne fenomenologije, tako velik, da mu je posvetil in na njem osnoval dovršen del svojega filozofskega opusa, je naslovil Martin Heidegger. Hribar (1995: 11) pojasnjuje Heideggerovo stališče:

Čisti jaz ne ustvarja (kreira) kot krščanski Bog in ne proizvaja (producira, konstruira) kot moderni Subjekt, marveč prav, zgolj in samo, konstituira. Stvari kot intencionalni objekti niso ustvarjene stvari in niso proizvod proizvodnje, marveč so zgolj in samo fenomeni. Vprašanje, ali obstajajo tudi stvari na sebi (ne le za nas kot fenomeni), postavi Husserl v oklepaj in ga tu, v epoche tako suspendiranega tudi pusti. /.../ To obenem pomeni, da Husserl prikazano specifičnost transcendentalnega subjekta kot čistega jaza, ki bi jo bil dolžan posebej osvetliti, pusti v temi. Po njegovi biti se, kakor ugotovi Martin Heidegger, ne vpraša več. Čeprav Husserl razglasi bit čistega jaza in njegove zavesti za absolutno bit

(za absolutno, ker so fenomeni kot po tej zavesti konstituirani intencionalni objekti to, kar so, le v korelaciji z njo in zato iz njenega absolutnega vidika ne le nekaj relacijskega, ampak tudi nekaj zgolj relativnega), se ne vpraša, kaj sploh pomeni biti in kaj sploh je smisel biti, ne glede na razliko med absolutno in relativno bitjo.

Tukaj bi lahko nadaljeval s celotno mislijo Martina Heideggra in s tem mogoče lahko celo rešil določene probleme transcendentalne fenomenologije, vendar, ali mi tudi po tem še vedno ne grozi nevarnost, da se bom spet znašel samo na pragu/začetku nekaj novih filozofskih vprašanj in dilem? Kot že toliko filozofov in teoretikov, ki so življenjsko delo, v prepričanju, da si bodo tako lahko odgovorili na vsa vprašanja, ki so jih težila, posvetili nekemu filozofskemu projektu, pa so se pri takem podvzetju vedno znova ušteli ali pa so drugi v njihovih projektih našli velike luknje? Takšna ugotovitev me spet usmeri na začetek, v tisto temeljno najnotranje nagnjenje po dobro-biti in s tem v spremembo vprašanja: Ali me to in tako filozofsko vpraševanje lahko vodi k dobro-biti? Sprememba vprašanja implicira radikalen zasuk v samem izhodišču filozofije kot radovednosti v filozofijo, kot skrb za dobro-biti. Sprememba odnosa do filozofije kot onto-teologije oziroma njene kritike in opustitve v filozofijo kot način življenja, v filozofijo, ki služi in pomaga/omogoči človeku 'zgolj' biti-dobro, ki svoje filozofsko prizadevanje in vpraševanje uporablja le toliko, kot lahko predstavlja strategijo za dobro-biti. Ta zasuk omogoča budistična fenomenologija, ki je prav s tem razlogom, iz tega temeljnega človekovega nagnjenja po dobro-biti, nastala pred več kot 2500 leti. Ravno toliko kot fenomenološka radovednost, kot motivacija fenomenološkega prizadevanja, Husserla sili v iskanje absolutnega temelja spoznanja, kasneje Heideggra pa v vprašanje po smislu biti, budistična zaobrnitev in izhajanje iz izvorne težnje po dobro-biti, takšna in podobna filozofska vprašanja postavi v oklepaj. Buda namenoma ostaja povsem praktičen in nefilozofski, saj po njegovem ontološka, teološka in metafizična vprašanja ali njihova kritika v nobenem pogledu ne pripomorejo k človekovemu dobro-biti, nasprotno, prinašajo mu trpljenje in nesrečo in ga odvrčajo od temeljnega povsem konkretnega vprašanja, kaj storiti, kako (ne)delovati, kako se obnašati, kako biti, da bi bil-dobro, kako dobro-biti in pri tem ne omejevati drugih v njihovi dobro-biti (DeGraff 2002). Za budizem je dovolj, da sprejme, da nekaj je in si prizna, da je velikokrat v tem prisotno veliko problemov in trpljenja. Filozofsko vpraševanje ali dvom po biti sveta in človekovega trpljenja v njem Buda vidi zgolj kot enega od načinov bega od trpljenja. Veliko bolj od filozofskih vprašanj po biti, smislu biti, pomenu biti, temelju biti ali začetku biti je

pomembno, da se rešim povsem konkretnih problemov tukaj in sedaj, kolikor mi težijo v prav tem trenutku. »... trpljenje je univerzalna in grenka resnica, ki jo ni mogoče preseči tako, da jo ignoriramo ali se od nje obrnemo stran. Ne moremo se je znebiti z nobeno špekulacijo ali argumentom« (Goenka 2003: 162). Pri tem filozofska refleksija sveta seveda pomaga, vendar je vedno podrejena in uporabljena za reševanje problema dobrobiti oziroma iz nje izhaja.

Budistična fenomenologija lahko pomaga razrešiti tudi druga dva problema, ki sta povezana s transcendentalno-fenomenološkim jazom in področjem transcendentalno-fenomenološkega samoizkustva. Problematiziranje transcendentalno-fenomenološkega jaza kot absolutnega temelja spoznanja je upravičena samo z epistemološkega vidika iskanja absolutne gotovosti spoznanja, če pa za namen svojega fenomenološkega prizadevanja postavim dobro-bit, vprašanje, ali me transcendentalno-fenomenološko samoizkustvo lahko pripelje do gotovosti spoznanj, postane drugotno glede na vprašanje, ali me to fenomenološko prizadevanje vodi v dobro-bit ali ne. Potencialni neskončni racionalni dvom, ki izhaja iz poskusa iskanja absolutnega temelja spoznanja, je iz takšne pozicije obravnavan kot problem, ki onemogoča dobro-bit. Gotovost in učinkovitost spoznanja se tako kaže v njegovi konkretni spremembi praktičnega in konkretnega izkustva. Po Budi je z najstrožjo fenomenološko refleksijo in intuicijo v vsakem trenutku človekovega bivanja na svetu mogoče svet in človekov empirični jaz in s tem vse njegove probleme reducirati (postaviti v oklepaj), kar človeka pripelje onkraj problemov in trpljenja imanentnih v svetu v tisto najvišjo in neminljivo dobro-bit.

Vsako opisovanje ali obravnava tega območja, ki je hkrati tudi vzrok zadnjega sklopa problemov transcendentalne fenomenologije, dvigne še več vprašanj in problemov, ki pa ne vodijo v dobro-bit. Zato je v budistični fenomenologiji tisto, kar ostane po redukcijskem postopku in kar Husserl imenuje transcendentalno samoizkustvo, obravnavano kot dosegljivo na ravni izkustva pa vendar diskurzivno neopisljivo. Ker so, kot sem že omenil, spoznavne metode vedno tesno povezane s namenom in motivacijo, se budistična redukcija v svojih spoznavnih metodah bolj kot na diskurzivne opise izkustev višjih ravni v redukcijskem postopku osredotoča na konkretne prakse, ki bi posamezniku lahko omogočile povsem praktično aplikacijo fenomenoloških dognanj. V tem budistični redukcijski postopki dosledno sledijo Wittgensteinovemu pozivu k »molku o neizrekljivem«. DeGraff namreč opozarja, da vsakršno opisovanje transcendentalnega izkustva popači/izkrivi tisto, kar se v zadnji stopnji redukcijskega postopka razkrije v vsej svoji jasnosti in čistosti: »Trditi, da (po zadnji stopnji redukcijskega postopka, op. L. Z.)

nekaj ostane, da nič ne ostane, da hkrati nekaj ostane in nič ne ostane in, da niti nekaj ostane niti nič ne ostane, pomeni popačitev nepopačenega« (DeGraff 2002: 123). V tem smislu so, če uporabim Husserlov izraz, povsem intuitivne, saj racionalno-diskurzivno mišljenje uporabljajo samo kot inspiracijo in usmeritev praktičnega fenomenološkega prizadevanja, ne pa kot sredstva/orodja za doseg oziroma opise določenih stanj (glej npr. Goenka 2001: 4). Budistična fenomenologija fenomenološke refleksije namreč ne vidi kot preprost kognitivni akt, temveč kot dolgotrajno in izredno težavno prizadevanje v obliki meditativnih praks, ki zahteva visoko stopnjo koncentracije. V tem, da poudarja možnost in potrebo vadbe, kultiviranja zaznavnih sposobnosti (redukcijsko prakso imenuje bhavana, ki v jeziku pali pomeni razvoj, kultiviranje) se približuje francoskemu fenomenologu Merleau-Pontyju, ki zaznavanje vidi kot spretnost, ki se razvije in je znanje kako, ne pa proces oblikovanja izrecnih prepričanj (glej Merleau-Ponty v Ule 1992: 267).

Poleg dejstva, da vsakršen poskus diskurzivnega opisovanja transcendentnega izkustva popači/izkrivi tisto, kar se v zadnji stopnji redukcijskega postopka razkrije v vsej svoji jasnosti in čistosti pa se pri tem lahko zastavi še več vprašanj in problemov, kar troši dragocen čas za praktično fenomenološko prizadevanje, ki do takšnega izkustva šele sploh lahko pripelje.

ZAČETEK KONCA

Na koncu bi se rad vrnil na začetek razprave, da bi ji s tem vsaj nakazal konec. Konec problemu namreč, tistemu, ki ga je odprla. Če je obstoj problemov v svetu vezan na značilen odnos do sveta, ta pa z načinom biti človek, je edini način za rešitev problemov delo na sebi, sprememba sebe, eksperimentiranje, ki bi lahko vodilo v smer, ko v svoji zgodovinski izkušnji ne bi imel več problemov, kako biti človek, ne raznih onto-teoloških vprašanj in dvomov in bi se s tem prebudil v svet brez problemov in trpljenja:

Kot Budnemu se vsakomur lahko razodene, da ni nobenega Centra, nobenega Središča, ki bi mu ne dopuščal svobode; namreč svobode v smislu prostosti, ne v pomenu razpolaganja z drugim in drugačnim. Tudi človek ni takšno središče; ni subjekt, ki bi lahko stvari oblikoval in obvladoval kot objekte ter tako zagospodoval nad njimi. Budni kot Prebujeni je torej tisti, ki je sprevidel, da je svet brez Centra, brez vnaprejšnjega namena in pomena, brez dane Istovetnosti in zadanega Smotra. Tisti, ki sprevidi, da so stvari zgolj in samo fenomeni, le videzi, hkrati s tem, da ti videzi niso nič navideznega, marveč resnica, se je torej rodil v nov svet. Rešil se je vsake zasvojenosti: tako zasvojenosti z Bogom kot vrhovnim Bivajočim kot s Seboj kot središčno Bivajočim. /.../ Post(a)teističnost in s tem post-modernost budizma, rojena že na samem njegovem začetku, je po Hisamatsuju v tem, da se ne giblje niti na ravni tradicionalnega teocentrizma niti na ravni modernega antropocentrizma. Niti na ravni teonomije niti na ravni modernistične avtonomije. Hisamatsu sicer govori o avto-nomnosti; vendar ne v pomenu zakonodavstva, marveč v smislu avtentičnosti. Avtentičnosti, ki izhaja iz same sebe, a ob enem pusti biti vsemu bivajočemu (Hisamatsu v Hribar 1993: 39).

To ukvarjanje s sabo, delo na sebi, predvsem pa eksperimentiranje bi bil lahko zgoraj opisan etos estetike eksistence, koliko pa je pri tem lahko uspešen, je vprašanje nadaljnjega prizadevanja in del eksperimenta. Če v tem eksperimentu želijo prisostvovati tudi drugi, je to stvar njihove lastne odločitve, prizadevanja in uvida, vse, kar jim lahko ponudim, je neobvezen zgled ...

PROBLEM LOGOS/BIOS

Z vsem dosedanjim delovanjem (pisanjem) znotraj diplomske naloge sem skušal racionalno-diskurzivno izraziti lastno raziskavo in svoj etos, v kateri se je slednji pokazal za najučinkovitejši način prispevanja k dobro-bitu v svetu. V tem smislu je pisanje pričujoče naloge ena od oblik vzpostavljanja odnosa mene samega z menoj samim ter eden izmed načinov delovanja na druge, to pa zahteva, da natančneje raziščem, kako in v kakšni meri lahko s pisanjem oziroma (racionalnim) diskurzom sploh delujem na lastno bistvo oziroma na druge, družbo.

Če se dojemam kot popolnoma racionalno bitje (kot to stori večina modernističnih teoretikov), sem zmožen neproblematično in celostno transformirati logos v svoje življenje. Iz prejšnjih poglavij pa je razvidno, da človek še zdaleč ni samo racionalno bitje, zato samo z razumom ne morem vzpostaviti adekvatnega odnosa do samega sebe, do drugih in okolja. Potrebno je premikanje meja – iskanje, raziskovanje, eksperimentiranje in upoštevanje ter (ne)delovanje na območjih tudi onkraj zgolj racionalnega. Navedeno pomeni, da moram diskurzu nujno skušati določiti njegov domet in omejitve, saj, četudi lahko na primer pišem/govorim/mislim, o tem, kako si moram prizadevati tudi na območjih onkraj zgolj racionalnega, praktično to za ta območja nima velikega učinka. Zato se bom, spet s pomočjo Foucaulta, spustil v problematiko odnosa med pisanjem/govorjenjem/mišljenjem (logosom) in bistvom (življenjem, biosom) oziroma širše med resnico in bistvom.

Pri tem se Foucault zopet obrača k antiki in izhaja iz Platonove kritike antičnega fenomena hypomnemata. Foucault zavrača interpretacijo Platonovega Phaidrosa v smeri kritike pisanja kot nasprotja kulturi spomina: »Če beremo Phaidrosa, vidimo, da je ta odlomek drugoten glede na nekaj drugega, kar je temeljno in v skladu s temo, ki poteka skozi tekst do konca. Ni važno, ali je tekst pisen ali usten – problem je, ali zadevni diskurz nudi ali ne nudi pristopa k resnici« (Foucault 1991: 137).

Hypomnemata za Grke predstavlja beležnico, notes, računske knjige, javne registre in osebne beležnice, ki služijo zapisovanju. Če so prve uporabljali kot tehnologijo vodenja/gospodarjenja države, polisa oziroma podjetja, pa zadnje uporabljajo kot enega izmed načinov vzpostavljanja odnosa do samih sebe.

... točka, kjer se na presenetljiv način srečata vprašanje hypomnemata in kultura sebstva, je točka, na kateri kultura sebstva vzame za svoj cilj popolno vladanje sebstvu – neke vrste permanentni politični odnos med sebstvom in sebstvom. Stari Grki so to politiko samih sebe opravljali s temi beležnicami, prav tako kot vlade in tisti, ki vodijo podjetja, upravljajo s pomočjo vodenja registrov (Foucault 1991: 137).

Na kakšen način se torej pisanje v antiki povezuje s sebstvom? »Nobene tehnike, nobene profesionalne spretnosti ne moremo doseči brez vežbanja; prav tako se ne moremo naučiti umetnosti življenja, brez askesis, ki jo moramo razumeti kot treniranje samega sebe. Med vsemi oblikami, ki jih ta trening privzema (in ki vključujejo abstinence, pomnjenje, raziskovanja zavesti, meditacije, tišino in poslušanje drugih), se zdi, da je pisanje znatno vlogo začelo igrati precej pozno« (Foucault 1991: 138).

Pisanje moje diplomske naloge je podobno Foucaultovem odnosu do tekstov, ki vključuje pisanje knjig, ki jih francoski filozof imenuje knjiga izkušnje («un livre-experience»). Ideja postane jasna če upoštevamo večpomenskost francoske besede 'experience'. Beseda v francosčini poleg tega, da označuje izkustvo, pomeni tudi eksperiment. O'leary (2002: 141) pojasnjuje: »Knjiga izkušnje ne vključuje samo izkustva avtorja ali spreminjanja izkustva njenega bralca, temveč predstavlja tudi eksperiment, ki ga avtor izvaja s samim sabo in v katerem lahko sodeluje tudi bralec«. Čeprav pisanje pričujoče diplomske naloge predstavlja eno od praks sebstva, ki jih uporabljam, pa se mi je v lastni izkušnji izkazalo, da samo z diskurzivnimi praksami ne morem vzpostaviti adekvatnega odnosa do samega sebe.

Diskurz torej igra pomembno vlogo, vendar pa v konstituciji sebstva vselej služi drugim praksam: Ne zadošča torej reči, da se subjekt konstituira v simbolnem sistemu. Subjekt ni konstituiran le v igri simbolov. Konstituiran je v dejanskih praksah – praksah, ki jih je mogoče zgodovinsko analizirati. Obstoji tehnologija konstitucije sebstva, ki seka simbolne sisteme ko jih uporablja (Foucault, 1991: 141).

Z logosom (racionalno-diskurzivno) torej na lastno sebstvo lahko učinkovito delujem samo do določene meje, pa še to le v tesni povezavi z ostalimi praksami sebstva. Takšna pozicija je del mojega odnosa do resnice, ki ga lahko najlaže osmislim s pomočjo določene filozofske tradicije iz katere navdih črpa tudi Foucault. Gre za antično tradicijo

filozofije kot načina življenja ali duhovne vadbe (od Sokrata do Marka Avrelija, kasneje pa npr. Nietzscheja), ki je v tem, da v ospredje postavlja resnico in razmerje sebstva do resnice, izredno podobna tudi V tradicijam (predvsem budizmu).

V čem se ta tradicija razlikuje od prevladujočih modelov sodobne filozofije in humanizma? O'leary (2002: 144) razlaga: »V tej tradiciji, ukvarjati se s filozofijo ne pomeni samo intelektualnega prizadevanja ampak vključuje mnogo več od golega iskanja objektivne vednosti, ki nima nobenih implikacij za posameznikov način biti človek«. Foucault v enem izmed svojih predavanj na College de France v letu 1982 loči med dvema različnima modusoma razmerja med resnico in sebstvom (oziroma med resnico in subjektom, ki ima dostop, je priča resnici), katera hkrati predstavljata tudi glavno razliko med prevladujočim sodobnim in omenjenim antičnim/vzhodnjaškim načinom filozofiranja (glej O'Leary 2002: 144).

V omenjeni antični tradiciji (in v večini vzhodnih filozofskih tradicij) posameznik nima dostopa do resnice, nima pravice govoriti o resnici, če prej v odnosu do sebe ni opravil določenega prizadevanja, prakse, ki mu omogoča aplicirati resnico znotraj lastne zgodovinske izkušnje: »Čeprav je res, da je grška filozofija osnovala racionalnost, je vedno držalo, da subjekt ne more imeti dostopa do resnice, če ni prej opravil na sebi določenega dela, ki ga naredi dovzetnega za poznavanje resnice« (Foucault 1991: 142). Resnica, ki ni dosežena zgolj z raziskovanjem sveta okrog sebe, ampak izhaja iz tehnik, praks, usmerjenih v polje lastne subjektivitete, ima tako tudi recipročen učinek na obliko subjekta oziroma posameznikov način biti človek. V antiki filozofski problem resnice in praks sebstva torej nikoli nista bila ločena, skoraj identično unijo pa je moč zaslediti tudi v nekaterih še vedno živelih V tradicijah: »saj sta meditacija kot praksa in filozofski uvid neločljivo povezana. Na tej osnovi vznikne 'Resnica', ki ni samo način mišljenja o svetu ampak tudi način bivanja v svetu« (Milčinski 2005: 37).

Situacija po kartezijskem obratu v izročilu evropske filozofije je ravno nasprotna: Foucault ugotavlja, da Descartes s tem, ko reče: »za dostop k resnici zadošča, da sem katerikoli subjekt, ki lahko vidi, kar je evidentno« (Foucault 1991: 142), uspe »... subjekt, konstituiran skozi prakse sebstva nadomestiti s subjektom kot utemeljiteljem praks vednosti« (Foucault 1991: 142). »Evidenca je nadomestila askezo (kot prakso sebstva) v točki, kjer se odnos do sebstva seka z odnosom do drugih in do sveta« (Foucault 1991: 142). V ospredju je sistem znanja/vedenja, za katerega prakse in tehnike sebstva niso več pomembne, ampak ga je mogoče graditi s preprostim aktom razumevanja. Subjektu je resnica dostopna že s tem, ko 'vidi' kar je evidentno oziroma mu dostop do

resnice omogoči že evidenca resnice v branem/poslušanem diskurzu.

Za Foucaulta ta prelom omogoči institucionaliziranje moderne znanosti obenem pa prav zaradi spremenjenega odnosa do resnice, po njegovem, slednja »ne omogoča več preobrazbe in rešitve subjekta« (Foucault v O'Leary 2002: 145). Tudi Nietzsche v svojem eseju »Schopenhauer kot vzgojitelj« opozarja, da univerze, prevladujoča forma sodobne znanosti in filozofije, nikoli ne podajajo filozofije kot načina življenja. Namesto, da bi skušale ugotoviti, če je mogoče živeti v skladu z določeno filozofijo, učijo samo »kritiko besed s pomočjo drugih besed« (Nietzsche v O'Leary 2002: 174). Ker je uporaba znanosti v tradiciji filozofije kot načina življenja ravno nasprotna, sem prepričan, da mi tozadeven odnos do resnice lahko omogoči nadgraditev in razširitev trenutnih znanstvenih in filozofskih postopkov, ki v mnogo primerih praktično neučinkovito gradijo na povnanjenem sistemu znanja zunaj subjekta, in s tem v največji meri dejansko prispevati k dobro-bitu v svetu. V antiki je bilo namreč znanstveno, teoretsko razumevanje vedno drugotno in so ga vodile etične in estetske skrbi: »tisti, ki je skrbel zase (v smislu estetike eksistence op. L.Z.) je moral med vsemi stvarmi, ki jih je moč spoznati preko znanstvene vednosti izbrati samo tiste, ki so ga zadevale in so bile pomembne za življenje« (Foucault 1991: 135).

Vedenje torej ni ločljivo od dela na sebi, kar pomeni, da je dejansko vedenje (tisto, ki ga je mogoče praktično aplicirati) samo tisto, ki izvira iz dela na sebi. Resnice ne iščem v neki zalogi znanja, nekem sistemu znanosti ali filozofije zunaj sebe, ampak s tem, ko s pomočjo dejanskih praks znotraj lastne zgodovinske izkušnje vzpostavim adekvatno razmerje med lastnim logosom in biosom, sam utemeljujem (živim) resnico. Resnica tako ni niti korespondenca med besedami in stvarmi, niti zadeva notranje logične konsistence, temveč je nekaj, kar bi lahko imenoval subjektivna konsistenca in sicer v smislu korespondence med diskurzom in delovanjem, vez med logosom in biosom. S tem je povezan tudi odnos do virov, ki jih ne uporabljam kot referenco resnice, ampak sredstvo za delovanje na lastno sestvo ter pomoč pri teoretskem izražanju pri tem formiranega etosa. Pričujoča diplomska naloga tako ni cilj sam po sebi, temveč je smotrna ravno toliko, kot lahko učinkuje kot sredstvo za inspiracijo in usmerjanje praktičnega delovanja na polje moje lastne subjektivitete, ki edino lahko prinese dejanske rezultate. Povedano drugače, največja vrednost diplomske naloge je v tem, da pokaže pomembnost tistega, česar se ne da izreči, ampak 'samo' živeti, prakticirati.

Če se s tega stališča vrnem na problem opredelitve postmodernizma, slednjega ne morem obravnavati zgolj kot neko obdobje, v katerem so neki teoretiki odkrili določene

stvari in zgradili neko zunanjo zalogo vednosti o teh stvareh, prav tako ni branje/poslušanje oziroma strinjanje s temi odkritji. Postmoderna je v postmodernem etosu/načinu biti človek, ki pa ni zgodovinsko pogojen, ampak je odvisen od posameznikovega konkretnega odnosa do sveta in delovanja na podlagi teh odkritij. Tudi Rose (1997: 135), izhajajoč iz Foucaulta, ugotavlja:

Seveda je mogoče napisati zgodovino različnih pojmovanj človeka v kozmologiji, filozofiji estetiki, književnosti, znanosti in tako naprej. Vendar pa bi bilo nespametno, če bi na osnovi teh dokazov prehitro sklepali o organizaciji in predpostavkah mondenih vsakodnevnih praks, ki na določenih mestih poskušajo oblikovati človekovo vedenje. /.../ Filozofske doktrine ne kažejo na določen 'duh dobe', ne podpirajo v drugih domenah in praksah in se ne širijo v družbi, ker bi vsebovale ideje, ki bi se v določenem zgodovinskem trenutku zdele privlačne. Z vidika obvladovanja obnašanja so filozofske refleksije o človeški naravi zanimive toliko, kolikor so bolj kontekstualne, praktične ali tehnične, kot se zdi na prvi pogled.

Analiza mi je pokazala, da na druge lahko vplivam samo v primeru njihove eksplicitne prošnje oziroma privolitve. Posledično je celotno diplomsko delo le eno izmed orodij za delovanje na mene samega in s tem, v razmerju do drugih, deluje zgolj kot neobvezni zgled in morebitna usmeritev podobnim prizadevanjem v njihovi lastni zgodovinski izkušnji. S tega vidika je logos/diskurz (govorjeni ali pisani) kot orodje za delovanje na mene samega hkrati tudi edini legitimni način diskurzivnega delovanja na druge, saj ne predpisuje, ampak zgolj ponuja neobvezen zgled.

UTEMELJITEV FORME IN NAČINA ARGUMENTACIJE

Moj odnos do resnice, ki poudarja skladnost logosa in biosa praktično pomeni prizadevanje, da bi bilo moje (ne)delovanje vedno sinhrono z etično pozicijo, ki jo zagovarjam in zastopam. Pričujoča diplomska naloga, kot eden izmed načinov mojega delovanja, mora posledično v vseh pogledih izražati moj način biti človek, zato učinkuje na dveh ravneh:

- Raven vsebine, ki je teoretski izraz mojega načina biti človek oziroma moje etične pozicije.
- Raven forme in načina argumentacije, ki ima zato, da bi bila skladna z vsebino pričujoče diplomske naloge in s tem z mojo etično pozicijo, posebno obliko.

Če torej hoče biti tekst res izraz mojega načina biti človek, ne pa le brikolaž logosa, mora kot rezultat mojega delovanja poleg vsebine dejansko nositi tudi tako obliko – ni dovolj, da tekst opisuje določeno pozicijo kot objekt, že sam tekst (njegova forma) mora biti izraz takšne pozicije. To je hkrati pglavitni razlog, da utemeljitve takšne oblike nisem podal že v uvodu. Vnaprejšnje opisovanje takšne pozicije kot objekta bi namreč na ravni forme predstavljalo delovanje v nasprotju z vsebino naloge in s tem mojo etično držo. Če nekaj opisujem samo kot objekt, to pomeni, da temu ne pripadam, da do tega zavzemam neko distanco, ena glavnih sporočil vsebine diplomske naloge in značilnosti moje etične drže pa je prav nasprotna in zahteva, da moram pozitivnim stvarjem, o katerih pišem, tudi dejansko praktično pripadati in jih udejanjiti, če ne, je moje prizadevanje praktično neučinkovito.

Posledično so razlogi za značilno formo in način argumentacije razgrnjeni šele v toku analize. Če jih na kratko povzamem, je razvidno, da nekoliko specifična oblika diplomske naloge botruje naslednjim vsebinskim poudarkom:

- izhajanje iz fenomenološke pozicije, zato oblika in način argumentacije naloge

izražata pomembnost lastnega uvida in doživljanja znotraj individualnega izkustva (podobno obliko npr. uporablja tudi Husserl, glej Husserl 1975)

- narava tematike: teoretska tema o etični in eksistencialni problematiki
- uporaba diplomske naloge v eksperimentalne namene na območju lastne subjektivitete in v znanstvenem polju, kar pomeni, da skuša biti inovativna tudi s svojo obliko in modusom argumentacije, ki, posledično, v nekaterih vidikih odstopata od uveljavljenih
- uporaba diplomske naloge kot orodja za delovanje na lastno sebstvo, zato, da bi bila pri tem lahko učinkovita, zahteva posebno obliko
- zaradi ugotovljenih omejitev pri delovanju na druge se mora diplomska naloga izogibati formi in modusu argumentacije, ki bi vsiljeval določen način biti človek

Neupoštevanje teh ugotovitev pri zasnovi oblike diplomske naloge bi pomenilo delovanje v nasprotju z vsebino naloge in s tem mojo etično držo, katere izraz je prva, kar poleg izbire ostalih elementov forme in načina argumentacije pojasni tudi, zakaj namesto množine (kot je to v podobnih tekstih v navadi) dosledno uporabljam ednino. Množina v tekstu v modernističnem modelu znanosti naj bi izražala domnevno nad(ne)osebno in objektivnost znanstvenega diskurza, ki pa jo postmoderna znanstveno-filozofska paradigma postavlja pod vprašaj. Po drugi strani pa se lahko nanaša na poskus gradnje skupnega sistema vednosti oziroma dajanja kredibilnosti določenim tezam s pomočjo sklicevanja na znanstveno skupnost. S stališča mojega odnosa do resnice, graditev sistema vednosti zunaj subjekta, vsaj v primeru reševanja problematike načina biti človek, ki je stvar individualnega prizadevanja in uvida, ne more biti adekvatno za konkretno spremembo. Poleg tega cilj mojega znanstvenega prizadevanja ni v iskanju priznanja za svoje teze 'od zunaj', ampak delovanje nase in eksperimentiranje s samim sabo, pri čemer je kredibilnost stvar 'notranje' subjektivne konsistentnosti (v smislu korespondence med diskurzom in delovanjem). Nadalje, spričo ugotovljenih omejitev delovanja na druge uporaba množine ni dopustna, saj bi s predpisovanjem tipa 'moramo storiti to in to' vsiljeval svoj lasten način biti človek. V citatih se množina seveda ohrani, vendar sam citatov ne uporabljam v namen predpisovanja, ampak izključno za delovanje na polje lastne subjektivitete.

UPORABLJENA LITERATURA

1. Barker, Chris (2001): Cultural studies : theory and practice. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage.
2. Baudrillard, Jean (1999a): Simulaker in simulacija. Ljubljana: Študentska založba.
3. Baudrillard, Jean (1999b): Popoln zločin. Ljubljana: Študentska založba.
4. Bauman, Zygmund (1993): Postmodern Ethics. Oxford & Cambridge: Blackwell.
5. Bauman, Zygmund (2002): Tekoča moderna. Ljubljana: Založba /*cf.
6. Berger, Peter in Thomas Luckmann (1966/1988): Družbena konstrukcija realnosti. Ljubljana: Cankarjeva založba.
7. Debeljak, Aleš (1999): Na ruševinah modernosti. Ljubljana: Znanstveno in publicistično.
8. Debeljak, Aleš, ur. (2002): Cooltura. Ljubljana: Študentska založba.
9. DeGraff, Geoffrey (2002): The Carma of Questions. Valley: Metta Forest Monastery.
10. Dolar, Mladen (1990): Užitek brez želje, univerzalnost brez zakona. Problemi 27, 81-95.
11. Dolar, Mladen (1991): Vednost oblast subjekt, spremna beseda. V Foucault, Michael: Vednost – oblast – subjekt. Ljubljana: Krt.
12. Du Gay, Paul, ur. (1998): Identity: a reader. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage.
13. Foucault, Michael (1990): Dvom in norost. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
14. Foucault, Michael (1991): Vednost – oblast – subjekt. Ljubljana: Krt.
15. Foucault, Michael (1993): Zgodovina seksualnosti. 3, Skrb Zase. Ljubljana: Škuc.
16. Foucault, Michael (1998): Zgodovina seksualnosti. 2, Uporaba ugodij. Ljubljana: Škuc.
17. Foucault, Michael (2000): Zgodovina seksualnosti. 1, Volja do znanja. Ljubljana: Škuc.
18. Foucault, Michael (2001): Arheologija vednosti. Ljubljana: Studia humanitatis.
19. Foucault, Michael (2004): Nadzorovanje in kaznovanje: nastanek zapora. Ljubljana: Krtina.
20. Fromm, Erich (2003): Umetnost življenja. Ljubljana: Mladinska knjiga.

21. Fromm, Erich (2004): *Imeti ali biti*. Ljubljana: Vale-Novak.
22. Fromm, Erich (2002): *Človek za sebe: Psihološka raziskava etike*. Ljubljana.
23. Goenka, S.N. (1999): *Discourses on Satipatthana Sutta*. Mumbai: VRI.
24. Goenka, S.N. (2000): *Sayaghi U Ba Khin Journal*. Mumbai: VRI.
25. Goenka, S.N. (2003): *The clock of vipassana has struck*. Mumbai: VRI.
26. Hall, Stuart, ur. (1999): *Representation: cultural representations and signifying practice*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage.
27. Hall, Stuart (1999) *The work of representation*. V Hall (ur.): *Representation: cultural representations and signifying practice*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage.
28. Hart, William (1992): *Art of living: Vipassana meditation*. New Delhi: VRI.
29. Heidegger, Martin (1989): *O vprašanju biti*. Maribor: Obzorja.
30. Heidegger, Martin (1997): *Bit in Čas*. Ljubljana: Slovenska matica.
31. Hisamatsu, Shinichi (1995): *Polnost ničā, Satori*. Maribor: Obzorja.
32. Hribar, Tine (1991): *Uvod v etiko*. Ljubljana: Nova revija.
33. Hribar, Tine (1993a): *Horizonti budizma: budizem in fenomenologija*. Glasnik Slovenske matice 17, 33 - 39.
34. Hribar, Tine. (1993b): *Fenomenologija 1*. Ljubljana: Slovenska matica.
35. Hribar, Tine. (1995): *Fenomenologija 2*. Ljubljana: Slovenska matica.
36. Hribar, Tine (2000): *Filozofija religije*. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
37. Husserl, Edmund (1975): *Kartezijanske meditacije*. Ljubljana: Mladinska Knjiga.
38. Husserl, Edmund (1989): *Kriza evropskega človeštva in filozofija*. Maribor: Obzorja.
39. Husserl, Edmund (2005): *Kriza evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija*. Ljubljana: Slovenska Matica.
40. Jameson, Fredric (1999): *Postmodernizem*. Ljubljana: Analecta.
41. Jamnik, Anton (1997): *Postmoderna etična perspektiva in liberalizem*. Nova revija, let. 16, 186, 135-163.
42. Klun, Branko (1997): *Etična misel pri Aristotelu, Kantu in Levinasu: poskus primerjave*. Ljubljana: Filozofija na maturi.
43. Kosovel, Ivan (1996): *Etika postmoderne*. 2000, 86,87, 151-158.
44. Kovač, Edvard (1992): *Modrost o ljubezni*. Ljubljana: Založba Mihelač.
45. Kutoš, Samo (1997): *Šibka ontologija kot postmoderno mišljenje*. V Vattimo, Gianni: *Konec moderne*, 159-170. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo.

46. Lash, Scott (1991): Sociologija postmodernizma. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
47. Luthar, Breda (2002) Homo ludens-Homo šoper. V: Debeljak et al. (ur.): 2002. Cooltura 245-265, Ljubljana: Študentska založba.
48. Mali, Franc (2002): Razvoj moderne znanosti: socialni mehanizmi. Ljubljana: FDV
49. Merleau-Ponty, M. (1990): Fenomenologija percepcije. Sarajevo: Masleša - Svetlost.
50. Milčinski, Maja (2005): Religije na Japonskem. Gea 7, 44.
51. Milčinski, Maja (1992): Pot praznine in tišine : dao in zen. Maribor: Obzorja.
52. Milčinski, Maja (1998): Logično-diskurzivni vzorec razmišljanja in meditativno-mistični vzorec doživljanja: (Ob temi človeške minljivosti). Filozofski vestnik 19, 79-87.
53. Negus, Keith (1997): The production of culture. V Paul Du Gay (ur.): Production of culture/Cultures of production. London: Sage/The open University.
54. O'Leary, Timothy (2002): Foucault and the Art of Ethics. London: Continuum.
55. Pečenko, Primož (1990): Pot pozornosti: Osnove budistične meditacije. Ljubljana: Domus.
56. Poler-Kovačič, Melita (2002): Subjekt sodobne novinarske etike, doktorska disertacija. Ljubljana: FDV.
57. Rose, Nicolas. (1997): Avtoriteta in genealogija subjektivnosti. ČKZ: Rizična družba. Ljubljana: Študentska založba.
58. Schmid, Wilhelm (1990): Foucault: Oblika individuuma. Nova revija 96/99, 737-739.
59. Splichal, Slavko (1997): Javno mnenje. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
60. Sruk, Vlado (1986): Leksikon: Morala in etika.
61. Stankovič Peter (2002): Kulturne študije. V: Debeljak et al (ur.): Cooltura, 11-71. Ljubljana: Študentska založba.
62. Stres, Anton (1993): Možnosti in prepadi postmodernizma. V Milan Knep (ur.): Postmoderna in živo izročilo, 7-25. Ljubljana: Medškofijski odbor za študente.
63. Svetlič, Rok (2003): Dve vprašanji sodobne etike. Novo mesto: Goga.
64. Šumic-Riha, Jelica (2002): Mutacija etike: Od utopije sreče do neozdravljive resnice. Ljubljana: Nova revija.
65. Thrangu, Khenchen (1995): Three vehicles of buddist practice. New Delhi: Sri Satguru Publications.

66. Tomc, Gregor (2002): Moderna kultura. V Debeljak et al (ur.): Cooltura, 121-157. Ljubljana: Študentska založba.
67. Tonkli - Komel, Andrina (1997): Med kritiko in krizo. Ljubljana: Nova revija.
68. Ule, Andrej (2001): Logos spoznanja: Osnove spoznavne teorije. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
69. Ule, Andrej (2001): Sebstvo in meditacija. Ljubljana: Nova revija.
70. Ule, Mirjana in Miro Kline (1996): Psihologija tržnega komuniciranja. Ljubljana: FDV.
71. Urbančič, Ivan (1975): Fenomenologija kot transcendentalna fenomenološka filozofija. V Husserl, Edmund: Kartezijanske meditacije, 9-49. Ljubljana: Mladinska Knjiga.
72. Vattimo, Gianni (1997): Konec moderne. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo.
73. Vattimo, Gianni (2004): Filozofska karta 20. stoletja: tehnika in Eksistenca. Ljubljana: Sophia.
74. Velikonja, Mitja (1996): Masade duha, razpotja sodobnih mitologij. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
75. Wallace, Alan (1996): Choosing reality. New York: Snow Lion Publications.