

**UNIVERZA V LJUBLJANI**  
**FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

**Borislav Mihačević**

**Ontološka dimenzija neavtentičnosti pri Heideggerju skozi družbene vzroke**

**Magistrsko delo**

**Ljubljana, 2012**

**UNIVERZA V LJUBLJANI**  
**FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

**Borislav Mihačević**

**Mentor: doc. dr. Andrej Kurnik**

**Ontološka dimenzija neavtentičnosti pri Heideggerju skozi družbene vzroke**

**Magistrsko delo**

**Ljubljana, 2012**

## **Ontološka dimenzija neavtentičnosti pri Heideggerju skozi družbene vzroke**

V magistrski nalogi me bo zanimalo stanje neavtentičnosti posameznika v družbi. To je glavni pomen magistrskega dela. Pri tem se bom oslonil na Heideggerjevo razumevanje konformizma njegovega ontološko določenega postmodernega subjekta, kakor tudi na obče-družbene implikacije takšnega razumevanja. Cilj magistrskega dela je najti ontološke dimenzije Heideggerjevega subjekta skozi družbene vzroke, tj. skozi družbeno analizo sebstva, ter pozneje skozi povezavo heideggerjanskega koncepta tehnike ter Negrijeve multiture. Relevantnost magistrskega dela leži prav v razumevanju takšnih družbenih implikacij neavtentičnosti oz. pasivizaciji posameznika znotraj njegove povprečne eksistence, ki v določeni meri odlikava stanje Heideggerjevega subjekta (tubit). Navsezadnje je Heideggerjevo razumevanje hermenevtike vsakdanje tubiti dalo izhodišča širokem izboru družbenih ved – semiotika vsakdanjega življenja, psihologija jaza ter množična kultura. Skratka, potrebno je najti družbene vzroke za metafizične odenke heideggerjanskega subjekta.

**Ključne besede:** Heidegger, neavtentičnost, sebstvo, multituda, družbeni vzroki.

## **Ontological dimension of Heidegger's inauthenticity through social causes**

In my master's degree i will be interested at the state of subject's inauthenticity in society. That is the main meaning of master's degree. Doing that i will absorb Heidegger's understanding of conformism and his ontological postmodern subject, as well general-social implications of that comprehension. The aim of master's degree is to find ontological dimensions of heideggerian subject through social causes; that is to say through analysis of being in social manner, as well later on with heidegerian comprehension of modern technology in connection with Nergri's multitude. The imporatnce of master's degree lies particularly in understanding of social inauthentic implications or passivity of subject within his average existence, which in certain way refelects heideggerian subject(dasein). After all Heidegger's comprehension of hermeneutics of everyday dasein gave a basic layout for wide field of social sciences- semiotics of everday life, psychology of ego and mass culture. In short, we have to look for social determinations to find linkage to methaphysical shade of heideggerian subject.

**Key words:** Heidegger, inauthenticity, being, multitude, social causes.

## KAZALO

<b>1 UVOD</b>	<b>6</b>
1.1 RAZISKOVALNO VPRAŠANJE	6
1.2 METODOLOGIJA IN STRUKTURA NALOGE.	9
<b>2 TRANSCENDENTALNA FENOMENOLOGIJA</b>	<b>9</b>
2.1 DESCARTES IN HUSSERL	14
2.2 TRANSCENDENTALNA REDUKCIJA	16
2.2.2 Meditacija – Sprostitev polja transcendentalnega izkustva v njegovih univerzalnih strukturah	20
2.2.3 Meditacija – konstitutivna problematika. Resnica in dejanskost	22
2.2.4 Meditacija – Razvitje konstitutivnih problemov transcendentalnega jaza (ego) samega	23
2.2.5. Meditacija – Transcendentalna sfera biti se odkrije kot monadološka intersub-jektivnost	26
<b>3 HEIDEGGER – BIT IN METAFIZIKA</b>	<b>28</b>
3.1 HERMENEVTIČNI KROG	29
3.1.1 Ontološko-ontična prednost vprašanja biti	30
3.1.2 Izdelava koncepta časovnosti	31
3.1.3 Fenomenologija: metoda raziskave	32
3.1.4 Bit-v-svetu	33
<b>4 OSKRBOVANJE</b>	<b>36</b>
4.1 SVETNOST SVETA – ZNAK IN NAPOTEVANJE.	37
4.1.1 Prostor tubiti in bit-v-svetu	39
4.2 SOBIT IN >SE<	41
4.2.1 Eksistencial razumevanja	45
4.3 ZAPADLOST	47
4.3.1 Govoričenje	47
4.3.2 Zvedavost	47
4.3.3 Dvoznačnost	48
<b>5 SKRB</b>	<b>49</b>
5.1 TESNOBA	50
5.2 BIT-K-SMRTI	51
5.3 FENOMEN VESTI	54
5.4 FENOMEN KRIVDE	55
<b>6 ČAS</b>	<b>57</b>
<b>7 ZGODOVINSKOST FENOMENOV</b>	<b>60</b>
<b>8 HEIDEGGER IN FOUCAULT</b>	<b>68</b>
<b>9 &gt;SE&lt;, TUBIT IN IDEOLOŠKI VZORCI</b>	<b>83</b>
9.1 >SE< KOT KONFORMNOST, TEHNOLOGIJA IN APOLOGIJA	86
9.1.1 >Se<, ideološki aparati in nezavedno	90

9.1.2 Spektakel in čas	92
9.2 ŽELJA/SKRB IN ANTIOJDIP	99
9.3 MITI, SEMIOLOGIJA IN >SE<	103
<b>10 POST-MODERNI ETOS: NOVA DRUŽBENA BIT IN KIBERNETIKA</b>	<b>110</b>
<b>11 SKLEP</b>	<b>128</b>
<b>12 LITERATURA</b>	<b>130</b>

## 1 UVOD

### 1.1 RAZISKOVALNO VPRAŠANJE

Pričujoče delo bo govorilo o neavtentičnosti. Razumevanje te besede nas bo vpeljalo v misli Martina Heideggerja, enega izmed najpomembnejših filozofov 20. stoletja. Pri tem neavtentičnosti ne bomo razumeli v klasičnih terminih, se pravi v binarnih opozicijah. Nasprotno treba je pogledati to formulacijo znotraj opozicij, v sivini samega bivanja. Predhajajoča analiza tega bivanja oz. eksistence se bo usmerjala na samo površino, pojavnost in videz golega življenja, ter s tem ne bo zajemala a priori teoretskih diskurzov preteklosti, od liberalizma do marksizma. Taki teoretski diskurzi ne bodo zavrženi oz. spregledani, ampak bo potrebno znotraj teh diskurzov sprostiti samo področje bivanja človeka. Ta analiza se usmerja na odmik od ustaljenih, normativno "vsebinsko stvarnih" tematik človeka, ki so ga na tak ali drugačen način iz družboslovne in filozofske tradicije "posiljevale". Šele s fenomenološko metodo in njeno revizijo/aplikacijo s strani Heideggerja, ki nam omogoča ta odmik, je mogoče primerjati te teorije. Iskanje teh podobnosti ne bo zgolj primerjalne narave, ampak spraševanje po tistem, kar nam omogoča, da fenomenologijo Heideggerja primerjamo s temi teorijami: tu mislimo predvsem na marksistično teorijo. Potrebno je iskati ontološki most oz. sobivanje različnih metod. Iz tega vidika analiza ne bo "prosto lebdeča". Spraševanje po neavtentičnosti bo rezultiralo tudi v analizi oblasti, vendar ne iz pozicije modernizma (Država): oblast tu bo imela povsem druge konotacije. Posebej nas bo zanimal Heideggerjev koncept *Das Mana*. Vendar če je tematika golo življenje, s čim naj zajamemo to tematiko, kako jo definirati in postaviti v določeno *episteme*, ali pa ona ostaja nedoločljiva. Kako je metafizika na to gledala?

Hegel je imel prav, ko je čisto bit enačil s čistim zrenjem, ter bil pravzaprav prvi, ki nas je opozoril na ničnost same biti<sup>1</sup>. Skratka, imamo opravka z mizernim koščkom realnega, ki ga prekrivamo oz. bolje rečeno zapolnjujemo z našimi umskimi abstrakcijami, predstavami. Transcendentalni idealizem je dani objekt dojemal samostojno, ki je nekaj dovršenega, končnega, medtem pa je mišljenje ujeta v zakone logike, nekaj pomanjkljivega. "V tem odpovedanju uma samemu sebi se izgubi pojem resnice; um je omejen na to, da spoznava zgolj subjektivno resnico, zgolj pojavnost, zgolj nekaj kar ne ustreza naravi stvari same (Hegel 2001, 36)." Objekt daje vsebino spoznanja, tisto "kaj" spoznavamo, a subjekt daje formo, tisto "kako" spoznavamo. Objekt venomer kroži okrog subjekta, kot pojava, ki jo

---

<sup>1</sup> Kot Hegel pravi začetek ni čisti nič, marveč nič, ki vsebuje bit. Začetek je torej oboje, bit in nič (Hegel 2001) *Znanost logike 1*.

subjekt sam usmerja oz. pogojuje s svojimi spoznavnimi oblikami. Predpostavlja se ideja, ki je snov spoznanja, da je navzoča izven mišljenja, da je prazen formalni pogoj vednosti.

Transcendentalni idealizem je spoznal ničnost biti (reči-na-sebi) zaradi njene abstraktne, od vsebine, ločene narave. To je v bistvu povzetek Kantove epistemologije, ki jo Hegel zavrača, saj samo mišljenje tvori vsebino zavesti, ki temelji na gotovosti duha. Duha, ki je obenem negativen ter dialektičen, ki posebnosti oz. dualnosti veže v obče. Logika kot čista znanost, ne stoji več nasproti svojemu predmetu, temveč ga ponotranji. Spoznanje je mogoče, če predpostavimo isto umno osnovo subjekta in objekta, človeka ter narave in njuno vzajemno delovanje. Duh je sama sebe vedoča vednost, nikakor pa ne subjektivno mnenje v smislu: mišljenje subjekta določa kaj je bit, torej imamo opravka s solipsizmom subjekta. Pa vendar je Hegel bolj kantovski od samega Kanta. Zakaj? Problem Kanta je v tem, da on vrhovno bivajoče oz. reč na sebi še vedno dojema kot nekaj pozitivnega, nekaj kar je izven pojavnosti. Heglova pozicija je, v kontrastu, naslednja: da ni ničesar izven fenomenalnosti (pojave). Ta izkušnja radikalne negativnosti, radikalne neadekvatnosti, razcepa jaza med pojavo in reči-na-sebi, je že vrhovna ideja, kot čista radikalna negativnost, "čeprav ni težko uvideti, da je takšen abstraktum, kot je reč-na-sebi, sam le produkt mišljenja, in sicer le abstraktnega mišljenja" (Hegel 2001, 53). Pomeni, da tam kjer Kant meni, da ima opravka z negativno predstavo Stvari, mi smo že znotraj te Stvari, zato ker je ona ravno ta radikalna negativnost (Žižek 2010). Torej objekt, ki se je sprva kazal kot nekaj zaklenjenega, ki naj bi neadekvatno prodiral do transcendentalne ideje, zdaj okupira nič, prazno mesto vrhovne Ideje. Zavest je s svetom v dinamičnem odnosu razvojnega bivanja, v katerem je dialektičnost procesa objektivna značilnost zavesti in sveta (Stojković in Petrović 1974). Dialektika, pri kateri moramo imeti v uvidu, je negativna v enaki meri kolikor pozitivna: negativno ne smemo dopustiti v razpustitev abstraktnega nič. S tem pa je postajanje biti povezano z ničem, saj njuna resnica predstavlja gibanje izginotja drugega v drugem<sup>2</sup>. Torej sama misel na nič, kot brezvsebinski nič, je v celotni zgodovini metafizike bila nedopustna. Navsezadnje, tudi lacanovski koncept sintoma pomeni izbrati nekaj in ne nič: vse kar lahko naredimo, je, da ne popustimo glede svoje želje, saj obstaja potlej bojazen zdrsa iz sveta omike v kaotičen svet registra realnega (Hribar 1995). Smo vedno in povsod, ne glede na vzrok ali bistvo, primorani najti smisel naše biti." ... da bi torej v tem tako čisto praznem, ki ga imenujejo tudi sveto, vendarle nekaj bilo, napolniti to s sanjarjami, prikaznimi, ki si jih zavest proizvaja sama; to prazno bi moralo

---

<sup>2</sup> Postajanje oz. nastajanje se dogaja komplementarno, bit prehaja v nič in obratno, saj je nič drugobit samega sebe (Hegel 2001) *Znanost logike 1*.

dopustiti, da se z njim tako slabo ravna, zakaj česa boljšega ne bi bilo vredno, vtem, ko so celo sanjarije še boljše kot njegova praznost (Hegel 1998, 85)."

Zaradi tega je Hegel, kot se nekje Lacan izrazi, najsublimnejši histerik med vsemi histeriki (Balažic 2007). Od Parmenida naprej, ki je prvi izpostavil korelat biti in mišljenja, s tem pa izključil nič, je bit dojemanja kot nekaj bivajočega. Bit kot bit bivajočega je vzrok vsega bivajočega, vendar tudi to bivajoče, tj. Ideja oz. Bog, povzroča bit (Hribar v Heidegger 1990, 50). Kako? Ravno pri čistem mišljenju celotnega bivajočega, na stopnji biti in nič, ki sta predmet tega mišljenja, torej korelat biti in mišljenja, le tako nič ni nič, temveč čisti nič določa čisto bit in obratno, v temelj bivajočega oz. bistva, tj. um. Iz določitve tistega vrhovnega bivajočega, ne glede kako nanj gledali<sup>3</sup>, postane jasno, da v metafiziki par excellence bivajoče v modusu navzočnosti postane temelj binarnosti vsega drugega bivajočega<sup>4</sup>. Heideggerjeva pozicija pomeni, da je celotna misel metafizike, ki misli le bivajoče, s tem pa zakrije bit, *nihilistična*. Ravno bit, kot bit, ostaja skrita pod obnebjem biti kot bivajočega: gre za pozabo biti. "Seveda imamo v obzorju metafizike, če še naprej razmišljamo na njen način, vprašanje po biti kot taki lahko zgolj za mehanično ponovitev vprašanja po bivajočem kot takem (Heidegger 1995,18)". Ne da dojemamo bit kot enak nič, ampak se moramo vprašati, mar ni sama bit tista, ki nič. To lahko strnemo v znamenito Heideggerjevo vprašanje: "Zakaj je bivajoče in ne raje nič?" Tukaj smo že na sledi določitvi heideggerjanskega subjekta, ki ga ne določa nobeno bistvo misleče živali, temveč razpoložensko jedro *tesnobe*, ki subjekta potisne pred nič svoje lastne eksistence (biti), ob ničanju celotnega bivajočega, tudi same identitete. Tiste tesnobe, ki je del skrbi, kot glavnega ontološkega ustroja človeka. Ravno skrb<sup>5</sup> odmika dojetje subjekta kot animale rationale ter ga pušča pod okriljem svoje eksistence – biti<sup>6</sup>. Ta kratek uvod v misel Heglove metafizike in njene biti ter namig na določene vidike Heideggerjevega subjekta, nam kaže na premestitev te biti, ki je določala moderno epistemologijo človeka in njegovega sveta, na polje same eksistence. Torej naloga pričujočega dela ni destrukcija ideologij, idejnih konotacij metafizik, marveč dvom v njih ter odmik. Potemtakem, samo delo ima pozitiven karakter.

Moje raziskovalno vprašanje je to: **Kako lahko mislimo fenomenologijo in družboslovje?**

---

<sup>3</sup> npr. Platonova ideja kot ideja božjega ali preslikava nje v bolj moderno opcijo – Heglova absolutna ideja.

<sup>4</sup> v našem primeru binarna opcija-neavtentičnost/avtentičnost

<sup>5</sup> Skrb nadomešča intencionalnost Husserlove zavesti, saj skrb je temeljno določilo biti, ki me zmerja usmerja k stvarim ali ljudem sveta. (Hribar 1993) *Fenomenologija I.*

<sup>6</sup> Substanca človeka ni duh, kot sebe vedoča realnost, sinteza duše in telesa, ampak eksistenca (Heidegger 2005) *Bit in Čas.*



## 1.2 METODOLOGIJA IN STRUKTURA NALOGE.

V magistrskem delu bom uporabil ontološko analizo sestva kakor pozneje tudi primerjalno družbeno analizo bivanjskega sveta, ki zadeva eksistenco subjekta. Metodologija dela mora vsebovati preslikavo ontoloških dimenzij v družbene oz. obe dimenziji se morata komplementirati, ne da bi izpustili kritično naravnost dela. Pri tem se bom oslonil na primarne in sekundarne vire: knjige, znanstvene članke itd. Glavni temelj ontološke analize temelji v Heideggerjevem epohalnem delu *Bit in Čas*, kakor tudi druge knjige in članki vezani na to delo. Pozneje bodo v delu, ko se bomo spraševali o bistvu tehnike, na razpolago tudi drugi Heideggerjevi spisi, ki tematsko spadajo v čas po *Biti in Času*. Heideggerjeva metoda je fenomenološka, zato jo bom analiziral, in sicer v odnosu do Husserlove fenomenologije. Obsežnejši opis te metode bo podan v nadaljevanju.

Samo delo bo razdeljeno na tri sklope. Prvi sklop bo tematiziral fenomenologijo Husserla in Heideggera. Se pravi, tematiziran bo fenomenološki odnos teh dveh mislecev s poudarkom na *Biti in času*, obenem pa bomo predstavili tudi bogate misli Husserla. Drugi sklop se spušča na zgodovinska tla, analizirali bomo družbene implikacije neavtentičnosti avtorjev, ki s tega vidika analizirajo isto področje kakor Heidegger, se pravi bivanje v njeni povprečnosti. Tretji sklop ponuja analizo razumevanja bistva tehnike s strani Heideggera in koncept multitudine brez, da bi zavrgli prejšnjo tematsko naravnost.

## 2 TRANSCENDENTALNA FENOMENOLOGIJA

Vrnimo se k vprašanju iz uvoda. Kako je spoznanje možno? Ni pomembno le to, da se strinjamo, da je spoznanje možno, nam kot mislečim substancam, temveč predvsem potrebujemo določeno metodo, oporo temu spoznanju. Zdaj nimamo več opravka s Heglovo fenomenologijo, kjer je stvar absolutnega mišljenja bit kot samo sebe misleče mišljenje, ki se neizogibno giblje skozi dialektično metodo do absolutnega vedenja, od njene neposredne do polne biti.

*Na ta način je zavest na svoji poti iz te neposrednosti, s katero začenja, privedena nazaj do absolutne vednosti kot do svoje najbolj notranje resnice ... še več, na ta način se spozna, da se absolutni duh, ki se izkaže za konkretno in zadnjo najvišjo resnico vse biti, na koncu svojega razvoja svobodno povnanji in se razpusti v podobo neposredne biti.*

*Bistveno za to znanost ni tako zelo to, naj bo začetek nekaj čisto neposrednega, temveč to, da je njena celota sama v sebi krogotok, v katerem postane prvo tudi zadnje in zadnje tudi prvo (Hegel 2001, 63).*

Potrebujemo predvsem metodo, ki bi nam zagotavljala pot k jasnemu in razločnemu razumevanju sveta. Ne potrebujemo več objektivnega, da razložimo subjektivno, posebno, temveč obratno: cel svet kot fenomen. Subjektiviteta oz. cogito je cilj in izhodišče možnih spoznanj (Schacht 1972). Ta metoda se imenuje transcendentalna fenomenologija, pri kateri je en od njenih najpomembnejših mislecev Edmund Husserl za cilj, podobno kot Hegel za filozofijo, postavil njeno utemeljitev kot znanost. Pri tem moramo začeti z osnovnim vprašanjem. Kaj je fenomen? Zakaj sploh potrebujemo fenomenologijo? Lahko rečemo, da je fenomen način kazanja stvari v svetu. Na kakšen način? Sprva na prikrit, obskuren način, na način, ki bivajoče razume v paradigmi prevladujočega naivnega pozitivizma, ki vse dojema kot kavzalnost empiričnosti ali pa kot psihologizem, ki dani doživljaj kot psihološki akt, razume takoj v povezavi s spoznavnim objektom. Psihologizem, kot ga Husserl razume, temelji na dejstvih, empiriji ter psiholoških realitetah. Nasprotno pa čista oz. transcendentalna fenomenologija temelji na bistvih, kot znanost, ki ugotavlja eidetske funkcije fenomenov (Husserl 1997). Psihologija je ujetnica *dualizma*, ki na temelju dualnosti, s fenomenološkega stališča, dojema jaz in psihološke procese v skladu z idejo o telesnostni naravi in matematičnimi znanostmi, kot nekaj realnega. Husserl sicer ne zavrača psihologije, saj meni, da je na sferi znanstvene objektivnosti bilo odkrito veliko nenavadnih ter zanimivih psiholoških dejstev, vendar podvomi o zmožnostih psihologije kot prave znanosti, da razišče bistva, ki bi bila dostopna reflektirajočemu jazu.

Seveda, poznamo veliko fenomenov, kulturoloških, zgodovinskih, političnih itn., vendar za to se nova fenomenologija ne zanima, ker "naše" redukcije, ki so posebno transcendentalne, očiščujejo psihološke fenomene od tega, kar jim podeljuje dogmatska realnost in jih s tem uvrščajo v realni svet. To, da v realnem imanentnem časovnem sedaju zadanemo spoznavni objekt kot nekaj imanentnega, smo že zgrešili fenomen. Npr. zvok, ki sicer ima fiksirano trajanje v določenem sedaju oz. trajanju, je *pojavn*, ki smo ga realno slišali, vendar tudi ta zvok ima svojo zdajšnjo, kakor tudi prejšnjo fazo. Je realno imanenten zvok, ki sem ga slišal, ter o tem ne dvomim. Vendar če razmišljamo naprej, lahko rečemo, da je pojav zvoka kot nekaj časovnega, ima povsod svojo zdajšnjo fazo in pretekla faza je vedno zdajšnja. "In če izpostavimo kakšno zdajšnjostno fazo fenomena, tu na predmeten način, ni samo zdajšnjost tona samega, ampak je tudi tonska zdajšnjost le točka v trajanju tona (Hribar 1993, 66)."

Skratka, ločimo med *pojavo* in tistim, *kar se pojavlja*. Ali kot Husserl v knjigi *Ideja fenomenologije* reče: "Imanentno je, reče začetnik, v meni, a tisto, kar je transcendentalno, izven mene (Husserl 1975a, 17)." Transcendenca v vsaki formi ima pomen imanentnega, "znotraj jaza konstituirajoči se značaj biti. Vsak zamisljiv pomen, vsaka zamisljiva bit, naj se imenuje imanentna ali transcendentna, pade v območje transcendentalne subjektivitete (Husserl 1975b, 122)."

Fenomenologija predvsem določa neko vedo o pojavih, je ena izmed filozofskih ved, ampak obenem tudi zajema specifično metodo, ter se razlikuje od vsakršnih naravoslovnih ved (Husserl 1975a). Husserlova fenomenologija zahteva *bistvogledje* ter se loči od drugih fenomenologij po tem, da ne išče kake nadčutne kategorije boga ali stvari na sebi. "Pojava kot pojava, namreč v Kantovem pomenu, po katerem za pojavom tiči stvar na sebi, fenomenologija ne priznava (Hribar 2009, 54)." Spet imamo opravka s transcendentalnim idealizmom, s korelacijo subjekt-objekt, podobno kot Kant, s to izjemo, da nam bo ta metoda dala dober temelj za dokončno spoznanje. Husserl v knjigi *Kriza evropskih znanosti in transcendentna fenomenologija* pripomni, da Kant nikoli ni stopil korak globlje glede kartezijanskega obravnavanja temeljev, kakor da mu lastna tematika ni dala povoda za raziskovanje teh temeljev (Husserl 2005). Še več, ni prodril do absolutne subjektivitete ter primerne metode, ki bi jo znala razložiti.

Fenomen je tisto, kar se najprej in večinoma ne kaže in je nasproti temu, kar se v vsakdanjem življenju kaže. "Za fenomenologiji po bistvu ne stoji nič drugega, pač pa more biti to, kar naj bo fenomen, zakrito. In prav zato, ker ti fenomeni najprej in najčešče niso dani, je potrebna fenomenologija (Heidegger 2005, 63)." Treba je pogledati pod površino dogmatskega sveta in določiti bit bivajočega v njegovi jasnini. Potrebna je transcendenca v imanenci. Kako do nje pridemo? Sprva s tem, da smo navzoči v objektivnem svetu, da čutimo, dojemamo, razmišljamo in dvomimo o tem, kaj pomeni biti-v-svetu. Vendar, ko to počnem, ne sme biti nobenega dvoma, *da to počnem* (Laporte 1963). Drugače rečeno; ravno Jaz, absolutno dejstvo nedvomnega, izključujem vsakršno možnost dvoma. Sodim v ta svet, ter mi on predstavlja celotno vsebinskost in korelacijo mojega obstoja. To, da mi je svet kot ogledalo, iz katerega gledam svet, nas napoteva na temeljno značilnost zavesti. Zaveš ni absolutna, ni vseobsegajoča, temveč biti zavesten pomeni biti *zavesten o nečem* (Cunningham 1985).

Zavest je korelativna znotraj moje eksistence, v kateri se oskrbujem s stvarmi, katere gledam, opažam itd. Stvari predvsem gledam indirektno, npr.: ko vidim stavbo, jo takoj razumem kot stavbo, ne pa kot štirikotno strukturo z okni. To, da jaz kot empirični ego spoznavam stvari znotraj svojega dnevnega, običajnega izkustva, mi je jasno kot beli dan, kakor tudi, da nimam časa, da jih jasno in razločno evidentiram. Stvar zame, npr.: skodelica, mi je dana, izdelana je kot uporabna stvar, ne pa kot deskriptivna evidenca. Sicer sem transcendentalni ego, vendar se tega ne zavedam, saj sem v življenjskem svetu bivajoč prepuščen predmetnosti, ki uravnava moje interesne naloge. Navadno se zavedam le doživljanih stvari, ne pa doživljanja. Ali kot Husserl pripomni: "Videne stvari so vedno še nekaj več kot to, kar na njih resnično in dejansko vidimo (Husserl 2005,71)." Ravno iz te naivnosti banalnega življenja, ki ga obvladujejo pozitivistične znanosti, je potrebno odgovoriti z refleksijo bistvogledja, ki se dviguje nadnjo. Pomembno je povedati tudi to, da so mi predmeti kot fenomenologu *dani*, nikakor niso proizvod jaza. Zakaj in kako? Vzemimo za primer zrenje mize; če je zavest vedno zavest o nečem in ni absolutna, to pomeni, da ni pomembno le kaj mi je navzoče, temveč tudi *kako* je navzoče. Moja percepcija mize mi je dana v zavesti kot navzočen fenomen, vendar ni produkt zavesti. Zavest je reprezentant mize, kot jo vidim ali se je spominjam, kot fenomen mi je dana znotraj moje imanence jaza, ni pa izdelek nje. "Drevo ni proizvod mene kot jaza, marveč sem jaz, ko mi je dano kot predmet zavesti, priveden pred drevo (Hribar 2009, 54)." Torej, le v imanenci zavesti lahko fenomenologija najde oporo, katere zavest je sprva prazna, in ki poraja vprašanje, kako lahko taka zavest transcendirata svet. Pri tem je jasno, da za takšno transcendenco, zavest najde le v sebi ter ne v transsubjektivni, vnaprej dani dimenziji, ki a priori povezuje spoznavanje in bit, npr. kantovske čiste kategorije (Held 1998).

Odgovor na vprašanje, zakaj je naša percepcija omejena na stvari kot stvari, ne pa fenomene, leži v posebni naravnosti našega zrenja. "Na privajeno naravnost gledanja in mišljenja se navajamo od otroštva naprej, torej v nekem vraščanju v veljavne in utečene načine mišljenja, gledanja, ravnanja v najširšem smislu, v procesu tega vraščanja postajajo ti načini naš habitus (Urbančič v Husserl 1975, 44)." Zagata leži v navadi, ne samo pri posameznikih, temveč v celotni zahodni metafiziki in evropski tradiciji, ki je stvari zgolj zaobjemala, izkoriščala in teoretizirala ter deducirala na obstoječe vednosti, namesto, da bi spoznala stvar samo, in sicer kot *fenomen*. Predvsem gre za utrujenost evropskega duha, ki ga je Husserl razumel po koncu prve svetovne vojne "vojna je odstrla vso notranjo neresnico, brezsmiselnost te kulture ..., tako da Zahodu grozi propad, če ne bo zmožen prenove, vzpostavitve prave umnosti in

resničnih vrednot (Hribar 2009, 17). Problem, ki se je kazal načetemu evropskemu duhu na začetku 20. stoletja, je bil povezan z neomajno vero v pozitivizem. Ta pozitivizem pa je spet, Husserl meni, temeljil na izključenosti. Izključenosti, s katero so objektivne znanosti dosegle relativno prosperiteto ter na račun nje, je pomenilo odpoved vsakršnim vprašanjem, ki so najodločnejšega pomena za človeštvo. "Znanosti o golih dejstvih proizvajajo ljudi golih dejstev (Husserl 2005, 18)." Ne gre za kritiko racionalizma, temveč za kritiko poti, ki jo je racionalizem ubral. Gre za zapadlost oz. zdrs v naivni naturalizem ter s tem v slabo utemeljen skepticizem, ki vodi v negotovost evropske civilizacije. Imamo opravka z dogmami vseh vrst: od ideoloških do verskih. "Ko je kaka naravoslovna znanost zaradi svoje pozitivistične naravnosti drži naivnega realizma in dogmatično vztraja pri svojih resnicah, jih razglašajo za Resnico, za edino in nepremakljivo resnico o svetu v celoti ... se odpre polje spopada z drugimi dogmatizmi (Hribar 2009, 58)." To pa pelje kot že rečeno, k skepticizmu, ki pod krinko naivnega razsvetljenstva, v cinizem. Stres pove: "Toda empiristično in analitično razlikovanje med dejstvi in vrednotami ..., ki naj bi se ognilo vsaki ideologiji in zagotovilo, se pravi neideološko obravnavanje družbene in politične resničnosti, ni nič drugega kot novoveški ideološki predsodek. Tudi za temi teorijami se skriva ... določena antropologija in celo metafizika (Stres 1996, 11–12)."

Ciničnost človeškega duha v povezavi s skepticizmom, ki ne ponuja nobene kontinuitete zavesti, in kot Hegel v *Fenomenologiji duha* pripomni, izniči vsakršno progresivnost, se lahko kosa z najbolj gnusnim sofizmom ter eristiko (Hegel 1998). Novoveški ideal človeka kot misleče živali, je pomenil odpoved antični filozofiji, za katero je menil, da ni dosegla prave ideje racionalnosti. To pa je lahko dosegel le z opiranjem na novo oblikovane vede matematike ter naravoslovja. Z neomajno vero v možnost spoznanja, so ti ideali bili prepričani v dokazljivost sveta na sebi, kot tak, kakršen "objektivno" eksistira. Husserl, kot dedič kartezijskega, se s tem ne more strinjati in zagovarja subjektivno tvorbo, ki je rezultat spoznavajočega, predznanstvenega življenja. "Samo radikalno vpraševanje po tej subjektivnosti, in sicer po subjektivnosti, ki konec koncev proizvede sleherno veljavnost sveta skupaj z njegovo vsebino in na vse predznanstvene in znanstvene načine, in po kaj ter kako dejavnosti uma lahko naredi objektivno resnico razumljivo in doseže poslednji bitni smisel sveta (Husserl 2005, 92)." Objektivnosti ni treba zgolj zagotoviti, ampak predvsem razumeti, saj nobena še tako natančna znanost ničesar ne pojasnjuje.

Če povzamemo: transcendentna fenomenologija je subjektivna metoda, ki abstrahira, dvomi v ustaljene, dogmatske teoretične postopke hermenevtike sveta. Zavest ni vseobsegajoča,

ampak intencionalna, saj sem vedno usmerjen znotraj svojega dnevnega habitata na to ali ono stvar. Ta stvar je vselej za mene, ki je neločljivo povezana od moje eksistence. Potlej ne obstaja nobeno nasebje stvari, ki neodvisno lebdi od mene. Lahko rečemo, da ista stvar pritegne različne ljudi, vendar tudi na različne načine. Hribar strne: "In tem različnim **izgledom** ene same stvari pravimo fenomen, vsakemu posebej torej fenomen. Fenomen je izgled **ene** same stvari, ne pa iste stvari (Hribar 1994, 58)." Npr. miza je stvar, ima izgled in je dostopna različnim pogledom kot fenomen, ki je odvisen od vsakokratnega načina gledanja mize kot fenomena. Husserlova fenomenologija intencionalnosti tako pretrga odnos s Heglovo občostjo čutne gotovosti, s samim začetkom dialektičnega procesa v Heglovi *Fenomenologiji duha*. *Tule* je miza, če se obrnem proč od nje k hiši, rečemo *tule* je hiša itd. Tisto, kar v tej čutni gotovosti ostaja nespremenjeno ni hiša ali miza, ampak *tule in zdajle*, ki predstavlja dejanskost občega, ki je dojeta v posebnem in po njem (Hegel 1998). Posledično transcendentalna fenomenologija ni negacija predmeta, ki je pred mano, kakor tudi ni negacija individualnega jaza, ki se prenese na obči jaz. Husserl sicer ne zanika občosti, vendar to počne drugače od Hegla. To bomo videli v nadaljevanju.

## **2.1 DESCARTES IN HUSSERL**

Ko govorimo o Husserlu kot dediču kartezijske misli, moramo poudariti tudi njegovo kritiko samega Descartesa. V splošnih okvirjih, oba filozofa, vsak v svojem obdobju, sta bila prepričana v nezmožnost filozofije, da realizira konsenz glede pomembnih vprašanj. Filozofa sta menila, da je vse bilo vzeto za samoumevno; Husserl je zavračal dogmatizem in umsko pasivnost pozitivizma, medtem ko je Descartesu bila praznina sholastike nesprejemljiva (Laporte 1963). Skratka oba sta iskala apodiktično referenco za svoji filozofiji, ter sta ju na koncu tudi najdla – v cogitu. "Sam akt mišljenja namreč izraža subjektovo subjektiviteto, ga vzpostavi kot subjekta na način, cogito, ergo sum (Debeljak 1989, 77)." Ko v srednjeveški sholastični misli pride do obrata Platonove ideje Dobrega, ontologija pade v teologijo. Zdaj bog, kot vrhovno bivajoče, zaseda to mesto, vendar Descartes gre korak dalje. Kopernikanski obrat Descartesa je bil v tem, da zdaj izpostavi človeka, njegovo subjektiviteto, za edini subjekt sredi celotnega bivajočega. Po Descartesu so, imaginariji oz. predstave, reprezentanti izgleda, katerih nosilec je prav človek. V sholastičnih časih so na to gledali malo drugače; izgledi posamičnih stvari, ki so čutno vidni, ne napotevajo na izgled kot izgled, ker čutne stvari naj ne bi bile videne, le nadčutne ideje kot izgledi naj bi napotevale na idejo Dobrega

oz. boga<sup>7</sup> (Hribar v Heidegger 1989, 55). Torej pri Descartesu prednosti nima več izgled, ampak pogled subjekta kot jasna in razločna predstava. S pomočjo deduktivne metode in goljufivega demona je Descartes prišel do objektivne veljavnosti zunanjega oz. transcendentnega sveta. Tisto, kar Husserl očita očetu novoveške filozofije, je premajhen radikalizem svojih dognanj, npr. obstoj boga kot garant mojih objektivnih sodb. Bog, ki je najpopolnejše bitje, je porok moje nezmotljivosti sodb, vendar paradoksalno bog kot moja predstava oz. razločna ideja, ki ne more prihajati iz nič, je pred bogom, kot stvarjo na sebi – ideja je zastopnica stvari<sup>8</sup>. To pa, kot sem že omenil, Husserlova fenomenologija ne priznava, saj je bog le neskončno oddaljeni človek, korelat svojega čistega jaza, kot transcendenca v imanenci (Husserl 2005). "Zato, strogo vzeto, v fenomenologiji tudi za zunajsvetnega Boga tradicionalne podobe, namreč za boga kot demiurga veselja, ni mesta (Hribar 2009, 67)." Husserl tudi ni sprejemal kartezijanskega naturalističnega pogleda na svet: kot dvodelni svet realnih dejstev podrejenih zakonu vzročnosti. Kar pomeni raziskovanje cogita po enakih načelih eksaktnih znanosti.

Ideja matematične oz. geometrijske narave, najde pri Descartesu oporo v dualizmu substanc – uma in telesa. "Novoveško filozofijo v njenih objektivnih danostih, tega ne smemo pozabiti, vodi konstruktivni pojem nekega na sebi resničnega sveta, ki je, vsaj v pogledu narave, substruiran v matematični formi (Husserl 2005, 212)." Enkrat, ko Descartes v svoji dedukciji pride do subjektivitete cogita, ki naj bi zagotavljal, skozi matematične aksiome, resničnost objektivnega sveta, s tem pa tudi do substance Boga, pridemo do kartezijanskega dualizma. Subjektiviteta ima enak smisel kot narava. Posledica? Psihološko popačenje te iste subjektivitete kot korelat psihične dispozicije ter fizičnih sil, ki je imelo svoje naslednike pri senzualistih, tipa Locke in Hobbes (Husserl 2005). Še več ravno tisto polje zaznavanja v našem življenjskem svetu, ki je del fenomenologije, je zapadlo naivnemu naturalizmu, pri katerem je dualizem čutov in mišljenja samoumevno razumljen. Kakšen zaključek lahko iz te ugotovitve izluščimo? Descartes s svojim empiričnim egom nikoli ni prišel do pravih globin svojega jaza, do transcendentalnega ega; nikoli ni zares ter dosledno upošteval naloge svojega metodičnega dvoma. Z drugimi besedami; ni uvidel, da ta njegova metoda pelje le do neke stopnje kritičnosti, ki zagotavlja obstoj *sveta na sebi*. Očitno mu je bil cilj le prodreti do cogita, ki sicer s svojo metodo išče jasne in razločne predstave, vendar le, kolikor so te predstave predstavnice samih stvari, ki bivajo v "objektivnem" pozitivistično razloženem

---

<sup>7</sup> Nič čudnega, da Nietzsche, kot glavni antimoralist in zaničevalec krščanske vere, v *Somrak malikov* glede Platona pripomni, da je on strahopetec pred realnostjo in zato išče zatočišče v idealu (Nietzsche 1989).

<sup>8</sup> Descartes ne dvomi o obstoju Boga, vendar ga potrjuje skozi idejo o bogu (Hribar v Heidegger 1989) *O vprašanju biti*.

svetu. Svet na sebi ne obstaja, fenomenologija razlaga, ampak svet kot *noema*, na način intencionalne predmetnosti, pri čemer imamo v mislih, kot pol moje zavesti: tiste zavesti, ki svet dojema kot tisto mišljeno (Husserl 1975b). Torej o objektivnem svetu nimamo niti najmanjšega pojma, ne glede koliko se znanstvene empirije trudijo priti do tistega postulata, ki bi razložil nastanek sveta, npr. teorija o Velikem poku, ampak zgolj idejo, intencijo oz. *noemo* (Hribar 2009).

Husserl Descartesa, kljub svoji revolucionarni metodi, jemlje kot ujetnika sholastike. Ravno zaradi svojega vztrajanja pri tem objektivnem svetu, ki ga je možno razložiti skozi matematično naravo, ter ki svoje naslednike dobi pri Leibnizu, Spinozi in Heglu, je možno določiti nasebnega absoluta. Ali kot se Husserl izrazi: "Mu ni že samo po sebi umevno, da čutnost napotuje na neko na sebi bivajočo, le s to razliko, da lahko vara, in da mora obstajati neka racionalna pot za odločanje o tem in spoznanje na sebi bivajočega v matematični racionalnosti? Očitno je, da ima Descartes kljub radikalizmu neobstoja predpostavk, ki ga zahteva, vnaprej nek cilj, za katerega naj bi bil preboj k temu ego sredstvo (Husserl 2005, 104)." Torej ego je bil zgolj sredstvo za doseg cilja, sveta na sebi, objektivno določenega s strani eksaktnih znanosti. Descartes ne dojame, da je že zapustil tla radikalizma, ko je s prepričanjem tega sredstva že določil možnosti doseganja cilja. Ravno ta nasebni svet ni postavil pod vprašaj, kajti ni razumel, da ego ni preostanek sveta, ampak apodiktična postavitev, ki je omogočena le s postavitvijo celotnega sveta v njegov dvom. Fenomenologija ravno postavlja ta obstoj nasebnega sveta ali kake nadčutne substance v oklepaj in ga razume le kot intencionalni akt zavesti. Tukaj se lahko vprašamo ali smrt filozofskega Boga, kot ga je razglasil Nietzsche, v resnici predpostavlja smrt boga kot nekega nasebnega bitja. Ali drugače rečeno; če vprašanja nesmrtnosti, svobode, napredka ali kakega višjega ideala napotujejo na um ter so povezani z metafiziko, kaj nas potem obvaruje pred zgolj *ničem*?

## **2.2 TRANSCENDENTALNA REDUKCIJA**

Preden začnem z opisom fenomenološke redukcije, ki nas bo končno privedla do apodiktične subjektivitete oz. čistega Husserlovega jaza (transcendentalna redukcija), bom na kratko povzel dosedanje ugotovitve njegove fenomenologije, katere je načelo *nazaj k samim stvarjem*. Prvič smo rekli, da je fenomenologija veda o pojavih, vendar smo ugotovili, da ona ne označuje fenomenologije v Heglovem smislu, ki opisuje dolgo pot od neposrednega, čutnega



duha do absolutnega vedenja, ampak temelji na bistvogledju; sposobnosti, da se izreka tisto, kar se kaže ter, ki vsebuje večino individualne zavesti, da išče, ne dejstva, temveč *bistva*. Kaj pa je bistvo? Bistvo ali *eidos* ponazarja novo vrsto predmeta, katerega je vzrok intuitivno zrenje. Glavne razlike med različnimi zrenji ustrezajo bistvenostnim odnosom med eksistenco dejstva kakega predmeta, ter med esenco bistva. To pa je bistveno za razumevanje fenomenološkega zrenja, kajti to je popolnoma neodvisno od eksistence kateregakoli individualno bivajočega. "Bistva se lahko zavemo intuitivno, lahko ga dojemamo, ne da bi to bil predmet nečesa (Husserl 1997, 36)." Vendar ni vedno tako, saj ta sposobnost temelji na težko pridobljenem neposrednem intuitivnem zaznavanju, pri katerem v vsakdanjem življenju nimamo izšolanega fenomenološkega občutka. "Poglavitno je bilo odkritje, da splošni pojmi, razumske kategorije, kategorialna določila ipd. niso zgolj abstrakcijsko-generalizacijskega izvora, ne izhajajo iz refleksije sodb, temveč jih dobimo na podlagi neposrednega ... ali zrenja splošnih predmetov (Urbančič v Husserl 1975b, 43)." Drugič, ta nesposobnost zrenja stvari kot fenomenov se manifestira kot glavno gonilo evropske krize, ki ima svoje korenine v kartezijskem idealu matematične narave, ki svoje razsežnosti dobi v pozitivizmu. Ne gre za dvom v njihove praktično-uporabne implikacije ali koristnosti, marveč za pretres njihove resničnosti. Nesposobnost razrešitve evropske krize temelji na navadi in privajenega načina gledanja, ki določa našo zgodovinsko epoho. Trdno prepričanje v apodiktičnost naravoslovnih dejstev, z matematičnimi ter deduktivnimi formulacijami, sicer prinese udobno in naivno zaslepljenost v moč pozitivističnega raziskovanja, ampak prej ali slej se ta zaslepljenost maščuje, saj je umu vnaprej določena meja njegovih potencialov. Posledica pa je puhlo tekmovanje različnih naravoslovnih ved za mesto Resnice, ki vodi v cinizem ali skepticizem. Husserl sicer ne zavrača možnosti doseganja tega cilja, vendar kritizira pot racionalizma, ki si ga je izbral. Gre pa za to, da umu in filozofiji spet povrnemo mesto v zgodovini, ki si jo zasluži, saj pozitivizem metaforično obglavi filozofijo (Husserl 2005). "Vsa ta metafizična vprašanja, široko razumljena, in specifično filozofska vprašanja v običajnem pomenu, presegajo svet kot univerzum golih dejstev. Presegajo ga ravno kot vprašanja, ki merijo v idejo uma (Husserl 2005, 22)." Drugače povedano; z zatonom religiozne vere se je človeštvo obrnilo k novi veliki veri. Celotno novoveško kulturo naj bi upravljali in vodili znanstveni motivi. Eno metafiziko je zamenjala druga. Hočemo v svoji naravnosti do uma ter s pomočjo njega hoditi po poti kartezijskega dvoma, in se obenem izogniti zapeljivim zablodam, v katere je sam Descartes bil zapadel. Po poti neokartezijske redukcijske metode, ki bo dosledno izključevala vsakršne predsodke, bomo prišli do trdnih temeljev naše spoznanje, konstitucije sveta kot fenomena. Pri tem se bom oslonil na Husserlove *Kartezijske*

*meditacije*, kot eno izmed njegovih poglavitnih del, saj menim, da predstavljajo jasen poskus sinteze transcendentalne fenomenologije. Knjiga vsebuje pet meditacij.

### **2.2.1 Meditacija – Pot k transcendentalnemu jazu**

Moramo začeti na novo, in sicer s sklepom, da najprej ne bomo upoštevali za sebe nobenih veljavnih prepričanj, ki jih imamo ali smo jih imeli za trdne, gotove resnice. Že na začetku je pred nami postavljena velikanska ovira volje, saj se ni lahko odločiti za takšen radikalen korak. Pred nami ne sme biti noben veljavni ideal znanosti, ki ga lahko fetišiziramo, temveč le trdno zaupanje v našo lastno zmožnost brezpredsodkovnosti. Gre za univerzalno utemeljitev, ki jo Husserl poimenuje *epoche*, pri kateri gre za suspenz in ne izključitev individualnih realitet – posamično in v celoti bivajočega (Hribar 1993). "Descartes sam je imel vnaprej neki ideal znanosti, geometrijo, oziroma matematično prirodno znanost. To je kot usoden predsodek določalo mnoga stoletja in določa tudi – kritično nepretehtano – same Meditacije (Husserl 1975b, 58)." Pa vendar, cilja znanstvenosti transcendentalne fenomenologije ne smemo opustiti. Tega cilja ni možno doseči na podlagi faktičnih znanosti, ampak lahko uporabimo njihovo znanstveno prizadevanje ter delovanje. Znanstvenik noče zgolj presoјati, ampak tudi znati dati utemeljitev svojim sodbam. Tukaj ločimo različne vrste sodb. Posredne sodbe upravičujejo obstoj drugih sodb, na način prepričanja glede nečesa o čemer smo že prepričani. Glede posrednih sodb nismo preveč zadovoljni, saj one lahko privedejo bodisi do pravilnosti ali bodisi do lažnosti. Pa vendar, izkazovanje resničnosti ali lažnosti pri posrednih sodbah leži na neposrednih sodbah, ki zajemajo konkretno utemeljitev posrednih sodb; na izvršeno utemeljitev neposredne sodbe se lahko poljubno vračamo. S tem načinom nadaljujem ter pridem do bolj jasne razlage definicije utemeljitve oz. *evidence*. "V pristni utemeljitvi se izkažejo sodbe kot pravilne, kot usklajene, tj. utemeljitev je skladnost sodbe s presoјanim (s stvarjo oz. stvarnim stanjem) samim (Prav tam, str. 60)." To nas ne sme zmotiti od razlike med domnevnimi stvarmi, da to in to je; to potemtakem je sodba ali zgolj domneva stvarnega stanja, ter med samo evidenco, v kateri se navzoča stvar kaže kot *ona sama*.

Moramo se vprašati ali obstaja več evidenc? Celotno izkustvo, ki je zajeto v evidenci, je lahko bolj ali manj popolno. Tiste evidence, ki so navzoče v predznanstvenem življenju, imenujemo relativne evidence, ki s svojimi relativnimi cilji in zahtevami ne zadoščajo fenomenološkemu kriteriju resnice. Husserlova fenomenologija predvsem išče druge vrste evidenc, ki jih imenujemo popolne evidence. Relativne evidence ne zadoščajo idealu znanosti, saj ne pojmujejo neke ideje, ki teži k spoznanju. Torej znanost vedno znova išče take evidence, ki ji

bodo dale trdno pot, s tem pa tudi primerne rezultate, prek katere lahko verificira svoje znanstvene metode. Nasprotno, tiste znanosti, ki jim ne uspe, de facto prodreti do absolutnih resnic, če morajo svoje resnice modificirati, zares sledijo intenci pristne znanstvenosti. To pa pomeni tudi za ceno odrekanja sistematične univerzalnosti spoznanja, kakor v odnosu do enotnosti bivajočega nasploh. S tem, kakor z vsemi prejšnjimi razlagami, so postavili prvi metodični princip. "Očitno je, da jaz kot filozofsko začenjajoči, ustrezno moji težnji k predpostavljenemu cilju pristne znanosti, ne smem izreči ali dopustiti veljati nobene sodbe, ki je nisem črpal iz evidence, iz izkustev, v katerih so mi zadevne stvari ali stanja navzoča kot ona sama (Prav tam, str. 63)."

Če smo določili vsaj en temelj, pri katerem smo prepričani, da nas bo vodil v pravo smer, se moramo potlej vprašati, kje je dejanski začetek tega temelja. Ni potrebna zgolj odločitev za neomejeno *brezpredsodkovnost*, temveč je treba zarisati polje te naravnosti. Husserl pravi, da na tej vhodni stopnji imamo neskončnost predznanstvenih evidenc, ki so bolj ali manj popolne. Dovršitev manj popolnih evidenc se izvršuje kot sintetično napredovanje le-teh, pri katerem izpolnjuječ jih dejansko izkusimo. Tiste evidence, ki ustrezajo ideji popolnosti, so *adekvatne evidence*. Vse lepo in prav, vendar Husserl hoče še globlje prodreti ter poiskati mesto aplikativnosti adekvatnih oz. apodiktičnih evidenc. Značilnost adekvatnih evidenc je v tem, da izključuje vsakršen dvom oz. možno nebit. Ali obstoj take evidence podpira evidenco eksistence *sveta*? Husserlov odgovor je, da je bit sveta tako samoumevno določena, da nam je evidenca sveta v našem izkustvenem svetu dana kot nevprašljivo bivajoča. Ravno ta nevprašljivost sveta je problem, saj nam ne daje apodiktične evidence, ki bi totalno izključevala možnost dvoma. "Glede prvega je tako, da univerzalnega čutnega izkustva, v katerega evidenci nam je svet stalno dan, nikakor ni mogoče kar brez nadaljnega imeti za apodiktično evidenco ... (Prav tam, str. 66)." Ravno čutnost in tla izkustvenega sveta, ki sta temelj mnogim ekzaktnim znanostim, je treba staviti v epoche. Torej, če svet za nas ni tista totalna evidenca oz. dvomimo v njegovo trdnost, kaj potem je. Ta dvom, ki ga sam Descartes ne upošteva, nas vodi naprej, da si priznamo, da je subjektiviteta *cogita* edina apodiktična sodba, na kateri je mogoče utemeljiti vsako radikalno filozofijo. Posledično tudi drugi ljudje in živali ter celoten življenjski svet (*Lebensumwelt*), so zame le fenomeni. To ne pomeni, da je ta svet izginil v nič, ampak da ga reflektirajoči jaz obmeji ter se vzdrži njegove veljavnosti. Skratka, s **fenomenološko redukcijo** smo naredili prvi pomemben korak naprej, in sicer ne v smeri kake psihologije, kot del psihofizičnih lastnosti človeka, ampak na temelju

transcendentalno-fenomenološkega izkustva, na principu transcendentalno-fenomenološkega jaza.

### **2.2.2 Meditacija – Sprostitev polja transcendentalnega izkustva v njegovih univerzalnih strukturah**

Prejšnje odkritje, ki je bilo razvito in spoznavno, je treba peljati naprej, da bi ono postalo koristno. Fenomenološka redukcija, meni kot reflektirajočemu jazu, odpira neko novo sfero biti. Enkrat, ko Husserl pride do fenomenološke redukcije z namenom, da odkrije fenomenološki jaz, postavlja se vprašanje, kako je s solipsizmom. Seveda je pomen transcendentalne redukcije ta, da na začetku ne more postaviti ničesar drugega kot bivajoči ego in to, kar je v njem samem vključeno. Vendar tisto, kar velja zame, velja tudi za vse druge ljudi; so znotraj mojega okolja kakor tudi njihova različna dojetanja našega objektivnega sveta. Husserl nikakor noče, da bi obtičali pri solipsizmu, temveč optimistično zre v prihodnost in intersubjektiviteto drugih jazov, katerih drža je enaka mojemu transcendentalnemu jazu, ki tvori celoto bivajočega okolja. Husserl v *Krizi* pove: "To je svet, kak drug za nas sploh nima smisla; v epohe postane fenomen, in kar preostane zdaj, ni množstvo ločenih duš, od katerih je sleherni reducirana na svojo čisto notranjost, temveč tako kakor obstaja ena sama univerzalna narava kot v sebi sklenjeno enotnostno sovisje, tako obstaja le eno in edino duševno sovisje (Husserl 2005, 308)." Kakor bomo videli v naslednjih meditacijah, ta cilj je možen, ter obravnavamo transcendentalni solipsizem le kot neko nižjo stopnjo, ki jo obmejimo z namenom pravilnega reševanja transcendentalne intersubjektivnosti.

Druga meditacija premakne težišče od identičnega jaza na zavestne doživljaje oz. *cogitationes*, na zavestno življenje, v katerem jaz živi. Vzemimo za primer na pol v temi ležeči beli papir, ki ga vidim ter tipam. Tisto zaznavajoče gledanje in tipanje kot doživljaj pred menoj, pri vsej svoji relativni nejasnosti in določenosti, je *cogitatio* (Husserl 1997). Znotraj življenjskih doživljava ali na svoje čutno, hoteče in vrednotujoče življenje, lahko jaz vsak čas naravna svoj fenomenološki pogled ter s pomočjo njega razlaga in opisuje. Na tej točki Husserl jasno še enkrat pokaže, kako pristna transcendentalna fenomenologija ne more in noče slediti dualistični psihologiji, saj je ta naravnana le na prazno duševno življenje. "Vedno je treba upoštevati, da je celotno transcendentalno-fenomenološko raziskovanje vezano za neomajeno vztrajanje pri transcendentalni redukciji, ki je ne smemo zamenjati z abstraktivno omejitvijo antropološkega raziskovanja na golo duševno življenje (Husserl 1975b, 78)."

Zaenkrat nam ta druga meditacija ponudi razlago, da je ego cogito vedno vezan za svoje zavestne doživljaje, ki imajo lastnost, kar smo že prej poudarili, intencionalnosti. Husserl poudari, da tisto, kar je zaznano, kar zavest percipira, niso zavestni doživljaji<sup>9</sup> ali cogitationes nekega posameznega objekta ali stvari, ampak *cogitatum*<sup>10</sup>. Torej, pri vsakokratnem dnevnem občevanju z znotrajsvetnimi stvarmi, je cogitatum del mene. Pri refleksiji tega cogitatum spoznamo naravno refleksijo – npr.: "tam vidim hišo" ali "spominjam se te hiše", pa vendarle pri transcendentalni refleksiji te doživljaje zavržemo; ta jim spreminja izvorni doživljaj. S tem postanejo vsi dogodki moje biti dostopni opisu, ki je očiščen vseh predsodkov in mnenj. Pri odnosu med jazom in njegovo intencionalnostjo cogitatum ter njihovo deskriptivno smerjo odkrijemo princip noematičnosti, tistega pola intencionalne predmetnosti, ki ga jaz, kot gledača noeza oz. jazna intenca, opisuje. Ali kot Hribar pojasni: "Vsaka noema ima svojo vsebino, namreč svoj smisel in se skozenj nanaša na svoj predmet. Noema ima sama v sebi predmetni, torej svoj lastni, čeprav v korelaciji z noezo, odnošaj (Hribar 1993, 141)." Pri doslednem izpolnjevanju naše fenomenološke redukcije noeza predstavlja neskončni tok naše zavesti, ki je usmerjena na njen noematični pol življenjskega sveta kot takega. Tako je za meditirajoči jaz poglobljena naloga odkritje samega sebe kot transcendentalnega jaza v odnosu s svojimi intencionalnimi akti zavesti.

Enkrat, ko je jaz soočen s celim pojavom svojih cogitationes, se mu odprejo celotne še ne raziskane razsežnosti zavesti, ki doživljam dajejo noetično-noematično enotnost.

Kako je s časom pri Husserlu? Ko doživljam svoje moduse pojavnosti, ima vsak doživljaj svojo časnost. Če pri cogitatumu, svetnem objektu moje zavesti, čas teče, potem moramo razlikovati *objektivno* časnost, ki se jazu pasivno pojavlja ter *notranjo* časnost, ki teče na naprej v svojih časnih fazah, ki so spreminjajoči pojavi enega in istega cogitatumu, npr. mize. Ta enotnost notranjega časa se konstituira kot *sinteza*, ki povezuje te različne faze časa v eno zavest. Sinteza se ne pojavlja le v posameznih doživljajih noetično-noematične strukture, marveč ona pomeni celotno zavestno življenje, kot cogito, ki sintetično zajema v sebi celotne posamezne doživljaje jaza. Ko govorimo o času, potem je ta absolutna sinteza zavestnega življenja bazirana na vsezajemajočemu zavedanju notranjega časa, ki ima svoj korelat v samem imanentnem času.

---

<sup>9</sup> Npr. spominjanje ali fantaziranje hiše na meni lasten način sojenja.

<sup>10</sup> Hiša kot objekt, kar je pred jaz intencionalno dano.

Torej imanentni čas, kot korelat sinteze zavestnega življenja, predstavlja neki apriorij našega intencionalnega življenja. "Vsak doživljaj ima v meni povezanosti zavesti in v meni svojih lastnih faz potekanja spreminjajoči se horizont – neki intencionalni horizont napotil na njem samemu pripadajoče potencialnosti zavedanja (Husserl, 1975b, 88)." Določeni modusi še ne zaznavnega zrenja imajo formo potencialnosti, ki bi jo lahko imeli z drugačnim potekom zaznavanja. Tak modus korenini v preteklostnem horizontu, kot potencial spominjanj, ki jih je možno oživeti. Horizonti tako rekoč definirajo celotno polje potencialnosti, kakor tudi možnost izpraševanja vsakega. Kaj nas je do sedaj naučila druga meditacija? Da zavesti pripada princip, da je zavest vedno zavest o nečem, s tem pa, da lahko ona prehaja v nove horizonte svoje potencialnosti določenih znotraj imanentnega časa, in sicer na edini način svoje intencionalnosti. Intencionalnost ni zgolj usmerjanje našega pogleda na življenjske stvari, ampak analiza, ki radikalno proučuje možnosti, da je cogito kot zavest vpet v strukturo noeze in noeme, da je mišljenje mišljenega, spominjanje spominjanega itn. Pri fenomenološkem zrenju, fenomenolog odstira ter išče mnogotere noematične pojme, v nasprotnem bi opazovanje bilo anonimno. Horizontalna razsežnost intencionalnosti pripisuje fenomenološki redukciji popolnoma novo metodo, ki posreduje povsod, kjer imamo opravka z relacijo zavesti in predmeta. Našo dosedanjo analizo določa shema ego-cogito-cogitatum. Cogitatum ima v tej shemi vlogo intencionalnega predmeta, ki omogoča transcendenco cogita, da odkrije v medsebojnem odnosu, celoto oz. mnogoterosti doživljajev oz. cogitationes.

### **2.2.3 Meditacija – konstitutivna problematika. Resnica in dejanskost**

Do sedaj smo predstavili celotno širino ter dimenzije cogita ter cogitatum. Pred nami je naloga to širino še boljše diferencirati. Pri obrazložitvi pojma evidence smo rekli, da ona predstavlja stvar samo, vendar kot Husserl pokaže, ona ni samo to; je splošni prafenomen intencionalnega življenja, ki se vzpostavlja nasproti praznem, vnaprejšnjem mišljenju. "Izkustvo v navadnem pomenu je posebna evidenca, za evidenco sploh pa bi lahko rekli, da je izkustvo v najširšem in vendar v bistveno enotnem smislu (Husserl, 1975b, 99)." Skratka evidenca kaže na temeljno potezo intencionalnosti, kajti vsaka zavest je lahko sama sebi evidentna, saj pomeni, da daje glede na noematični pol ali predmet le-ta predmet sam ali pa je podlaga možnostim jazovega sinteziranja. Vsaka nejasnost je, skozi našo redukcijo, možno izpraševati, če pri ohranitvi dejanskosti svojega predmeta, ona ustreza modusu evidence. Kaj hitro se lahko izkaže, da naše fenomenološko zrenje ni zadostno oz. se spremeni v negativno, na način, ki lahko fenomenološko izkazovanje prevzame značaj ničnosti. Husserl nam hoče

pokazati, da korelativni pojem evidence napotuje na pojma biti in ne-bit, kakor tudi na druge modalne premene biti nasploh – dvomljiv, verjeten, možen itd.

Vse te modalitete se delijo v druge, vzporedne na dejanskosti in fantazije, ki prežemajo sfero zavesti in biti. Te opazke nasploh indicirajo univerzalno strukturo zavestnega življenja, s tem pa tudi svojo resnico.

Da predmeti obstajajo, to reflektirajočemu jazu nič ne pove o evidenci, le to, da obstajajo in so prisotni. Zakoni, teorije, nasploh cela naša kultura jazu predstavljajo pomen predmetnosti, ki se jim moram odreči, če želim priti na pravo pot evidence, saj ona implicira resnico predmetnosti. Ali vsaka evidenca tudi stoji sama zase? Vsaka evidenca ustvari zame neko trajnost posesti le-te. Na to posest se lahko vedno znova vračam na podlagi novih evidenc, ki so povezane s prvo. To pa pomeni, da posamezna evidenca ne ustvarja trajne biti. To posebej velja za evidence objektivnega sveta, katerih pripadajoča evidenca je zunanje izkustvo. "Ta nepopolnost evidence se izpolnjuje v uresničljivih sintetičnih prehodih od evidence do evidence, vendar nujno tako, da ni nobena taka zamisljiva sinteza sklenjena kot adekvatna evidenca, temveč vedno znova pelje s seboj neizpolnjena pred-mnenja in so-mnenja (Husserl, 1975b, 103)." Da je bit sveta transcendentna je razumljeno na podlagi vnanjega izkustva, ki ima moč in pojasnitev bitne dejanskosti. Tisto, kar Husserl v tej kratki meditaciji ponudi, je vpogled v globljo razsežnost zavestnega življenja, v katerem vznikajo predmetnosti, ki so prisotne v samem cogitu. Husserl razloži, kako vsak predmet, ki je dostopen meni, kot transcendentalnemu egu, indicira strukturo delitev med različnimi dejanskimi in možnimi doživljaji. Dejanski predmet implicira znotraj teh mnogoterosti, neko strukturo evidenc, ki se nanašajo na ta predmet ter obenem tvorijo popolno evidenco.

#### **2.2.4 Meditacija – Razvitje konstitutivnih problemov transcendentalnega jaza (ego) samega**

Jaz je neločljivo povezan od svojih predmetov, ki so mu predstavljeni kot predmeti dejanske in možne zavesti. Pomembna lastnost jaza je, da pri intencionalni sferi zavesti, on že v sebi ima določene sisteme, obenem pa ti sistemi v predzarisanih horiznotnih nudijo določene potencialnosti pri nadaljnji fenomenološki redukciji. Pri dosedanji analizi smo se dotaknili le ene strani cogita; tistega, ki to ali ono doživlja v strukturi cogita in njegovega korelata predmetnosti, tj. cogitatum. V nadaljevanju bomo izpostavili drugo polarizacijo doživljajev identičnega jaza. Če je jaz v imanentnem času soočen z relativnostjo svojih stališč, z modusi

spreminjanja le-teh, potem on vendarle izkazuje neko enotnost. Ta identični jaz, ki ima to lastnost, Husserl poimenuje z Leibnizevo monado. Monada daje trdnost mojemu okolnemu svetu, po kateri je predmetnost stalno v identičnosti s samim seboj. Tisto kar četrta meditacija razvije, je vzvratno dojetje naše dosedanje redukcije; ponudi **eidetsko epoche**. Znotraj fenomenološke epoche najdemo drugo podzvrst, ki jo bomo poimenovali eidetska. Kaj je sploh eidos? Smo že prej rekli, da je bistvo, ki korenini v intuitivnem zrenju. Gre za sestop nazaj na sami konkretni monadični ego, na njegov eidos oz. bistvo. Nimamo več zgolj opravka s formalno strukturo noeze in noeme, marveč poglobitev jaza kot monade v sferi bistva. Do zdaj smo se ukvarjali s faktičnim jazom, ki je v oklepaj oz. epoche postavljaj predmetnosti, v skladu z intencionalnostjo zavesti, svojega okolnega življenja; bodisi je empirični ego postavljaj v epoche kulturo, državo ali kakšne druge svetne attribute; gre za izključitev človeka kot naravno in družbeno bitje."Če tako vsak posamezno izvedeni tip dvignemo iz njegove sredine empirično-faktičnega transcendentalnega jaza v čisto sfero bistva, tedaj ne izginejo intencionalni vnanji horizonti, ki indicirajo njegovo razkritljivo povezanost v jazu; ampak sami ti horizonti povezanosti postanejo eidetski (Husserl 1975b, 111)." Struktura noeze in noeme, torej cogita in cogitata, potemtakem postane bistveno določena, s tem, ko ne postavimo v oklepaj le dejstev stvari, pojavov ali dogodkov, temveč njihove korelativne intence noeze ter noeme. Bolj preprosto povedano; v oklepaj dajemo njihove predstave teh bistev. *Eidetska redukcija* kot del fenomenologije na drugostopenjski ravni se dogaja znotraj samih fenomenov, ki smo jih že prej odkrili s *fenomenološko redukcijo*. Na tej ravni, do katere smo prišli, intencionalni predmet kot fenomen predstavlja tudi samo zavest, ki smo jo zvedeli na njeno bistvo. Nimamo več opravka s posameznimi akti zavesti, psihološkimi doživljaji, temveč zgolj z bistvi teh doživljajev. Dajmo si neki konkreten primer v okolnem življenju, ki nam bo razločno predstavil tipiko eidetske funkcije. Imamo zaznavo stola, ki ga lahko poljubno variramo po načelih cogita ter cogitata, in sicer kot zaznavo nečesa kar lahko abstrahiramo oz. postavimo v oklepaj-barvo, podobo, širino itd. Pri tem zadržimo njegovo (stola) zaznavno pojavljanje ter se vzdržimo dejanskosti njegove biti v čisto *možnost*. Možnost česa? Odgovor je možnost čistih zaznav, ki so vezane na dejstvo stola. V oziru na te možnosti zaznave potenc, ne držimo le-teh, ampak tudi nevezanosti na faktični ego ter pustimo možnost fantaziranja." Ta tako pridobljeni splošni tip zaznavanja visi tako rekoč v zraku – v zraku absolutno čistih domisli. Odvezan vsake faktičnosti, je tako postal eidos zaznavanja, čigar idealni obseg tvorijo potencialnosti itd., velja, kot lahko razvidimo, bistveno za vse, kar je mogoče oblikovati v tej svobodni variaciji, torej za vse domisljive zaznave sploh (Prav tam, str. 111)." Obenem eidetska redukcija, pri kateri sebe



gledam kot čisti jaz, pripravlja *transcendentalno redukcijo*, zadnjo redukcijo znotraj fenomenološke redukcije. Pri zadnji redukciji gre za to, "da bi se kot ta čisti jaz nato ozrl na poprejšnje stopnje prehojene poti (Hribar 1994, 58)."

Na tem mestu bi bilo smiselno vprašanje, zakaj že na začetku naše fenomenološke poti nismo ubrali take možnosti. Zakaj nismo takoj "skočili" na eidetsko epoche? Odgovor je preprost. Zato, kot smo že v uvodu v fenomenologijo pojasnili, ker naše zrenje od začetka otroštva ni bilo privajeno na tako radikalno možnost neposrednega (intuitivnega) gledanja fenomenov, saj smo bili, in v dobi pozitivizma smo še vedno, ujeti v določene utečene moduse razmišljanja<sup>11</sup>. Tako eidetska fenomenologija poseblja intuitivni apriorij bistev, ki niso nič drugega kot razkrivanje univerzalnega eidosa mojega transcendentalnega ega. S tem pa tudi možnosti ter potencialnosti življenja, ki se v njem lahko konstituirajo kot dejansko bivajoči. V nadaljevanju četrte meditacije Husserl razloži pojma aktivne ter pasivne geneze. Kot že sama beseda pove, jaz v aktivni genezi, skupaj s svojimi akti, fungira samega sebe kot konstituirajočega; pod njegovo aktivnost spadajo sem vsa delovanja praktičnega uma. Lastnost aktivne geneze je, da jazni akti sodelujejo v socialiteti oz. družbenem okolju na tak način, ki na podlagi specifičnih aktivnosti tvorijo nove predmete, npr. kultura. Posledično jaz tvori neki habitus veljavnosti teh predmetov, kar bomo pozneje videli, indicira intersubjektivnost.

Seveda, vsaka aktivnost se nanaša na pasivnost; v tem fenomenološkem kontekstu govorimo o pasivni genezi, katere lastnost je danost pasivnega izkustva, ki se manifestira kot gola bivajoča reč. Pasivna geneza predstavlja stalno podlago aktivne geneze, saj jazu vedno določa predmetno okolje.

Ponovimo; kakšna je naša fenomenološka redukcija? Kot človek v svetu ga vedno tudi izkušam, s tem pa tudi sebe. Na kakšen način ga izkušam? Na intencionalni podlagi mojega zavestnega življenja. Vse kar izkušam med pristnim in varljivim izkustvom, poteka v moji, in edino moji, zavestni sferi. Husserl razloži: "Vsaka utemeljitev, vsako izkazovanje resnice in

---

<sup>11</sup> Na tem mestu je prav, da vsaj malo indiciramo problematiko odnosa med Husserlovo in Heideggerovo fenomenologijo. Pri Husserlu in njegovi fenomenološki redukciji, kot bomo v nadaljevanju videli, pridemo do nekega ne-ničnega temelja oz. biti konstitucije sveta. Pogoj za to je bilo dosledno postavljanje vseh dejstev, predsodkov in samoumevnosti v oklepaj, pri čemer redukcija ne nič le-teh, ampak jim zgolj jemlje njihovo kredibilnost, jih preizprašuje na način bistvogledja. Pri Heideggeru ne le, da jih abstrahiramo, temveč tudi ničimo, ne v smislu ničnega ničā, saj ravno tesnoba, ki je eksistencial skrbi, ta pa nadomešča intencionalnost, nas postavi pred nič našega obstoja. Nas postavi stran od bivajočega, da lahko z grozo, kolikor je možno, vidimo jasnino biti na način ničujočega ničā. Pri tem pa se odpre *diferenca* med bitjo bivajočega in bitjo kot bit. Ta diferenca se dogaja kot do-godje skozi svoje od-godje kot bitnozgodovinska podlaga razvoja našega sveta. Do-godje je lebdeče območje, pri katerem človek in bit dosega svoje bistveno, ko izgubita metafizična določila (Heidegger 1990). Več o tem poglej Heideggerjevo delo *Identiteta in diferenca*.

biti poteka popolnoma in docela v meni in njen konec je neki značaj v *mišljenem* mojega *mislím* (Husserl 1975b, 121)." Pa vendar ali niso vse te lastnosti para cogito in cogitatum določljive le kot subjektivne variacije jaza? Nikakor ne, saj ne sledimo nikakršnemu idealu znanosti, ki ne prihaja iz moje apodiktične evidence (*clara et distincta perceptio*) zavesti, kot je to metafizika počela, marveč te ideale si je šele potrebno pridobiti, ker celotno polje zavesti, kar biva za cogito, je v njem samem. Katerikoli drugi ideali znanosti, ki si želijo razumeti svet, ki je zunaj možne zavesti, so nesmiselni. Če imamo na prvi stopnji fenomenološke redukcije zavest, ki je vselej zavest o nečem, torej *pogled* na predmetnost, na drugi pa bistva oz. eidose, *izglede* predmetnosti, mar to ni podobno platonski ideaciji? "Kar naprej doživljamo napade, da kot dozdevni platonizirajoči realisti postavljamo ideje kot predmete in jim pripisujemo kot drugim predmetom dejansko (resnično) bit, tako kot korelativno s tem intuicijsko dojemanje ni nič drugačno, kot je pri realnostih (Husserl 1997, 75)." Tisto kar pri Platonu določa ujemanje izgleda ter pogleda je ideja Dobrega, nečesa kar transcendentira naš svetni obstoj (Trstenjak 1996). Tisto, kar je pri Platonu ideja dobrega, nečesa kar sega onkraj vseh doživljajev, je pri Husserlu čisti jaz (Hribar 1993).

V moji transcendentalni subjektiviteti se fakti s fenomenološko epoche razlagajo v bitnosti čistih eidetskih možnosti. Ta samorazlaga velja za univerzum mojih možnosti, kakor tudi za druge subjektivitete. To nas naprej vodi na idejo možnosti konstitucije skupnega sveta, ki ga je treba misliti na način drugih možnih intersubjektivitet. V zadnjih odstavkih četrte meditacije Husserl zavzame stališče, da fenomenologija spada v idealizem, ki se loči od idealizma senzualista Lockeja, kakor tudi od kantovskega, ki priznava možnost sveta na sebi; nekaj kar smo že v prejšnjih odstavkih zavrnil. Ta radikalno novi idealizem domuje v obliki egološke znanosti, ki je izpeljana iz sistematičnega izpraševanja našega jaza.

### **2.2.5. Meditacija – Transcendentalna sfera biti se odkrije kot monadološka intersubjektivnost**

Peta meditacija išče ter raziskuje možnosti konstitucije objektivnega fenomenološkega sveta, ter s tem dokazuje proti očitkom solipsizma. Že z dosedanjo analizo smo zaključili, da je iskanje v ego konstituirane narave in sveta logično nadaljevanje možne intersubjektivne skupnosti. "Kaj ni že vnaprej samo ob sebi umevno, da je moje transcendentalno območje spoznanja ne sega prek sfere mojega izkustva in prek sfere, kar je zajeto vanj (Husserl 1975b, 127)?" Ob tem citatu lahko sklepamo na tako možnost, ampak kot fenomenologi tudi tako domnevo moramo postaviti v epoche, in začeti s preučitvijo *alter ega*. Ta alter ego je korelat mojega

cogita, katerega strukturo je potrebno naknadno odkriti; najti sinteze ter preučiti razsežnosti, v katerih se ta drugi v meni javlja na način tujega izkustva. Če vsakdo ima svoje izkustvene pojave, ki se manifestirajo v fenomenološki redukciji, je najbolje začeti pri temeljni lastnosti fenomenologije-intencionalnosti. Po intencionalnosti se bit drugih dojema kot intuitivna razlaga tujega izkustva. K temu izkustvu spadajo objekti, ki aktivno tvorijo intencionalnost drugih subjektov. Husserl v *Krizi* razloži: "To pa obenem pove, da je v živo tokujoči intencionalnosti, v kateri je življenje jaznega subjekta, na način vživljanja in horizonta vživljanja že vnaprej intencionalno impliciran sleherni drugi jaz (Husserl 2005, 308)."

Ta drugi alter ego ni nič drugega, kot Leibnizeva monada. Tista monada, ki je dotična eidetski redukciji, le da je razširjena na bistvo spoznanje drugih subjektov. Alter ego se zrcali v moji monadi čistega jaza kot residuum naših dosedanjih jazov. Pri alter egu je drugi jaz, moja zrcalna slika, pa vendar če smo pri eidetski redukciji ego obmejili, postavili v oklepaj, razčlenili, kako lahko rečemo, da je moj ego sposoben kreacije "tujega izkustva", s tem pa na koncu objektivnega sveta? Da bi lahko nadaljevali v tej smeri, Husserl predlaga še *abstraktno* epoche. Najprej poskusim znotraj mojega jaznega izkustva obmejiti vse tisto, kar mi je tuje. Kot to naredim, isto počnem pri določenih fenomenalnega sveta, ki se vežejo na druge jaze. Pri tem početju ugotovimo, kot pravi Husserl, da imamo opravka z enotno plastjo sveta. "Ta enovita plast se nadalje odlikuje po tem, da je bistveno fundirajoča, se pravi, da izkustveno, brez nje, tujega očitno ne morem imeti, da ne morem imeti smisla *objektivni svet* kot izkustven smisel, če nimam v resničnem izkustvu one plasti ... (Husserl 1975b, 131)." V tej abstrakciji ves t. i. objektivni svet izgine. Tisto kar ostane pri abstrahiranju vsega objektivnega, je moje telo, jaz kot psihofizična enota. Ta jaz je edini objekt znotraj te plasti sveta, ki mu z izkušnjami pripisujem celotno paleto občutkov. S tem dobim del svojega bistva, in sicer kot objektivni fenomen; tisto kar nam ostane po tej abstraktivni redukciji, je neka posebna zvrst sveta, gola natura, v kateri biva jaz, kot celota psihofizičnih lastnosti. Psihofizični jaz je konstituiran z drugimi zunaj mene, toda jaz obenem konstituira vse to. Vrnimo se na vprašanje tujega izkustva in možnosti njegovega podoživljanja v moji monadi. Husserl v nadaljevanju meditacije "naleti" na pojem aprezentacije, ki z dajanjem drugega živega telesa so-prezentira drugi jaz. Pri tem analiza kaže med intencionalnim predmetom, ki je korelat mojega ega in istim predmetom, ki je "deljiv" na moj ego, kakor tudi za druge jaze. Ta predmet, ki je zame, Husserl opiše kot prvoredno transcendenco. Ta kot sintetična enota mojih potencialnosti določa moj ego. Drugi oz. isti predmet, ki velja za tuji jaz, imenujemo objektivna transcendenca. Potek naše analize je temeljil na trdnosti moje kartezijanske

subjektivitete (metodični solipsizem), vendar če želimo, da se fenomenologija uveljavi kot pristna filozofija, potemtakem ji moramo dati občo veljavo. Ravno konstrukcija skupnosti višjega reda vzvratno določa naše raziskovanje kartezijanskega ega. To pomeni, da iz te celote, ki ga tvorijo druge monade, se izdvaja naš transcendentalni ego, da bi z apodiktično gotovostjo razumel to celoto in samega sebe iz nje. Zaključimo naše raziskovanje Husserlove fenomenologije s tem, da rečemo, da intencionalnost drugega vedno soodloča mojo intencionalnost, pri tem se lastna in tuja bitna veljavnost povezujeta v modusih soglasja ali nesoglasja, da bi preko vzajemnih popravkov zavesti prišli do soglasne, skupne zavesti o istem svetu (Husserl 2005). Naše raziskovanje Husserlove fenomenologije se je s tem končalo; namen raziskave je bil osvojiti ključne premise in pojme nove, pokartezijanske fenomenologije. S tem se je odprlo celotno novo polje razumevanja človeka in njegovih možnosti, kot umnega bitja, ki s svojo transcendentalno subjektiviteto opisuje in razlaga svet, v katerem prebiva, obenem pa zarisalo nadaljnjo pot pri raziskovanju Heideggerjeve fenomenologije.

### 3 HEIDEGGER – BIT IN METAFIZIKA

Heideggerova najpomembnejša naloga je bila tista o vprašanju in razjasnitvi biti. Menil je, da metafizika ni bila kos temu vprašanju, saj je vseskozi ponavljala, da je bit "prazen" in splošen pojem<sup>12</sup>. Iz takšne nastavitve logično sledi, da definicija biti ne potrebuje bolj natančne razlage. Heidegger opazi tri take predsodke o smislu postavljanja vprašanja biti. Prvi predsodek, kot smo že nakazali, je o njegovi splošnosti. Ta nakazuje na dejstvo, da vsakdo že razume bit; človek *je*, miza *je*, kamen *je*, bog *je* itn. Ravno splošnost definicije biti je globoko usidrana v metafizično logiko, saj predpostavlja kontinuiteto biti in mišljenja, s tem pa tudi obstoj biti bivajočega, ne pa bit kot bit. Drugi predsodek je naslednik prvega, saj biti potemtakem ni mogoče definirati. Ali je to res? Nikakor, temveč zgolj kaže, da bit ni nekaj takega kakor bivajoče. Tretji predsodek pravi, da je bit samoumeven pojem, ker kot pri splošnosti, pri vsakem odnosu do stanja bivajočega, uporabljamo bit z besedico *je*. Skratka vsi trije predsodki so med seboj povezani in kažejo, na ne možnost spoznanja biti, temveč zgolj nerazumljivost smisla postavitve takega vprašanja. Vsako bivajoče je v svoji biti isto. Npr.: A

---

<sup>12</sup> Npr. teoretizacija čiste biti in čistega nič oz. njune istosti pri Heglu, ki predstavlja Absoluta. Heidegger pravi, da Hegel kot enkrat opredeli bit kot nedoločeno neposredno ohranja isto smer kakor antična ontologija (Heidegger 2005) *Bit in Čas*.

je A. Ta trditev vključuje bit bivajočega, na način enotnosti identitete s samim bivajočim. To kar ta tautološka trditev izjavlja, je to kar zahodna metafizika vseskozi misli: istost biti in bivajočega (Heidegger 1990). Isto lahko rečemo: bog *je* dober, pravičen, neskončen itn. Temu bivajočemu lahko pripišemo nešteto predikatov, vendar ti predikati ničesar ne izrekajo o samem bivajočem. Ali kakor tudi lingvist Wittgenstein pripomni: "Predmete lahko samo imenujem. Zastopajo jih znaki. Lahko govorim o njih, ne morem pa jih izreči. Stavek lahko samo pove, kako stvar, ne pa kaj je (Wittgenstein 1976, 43)." Stavek ima formo svojega smisla, ne pa sam smisel, kajti temelji v tautologiji, z nečim je tako in samo tako. S tega stališča je treba razumeti tudi Spinozovo *Etiko*, kajti atributi substance ne povedo nič o njej, zgolj lastnosti, pa čeprav samo to delo ima obliko rigidno logično-deduktivne argumentacije (Spinoza 1963). Ne glede na njegov tostrani materializem, Spinoza ostaja pri biti bivajočega (bog ali narava kot neskončna substanca). Neskončnost ne definira substance, ampak je kvečjemu lahko predikat: bistvo narave je nekaj drugega kot sama narava. Ravno Hegel, kot tista moderna referenca metafizike, je v svoji dialektiki zvest metafiziki s tem, da odkriva stvar mišljenja v bivajočem, in sicer v gibanju od njene praznine do razvite celote. Pa vendar kaj je potemtakem z bitjo v metafiziki? Ni le zadostno pojasnilo, da ona napoteva na bit bivajočega, ampak bistveno je vprašanje kakšnega bivajočega. Odgovor je na dlani; ker se bit prikazuje kot temelj bivajočega, ta bit ne napoteva na samo bit, temveč spet na neko, zdaj vrhovno, bivajoče, ki se, in se še vedno, kaže v različnih modusih metafizike – od Platona do Hegla, v njegovem bistvu samomisleče dialektične ideje. "Metafizika mora misliti boga, ker je stvar mišljenja bit, ta pa na mnogovrstne načine biva kot temelj: kot logos, kot hypo-keimenon, kot substanca, kot subjekt (Heidegger 1990, 33)." Vsa ta določila metafizičnega pojmovanja biti nas ne zadovoljijo pri iskanju bistva same biti. Še več, izrecno nas kličejo k njihovem revidiranju. Vsi trije predsodki, ki razumejo bit na osnovah nedefiniranosti, splošnosti ter samoumevnosti, nas ne odmikajo od biti, ampak govorijo o tem, da se že gibljemo znotraj nekega razumevanja biti. Ko se vpraša "kaj je bit?", smo že v krogu razumevanja besede *je*, ne da eksplicitno vemo kaj ta *je* določa. Kaj je prva naloga? Smo že nakazali; ne pripovedovati metafizičnih zgodb(ic), s tem pa ne določati bivajočega v navezavi na neko drugo bivajoče, ampak bit kot nekaj po čemer se sprašujemo, določiti v svoji lastni eksplikaciji.

### **3.1 HERMENEVTIČNI KROG**

Pri tej nalogi je treba določiti tisto bivajoče, po čemer se bit sprašuje. To bomo pozneje podrobneje storili. Omenimo le, da je to bivajoče terminološko zajeto kot *tubit*; bivajoče, ki

smo vedno mi sami in pri kateri vselej gre za lastno bit. Za zdaj se vprašajmo, ali je možno bit določiti brez, da bi imeli neko esenco o njej. Če odgovorimo z ne, to pomeni, da bi morali najprej določiti bivajoče v njegovi biti, da bi naknadno definirali bit. Z drugimi besedami; če na prejšnje vprašanje odgovorimo nikalno, pademo v past metafizike, saj je v tem primeru, kako to radi eksistencialisti poudarjajo, esenca pred eksistenco. Heidegger se sprašuje, mar potem tako početje ne pade v neki krog. Kako naj se sprašujemo po nečem, kar se že predpostavlja? Heidegger razloži: "V označeni zastavitvi vprašanja pa faktično sploh ni kroga. Bivajoče je mogoče določiti v njegovi biti, ne da bi pri tem že imeli eksplicitni pojem biti (Heidegger 2005, 26)." Kaj to pomeni? Tisto kar smo prej povedali; da nimamo jasnega ter še zarisanega horizonta smisla biti, vendar povprečno in nedorečeno se že gibjemo znotraj nekega razumevanja biti. Razumemo kaj pomeni bit, ne da bi morali končno razviti smisel biti. Eksistenca pred esenco. To povprečno razumetje biti je pozitiven fenomen, saj če ne bi bil, bi se tubit nanašal na predpostavljeno bit; tisto bit, ki je razpoložljiva, ne pa iskana. To, da ni "dokaza v krogu" določa, tudi to, da z izpostavitvijo pomembnosti eksistence pred esenco, pot po kateri bi lahko pokazali, kateri načini smisla biti so nujni, in obenem, da bi lahko metafizična mnenja, ki določajo nejasno razumevanje biti, bila razkrinkana (Hribar 1993).

### **3.1.1 Ontološko-ontična prednost vprašanja biti**

Določeni parametri naše raziskave o dosedanji metafizični nezadostnosti pri vprašanju biti so že nakazali, da je potreben nov razmislek o ustroju naše biti. Iz tega sledi, da z izpostavo tubiti, tistega par excellence bivajočega, ki ima edino možnost preizpraševati se o načinih svoje eksistence, določamo edino bivajoče, ki ve za bit ter se razume iz nje. To bivajoče ima to ontološko prednost pred vsem netubitnostnim, ki biva. Zakaj k tubiti bistveno sodi to, da biva v nekem svetu, kakor tudi je razumetje tega sveta enako razumetju biti. "Zato moramo fundamentalno ontologijo, iz katere lahko šele izhajajo vse druge, iskati v eksistencialni analitiki tubiti (Heidegger, 2005, 33)." To ontološko prednost, ki izvira iz tubiti, še ni treba določiti kot ontologijo. Ontologija, kot vse druge ontologije, matematika, fizika itn., se giblje znotraj polja, ki raziskuje bivajoče in se pri tem določa v nekem razumetju biti. Vse lepo in prav, vendar katerakoli ontologija ostaja nedorečena, če ni pretehtala svojega osnovnega cilja: smisel biti. Zaradi tega pravo raziskovanje smisla biti poteka tam, kjer je volja po temeljni reviziji pojmov določene znanosti. Analiza tubiti potemtakem potrebuje predontološko raziskovanje, tj. predhodno izdelavo vprašanja biti. Jasneje bomo videli, zakaj potrebujemo predontološko izdelavo tega najpomembnejšega vprašanja, če pogledamo drugo prednost določitve smisla – ontično prednost. Rekli smo, da je tubit edino bivajoče med celostnim

bivajočim, ki tvori smisel biti, ne da bi vedel kaj *je* ta bit, preprosto zato, ker je v svetu. Ima neki odnos do biti; se razume na svoj bitni način. Na kakšen način, kaj je tisto do česa tubit ima svoj bitni odnos? Odgovor leži v eksistenci, bivanju, saj ona določa bit, do katere more tubit biti. Eksistenca ni zgolj neka gola faktična eksistenca, ampak predvsem možnost. Ni nobene teoretične eksistence, saj je tubit eksistenco izbrala, v njo zašla ali se iz nje socializirala. Eksistenco razumemo le na ta način, če jo preizkušamo. Vprašanje eksistence je zato ontična stran tubiti, ker za to ne potrebuje nobene ontološke strukture. Zdaj lahko rečemo, čemu potrebujemo neko predontološko razumevanje smisla biti, ker tubit razume svojo bit iz eksistence. Kaj je tisto, kar eksistenca tvori? Nič drugega kot sistem, ki jih imenujemo eksistencialitete. Na tem mestu bi rad pojasnil, zakaj Heidegger terminološko obravnava subjekt kot tubit, to se pravi na neki formalen način. Ponovimo: tubit sploh ni nasebje oz. realiteta ali kajstvo, temveč njegovo bistvo določa možnost, iz katere razume svojo bit – možnost eksistence. Heidegger na takšen način terminologijo tubiti obrazloži: "In ker bistvene določitve tega bivajočega ni moč podati z navedbo stvarnega kaj, marveč je njegovo bistvo v tem, da mu je v njegovi biti vselej biti svoja bit, smo izbrali naziv tubit, kot čisti bitni izraz za označitev tega bivajočega (Prav tam, str. 32)." V nadaljevanju poti, ki si jo Heidegger zelo zgodaj začrta v njegovem najpomembnejšem delu *Bit in Čas*, lahko rečemo, da je prav zaradi svoje ontološko-ontične prednosti analize biti, potrebujemo analitiko tubiti, ki jo Heidegger determinira kot fundamentalno ontologijo. To še ne pomeni, da je ta prednost odločujoča, kajti kaže zgolj neko širše razumevanje naše problematike. Za zdaj vseh lastnosti tubit še nismo razgrnili. To pa tudi pomeni, da je tubit sama sebi v povprečni eksistenci ontično najbližja, ontološko pa najbolj oddaljena. S tem se ne odvrčamo od analize tubiti kot take. Nasprotno je trdno zasidrana v našem raziskovanju, pri tem nazorno pokažimo kako. Sledeč iz doslej povedanega, lahko rečemo: mi ne potrebujemo nobene ideje, ki naj bo še tako samoumevna, ki naj bi jo vsilili tubiti. Pomembna določitev polja nadaljnje analize, potemtakem mora biti v tem, kako se najprej in večinoma tubit predstavlja – na način *bitne vsakdanjosti*. Le iz takšnega ustroja tubiti, pa se zarisuje bit. Ne pa kot kartezijanski cogito, ki je menil, da je z metodičnim dvomom in jasno razločno predstavo predstavljenosti, dokončno rešil vprašanje biti človeka. Tisto, kar je Descartes poskušal z znanim rekom *cogito, ergo sum*, je dati nova tla radikalni filozofiji, vendar je ob tem popolnoma zanemaril *sum*.

### **3.1.2 Izdelava koncepta časovnosti**

Nadaljnja analiza, ki jo Heidegger v drugem delu *Biti in Časa* razgrne, je problem časa. Čas ima bitni smisel tubiti, saj je ona v svoji faktičnosti svoja preteklost. Tubit se v svojem

bivanju določa iz preteklosti, vendar se njena preteklost izvršuje iz prihodnosti. Kako in zakaj? Če smo določili oz. obmejili analitiko tubiti iz tistega področja, v katerem se tubit najpogosteje in večinoma kaže, potem vsakdanjost moramo razumeti v takšnem časovnem modusu. Zakaj tubit se razume iz preteklosti, vendar tako, da ona ni za tubitjo, da ji sledi kot kaka senca, temveč pred njo. Pred njo tako, da preteklost izvira iz prihodnosti, in sicer na način *tradicije*. Ta določa tendenco tubiti, da teži svojemu svetu in se iz njega tudi razume, obenem pa ji ta nagnjenost oropa možnosti preizpraševanja samolastnih izbir. "Posledica je, da tubit pri vsem svojem interesu za historičnost in vsej gorečnosti za filološko stvarno interpretacijo ne razume več najelementarnejših pogojev, ki edino omogočajo pozitivno vrnitev k preteklosti v smislu produktivne prisvojitve (Heidegger 2005, 44)."

### 3.1.3 Fenomenologija: metoda raziskave

Doslej smo rekli, da se pri našem cilju ne bomo ozirali na katerokoli bivajoče, ki ni tubit, kajti določitev metode s tem pa tudi primerne ontologije, se mora razlikovati od biti bivajočega<sup>13</sup>. Bit bivajočega oz. njenih različnih modusov, ki koreninijo v filozofskih izročilih, sodijo v polje metafizike. S tem si ne moremo pomagati. Edina metoda, ki si jo potemtakem želimo oz. je najbolj sprejemljiva, je *fenomenologija*. Kajti ona sama, kot smo že v prejšnjih poglavjih določili, ne sodi h kakemu že obstoječemu sistemu ali drugim filozofskim smerem. To pa vodi k "stvarem samim", brez predhodnih teoretizacij ali dedukcij. Fenomenologija potem pomeni pustiti bivajoče, da se samo od sebe kaže. To je formalni ustroj fenomenologije, ki vsebinsko ne označuje predmeta njenih raziskav, kot to ostale ontologije počnejo. "Znanost o fenomenih pomeni: takšno dojetje njenih predmetov, da mora biti vse, kar se od njih razlaga, obravnavano v direktnem prikazu in direktnem izkazu (Prav tam, str. 61)."

---

<sup>13</sup> V smislu danih prejšnjih ontologij. Pa vendar Heidegger pri projektu *Bit in Čas* še vedno ostaja pri biti bivajočega. Le, da pri tem loči tisto vrhovno bivajoče (tubit), ki mu gre dotična analiza ter ostalo bivajoče-duša, narava, cogito, bog ali kaj podobnega. "Zgodnji" Heidegger ostaja pri biti bivajočega, ki je eksistenca, ne da bi definiral bit kot bit. To pa smo že razložili zakaj; izstop iz hermenevitičnega kroga v dokazu. Lahko določimo bistvo tubiti, brez nadaljnje eksplikacije biti. "Pozni" Heidegger se sprašuje po biti kot biti, ki pa ni nič bivajočega, temveč razpira bivajoče v neskritosti, resnica biti. Npr. poglej Heideggerjev esej, *Reč*, 2000, Koper: Hyperion. V tem eseju se dogaja iz zrcalne igre sveta, ki je sestavljeno iz četverja neba, zemlje, ljudi in bogov, jasnina biti-dogodje. Ne biti kot nasebja, ampak biti teh bivajočih, ki so na sebi le v odnosu do preostalih treh členov. Zemlja postane merilo človeka tedaj, ko ona postane njegov dom. Ko se človek, ki se identificira z božanskim, naseli v njej, ji pusti biti. Isto dopusti sebi, ko se ozira k nebu, biti to kar je: smrtno bitje (Heidegger 2000). To, da je človek smrtno bitje napoteva na njegovo temeljno značilnost, ki jo zmore; to da umira. Samo on umira, žival pogine. Smrt kot taka ni nič bivajočega, vendar je prisotna; prisotna na način svetišča ničta kot skrivalo biti (Heidegger, 2000). Glavni razlog za takšen obrat leži v razdrobljeni eksistenci in Heideggerjevem razočaranju nad nacionalsocializmom. Razočaranje ni nastopilo po vojni, ampak po njegovem odstopu z mesta rektorja leta 1934 na univerzi v Freiburgu. Ne glede na njegovo faktično udejstvovanje v stranki, ki pa je bilo kratkotrajno, je njegova konfrontacija z Nietzschejem glavni indikator tega razočaranja. Nietzsche je sicer mislil, da je premagal metafiziko, ko je razglasil smrt boga, vendar ga je nadomestil z novo metafiziko; z nečim kar biva – volja do moči. Nekaj biva le v kolikor sledi klicu volje do moči, moralni človek životari, se izgublja v vrtincu morale, nadčlovek biva. Volja do moči se gibje v območju biti bivajočega, ne pa biti kot biti, s tem pa tudi v dovršitvi metafizike. Dovršitev metafizike, ki se svetli iz Nietzschejeve volje do moči, se pri Heideggerju pojavi v obliki bistva tehnike, katere obvlada usodno izzivanje narave s strani človeka (po-stavje), ki pa se ne dogaja po njegovi volji, po neki ideji bivajočega, temveč se volja do moči izniči v voljo do volje, igračkanje same volje s seboj, ki ima svoj karakter v po-stavju. Po njem je pri moderni tehniki vse bivajoče na razpolago, tudi človek. Po po-stavju človeku ni na razpolago le drugo bivajoče, temveč tudi on sam; seveda ne kot subjekt, saj je po po-stavju tudi on sam postal razpoložljivo dostopen tehniki (Heidegger 1990). V spisu *Prevladanje metafizike* Heidegger pove, da je tehnika organizacija manka, ki v skladu volje do volje izčrpa bivajoče in ustvarja nadomestke (Heidegger 2003). Kakšna organizacija manka? Očitno biti, ki je ne najdemo med bivajočim. Podobno lacanovska psihoanaliza govori o dozdevku, polnosti biti, ki ga utelešuje *objekt a*, ki je reprezentant želje ter nadomestek biti(das ding, kantovska stvar na sebi), ter ki je po ojidpovskem kompleksu ali simbolni kastraciji odtegnjena subjektu (Balažič 2007) *Politična anti/filozofija*.



Fenomenologija si ne more vzeti za resnico nekaj, kar se ujema, na način vulgarnega fenomena, tj. pojavov, s sodbo, temveč mora pomeniti; čutno dojetje bitnih značilnosti bivajočega kot takega. Uporaba sodb, ki predhodijo npr. kantovskim a priori načinom, po katerih razum veže predstave, ki mu jih daje čutni nazor, kaže na sebeskrivajoče bivajoče, kar ni napačno, ampak je narobe predstavljeno v našem kontekstu fenomenologije. Heidegger pravi: "Če pa s tem kažočim se razumemo tisto bivajoče, ki je nekako v Kantovem smislu dostopno v empiričnem zrenju, potem smo formalni pojem fenomena s tem uporabili upravičeno. Fenomen v tej rabi izpolnjuje pojem vulgarnega fenomena. Ta vulgarni pojem pa ni fenomenološki pojem fenomena (Prav tam, str. 57)." Torej, fenomenologija je znanost o fenomenih, ki jih je treba odstirati ter kazati take, kot se po navadi ne kažejo. Iz naše perspektive se fenomenologija ukvarja z bitjo bivajočega; tistega bivajočega, ki so si ga različne dosedanje ontologije lastile, ne da bi temu primerno določile sproščujoči se horizont njegove biti. Zaradi tega je naloga fenomenološko zagotoviti vrhovno bivajoče, ki smo vselej mi sami, kot izhodišče za samolastno analizo. Še enkrat ponovimo: bit edinega bivajočega, ki se sme spraševati, dvomiti ali zgolj slediti tej biti, leži v *eksistenci*. Ta je bit tubiti. Tubit se kot bivajoče vselej določa iz možnosti eksistence, se razume iz svoje povprečne biti, kar predstavlja osnovni ustroj ter pozitivni ustroj eksistence tubiti. Če rečemo pozitivni ustroj biti, mar ni potem neki enačaj med samolastno in nesamolastno eksistenco. Odgovor je pritrdilen, kajti vse do zdaj kar smo napisali v vezi s Heideggerjem in metafiziko govori v prid temu. Samolastnost tubiti ni neko praisvirno stanje, h kateremu naj bi bežali, ni nobene ideje, se pravi podobe metafizičnega ustroja človeka<sup>14</sup>, saj tudi nesamolastni tubiti, v modusu te povprečne biti, vedno gre za svojo bit, čeprav beži pred njo. Zakaj beži, še nismo strukturno določili: to je naloga naslednjih eksplikacij. "Toda eksplikacija tubiti iz njene povprečne vsakdanjosti ne daje zgolj povprečne strukture v smislu kake meglene nedoločnosti. To kar je na način povprečnosti, ontološko lahko zelo dobro, zajamemo v pregatne strukture, ki se strukturalno, recimo, ne razlikujejo od ontoloških določitev neke samolastne biti tubiti (Prav tam, str. 73)."

#### **3.1.4 Bit-v-svetu**

Analiza vsakdanjosti naj bi bila tako očiščena vsakršnih idejno-ontoloških struktur biti. Zaradi tega ima analiza tubiti v modusu vsakdanjosti primat pred drugimi že obstoječimi analizami, ki izvirajo iz predpostavljenih struktur. To pa tudi govori o tem, da vsakdanjost ni določena s kako primitivnostjo. Tubit pri vsakdanjem indiferentnem občevanju s svetom biva v svojih

---

<sup>14</sup> Tudi na način pokartezijanske Husserlove biti-čistega jaza, ki je dan po fenomenološki redukciji.

dveh bitnih možnosti: samolastnih ali nesamolastnih, pri čemer smo nesamolastnost opredelili kot pozitiven fenomen. To okrožje oz. boljše rečeno totaliteta bivajočega, v katerem tubit prebiva v modalitetah samolastnosti ali nesamolastnosti, Heidegger poimenuje bit-v-svetu. Kaj določa ta pojem? Kajstvo in identiteto? Ne, predvsem določa neki apriorij, ki omogoča tubiti bivanje. S temi stavki Heidegger opiše ustroj biti-v-svetu: "Sestavljenka bit-v-svetu že z načinom, kako je oblikovana, nakazuje, da je z njo mišljen en enoten fenomen (Prav tam, str. 85)." Pa vendar, ne glede na to, da je bit-v-svetu a priori nujni ustroj tubiti, še ne zadošča za polno določitev njene biti. Začnimo prvo s tem, kaj je bit-v. Lahko rečemo obleka v omari, voda v kozarcu, itd. Bit-v označuje bit bivajočega ali v odnosu dveh bivajočih, sopripadnost in raztegnitev v prostoru. S tem "v" je menjeno bitno razmerje dveh bivajočih, ki se raztezata v prostoru glede na njihovo mesto v tem prostoru. Bivajoče, ki nima tubitnostnega karakterja Heidegger določi kot kategorialne karakterje. Te stvari, ki bivajo, so sicer v svetu, vendar nimajo sveta. S čim pa naj potem določimo tubit? Na začetku smo omenili, da bit-v-svetu ni nobena realiteta oz. identiteta, saj konec koncev ne more biti, ker k tubiti in njegovemu ustroju bivanja spada fenomenologija eksistence. S tem je mišljen fenomen njegovega bivanja, ki smo ga označili kot *eksistencialitete*. Bit-v ni gola navzočnost, kot pri telesnih netubitnostno bivajočih stvareh, ampak predstavlja fenomenološko bivanje tubiti. To še ne pomeni, da tubit nima prostora. Nasprotno ima ga, vendar ga ne moremo enačiti s kakšno ontično stvarjo, v smislu *res extensa*. Zakaj ne? Ta naslednji citat nam lahko to razloži: "Razumevanje biti-v-svetu, kot bistvene strukture tubiti šele omogoča uvid v eksistencialno prostorskost tubiti. Ta uvid preprečuje, da bi to strukturo spregledali oz. vnaprej črtali. Njeno črtanje ni ontološko, pač pa povsem metafizično motivirano v naivnem mnenju, da je človek najprej duhovna stvar, ki je nato naknadno premeščena "v" neki prostor (Prav tam, str. 89)." To pa ni nič drugega kot Heideggerjevo nasprotovanje kartezijanskemu dualizmu substanc. Tubit ima svojo prostor, s tem ko se znotraj svojega biti-v-svetu orientira ter prostori, obenem pa se sprošča v tej biti. Orientira na kakšen način? Na način svoje faktičnosti. Faktičnost bivanja tubit pomeni, da se je ona že razdrobila na mnoge modalitete biti-v. S tem Heidegger meni na celoto praks in dejavnosti, s katero se tubit, kot praktično in pragmatično bitje, oskrbuje v svoji biti. Iz dosedanjega se da povedati naslednje: tubit nikoli nima brezbržnega odnosa do biti-v. Tubit ni neko lebdeče bivajoče, ki kdaj pa kdaj hoče imeti bitno razmerje do sveta. Predvsem zaradi dejstva, da se tubit, v svojih modusih oskrbovanja, vselej najde v nekem svetu bit-v. Kako pa je s transcendo v imanenci? Če je tubit vedno že pri nekem modusu oskrbovanja, s tem pa se je njena eksistenca razdrobila na številne načine bit-v, potem vsakršno vztrajanje pri notranji sferi tubiti, ki šele naknadno

transcendentira svet, pomeni nesmiselnost. Ni tubit, kot pri Husserlovem transcendentalnem jazu, tista, ki naj bi z intencionalno usmeritvijo jaza, s tem pa tudi pogleda, iskala fenomenalne deskriptivne evidence, ampak vedno ostaja pri znotrajsvetno bivajočem v svetu. To je njena intenca. Heidegger pri transcendentalni fenomenologiji gre korak nazaj in razglasi, da intencionalnost ne pomeni ujemanja notranjega in zunanjega, psihičnega in fizičnega itd. Hribar razloži:

*Izvorna struktura intencionalnosti je namreč struktura tubiti kot biti-v-svetu. Vendar eksistirajoča tubit ni isto kot jazni subjekt. Zato intencionalnosti ne smemo razumeti kot nečesa, kar je imanentno subjektu in kar zato šele potrebuje transcendenco, da bi se vzpostavila. Narobe. Intencionalnost v pomenu strukture tu-biti biti-v-svetu je ontološki pogoj možnosti kakršnekoli transcendence. Transcendiranje spada v bistvo bivajočega, ki kot tubit eksistira intencionalno, se pravi na način biti-v-svetu, na način nahajanja oz. srečevanja znotrajsvetno bivajočega (Hribar 1993, 249).*

Tubit torej ni neko bivajoče, ki z umsko zasnovano kartezijanske zavesti imanentno penetrira v transcendenco sveta. Tubit je že "znotraj" sveta na način, da je že "zunaj", se pravi pri znotrajsvetno bivajočem. "V usmerjanju na ... in dojemanju tubit ne gre, recimo, najprej ven iz svoje notranje sfere, v kateri je najprej zadelana, ampak je po svojem primarnem načinu biti že zunaj, pri srečljivem bivajočem vselej že odkritega sveta (Heidegger 2005, 96)." Bit-v-svetu predstavlja enoten fenomen. Nimamo opravka z nobenim dualizmom. Husserlova intencionalnost zgreši tisto, kar naj bi vendarle imelo prednost pri analizi človeka, tj. njegovo bit. Ta se kaže na način, kako se tubit pri občevanju s svetom, najpoprej in večinoma sprošča. Husserl zgreši bistvo bivajočega v njegovi biti, s tem, da s samo fenomenološko redukcijo abstrahira, od realnih ali nerealnih psihičnih aktov, eksistenco. Tukaj pa leži še en paradoks, katerega se Husserl ni zavedal. Heidegger se izkaže, da je v resnici večji fenomenolog kot Husserl, saj sledi enemu izmed temeljnih principov transcendentalne fenomenologije: metodičnemu dvomu s tem pa tudi fenomenološki epochi. Čeprav je Husserl kritik Descartesa v določenih aspektih, še vedno ne dvomi o temeljni kartezijanski lastnosti – *cogitu*. Ta je za njega osnova, prek katere pri empirično bivajočem pridemo do fenomenalnih bistev oz. eidosov. Heidegger se s tem ne more strinjati ter težišče idealizacije kartezijanske biti prenese na raven tubiti. To pomeni nazaj k samim stvarem, na bivajoče kot tako, ki se kaže v povprečni biti. Ker imamo opravka tam, kjer poteka prvotna fenomenološka redukcija, na ravni življenjskega sveta, eidetska abstrakcija golih realitet oz. eksistence, človeka izgubi. Izgubi, v kolikor je biti bit bivajočega. "Heidegger izstopi iz kartezijanske paradigme na ta

način, da sestopi na raven, ki je globlja od ravni modernega, novoveškega subjekta. S tem ne zavrne same ravni človeka kot subjekta (stvari kot objektov, zavesti kot intencionalne zavesti), pač pa zavrne, ko pokaže na izvirnejšo ali globljo raven od te, njeno absolutizacijo: ekspanzionistično eskalacijo subjekta oz. subjektivitete (Hribar 1993, 127)."

#### 4 OSKRBOVANJE

Sprostili smo fenomen sveta vseh dualizmov, s katerimi so prejšnje ontologije, predvsem kartezijska, določale način bivanja subjekta. Zdaj se bo analiza usmerila v notranjost samega fenomena sveta. Tukaj se ne bomo več ukvarjali s strukturami kakovosti bivajočega, temveč s strukturami njegove biti, kajti fenomenološki izkaz je pokazal, da najbližje srečljivo tubiti v okolnem svetu, predstavlja občevanje z znotrajsvetno bivajočim. Povedali smo, da tubiti nima dvoumnega odnosa do sveta, kajti tubiti, ko je že "zunaj" je obenem tudi "znotraj" sveta. Sami akt intencionalnosti znotraj kartezijskega oklepa, ki se nato transcendentirajo v zunanost sveta, nadomešča oskrbovanje tubiti; tubiti kot praktično bitje, s tem že razklepa svoj bitni odnos do svoje eksistence. Pri katerem bivajočem znotraj fenomena svetnosti se tubiti najpoprej srečuje? Odgovor je preprost: pri stvareh. Pa vendar v tej preprostosti, na kakšen način se nam kažejo stvari. Stvari pri Heideggru nimajo več karakterja *danosti*, kot pri Husserlu, temveč *priročnosti*. Stvari se sproščajo na način priročnosti, pri katerem se stvar pokaže v svoji biti, kot uporabna reč. Bivajoče, ki ga tubiti prvo srečuje, Heidegger poimenuje *priprava*. Vendar priprava oz. stvar nikoli ni sama, stvari nikoli ne uzremo kot "gole", kajti priprava je vedno "nekaj, zato da ...", ki se kaže s karakterjem >zato-da<. Ta karakter določa fenomenološko napotitev nečesa na kaj. Karakter >zato-da< ima različne načine oskrbovanja kot: uporabnost, koristnost, ročnost itd. Ti modusi priročnosti priprav vedno napotevajo na druge priprave; priprava za pisanje ustreza papirju, ta ustreza mizi, miza pohištvo itd. Pomembno je vedeti, da stvari skozi modus priročnosti nimajo lastnosti nasebnosti. Zakaj? Vzemimo preprost primer: svinčnik. Ta nam ni dan kot fenomen, ampak priprava za pisanje, pri katerem ta priprava ostaja popolnoma nemišljena. Če smo pri izdelavi koncepta časovnosti določili prihodnost kot temeljni čas tubiti, potem vsako napotevanje priprav za občevanje mora temeljiti v takem časovnem modusu. Pri oskrbovanju, npr. pisanju, priprava za pisanje vedno ostane neopažena, ker je tubiti vedno postavljena v prihodnost. Ontološko določilo, zakaj se tubiti zadržuje znotraj svoje sfere biti na način oskrbovanja ter beži pod okrilje nesamolastno ali samolastno bivajočega, leži v *skrbi*. Skrb, kot bo pokazala nadaljnja analiza, je tisto ontološko "lepilo", ki tubiti postavlja znotraj bivajočega. "V takem uporabljajočem

občevanju se priskrbovanje podreja temu >zato-da<, ki je konstitutivno za vsakokratno pripravo; čim manj zijamo v stvar-kladivo, čim bolj zavzeto jo uporabljamo, tem izvirneje postaja razmerje do nje, tem bolj nezakrito je srečljivo kot to, kar je, kot priprava (Heidegger 2005, 105)."

Tisto, kar združuje celoto priprav v svoji priročnosti, pa je samo *delo*, kot aktivnost tubiti. Delo ni zgolj nekaj, kar ga je treba narediti, ampak je tudi vezano na naravne materiale. Pri tem narava, ki je zgolj ena izmed celote bivajočih, se kaže v svoji goli navzočnosti, saj je v njej odkrita in določena. Odkrita in določena kot kaj. Kot zgolj material, ki napoteva na priročnost.<sup>15</sup> Kako je potem s tubitjo? Delo združuje celoto priprav ter skupaj z naravo tvori podlago priročnosti, ali to pomeni, da je tubit zgolj uporabnik priprav? Če je delo povsod srečljivo, potem ono sreča tudi uporabnika, na način njegove biti priskrbovanja, ki mu je to napravljeno. Delo je, kot pravi Heidegger, urezano v uporabnika oz. izdelovalca.

#### 4.1 SVETNOST SVETA – ZNAK IN NAPOTEVANJE.

Rekli smo, da so stvari tiste, ki so najbližje tubiti pri njenem občevanju na način fenomenološkosti biti-v-svetu. So tam, so pri roki ter imajo karakter priročnosti. Skratka, tubit, ki je v svojem bivanju že našla svojo bit, ne da bi doumela smisel besede bit, razklepa to bit glede na moduse oskrbovanja v svoji povprečnosti. Vprašanje, ki se postavlja, je to: ali imajo vse stvari modus priročnosti? Kako je potemtakem s stvarmi, ki so popolnoma neuporabne? Zanimivo je to, da šele neuporabne ali poškodovane stvari padejo v oči, in sicer tako, da ob tem ne ugotavljamo njenih lastnosti, ampak predvsem njene nerabnosti. Dajmo si en povprečen primer. Recimo, da hodimo na poti do službe do svojega avtomobila in se naposled tudi odpeljemo. Nič posebnega, kajti od odhoda iz hiše do avtomobila in posledično do službe, sploh nismo uzrli celote priprav, ki omogočajo tako napotevanje, temveč smo najbrž raje premišljevali o dnevnih nalogah, ki nas čakajo ob prihodu v službo. Kaj pa če ob prihodu do avtomobila opazimo, da ni kljuka oz. da je poškodovana? Kljuka kot priprava omogoča vstop v avtomobil, je pri roki, ki omogoča modus >zato-da<, vendar ob takem razpletu dogodkov, je ni mogoče uporabljati. Takšne stvari imajo pri Heideggeru modus *vsiljivosti* oz. *vpadljivosti*. Pri tem moramo biti natančni; če se ozremo na naš primer, poškodovana kljuka, ki je sicer navzoča, je lahko še vedno popravljiva oz. usposobljena in vrnjena nazaj k biti priročnosti priskrbovanega. Taka kljuka ima modus *vpadljivosti*. Vendar, če je ni tam, kjer bi morala biti, tj. ni sploh navzoča, ni pri roki. V opažanju manjkajočega priročnega je na delu modus

---

<sup>15</sup>Čeprav je narava material oz. surovina, da se nekaj naredi, je tudi skrita, da "snuje in kuje", da nas prevzema (Heidegger 2005) *Bit in Čas*.

vsiljivosti, stvar se nam vsiljuje kot nujno potrebna. Heidegger definira: "Čim nujneje manjkajoče potrebujemo, čim samolastneje je srečljivo v svoji nepriročnosti, toliko vsiljivejše postaja priročno, in sicer kakor da bi zgubljalo karakter priročnosti (Prav tam, str. 111)." To pa pomeni, da tematsko nepriročno ne izgine, temveč ni navzoče, se tako rekoč poslovi. Lastnost nerabnosti napoteva na karakter >zato-da< na >za-to<, ki pa ostane popačeno, neuporabno.

Lahko rečemo, da smo določili bit znotrajsvetno bivajočega, ki se javlja na način modusov oskrbovanja. Za določitev svetnosti sveta ter njegovega fenomena moramo ontološko določiti celotno strukturo napotevanja. To, kar smo določili ali ugotovili, so ontične prakse, s katerimi tubiti zapada. Bit-na-sebi priročno priskrbovanega je mogoče dojeti na ontološki ravni, pri čemer naj bi se pokazal fenomen sveta. To pa lahko naredimo na način razklenjenosti sveta. Kaj pomeni biti razklenjen? Smo že nakazali; bitni odnošaj tubiti, ki že s tem, da biva v svetu, razklepa to domačnost okoliša, v katerem se že vselej znajde. Tubiti, kateri je bitna tendenca k bližini,<sup>16</sup> se mora orientirati na podlagi napotkov. Te napotke imenujemo znaki. Znaki so same priprave, katerih karakter je v kazanju. Kazanju česa? Orientacije v prostoru. Heidegger navaja primer smerokazov na avtomobilih, ki niso zgolj priročni za uporabnika, temveč ta znak zajema celoto prostorski tubiti. Kako? Smerokaz je v prvi vrsti priročen za uporabnika, voznika, vendar ne kaže oz. napoteva le na voznika, temveč tudi na tiste, ki ne vozijo. Na kakšen način? S tem, da pripravi ustrezno razmerje do srečljivega znaka, in sicer v modusu umikanja ali ustavljanja. Pa vendar tudi tedaj znak (smerokaz) ni srečljiv, ampak napoteva na drugo znotrajsvetno bivajoče, v drugo okolino sveta. Znak ni v celoti viden, tudi če s pogledom sledimo smerokazu, ta ostaja popolnoma nesrečljiv. Rekli smo v drugo okolino sveta. Kaj s tem mislimo? Pogled, od smerokaza, obrača naše zanimanje na sprevidnost občevanja, na način, pri katerem zanimanje, ne dojema priročnega, ampak specifično usmerjenost znotraj okolnega sveta. To pa pomeni, da znak ni stvar, temveč napoteva na celo strukturo priročno srečljivega znotraj okolnega sveta. Heidegger pravi: "Znak ni stvar, ki je v kazalnem odnosu do druge stvari, ampak priprava, ki izrecno povzdigne v sprevidnost celoto priprav, tako da se obenem s tem javlja svetovnost priročnega ... Znak ni nekaj ontično priročnega, ki kot ta določena priprava hkrati fungira kot nekaj, kar nakazuje ontološko strukturo priročnosti, napotilno celotnost in svetnost (Prav tam, str. 120–123)." Pokazali smo

---

<sup>16</sup> V času Heideggerja se je ta tendenca bližine kazala v pripravi radia ali telefona. Danes v tehnološko bolj naprednih časih, se tendenca razširja na celoto priprav, od katerih ima ena skorajda veliko prednost – računalnik ter vrsta informacijsko aplikativnih sistemov in socialnih omrežij.

fenomen sveta, ne zgolj pri formalni biti-v-svetu, ampak pri biti-v-svetu priročno oskrbovanega.

S tem smo določili ontološko svetnost sveta, ne zgolj posamično priročno, temveč celotni sistem tega priročnega, ki ima karakter *napotenosti*. Le-ta karakter bitno fungira v drugem karakterju, *namembnosti*. Spet ta karakter, če vzamemo primer kladiva, fungira v modusu >čemu< in podmodusu >zavoljo-česar< koristnosti. Kladivo tolčemo po nečem, ki ima namen pričvrščevanja, ta se kaže kot npr. zaščita hiše pred vetrom, ki pa napoteva na sam temelj tubiti, pri kateri vedno gre za možnost njene biti. Z razklenjenostjo svetnosti priročno bivajočega, kot so to stvari, smo spet pokazali, da k tubit spada razumetje biti, ki temelji v predhodni obrazložitvi prednosti ontološko-ontično prednosti vprašanja biti.

*Prepuščanje namenu ontično pomeni puščati znotraj faktičnega priskrbovanja neko bivajoče biti tako, kakor zdaj je in s tem, da tako je. Ta ontični smisel "pustiti biti" načeloma dojemamo ontološko. S tem interpretiramo smisel predhodne sprostitev znotraj svetno najprej priročnega. Pustiti predhodno "biti" ne pove, nekaj pred tem šele spraviti v njegovo bit in ga napraviti, ampak vselej že bivajoče odkrivati v njegovi priročnosti in ga tako puščati srečevati kot bivajoče te biti. To apriorno prepuščanje namenu je pogoj možnosti za to, da je priročno srečljivo tako, da ga tubit, v ontičnem občevanju s srečljivim bivajočim, v ontičnem smislu lahko pri tem prepušča namenu. Ontološko razumeto prepuščanje namenu nasprotno zadeva sprostitev slehernega priročnega kot priročnega ... (Prav tam, str. 126).*

Kaj je tisto, kar nam Heidegger s tem citatom sporoča? Če smo pozorno sledili, potem sporoča tisto, kar smo že zasledili pri obravnavi razlik med Heideggerjem in Husserlom; pri posamičnem priskrbovalno bivajočem, tubit a priori z občevanjem v njeni biti, že razklepa svoj bitni odnos do celotnosti priprav, ki so "tu", v strukturi svetnosti sveta, kateri relacije pomenijo >zato-da<, >za-voljo<, >čemu< itd. Te relacije se fenomenološko razumejo skozi karakter namembnosti, pri katerem one niso nič mišljenega, temveč sistem odnosov znotraj priskrbovanega občevanja.

#### **4.1.1 Prostor tubiti in bit-v-svetu**

Pri prejšnjih analizah smo se dotaknili priročnosti. Povedali smo, da tubit v tej priročnosti zaradi bitne usmerjenosti v prihodnost, ki je temeljni modus časa, ter njenega praktičnega karakterja, ki leži v skrbnosti za njeno lastno bit, popolnoma izgubi zanimanje za to stvar ali pripravo. Izgubi zanimanje v smislu njenih bivajočih lastnosti, ne pa njene namembnosti. Kaj

je prostorskost tubiti? Ali je ona predvsem navzočnost? Ne, kajti navzočnost priprav pomeni bit načina znotrajsvetno srečljivega, nas pa zanima način biti-v. Tubit je prav zaradi puščanja biti znotrajsvetnih priprav, da se kažejo v tej svoji biti na način priročnosti, sama v svoji biti-v-svetu prostorska. Iz te določitve sledi, da niti ni prostor v subjektu in niti ni svet v prostoru.

"Če ji torej na kakršenkoli način pripada prostorskost, potem je to možno le na osnovi te biti-v. Njena prostorskost pa kaže karakterje *oddaljitve* in *usmeritve* (Prav tam, str. 153)." Ta dva karakterja nikakor nista samoumevna, češ daljava pomeni oddaljenost. Ravno obratno, če bi tako menili, bi zapadli v zablode kartezijske res extensa, sveta kot razsežne substance, ki je "objektivno" izmerljiva. Na način fenomena biti-v-svetu, oddaljevanje pomeni delati na tem, da izgine daljava. Smo prej povedali, k tubiti sodi pretendiranost k bližini. Ta karakter oddaljenosti izraža resnično bit-na-sebi sveta, v katerem srečljivo priročno je vedno pri roki. Oddaljenost ne smemo razumeti kot razmik do neke stvari, ampak kot eksistencial fenomena. Neka "objektivno" oddaljena stvar, do katere moramo priti, lahko pomeni, da je krajša od "objektivno" kratke poti. Pa vendar, naivno vprašano; ali to pomeni zgolj neko subjektivno oceno? Naš približek? Naše ukvarjanje s predhodnimi analizami svetnosti sveta je indiciralo na enoten fenomen sveta, na njeno enotno strukturo. Seveda, obstaja različnih modusov bit-v, ampak zgolj en fenomen sveta, našega skupnega sveta." Tu, ko imamo enako velike stvarne razdalje za daljše ali krajše, ne gre za subjektivizem, marveč za mere našega sveta" (Hribar 1993,275). Tudi, ko imamo opraviti z našimi približki, subjektivnimi ocenami gibanja v prostoru, smo soočeni z našo eksistenco, kot esenco tubiti. Zaradi tega nobene "objektivne" mere ali ekspertizacije, ne morejo biti realnejše od eksistencialnih meril našega bivanja. Heidegger poda primer nekoga, ki nosi očala. Ta so sicer na njegovem nosu, v bližini, ampak so lahko fenomenalno bolj oddaljena kakor nekaj kar s temi očali gleda. " Za nekoga z očali, ki so mu po razmiku tako blizu, da jih ima na nosu, je ta uporabljena priprava okolnosvetno bolj odaljena kot pa slika na nasprotni steni (Heidegger 2005,156)."

Drugi karakter je usmeritev. To pa pomeni, da v slehernem občevanju tubit določa smer le-tega občevanja. Temeljni usmeritvi sta "levo" in "desno". Pri tem opozorimo, da levo in desno spet nista nekaj subjektivnega (cogito), temveč določata usmerjenost v že določeni, priročni svet. Heidegger kot praktični teoretik, si naslednji primer "usmeritve" sposodi pri Kantu. Recimo, da vstopim v znano, vendar temno sobo. Med mojo odsotnostjo se je vse tisto, kar je bilo na levi strani sobe, premaknilo na desno stran. Pri oreintaciji mi katerikoli subjektivni občutek ne pomaga, dokler ne občutim določenega predmeta, ki sem ga že imel v spominu. Kaj to pomeni? Le to, da se vselej že orientiram po nečem znanem vselej-že-biti-pri domačem



svetu. Če je neka stvar oz. priprava na svojem mestu, je sproščena pri svoji namembnosti. Npr. sušilec za lase je postavljen na mesto, ki mu je dotično, tam kjer je priročno. To pa je namenska kopalnica. Če bi bil postavljen kam drugam, bi nas to seveda zmotilo, ter bi se začeli spraševati zakaj ni na svojem mestu. Tubit je lahko prostorska le na način oddaljitve ter usmeritve, pri čemer ta dva karakterja omogočata srečljivo priročno v svoji prostorskosti.

#### 4.2 SOBIT IN >SE<

Pokazali smo celotno strukturo prostorskosti na način predhodnih analiz fenomena biti-v-svetu. Tubit ni neko lebdeče bitje, sinteza duše in telesa, ki naknadno določa prostor, kajti ona je že v svoji eksistencialni zasnovi prostorska. To smo ponazorili s telesnostjo same tubiti pri svojem dnevnem občevanju. Opozorili smo na različnost karakterjev samih stvari. Te se pri Heideggerju močno razlikujejo od Husserlove koncepcije; zato se stvari pri njem kažejo noetično v modusu čistega zrenja. Nasprotno, pri Heideggerju stvari imajo karakter priročnosti. Ta priročnost ima korenine v nekem razumevanju tubiti glede na način svoje bodisi svoje samolastne ali nesamolastne eksistence. Struktura namembnosti priročnega je pokazala totaliteto tubitnostnega ukvarjanja znotraj povprečne eksistence, ki pa ima primarno izvor v svoji ontološko določeni skrbnosti za svojo lastno bit. Kaj to pove? Iz razklenjenosti sveta, ki je že vselej "tu", tubit pri sprevidenem oskrbovanju odkriva že razklenjeni svet. Katerikoli modusi oskrbovanja, npr. urejanje ali popravljane, so že napoteni na zavoljo karakterja relacije >zato-da<. Heidegger poudari: "S tem da pokažemo, kako vsak vidik primarno temelji v razumevanju – sprevidevnost priskrbovanja je razumevanje kot razumljivost – čistemu zrenju odvzamemo prednost, ki noetično ustreza tradicionalni ontološki prednosti navzočega. "Zrenje" in "mišljenje" sta že oddaljena derivata razumevanja. Tudi fenomenološko "bistvogledje" temelji v eksistencialnem razumevanju (Prav tam, str. 207)."

Kako je z drugimi pri njihovem oskrbovanju? Ali je tubit pri svojem oskrbovanju sama? Ali se tisti "drugi" kaj razlikujejo od tubiti? Ta in druga vprašanja, na katere bomo naleteli v nadaljevanju, so del analize tega poglavja, v katerem bomo določili bistvo drugih. Ta analiza je podaljšek prejšnjih analiz vsakdanjosti tubiti. Torej, >kdo< je ta drugi? Rekli smo, da je tubit bivajoče, ki sem vselej jaz sam. Ampak kaj ta "jaz" pomeni? Iz očitne samoumevnosti izjave, da je jaz tubit, še ne pomeni, da smo pri ontološki določitvi drugih. Tubit je jaz. To je ontična izjava, kajti lahko se zgodi, da jaz vsakdanje tubiti, ni ravno vselej ta jaz. Tubit sebi je ontično najbližja, ontološko najbolj oddaljena. Toda, v naših prejšnjih analizah smo pokazali,

v strogi antikartezijanski formi, da tubit ni nikoli brez sveta, in sicer tako da se razume iz sveta, na način svoje eksistence. Zato to pomeni, da tudi ni izoliranega subjekta, nekega nadčloveka, ki bi utelešal neko idejo napredka, ponazarjal luč v temi, ampak zgolj sobit oz. sotubit. Heidegger, tudi če ne dojema subjekta kot *animal rationale*, ne določa tubiti kot golo bitje. Seveda že dalo zaslediti iz prejšnjih eksplikacijah. Nimamo opravka s čistim subjektom, ampak s tubitjo, ki se s svojo vrženostjo v ta svet pogouje linijam objektivnega sveta (Salem-Weisman 2003).

Kako naj potlej določimo bistvo drugih? Nič drugače, kakor da sotubit fenomenalno analiziramo iz bližine vsakdanjosti. Še vedno smo pri tubiti kot tubiti, pri čemer se nadaljnja eksplikacija navezuje na enoten fenomen biti-v-svetu, ki kot temeljni a priori ustroj tubiti sodoloča različne moduse biti. Tubit se zadržuje znotraj domačnosti svojega okolnega sveta. Kaj s tem mislimo? Mislimo predvsem na njeno interakcijo s stvarmi, ki so za nas uporabne ali neuporabne. Če smo poprej določili fenomen svetnosti sveta, v katerem so stvari povezane ene z drugimi, oz. vsaka stvar določa uporabnost ali njihovo srečljivost (npr. drevo določa srečljivost mize, ta pa spet stolu itn.) potem se nam že ponuja vpogled, kako je s temi "drugimi" subjekti, kajti tubit nikoli ne uporablja zgolj "svojih" stvari. "Prav tako je v materialu, ki se ga rabi, srečljiv njegov proizvajalec ali "dobavitelj", kot ta, ki dobro ali slabo "priskrbuje". Polje, npr. vzdolž katerega se sprehajamo, pripada temu in temu, ki ga redno vzdržuje, knjigo, ki jo uporabljamo, smo kupili pri ... (Heidegger 2005, 169)." Pa vendar moramo biti pozorni. Stvari in njenih modusov priskrbovanja, popravljanja itn., skratka priročnosti, ne moremo enačiti z bistvom "drugih". Lastnosti znotrajsvetno bivajočega, predvsem stvareh ali priprav, niso enaki srečevanju drugih, zakaj lastnosti drugih se ravnaajo po lastni tubiti. Tukaj ne moremo povedati, da so drugi neka preostala množica, ki niso jaz, ampak so predvsem ta jaz, od katerih se *najprej ne razlikujemo*. Tubit samo sebe najprej najde v okolnem svetu tistega s čimer dela oz. opravlja. Ta svet smo določili iz eksistencialitete prostorskosti, kjer tubit ni določena z nekimi dimenzijskimi določbami, ampak predvsem tam, kamor se najpogosteje zadržuje – v priročnem svetu. Iz tega sveta tubit druge tam srečuje.

"Tubit se najprej in večinoma razume iz svojega sveta in sotubit drugih večkrat srečuje iz znotrajsvetno priročnega. Toda, tudi ko so drugi tako rekoč tematizirani v svoji tubiti, niso srečljivi kot navzoče osebnostne stvari, temveč nanje naletimo "pri delu", se pravi primarno v njihovi biti-v-svetu (Prav tam, str. 172)."

To pa spet ne pomeni, da sobit določa tubit na način faktične navzočnosti, saj je sama tubit sobit. Kako? Tudi, če je tubit faktično sama, kot modus sobiti, je bistveno ta sobit. Drugi, ki niso navzoči, so še vedno prisotni, kajti so-bivajo tu, predvsem v modusu *ravnodušnosti* in *tujosti*. Ker tubiti vedno gre za svojo bit, skozi skrb, kakor tudi, kot smo poudarili ločnice med stvarmi priskrbovalnega karakterja in sobitjo, da je ta sobit določena z lastno tubitjo. Karakter skrb-za določa različne načine, kako je tubit vselej sobit oz. bit-z-drugimi. Poznamo bit-drug-za-drugega, drug-zoper-drugega, drug-mimo-drugega itn. Ti načini so bistveni deli modusa skrbi-za, ki karakterizirajo vsakdanjo in povprečno bit. Niso vsi načini skrbi-za pozitivni, nasprotno nekateri so ponižujoči. Ob teh, dobrih in slabih načinov skrbi-za, povzemimo dva ekstrema le-teh. Sobit lahko tako rekoč vzame drugemu skrb, na način odnosa gospodar-hlapec. Pri tem mu odvzame možnost priskrbovanja znotrajsvetno priročnega. Drugi ekstrem ponazarja dober način. Obstaja možnost, kako drugi ponovno vrne drugemu skrb in to na samolasten način, tako da ta spet postane pri svoji skrbi odločen in svoboden. To pove, da občevanje znotraj skupnega sveta, ki ga ponazarja karakter biti-z-drugimi, lahko vodi do polarizacije bitnega ustroja tubiti, ki pa je *skrb*. Priskrbovanje okrog iste stvari ali zadeve večinoma vodi v nezaupanje in distanco do drugih, medtem ko je bit-z-drugimi, ki se zavzema za isto stvar ali cilj, sicer ne kakega izmišljenega, prevzema določen način tubiti, ki omogoča svobodo. Po tej logiki oz. načinu razumevanja kako je tubit vpeta z ostalimi sotubiti, in sicer tako da je ona sama ta sobit, da pripada iz svoje ter sobitne razklenjenosti sveta, lahko povemo, da samo razumetje tubiti določa razumetje tudi drugih. "Medsebojno poznavanje temelji v izvorno razumeti sobiti. To se najprej skladno z najbližjim načinom biti sobivajoče biti-v-svetu, giblje v razumevajočem poznavanju tega, kar tubit z drugim okolnosvetnim sprevidevno najdeva in priskrbljuje (Prav tam, str. 177)."

Povzemimo dosedanje ugotovitve. Sobit je temeljna eksistencialna določba biti-v-svetu, saj ponazarja lastni način tubiti, obenem pa, če ona eksistira, je bitno določena z drugimi. Te druge ne moremo enačiti z množicami ali s številkami, razen, če je sobit obravnavana z različnimi načini bit-z. S temi različnimi načini, predvsem mislimo na tiste, s katerimi sobit manipulira z drugimi, jih jemlje samoumevno, brez da bi na njih resno "računala" ali obravnavala.

S takimi eksplikacijami sobiti, ki je obenem bitno določena kot tubit, smo povzeli Heideggerjevo holistično pozicijo biti-v-svetu, prek katerega se jaz srečuje z drugimi, na način tubitnostnega karakterja bivajočega. S tem še nismo pojasnili kdo ali kaj ima bitni način uravnavanja socializacijske norme. Do zdaj smo le sprostili karakter namembnosti priprav,

kot biti-na-sebi, ki se kažejo v priročnosti, s katerimi tubit v določenem fenomenološkem okrožju sveta občuje. Kakor priprave, tako tudi bit-z-drugimi se srečuje ali sprošča sobit v okolišu biti-v-svetu. Da bi lažje razumeli potek analize, ki se nam tu zarisuje, moramo se vrniti k biti-z-drugimi. Rekli smo, da obstaja veliko brezobzirnih načinov biti-z-drugimi, ki sobiti odvzamejo skrb za svojo lastno eksistenco. Eden izmed takih karakterjev se imenuje *razločkovnost*. Ravno iz povprečnega bivanja sobiti, kjer se skupno priskrbovanje godi, moramo razumeti ta karakter, ki bistveno določa usodo vsakdanje biti. To pomeni, da iz svoje vrženosti v ta svet, sem vedno že zapadel v različne moduse biti-v-svetu na način biti-z-drugimi, ki mi jemlje mojo samobitnost. Pri tem se tubit sicer nivelizira temu, ki uravnava socializacijske norme, vendar ob takem početju ni pasivna. Nasprotno, vedno išče nekaj s čimer lahko tekmuje z drugimi. Drugi ni Nekdo, ki je nadpovprečen<sup>17</sup>, izjemen ali nadčlovek, saj smo poudarili, da takega ni, ampak tubit tekmuje z drugim, ki je kdorkoli, tako da vedno išče nekaj, s čimer se lahko diferencira, ker mu vselej gre za lastno bit. Hribar razloži:

*Nagnjenje, da bi bil tak, kakor so drugi, me torej ne odteguje samo od mene samega, ampak tudi od drugega kot drugega. To ne izključuje, marveč predpostavlja tekmovalnost. Tak kot drugi sem namreč lahko le na ta način, da sem bolj drugi od drugih. Da sem drugačen od drugih. Da torej najdem mali razloček, s katerim se, tako kakor se to dela, razločim od drugih in se na ta način po možnosti povzpnem nad nje. Seveda v okviru ali mejah drugačnosti, kakršno dopuščajo drugi (Hribar 1993, 277).*

Ravno ta karakter razločkovnosti ima izjemno vlogo pri tem, kdo ali kaj, mi vsakdanje jemlje mojo samobitnost. Tubit, ki je vselej moja bit, je večinoma in najprej podložna drugim. Druge smo označili kot nedoločene druge, saj so drugi katerikoli drugi. S tem mislimo predvsem na nevpadljivo, subtilno gospostvo sobiti. Ta kdo ali kaj sobiti gospostva, Heidegger poimenuje z *das Man* ali v slovenskem prevodu s >se<. Ta >se< predstavlja neko javnost, ki pa je popolnoma nedoločljiva, ker bistveno sodi k sobiti. >Se< ne deluje na principu gole moči ali nasilja, marveč povzema ontološki ustroj tubiti, tj. skrbi. Ta pa se posledično določa, kakor tudi razločkovnost, iz povprečnosti. Torej, kako >se< uspeva dominirati? Če je vsakdo drug in nihče on sam, potem lahko rečemo z lahkotnostjo strukture, ki je vedno "tu", v svetu znotrajsvetno priskrbovalnega. Npr. govorim na način kakor drugi govorijo, oz. kakor se govori, če temu ne bi bilo tako, potem ne bi mogel govoriti, da bi me lahko drugi razumeli. Ta

---

<sup>17</sup> Nadpovprečen ali nekdo, ki je pomemben v smislu družbenih norm, ne pomeni nekoga, ki ima lastnost te nasebnosti, marveč nekoga, ki se diferencira le v odnosu do drugih sotubiti, pri čemer se ta diferencializacija giblje na način, ki je dotičen drugim.

struktura >se<-ja je aplikativna na celoto praks. Oblačimo, beremo, zabavamo, razmišljamo, sočustvujemo itd. na način kakor, *se* to počne. ">Se<, ki so vsi, čeprav ne kot seštevek, in nihče, predpisuje način bitne vsakdanjosti (Heidegger 2005, 181)." >Se< je tisti, ki namesto tubiti odloča. Tubit tako rekoč razbremeni njene odločnosti za samobitnostjo, ker vse kar je zakrito in možnost samolastnosti je zakrita, razkriva kot poznano in srečljivo. >Se< "vskoči" namesto tubiti ravno s sklicevanjem na njo in to zaradi načina biti sobiti. Vedno lahko rečemo, da je >se< kriva za to ali ono, vendar to še ne pomeni, da je ona določljiva, saj lahko tudi rečemo, da nihče ni bil. >Se< je bistveno eksistencial, ne pa določljiva identiteta.

Vse te določbe nas napotevajo na totaliteto bivajočega, ki dominira biti-v-svetu, ki pa je vedno "tu", in bo tudi ostala, pred in po mojem bivanju. To ne pove, da se različni modusi >se<-ja ne morejo menjavati. Vsiljivost in gospostvo >se<-ja se *zgodovinsko* določata. >Se< je lahko ontološko določen način bit, vendar njeni modusi se spreminjajo. Kulturni relativizem pri ontologiji >se<-ja nima nobene vloge, je kvečjemu derivat tega. Tubit kot del vsakdanjosti, ki ima bistveno določbo povprečnosti, se imenuje >se<-*sebstvo*. Kot tista tubit, ki je bistveno del >se<-ja, si je domača v razklenjenosti svojega priskrbovalnega sveta. Zato sebstvo prvotno ni izraženo na način nasebnosti jaza, temveč nekdo drug sotubiti na način >se<-ja. Slednje tubit prvo ter večinoma definira (Salem-Weisman 2003). >Se< se ne more "preskočiti", čeprav je sinonim za neavtentičnost, saj če bi se dal, ne bi sledili začrtani fenomenologiji. Zgrešili bi fenomen. Kot smo v prejšnjih poglavjih o metafiziki razglabljali o Heideggerju in njegovem odnosu do nje, *samolastnost* potemtakem ne more biti definirana kot nekaj, kar bi presegalo okvir >se<-ja, temveč pomeni le njeno določeno modifikacijo.

#### 4.2.1 Eksistencial razumevanja

Tubit, kot podaljšek >se<-ja, se večinoma zadržuje v bližini domačega sveta. To pomeni, da se razume iz načina biti priskrbovanja. To priskrbovanje pa temelji iz biti-z-drugimi. Razumeti samega sebe, pravi Heidegger, ni nekaj kar bi pomenilo "zmoči to storiti" ali početi nekaj na način, ki je popolnoma izmišljen. Nasprotno, razumevanje temelji iz eksistenciala *možnosti*. Možnost pa spet ni nekaj, kar bi bilo za tubitjo, kot njen privesek, temveč je tubit vedno svoja nalastnejša možnost. "Tubit je vselej to, kar zmore biti in kakor je svoja možnost. Bistvena mogočnost tubiti zadeva karakterizirane načine priskrbovanja "sveta", skrbi za druge ter v vsem tem in zmeraj že zmožnost biti za samo sebe, zavoljo sebe (Heidegger 2005,203)." Možnost, potemtakem, je tesno povezana s >se<-jem, kajti tubit zavoljo sebe in drugih, je vpeta v družbene prakse, ki so "tu". Npr. lahko rečemo, mene skrbi za pravice živali, potlej se bom pridružil navzočim družbenim skupinam, ki se ukvarjajo s temi pravicami. Torej lahko

rečemo: izoliranih praks ni, obstajajo le skupne na način biti-v-svetu. Pri tem tubit dela tisto kar drugi delajo (sobit), čeprav se lahko ima ob tem početju za izjemnega, kot odraz samovoljne svobode. Podobno kot Heglova *zvižča uma*, pri kateri svobodni individuum sledi svojim gonom in aspiracijam, istočasno pa izpolnjuje naloge svetovnega duha, le da pri Heideggerjevi koncepciji ni nobenega smotra ali telosa (Hegel 1999).

Spomnimo se Heideggerjeve kritike Husserla, ki smo jo obravnavali v prejšnjih poglavjih. Ta kritika je temeljila na Husserlovem razumevanju sebstva, kot čistega jaza, ki je posledica fenomenološke redukcije. Transcendencja v imanenci je pomenila kartezijanski primat zavesti na relaciji cogito-cogitatioes z namenom iskanja fenomenoloških bistev. To iskanje bistev je omogočala *intencionalnost* zavesti, kajti po Husserlu je zavest vedno zavest o nečem. Seveda, Heidegger se s tem ne strinja in odvzame primat zavesti. Zavest je nadomeščena s skrbjo, ki kot glavni ontološki ustroj tubiti fungira pri različnih modusih bivanja biti-v-svetu. Tubit je vselej "znotraj" sveta ter istočasno že "zunaj" pri totaliteti načinov oskrbovanja. Kaj to pomeni? Skrb kot intencionalnost za stvari ali priprave znotrajsvetno bivajočega, me vedno, kot tubit, orientira >zavoljo-česar<. Eksistenca, ki jo karakterizirajo načini priskrbovanja v sklopu biti-z-drugimi, je pred menoj kot zavestnim sebstvom. Ali kot Hribar pravi: "Kot eksistenca sem v svetu, preden se zavem samega sebe kot jaza. In preden se znotraj zavesti kot zavesti o nečem postavim kot subjekt, ki si to nekaj dostavlja kot (intencionalni) objekt. Struktura biti v svetu je pred intencionalno strukturo zavesti (Hribar 1993, 237)." Na takšen način moramo razumeti eksistencial razumevanja, kot tudi druge eksistenciale (strah, počutje, tesnoba, radost itd.), ki ni modus nikakršne teoretizacije zavesti, ampak glede na skrb kot človekovo skrb za lastno bit, ki zrcali svet, v katerem tubit že vselej je, pomeni: v svoji faktični vrženosti se vedno tudi razumemo, razklepamo eksistenco glede na razumevanje možnosti biti. Eksistenciali radosti ali žalosti, ki sta vpeta v eksistencial razpoloženja, nista nikakršni afekciji duha, kot bi Spinoza pripomnil, ki je modus mišljenja, temveč primarno se razume iz skrbi (Spinoza 1963). Tukaj pa se dotaknemo tudi Heideggerjevega etičnega reka: "Postani, kar si!". Ta rek ali bolje rečeno imperativ temelji v *zasnutku*. Kaj je zasnutek? Tubit, ki ji vselej gre za lastno bit, v svoji vrženosti najde bitne eksistenciale možnosti, prek katerih se razume. To se pravi, dokler tubit biva, ona je zasnavljajoča. Glede na bitno možnost zasnutka, tubit je več kot le dejstveno navzoče bitje, vendar istočasno nikoli ni več kot faktično je. Na tem mestu lahko razširimo naše razumevanje eksistencialov. Rekli smo, da eksistencial bistveno sodi k tubiti in njenem razumevanju sveta. Eksistencial se razlikuje od kategorij, ki sodijo k netubitnostnem bivajočem, obenem pa eksistencial skozi zasnutek

ponazarja tisto, kar tubit še ni. "Počutje in razumevanje kot eksistenciala karakterizirata izvorno razklenjenost biti-v-svetu. V načinu razpoloženskosti "vidi" tubit možnosti, iz katerih je (Heidegger 2005, 208)."

### 4.3 ZAPADLOST

Še vedno smo pri analizi fenomena vsakdanjosti oz. >se<-ja. Tubit se najpogosteje in večinoma zadržuje v območju >se<-ja. Pri tem moramo analizirati eksistencialne karakterje te zapadlosti.

#### 4.3.1 Govoričenje

V širše analize Heideggerjeve koncepcije jezika se v naši raziskavi ne bomo spuščali. Omenimo tisto, kar je relevanto. Govor je ontološko-ontični temelj jezika. Pri biti-z-drugimi ne le, da počnemo tisto, kar sobit počne, ampak tudi se sporazumevamo na način >se<-ja. Zakaj naj bi potlej morali razumeti govoričenje kot nekaj neavtentičnega? Vsi govorimo, kolikor smo sposobni ter po svojih potrebah. Vendar Heidegger v svoji strogi antimetafiziki, ki ne dopušča možnosti prevlade ene binarne opozicije nad drugo, razume govor na podlagi pristnega molka. Prevelika zgovornost popači pristno razumevanje povedanega. Ta nekdo, ki molči lahko pristneje razume od nekoga, ki neprestano govori(či). To pomeni, da tubit, če razume samo sebe iz zasnutka, se pravi samolastno, hoče molčati, če ima kaj za povedati. Po drugi strani ima govoričenje pozitiven fenomen biti-v-svetu pri biti-z-drugimi. Govoričenje karakterizira povprečno razumljivost do tega >o-čemer< je govora. Ker si bistvo govornice še ni prisvojilo samolastnosti, ona se izgublja v povprečnosti biti-z-drugimi. Na tak način govor pridobiva avtoritativni karakter. Kaj s tem mislimo? Določitev pomena, tistega, ki izvorno kaže >o-čemer< govorimo, se izgublja v nedorečenosti. Tubit več ne razume razlikovanja, saj ga tudi ne potrebuje, ko pa vse razume. >Se< poskrbi za to. "Govoričenje je možnost vse razumeti brez predhodne prisvojitve stvari. Govoričenje že varuje pred nevarnostjo, da taka prisvojitve spodleti. Govoričenje, ki ga lahko vsakdo pograbi, ne odvezuje le od naloge pristnega razumevanja, temveč tvori indiferentno razumljivost, ki ji ni nič več zaprto (Prav tam, str. 236)."

#### 4.3.2 Zvedavost

Zvedavost določa način srečevanja sveta. In to predvsem v času počitka. Počitek ni spanje ali brezskrbno ležanje, temveč priskrbovanje ne izgine, saj tubit, tudi ko se ne mudi pri bližini priskrbovanja, želi tisto daljno, da ga približa v izgledu. To početje ni motivirano, da tubit pride do biti tistega, kar gleda, ampak samo, da *gleda*. Zvedavost pušča tubit v njeni raztre-

senosti, saj je ta venomer znova vznemirjena in nemirna pri menjavi srečljivega. V informacijski družbi je zvedavost tako rekoč povsod in nikjer. Računalnik, kot par excellence priprava, je izpodrinil televizijo kot način zvedavosti. Pri tem se cirkulacija informacij nikoli ne izčrpa, kakor tudi nastanek novih ne. Vedno smo histerizirani s tistim kar nam >se< ponuja. Ob tem smo popolnoma ravnodušni, če ne, celo cinični. Branje časopisov vseh vrst ni karakterizirano kot pristna skrb za tisto >o-čemer< beremo, ampak kot zgolj radovednost. Radovednost tukaj ni samolastno razumljena, ampak zgolj kopičenje informacij zavoljo informacij.

"Prav iz tega je najbolj razvidno, kako zelo smo – vsi od kraja – potopljeni v povprečno vsakdanjost, v vsakdanje povprečni, se pravi ravnodušnostno neprizadeti način eksistiranja. In kakor malo nam tu lahko pomaga takšen ali drugačen moralizem (Hribar 1993, 293)."

Zakaj ima *moralizem* z vseh strani posebej določeno vlogo znotraj >se<-ja. Poskrbi predvsem za pomirjenost tubiti, češ vse je v najlepšem redu. S tem pa moralizmi globoko koreninijo v govoričenju: eden se ne razlikuje od drugega.

#### 4.3.3 Dvoznačnost

Prejšnja dva fenomena govoričenja in zvedavosti sta nakazala, kako je s povprečno bitjo. Če je tubit popolnoma potopljena v nesamolastni modus biti-z-drugimi, ki sprošča vse srečljivo, tako da vsi govorijo in se naslanjajo ob zaigrani skrbi-za-druge, potem vse izgleda, da je pristno razumljivo. S to navideznostjo biti se ukvarja fenomen dvoznačnosti. Ne le, da vsi razpolagajo s srečljivim na enak način, ampak tudi vsi že slutijo kaj, kako in zakaj se bo nekaj zgodilo. Ko se to nekaj zgodi, bodisi ali gre za kakšne politične akcije ali naravne katastrofe, govoričenje in radovednost poskrbita, da to novonastalo zanimanje pri priči zamre, kajti interes velja le, dokler sta predhodna fenomena v igri. V prejšnjih eksplikacijah smo se dotaknili razločkovnosti. Ta je ponazarjala razloček, katerega tubit v biti-z-drugimi nenehno išče, da se lahko razlikuje od sotubiti. Podobno je tudi pri dvoznačnosti; bit-z-drugimi je neprestano na sledi, kako se drugi obnaša, govori, oblači itd. Tubit ni ravnodušna, ampak zavistna do tega, kar sotubit počne. Tubit sledi tistemu, kar želi videti in slišati, tj. tisto kar drugi vidi in sliši. Dvoznačnost se manifestira kot diktatura videza. To vzvratno določa tudi razmerje do mene samega, kajti pristanek na vsevednost in navadno moraliziranje, me oddaljuje od zmožnosti biti.

"Bit-z-drugimi v >se< nikakor ni kako zaključeno, ravnodušno drug-poleg-drugega, temveč napeto, dvoznačno prežanje drug-na-drugega, tajno vzajemno zasliševanje. Pod masko drug-



za-drugega igra drug-proti-drugemu (Prav tam, str. 243)." Vsi trije eksistenciali, ki smo jih omenili, so pozitivni fenomeni. Najbrž do zdaj razumemo, zakaj je temu tako. Ali pa potrebujemo dodatno pojasnilo? Fenomeni govoričenja, zvedavosti in dvoznačnosti koreninijo v širši ontološki strukturi zapadlosti. Edini način, s katerim bi lahko pokazali, da so vsi trije fenomeni negativno ovrednoteni, v katerih se tubiti v zapadanju oddaljuje od sebe, bi moral razumeti Heideggerjevo sebstvo kot izolirani jaz. To pa je dosedanja analiza zavrgla. Kot Heidegger pravi: "Če pa bit tubiti zadržimo v pokazanem ustroju biti-v-svetu, postane očitno, da zapadanje kot način te biti-v- predstavlja najelementarnejši dokaz o eksistencialiteti tubiti (Prav tam, str. 249)."

## 5 SKRB

Bit tubiti smo analizirali znotraj fenomena biti-v-svetu. Sicer smo izpostavili eksistenco kot bit tubiti, vendar njen bistveni karakter še ne. Pri tem smo pokazali, kako se tubiti bistveno prvo zadržuje v bližini netubitnostnega srečljivega – pri stvareh in pripravah, ki ga obkrožajo. Nato smo karakterizirali različne moduse biti-z-drugimi, kakor tudi ontološko-eksistencialne usmeritve sobiti, in na koncu tudi faktičnost tubiti znotraj >se<-ja. Končno smo prišli do analize skrbi, ki smo jo že omenili, vendar je še nismo ustrezno ontološko opredelili. Zakaj nam ona še ni prišla pred oči, je ravno zaradi prejšnjih eksplikacij, saj so te težile k razumljivosti, najprej stvari in njenih fenomenoloških lastnosti, npr. priročnosti, namembnosti itd., drugo pa k analizam struktur sobiti. V luči zdajšnje analize se bodo vsi ti fenomeni pokazali le kot derivati skrbi.

Eksistencial razumevanja je temelj razklenjenosti sveta znotrajsvetno bivajočega. Pomembno Heideggerjevo fenomenološko odkritje je bilo v tem, da je tubiti, dokler eksistira, venomer v nekem modusu razumetja sveta. Zaradi tega Heidegger daje prednost eksistenci pred zavestjo ali kaki drugi substanci. Počutje ali kak drugi eksistencial zato ne more biti razloženo, kot nekaj kar gre mimo, kot slab ali dober trenutek, temveč fundira v skrbi. Zaradi tega ne moremo povedati, da priskrbovanje kot primarna interakcija biti-v-svetu, se razume iz samega priskrbovanja, ki se zrcali po neki biti bivajočega, ampak da se razume iz ontologije skrbi. "Po Heideggerju je skrb, kot izvorna struktura celotnost in enotnost tubiti, na eksistencialno-apriorni način prisotna na izhodišču vsakega človekovega dejanja. Je na izhodišču ne le prakse, ampak tudi teorije (Hribar 1993, 303)." To pa se ujema s tubitjo in njeno možnostjo najlastnejše biti, saj ji vselej gre le za to. Pomeni tudi bežanje od zmožnosti biti, pod okrilje

>se<-ja. Ta tek k samolastni biti pa spet ni karakteriziran kot neke vrste izolacija ali transcendenca, ampak kvečjemu kot modifikacija; beg pred moralnimi normami >se<-ja ni nič samolastnega, če ni modifikacija, ampak le norost. Skratka, skrb ni nikakršen psihološko pogojena zbirka nagonov ali želja, ampak fenomen, ki vsebuje te določitve, in ki kot tak predstavlja ontološki ustroj tubiti.

## 5.1 TESNOBA

Vrženost kot pozitivni fenomen bivajočega, ki mu v skrbi gre za svojo bit, predstavlja najelementarnejšo lastnost tubiti. Skrb, kot je analiza pokazala, ni nič egoističnega, ki naj bi ponazarjala neke psihološke projekcije sebstva, ampak bitni vidik biti-v-svetu ter biti-z-drugimi. Tudi v primeru samomora nas skrbi za našo bit. Vrženost potemtakem ne razumemo le zgolj kot način zapadlosti >se<-ju, temveč se je tubit kot faktično bitje že razdrobilo na mnogotere načine biti-v. S tem se je razklenila razumevanju sveta in se zasnavlja glede na svoje najlastnejše bitne zmožnosti. V skladu s tem pokažemo, da: "Povprečno vsakdanjost tubiti lahko potemtakem določimo kot zapadajoč-razklenjeno, vrženo-zasnavljaajočo bit-v-svetu, ki ji v njeni biti-pri svetu in sobiti-z-drugimi gre za najlastnejšo bitno zmožnost samo (Heidegger 2005, 254)." Spet poudarjamo, da te zmožnosti biti ne moremo ponazoriti s kako dedukcijo iz neke ideje sebstva, ampak iz njene eksistence, ki je "tu". Rekli smo, da je tubit v okrožju >se<-ja mirna, domača, saj se priskrbuje z znanim znotrajsvetno bivajočim. Večinoma in pogostoma je >se< tisti, ki to omogoča. Tubit "mirno" gre skozi življenje, saj ji zmožnost za samolastno zasnovo ni bila vzeta, ampak zakrita. Ravno tukaj lahko vidimo, da domača tubit v zapadanju ne beži pred znotrajsvetno bivajočemu, ampak ravno k temu. Zakaj? Kateri je tisti fenomen, ki ji to zakriva? Vzemimo npr. fenomen strahu. Strah ima karakter nečesa, kar nas ogroža. Smo bistveno zmedeni v takem počutju. >Pred-čim< tistim znotrajsvetno priročnega nas nekaj ogroža. Strah, kot tak, nas torej ne more samolastno uzurpirati, saj se prej ali slej odvrnemo od ogrožajočega bivajočega k drugemu bivajočemu. Kateri je potem tisti fenomen, na katerega se nanaša zmožnost samolastne biti? To je tesnoba, katere bit je v skrbi. Ali ima tesnoba isti ustroj kot strah? Ne, četudi strah omogoča tesnobo. Strah je povsem nesamolastna tesnoba. Zato je samolastna tesnoba povsem nedoločena. To pomeni, njenega izvora ni za iskati med znotrajsvetno bivajočim. "Zato tesnoba tudi ne "vidi" kakega določenega "tukaj" in "tam", iz katerega se približuje ogrožajoče (Prav tam, str. 258)." Tesnoba se lahko pojavi kadarkoli ter kjerkoli, celo v najbolj nedolžnih situacijah. Ontično razumljeno ne vemo, zakaj se pojavlja, v teh primerih lahko celo enačimo strah in tesnobo, saj

pozneje ima tubiti navado povedati "saj, ni bilo *nič* takega". Spet smo pri pojmu nič, saj tesnoba poskrbi, da celotno znotrajsvetno bivajoče potone samo vase, v nič. Nič ni totalni nič, kot ga razume običajna pamet, ampak "nekaj" pri čemer nam je tesno. Tesnoba se potem razkriva kot nič naše eksistence, kot eksistencial počutja, in pred čimer nam je tesno, je bit-v-svetu sama.

## 5.2 BIT-K-SMRTI

Skrb kot glavni ustroj tubiti poskrbi, da je ona venomer v sebi-vnaprej. Je vedno v nekem svetu ter v različnih odnosih priskrbovanja in sobiti. Raziskava še ni pokazala celovitosti samolastnega zasnutka. Ne le da smo pokazali, da je eksistenca esenca tubiti, moramo načrtovati pot k bolj temeljnemu načinu zmožnosti *samolastne* biti. Kako je s tem modusom v sebi-vnaprej? Ta modus ni nič drugega kot faktična možnost zasnutka, kajti tubiti kot bivajoča esenca, se razume iz bit-v-svetu, in na tak način skozi modus počutja tesnobe tubiti, določa smer samolastne eksistence. Če je tubiti vselej v sebi-vnaprej, pomeni, da nikoli ni cela ali zaokrožena v svoji še ne biti. "Nekaj" ji vedno manjka, nekaj kar predstavlja konec tubiti. V tem manku tubiti je ne celovita. Pa vendar, kako naj ta manko, ki ga zastopa faktična smrt, ustrezno analiziramo. Ali gre pri tem manku za nekaj znotrajsvetno bivajočega? Odvisno od analiz, ki fenomene smrti, bodisi skozi biološke, religiozne, medicinske ali druge ontologije, obravnavajo. Ali moramo to ne celovitost tubiti obravnavati kot nekaj, kar nas omejuje na poti k samolastnemu načinu biti? Ne, kajti po Heideggerju se vrženost v smrt izvorno krije v tesnobi pred bit-v-svetu. Žival pogine, človek kot tubiti vselej umira (Heidegger 1990). Njej gre za zmožnost umiranja, saj je smrt senca življenja. Takoj, ko se človek rodi, je dovolj star tudi za smrt. Tesnoba razkriva ne beg pred znotrajsvetno bivajočim, ampak način, ki nas še vedno drži znotraj >se<-ja, le s to razliko, da konfrontacija s tesnobo privede do modifikacije praks znotrajsvetno bivajočega. Še enkrat: nič ni negativen, sicer ostaja v oddaljenosti od bivajočega, vendar tako da odstira bivajoče kot tako, kot fenomen. Heidegger kot antimetafizik ne daje nobene *ideje*, po kateri naj bi ta modifikacija potekala. Njemu gre za prikaz in utemeljitev fenomenov, ki kot taki eksistencialno določajo tubiti v njeni biti. Se pravi, same stvari je treba odstirati, jih postaviti v jasno biti, glede na človeka kot tubiti (Hribar 1995). Zaradi tega: "S prikazom samolastne zmožnosti celovitosti tubiti si eksistencialna analitika zagotovi ustroj izvorne biti tubiti, medtem ko je samolastna zmožnost celotne biti hkrati vidna kot modus skrbi (Heidegger 2005, 320)." Zaradi tega, nadaljnja analiza, če zajema tematiko samolastnosti, ki jo bomo analizirali skozi fenomene smrti, krivde in vesti, mora zajemati še

časovnost. Časovnost je pomembna, saj lahko šele iz nje pokažemo celotno razumljivost skrbi, saj tubit v povprečni eksistenci vedno "računa na čas" in večinoma ter pogostoma skozi vulgarno razumetje časa. Razloček človeka kot "tu"-ja ustreza biti, ki jo vselej razume. Zakaj? Ker mu *vedno* gre za svojo lastno bit, celo v najbolj banalnih situacijah, on je v modusu časa "tu"-ja. Zaradi tega je človek *tu-bit*. Ampak do fenomena časovnosti bomo še prišli. Pred nami je analiza fenomena smrti.

Smrt je treba eksistencialno razumeti. Ni je treba razumeti kot prepreko, temveč kot izvorni fenomen biti-v-svetu. Necelovitost tubiti ni nič negativnega, saj smrt ni utemeljena v strahu pred znotrajsvetno bivajočim, ampak v skrbi. Zato mora tubit umreti, ne zaradi kake religiozne ideje, se pravi biti bivajočega, ampak ker preprosto mora (Heidegger 1990). Analiza smrti je čisto tostranska, ker ta fenomen predstavlja bitno zmožnost tubiti, saj on stoji v njej. Smrt kot fenomen je treba obravnavati kot nekaj, kar se še ni odprlo našemu fenomenološkemu razumevanju. Zaradi tega je treba smrt sprva obravnavati kot znotrajsvetno bivajoče. Pri tem je ona objektivno dostopna kot sobit, saj se celost tubiti v smrti manifestira kot izguba "tu"-ja, na tak način je opazna na primeru drugih. Seveda javnost poskrbi, da smrt navidezno ni tabu tema, o kateri ni moč govoriti. Govoričenje, zvedavost in dvoznačnost naredijo, da je smrt prisotna v znotrajsvetno bivajočem, saj se smrt nikoli ne zgodi nam. Smrt je znotraj >se<-ja povsod, pri tem povprečna tubit razvije ciničen odnos, češ na koncu se umre, toda najpoprej ostaja neprizadet. Na primeru drugih je mogoče pridobiti poseben fenomen izkustva umiranja drugih, če drugi ni določen kot zgolj neka materija brez življenja. "Umrli" je potemtakem nekaj več kot le truplo, saj je v bitnem načinu oskrbovanja z drugimi. S pokojnikom žalujoči svojci vzpostavijo odnos skrbi-za.

*V takšni sobiti z mrtvim pokojnik sam ni več faktično "tu". Vendar pa sobit vedno meni bit-drug-z-drugim v istem svetu. Rajnik je naš svet zapustil in ga pustil zadaj. Iz njega morejo tisti, ki so ostali, še biti z njim. Čim bolj primerno je ne-več tubit pokojnika fenomenalno dojeta, tem bolj razločno se kaže, da takšna sobit z mrtvim ravno ne izkusi samolastne dospelosti do konca pokojnika. Smrt se sicer razkrije kot izguba, toda bolj kot takšna izguba, kakršno izkusijo tisti, ki preostajajo. V utrpevanju izgube namreč ni dostopna bitna izguba kot takšna, kakršno utрпи umirajoči. Mi ne izkusimo umiranja drugega v genuinem smislu, temveč smo kvečjemu le zraven (Heidegger 2005, 326).*

S tem nismo zadovoljni, saj iščemo ontološki karakter smrti. Pri objektivni biti-z-drugimi je smrt vedno izkušena prek drugih, je nadomestljiva. Heidegger pride do sklepa, da ni le

znotrajsvetna smrt tista, ki je nadomestljiva, ampak vse kar sodi v vsakdanjost oskrbovanja. To nas ne preseneča, kajti >se< ima karakter nadomestljivosti priročnega in bivajočega. Ontologija tubiti je pokazala, da je vsakdo drug in nihče sam. "Široka raznolikost nadomestljivih načinov biti-v-svetu ne zajema samo uglajenih modusov javnega delovanja z drugimi, temveč prav tako zadeva možnosti oskrbovanja, ki so omejene na določena okolja, prikrojene poklicem, stanovom in življenjskim dobam (Prav tam, str. 327)." To konstituira dejstvo, da je ta še-ne-bit izkušena prek drugih ter z-drugimi.

Zmožnost samolastnega umiranja pa ravno nasprotno nima te lastnosti, tudi če nam je pokojnik bližji oz. prisoten od nekoga, ki biva. Kot v nesamolastni skrbi-za, ko tubit "vzame" zmožnost oskrbovanja drugi tubiti, jo popolnoma nivelizira pod svojim gospostvom, umiranje za druge nima karakterja zastopanja. Sicer lahko umiramo za druge, se žrtvujemo, vendar ob tem zgrešimo bistvo fenomena. Smrt kot fenomen je vselej mojost eksistence. Zavaljo tega bit-k-smrti ne predstavlja fenomena, ki nas čaka ob koncu, kot neki dogodek, ampak dokler tubit *je*, ji pripada neki še-ne. Ta še-ne ni del nečesa priročnega, temveč bistveno temelji v sami tubiti, kot predobstoj. Vprašanje, ki se ob tem postavlja, je to: ali je smrt nekaj bivajočega? Smrt vendarle biva, to smo pokazali pri njeni analizi biti-z-drugimi. Sprva dojeto, pa ona ni nič bivajočega, kakor naša zahodna metafizična pamet dojema navzoče kot edino bivajoče, ampak kot Heidegger pravi: "Smrt je način bivanja, ki ga tubit prevzame, brž ko je (Prav tam, str. 335)." Se pravi, smrt, kot fenomen, je fenomen življenja, ki pripada bitnemu načinu biti-v-svetu. Zato bit-k-smrti temelji v skrbi, saj je vržena tubit zaupana svoji smrti. Pri tem je smrt popolnoma nedoločena in vsak trenutek možna, zaradi tega je najaboslutnejši gospodar, saj tudi tisti, ki ji kljubuje, se ji ne more izogniti (Hegel 1998). Takšno razumljeno jo je nemogoče preskočiti, obenem pa je najlastnejša možnost tubiti. To ne pomeni, da o njej moramo vedno misliti, kajti to bi imelo nasprotno učinke; tubit bi se neprestano vračala pod objem >se<-ja. Potemtakem bi tudi Spinoza rekel: "Svoboden človek ne misli na nič manj kot na smrt; in njegova modrost ni preišljevanje o smrti, ampak o življenju (Spinoza 1963, 312)." Tukaj se spet vračamo k *zasnutku*. Tubit kot vržena v bivanje biti-v-svetu, se neprestano zasnavlja glede na svoje možnosti, tudi glede smrti. Ob tem večinoma nesamolastno pod nadzorom >se<-ja. Potemtakem moramo razviti bitne momente samolastne biti-k-smrti. "Bit k možnosti, kot bit k smrti, pa mora biti do nje v takšnem odnosu, da se smrt v tej biti in zanjo razume kot možnost. Takšna bit k možnosti pa terminološko zajamemo kot predhajanje v možnost (Heidegger 2005, 357)". Tako kot tubit v svoji eksistenci predhaja določila človeka kot animal rationale, ki je razumljen le kot derivat ali dopolnilo eksistence,

eksistenca razklepa bližino, v kateri se tubit bistveno zadržuje. Pri samolastni možnosti pa ravno obratno; bližina biti-k-smrti je dejansko najbolj oddaljena od nečesa znotrajsvetno bivajočega. Zakaj ta bližina pretendira k razumevanju za možnost nezmožnosti same eksistence. V tem razklepanju tubit razume zasnutek kot zasnavljanje glede na najlastnejšo možnost biti. Drugi bitni moment je lastnost, ki pripada edino tubiti. Ta možnost v razklepanju je *neodnosna*. Neodnosna s tem, da razume oskrbovanje biti glede na svojo eksistenco vzvratno pogojeno z najlastnejšo zmožnostjo biti. Predhajanje v možnost smrti pooseblja umik iz vsiljenih modusov >se<-ja in sprošča bit-k-smrti v avtentično-faktične možnosti bivanja. Pot po kateri si je tubit vselej bistveno vnaprej v svetu, in predhaja različne ideje ali sheme te poti, je možno razumeti v tesnobi. Tesnoba kot glavno počutje skrbi modificira različne načine oskrbovanja. Kako pa naj poteka ta modifikacija? Tubit, kot vržena v svet, ne more kar "zbežati" iz njega, saj vse dokler je, ji gre za lastno bit. Ta oskrba za svojo bit pa pogostoma najde primerne moduse v >se<-ju. Beg ni karakteriziran kot pot v svobodo, saj tudi ta, ki to počne, dela na način sobiti. Razgrnili smo fenomen smrti, s tem pa so na vidiku še drugi fenomeni, ki jih je potrebno analizirati. Dva fenomena, ki imata za vzrok "pretres" tesnobe, ki tubit sooči s svojimi najlastnejšimi zmožnostmi bivanja, sta vest in krivda.

### 5.3 FENOMEN VESTI

K tubiti vselej sodijo možnosti kot eksistenciali njen eksistence. To smo pokazali pri analizi zasnutka. Analiza vesti je fenomen tubiti, s tem pa moramo izločiti vsakršne psihološke klasifikacije, kakor tudi njene religiozne motive. Zato analiza vesti išče sebi primerne ontološko-fenomenološke dejavnike. Vest razlaga te možnosti skozi razumevanje, zapadanje in govor. Karakter vesti leži v klicanju kot modus govora. Klic pa ima bistveno lastnost *posluha*. Tukaj Heidegger vpelje pojem *uglašnosti*. Uglášnost tubiti ni nič drugega kot počutje, ki skozi fenomene zapadanja, razumevanja in govora venomer ve zase. To pa zato, ker tubit kot sobit posluša druge. "Izgublajoč se v javnosti >se<-ja in njegovemu govoričenju tubit v poslušanju >se<-sebstva presliši svoje lastno samstvo (Prav tam, str. 369)." V izgubljenosti v >se<-ju se mora tubit prvo najti, samo sebe skozi odpoved prisluhovanju >se<-ju. Nagovor vesti potemtakem pomeni odpoved preslišajočega prisluhovanja >se<-ju. Kako pa ta govor poteka? Govor predstavlja ontološko-ontični temelj jezika, je sredstvo komunikacije z drugimi in k njemu spada tisto, o čemer govorimo. Nagovor vesti potemtakem zadeva bit-z-drugimi, pri njenem vsakodnevno oskrbujočem modusu z drugimi. To pomeni, da je >se<-

sebstvo s tem klicem zadeto. Na kaj je ta klic vezan? Očitno tja k lastnemu sebstvu in ker je s tem >se<-sebstvo nagovorjeno, >se< se umakne v nepomembnost. Skozi klic vesti je tubit poklicana k samstvu, in sicer tako da to ne pomeni umika pred "zunanjim" svetom, temveč na način biti-v-svetu. Če klic vesti kliče tubit iz izgubljenosti >se<-ja, potem mora imeti neko vsebino. Ali je temu tako? Ne, Heidegger pravi, da strogo vzeto, klic vesti ničesar ne sporoča: klic vesti ne vzpostavlja nobenega dialoga s tubitjo. Zaradi tega klic ni temačen ali nedoločen, čeprav nima nobenih besed. Še več, klic vesti govori edinole v molku, saj ima ravno samolastni govor svoj lastni zasnutek v molčečnosti. Gre za obrat Wittgensteinovega znanega reka, saj o čemer ne moremo govoriti, moramo o tem molčati, če je razumeti molk, da se lahko nekaj pove (Wittgenstein 1976). "Odsotnost besedne formulacije v klicu oklicanega tega fenomena ne potiska v nedoločenost nekega skrivnostnega glasu, temveč le pokaže, da se razumevanje "klicanega" ne sme oklepati pričakovanja kakega sporočila in podobnega (Heidegger 2005, 373)."

Ne le da je govor sredstvo komunikacije z drugimi, saj se mu tubit dnevno prepušča z govoričenjem in prisluhovanju drugim, nebesedni klic vesti tubiti karakterizira edinole samo sebe. Skozi vest tubiti kliče sebe. Kdaj pa kliče vest? Ali ima kakšen urnik? Podobno kot tesnoba, klic vesti se pojavi kadarkoli in kjerkoli ter celo proti volji tubiti. Klic vesti spodnese tla domačnosti tubiti in jo iz javnosti >se<-ja kliče nazaj v zamolčano samolastno zmožnost bivanja. Bivanje iz katerega se tubit s pomočjo tesnobnega klica "zdrami", je v vrženosti poklicana k svoji najlastnejši biti. Ta klic pa obenem odpira novo razumevanje drugega fenomena, kajti klic "zadolžuje" tubit.

#### 5.4 FENOMEN KRIVDE

Krivda je povzročena iz fenomena vesti. Obadva temeljita v skrbi. V znotrajsvetno bivajočem, celo vulgarnem razumetju krivde, smo dolžni nekemu za-nekaj. Ta dolg je lahko materialne, moralne ali duhovne narave (Hribar 1993). Vsi smo krivi ali dolžni, vendar ta krivda ni ustrezno ontološko razumljena. Krivda ne izhaja iz ontičnega smisla "manjvrednosti" zaradi neuspešnih ambicij ali ponesrečenih poskusov zadovoljitve kakih idealov, ki morebiti izhajajo iz >se<-ja. Krivda predhaja razne etično-filozofske smeri in prakse. Krivda ni teistični greh ali posledica naših dejanj, katere bi morali v skladu s krivdo poravnati. Torej dolg ali krivda nista člena kake privacije ali pomanjkanja >zavoljo-česar<, da se uredi ali popravi. Take ali drugačne razlage popolnoma zgrešijo bistvo fenomena. Krivda bistveno leži v *temelju*. "Dolgovanje ne rezultira iz neke zadolžitve/zakrivitve, temveč obratno; le-ta je možna šele na

"temelju" nekega izvornega dolgovanja. Ali je takšno dolgovanje mogoče pokazati v biti tubiti in kako je eksistencialno sploh možno (Heidegger 2005, 387)?"

Skrb smo določili kot ontološki temelj vsega početja tubiti. Vse kar tubit dela ali počne z modusi >zavoljo-česar< ali >zato-da<, je pogojeno s skrbjo. Kot taka ona obsega zasnitek, zapadlost in faktičnost (vrženost) tubiti. Krivda *je*, dokler tubit *je*. Pomeni, da smo krivi, ne posledično zaradi kakega trenutnega dejanja ali ne-dejanja, temveč že v osnovi smo krivi, zaradi vrženosti v bivanje, ki ga nismo izbrali. Krivi smo brez krivde. Paradoksalno, mar ne? Ontično razumljeno da, fenomenološko oz. ontološko ne. Ko se zasnavljam glede na svoje eksistencialne možnosti, zasnitek ni zgolj trenutek tesnobe vesti, pri kateri se odločimo za to ali ono faktično možnost. Nasprotno tubit se neprestano zasnavlja, kajti vrženost ni lastnost trenutka rojstva, ampak trajni dogodek biti-k-smrti. Smrt je skrinja nič (Heidegger 2000). Posledično je tudi zasnitek *ničen*. Zavoljo temelja eksistence je tubit kriva samo zaradi svojega bivanja.

*Skrb sama je v svojem bistvu vseskozi prepojena z ničnostjo. Skrb – bit tubiti – potemtakem kot vrženi zasnitek pove: (nično) utemeljevanje neke ničnosti. In to pomeni: tubit je kot takšna dolžna, ako sicer upravičeno obstaja formalna eksistencialna določitev dolga kot biti temelj neke ničnosti. Eksistencialna ničnost nikakor nima značilnosti privacije, manjkanja nasproti nekemu zastavljenemu idealu, ki ga tubit/bivanju ne dosežemo, temveč bit tega bivajočega je pred vsem tem, kar lahko zasnuje in večinoma dosega, kot zasnavljanje že nična (Prav tam, str. 389).*

To, da je tubit kriva, je pojasnjeno iz zasnavljanja njenih faktičnih možnosti biti-v-svetu, postajanja biti-k-smrti, ki se dogaja iz minevanja časa, kot gibanja, ki prehaja od biti k nič. Se pravi, tubit kot tu-bit, ki ji gre vselej za lastno bit, se razume iz eksistence (biti), ki ji skozi fenomene tesnobe, vesti in krivde, nalaga zmožnost biti, ki pa je nična. Ta zmožnost je v resnici tавтоloška, vendar večinoma popolnoma prezrta in odrinjena v stran, zakaj jo >se< drži v njeni indiferentni domačnosti. Ali lahko čas potlej razumemo na osnovi sedanjosti "tu"-ja, ki prezentira gibanje in obenem večnost tega *sedaja*, v luči smrtnosti tubiti? Ta in druga vprašanja ter odgovori so predmet analize časa. Edinole skozi vest, ki je pogojena s tesnobo, ki tubit privede pred nič eksistence ter krivdo, ki s terjatvo avtentičnega dolga spremlja tubit, je možno samolastno bivati. Klic vesti, ki ni slišen zaradi glasnosti govoričenja >se<-ja, odpira določen modus tubiti, ki mu Heidegger pravi *odločenost*. Tedaj tubit stoji v resnici, kot najlastnejši razklenjenosti sveta. Kaj pa strah?



Rekli smo že; strah je zmedenost, ki temelji v pozabljenosti biti. Lahko rečemo, da je razločkovnost /konkurenca in raztresenost tubiti odraz strahu, ki ga >se< vsiljuje, saj okolno bivajoče ne potone. >Se< histerizira tubit v njenem priskrbovanju saj, kot že nakazano prej, se boji, da bo pri tem vse in nič zamudila. Nudijo se vse možne možnosti in rešitve, vendar v resnici nobena. V svoji avtentični biti-k-smrti tubit razklepa predhajajočo odločenost. Odločenost k predhajanju in ne preseganju svoje nične zmožnosti biti. Smrt potemtakem ni negacija negacije, ampak je tubit kot skrb temelj svoje smrti. "Ničnost, ki izvorno obvladuje bit tubiti, se njej sami odstre v samolastni biti za smrt (Prav tam, str. 418)."

## 6 ČAS

Prišli smo do zadnjega pomembnega poglavja v *Biti in času*. V tem poglavju bomo analizirali "vulgarno" dožemanje časa in samolasten prikaz le-tega.

Ontološki temelj tubiti je skrb. Ontološki smisel skrbi pa je časovnost. To je najbrž trivialna ugotovitev, saj vse poteka in mine v času, ki pa vseeno potrebuje podrobno ontološko razjasnitev. Kot dnevno zapadajoča si je tubit vedno-vnaprej pri biti *pri*. Tubit dnevno pri oskrbovanju računa s časom ter na sam čas. Tako tubit odkriva tisto navzoče praktično. Čas, ki ga tubit odkriva v okolno srečljivem svetu, prezentira vulgarno dožemanje časa, *znotrajčasnost*. Vse bivajoče poteka po zapovedi znotrajčasnosti; uravnava življenjske cikle tubiti. Ravno prihodnost, kot vedno-vnaprej, je temeljna ekstaza časa. Kakšna prihodnost? Ni dovolj, da določimo prihodnost kot prihodnost, kajti spet zapademo v trivialnost razlage nje in časa nasploh. Moramo poiskati ontično-vulgarni izvor. Taka prihodnost je nesamolastna prihodnost, saj je tubit prepuščena domačnosti >se<-ja, ki ji narekuje temporalnost bivanja. Vse prakse potekajo v točno določenem času, in sicer v smislu "jutrišnje, je vedno tisto, kar je bilo včeraj". To tubit samoumevno razume, kot nekaj kar mora početi, to je ponotranjila v nesamolastnem modusu skrbi. Toliko ponotranjila v svoji povprečni skrbi, da drugače časovnosti ne more dojemati. Tisto kar je neizogibno pri vsakdanjih opravkih, celo "nujno" določa primat sedanjosti in obratno; preteklost, sedanjost in prihodnost, kajti vse kar je potrebno storiti, izvira iz *preteklosti*. Znotrajčasnost določa te tri izpostave časa, ki pa so popolnoma ločene ena od drugih. Zatorej čas mora: "Terminološka raba tega izraza mora najprej odriniti vse pomene "prihodnosti", "preteklosti" in "sedanjosti", ki se vsiljujejo iz vulgarnega pojma časa (Prav tam, str. 444)." To karakterizira nesamolastno pričevanje časa. Če je človek, vedno tisto, kar je bil, bitje določeno s skrbjo, ne glede ali na to gledamo z

"očmi" Heglove spiritalnosti ali kakim drugim metafizikom (Marx), potem "izvirni" čas korenini v preteklosti, kot korelat absolutne ideje oz. božanstva, ki samo sebe razume v dialektiki človeka in družbe, ki se razvija in je stalen v *sedaju*. Pri Marxu še tole pojasnilo. Čeprav je njegova koncepcija časa usmerjena v prihodnost, v ideal brezrazredne družbe, je analiza politične ekonomije usmerjena v *preteklost*. Kapital je preteklost, ki vseskozi ponižuje sedanost, "živo" delo. To ponazorimo z delovnim procesom; prvotni čas, ki je potreben za izdelavo izdelka, je tisti, v katerem delavec zasluži svojo mezdo, da bi se lahko še naprej produciral kot delavec. Vendar obstaja še en vidik časa. Ta čas je čas kapitalista, čas, pri katerem on dodatno izžema delavca, čeprav se na površju zdi, da je delo v delovnem procesu časovno enotno. Enotno v tem smislu, da je delavec "pravično" plačan s strani kapitalista za opravljeno delo. Pa ni, saj bo v tem drugem času, v presežnem času, delavec proizvajal še naprej, vendar ne zase, ampak za kapitalista (Marx 1977). In sicer tako, da gre za zmanjševanje sedanjega dela na račun povečanja *preteklega dela* v presežnem času (Hribar 1984).

V pričujočnosti sedaja, vrženo povprečna tubit v svoji raztresenosti sčakuje svoje rezultate iz prihodnosti. Pri karakterju zvedavosti tubit vedno pričakuje tisto še-ne-vidno, pač tisto poplavo informacij in ugodja, ki ji >se< vsiljuje. Pričakovanje prihodnjih dogodkov izvira iz skrbi in karakterizira stalnost sedaja. Ta "sedaj" je osnova strahu, ki se izraža z navidezno izgubo le-tega, ker pa je sedaj večni, tubit vedno znova in znova sčakuje dogodke iz nesamolastne prihodnosti. "Sedaj" je radikalno nasproten "trenutku", ko se pojavi tesnoba; je protifenomen njega. Nasploh čas pri Heideggerju ni nekaj bivajočega, ampak čas časi. Kaj časi? Možne načine samega sebe, ki določajo možnosti samolastne in nesamolastne eksistence. Samolastni čas je končen, ki omogoča razdelavo tubiti v njeni skrbi, tiste samolastne skrbi, ki omogoča predhajajočo odločenost tubiti. "Izvorna in samolastna prihodnost je k-sebi, k sebi, eksistirajoč kot neprehitljiva možnost ničnosti (Heidegger 2005, 448)." Iz do sedaj povedanega se da slutiti, da "sedaj", v Heideggerjevi koncepciji časa, nima takega primata. Namesto njega stopata v ospredje ekstazi prihodnosti in preteklosti. Če smo bili pozorni, ti dve ekstazi imata temelj v predhajajoči odločenosti. Smrt predhaja tubit; smrt je način bivanja, ki ji dolžina bivanja prav nič ne pomeni, kajti temelji v preteklosti, kolikor v samolastni prihodnosti. Bit-k-smrti določa preteklost, in sicer ne kot nekaj česar več ni oz. ni navzoče, ampak končnost (ničnost) tubiti. S tem pa tudi končnost časa. Predhajanje smrti in ne njeno premagovanje dopušča, da tubit pride k sebi iz nesamolastne prihodnosti, ki je v sedaju. "Vsakdanje priskrbovanje se razume iz bitne zmožnosti, ki se mu bliža iz možnega

uspeha in neuspeha z ozirom na to vselej priskrbljeno. Nesamolastni prihodnosti, sčakovanju, ustreza lastna bit *pri* priskrbetem (Prav tam, str. 458)." Iz trenutka mejne situacije tubit kliče samo sebe k najlastnejši zmožnosti biti. Zato, kot smo prej omenili, sedaj ni isto kot trenutek odločenosti, ker je večen, in sicer se ta večnost prezentira kot *sosledje sedajev*.

Kako je sploh določen vulgarni čas? Čas *je*; on ostaja, kolikor izginja. Skratka, čas biva na način gibanja. Ravno *sedaj*, ki je meja časa, je obenem kot *sosledje sedajev* tudi izvir in dovršenost/popolnost časa. Kolikor čas biva kot gibanje, potlej ima svoj cilj, ki je korelativno s tistim, kar obstaja. Obstaja pa tisto, kar je navzoče v sedaju, v *sosledju sedajev* kot mirovanje. "Čas ni nič drugega kot *sosledje* tega stalno navzočega, se pravi mirujočega, a obenem minevajočega, prihajajočega in odhajajočega (gibljivega) sedaja (Hribar 1984, 33)." Čas ne poteče, je vseskozi v "sedaju", torej je večen. Iz kakšnega mirovanja čas poteka? Kaj je to mirovanje? Če je vse, kar *je*, v svojem "sedaju", popolnoma urejeno in ima svoj smoter, potem mirovanje ni nič drugega kot negibni gibalec (bog) ali heglavska absolutna ideja v svojih zgodovinskih razločkih; navidezno mirovanje kot postajanje. Mirovanje, ko *je*, ni, se sprevrne v drugobit sedaja biti, torej mirovanja. Od biti do ničā ter od ničā do biti. Krog je sklenjen. Sedaj kot znotrajčasnost, v katerem nekaj mine, nastane in je navzoče. Nasprotno moramo pokazati, da taka časovnost ne predstavlja kake bitne zmožnosti tubiti, kvečjemu njeno izgubljenost v >se<-ju. Gospodar vulgarnega časa je sedaj, ki ima svoje razločke v preteklosti, sedanjosti in prihodnosti. Razločki, ki so v povprečni eksistenci ločeni, a pod vladavino sedaja. "Časenje ne pomeni kake "sosledice" ekstaz. Prihodnost ni kasneje kot bivšost in ta *ni* prej kot sedanjost. Časovnost se časi kot bivšostna-upričujočevalna prihodnost (Heidegger 2005, 474)." Tesnoba razpre možnosti *predhajajoče odločenosti*. Kako pa se sama tesnoba časi? Iz prihodnosti, vendar iz nesamolastne. Tesnoba temelji v bivšosti in šele iz nje lahko časita prihodnost in trenutek oz. pričujočnost. Bivšost in ne preteklost je karakterizirana kot posledica vrženosti tubiti v svet, kot faktično bitje, ki biva ter ima svoje možnosti v samolastni prihodnosti.

Kako se potlej časi izvoren čas? Če je tubit samolastno dojeta v bivšosti in samolastni prihodnosti (bodočnost), ki je posledica bivšosti, ter sedaj, ki je ustrezno pojmovan kot "trenutek", potem edinole tako: čas je enoten fenomen. Pri tem imamo v uvidu Heideggerjev etični imperativ, "postani, kar si!". Predhodnost smrti, ki se v klicu vesti odraža kot klic samolastne skrbi, poziva tubit v bodočnost. Prevzemi nase svojo vrženost v "trenutku" svoje končnosti ter postani, kar si že vselej bil, ampak na avtentičen način. Zdajšnjost trenutka avtentične tesnobe povezuje bivšujočo prihodnost oz. bodočnost na način, da je čas: *bivšujoče*

*zdajšnjostna prihodnost*. Imamo opravka z enako-časjem. Gre za izvorno postavitev časa, ki se otresa oskrbovalno-proizvodnega časa, v katerem je tubit nivelizirana pod >se< in tako pozablja na svojo avtentično bit. Tubit dnevno beži k sedaju, ki uravnava njene življenjske cikle. Nasprotno pa pozablja zdajšnjost trenutka, ki se kaže na temelju bivšosti zasnovane eksistence, kot na bodočo bit-k-smrti.

## 7 ZGODOVINSKOST FENOMENOV

Prišli smo do drugega dela. V prvem delu smo fenomenološko očistili metafiziko vsakdanjega človeka, postavili smo ga v epoche, v jasnino biti. Za sabo smo pustili take ali drugačne teoretske formulacije, ki so človeka utemeljevale iz normativnih družboslovnih okvirjev. Predhodna analiza je bila opravljena, da nam lahko zdaj s svojimi fenomenološkimi določitvami pomaga pri nadaljnji analizi. Ta oklepaj, fenomenološka epoha, v katero je človek bil postavljen, ni bil negativen. Že v uvodu smo pojasnili, da ima ta analiza pozitiven karakter. Ta karakter se kaže ravno v značilnosti transcendentalne fenomenologije: v odmiku od ustaljenih vrednotenj, ne pa v njihovem uničenju, ampak dvomu, ki se kaže kot ničejanska postavka *prevrednotenja vrednot*. Na primeru tri stopenjske fenomenološke redukcije opišimo, kako je le-ta potekala skozi *Bit in Čas*. Prva je fenomenološka redukcija, ki je skozi izstop iz Heideggerjevega hermenevtičnega kroga smisla suspendirala te normativne teorije. Druga redukcija je eidetska redukcija; ta se je osredotočila na analizo konkretnega človeka v njegovem povprečnem bivanju. Tretja in zadnja stopnja oz. redukcija je transcendentalna redukcija, iz katere tubit vzvratno gleda samo sebe ter na predhodni redukciji: to je pomenilo samolastno modifikacijo >se<-ja. Zdaj je čas za družboslovno analizo: postaviti redukcijske fenomene v družboslovno epoho, se oddaljiti od njih ter jih zagledati v luči družbenih teorij, kajti fenomeni niso dokazljivi, ampak predpostavljajo dokazljivost. Prvo bomo postavili bolj splošne zgodovinske okvirje, v naslednjih poglavjih pa analizirali segmente >se<-ja in njegovih karakterjev, kajti ne smemo dopustiti, da postane kaj manj od čiste tautologije.

Kot smo že poudarili, samolastno bivanje ni določeno s kakim metafizičnim "receptom", temveč je razlika, ki pa je ne smemo zamenjevati z modusom razločkovnosti, ki nima "kajstva", prav zaradi nedoločljivosti ustrezne analize eksistence. Če je bivanje fenomenalno nedoločeno, s tem pa tudi tubit, kako lahko Heidegger izvede analizo >se<-ja. Če je njegova fenomenologija bolj radikalna od Husserlove, v smislu, da je Husserl subtilen metafizik zaradi ne-dvoma v cogito in vere v novoveškega človeka, potem Heideggerjeva fenomenologija

zahteva zaostritev te metode. Zaradi tega pride do analitike oz. hermenevtike tubiti le z distanco do Husserlovega subjekta, s tem pa do metafizike. Distanca ponazarja tudi pozitivno implikacijo odstiranja fenomenov v njihovi bitni jasnini. Zato, ko se enkrat pride do njih, so nespremenjeni, torej pozitivno določeni. Ravno v tej pozitiviteti fenomenov so oni metafizični, fetišizirani. Skrivnosti človeka in njegovega bivanja ni več oz. v njih se ne dvomi več. >Se< je potemtakem določen v svoji nedoločenosti, povsod in nikjer. Ambivalentnost, ki izključuje kakršnokoli gibanje spoznavanja realnosti. Fenomeni svetnosti, biti-v-svetu, >se<-ja in biti-z-drugimi so strukturno določeni prav zaradi zaostrene fenomenološke redukcije. Gledano z družbenega vidika, fenomeni, ki naj bi bili očiščeni vsakršne teoretizacije, ideologij, moralizmov in podobnega, v celoti svoje navidezne nemetafizičnosti, so v resnici prav metafizični. Navidezni metafizični demistifikaciji sledi ponovna mistifikacija, mistifikacija ali antropologizem človeka, ki je fenomenološko-ontološke narave. Heidegger ne gre čez metafiziko, ampak gre v njeno samo osrčje. Boris Majer ugotovi: "Kar je v teh Heideggerjevih izvajanjih resnično "nemetafizično", je mistificirani podtekst človekove samoodtujenosti, zgodovina človekove samoodtujitve, ki kljub metafizični mistifikaciji zaradi svoje aktualnosti človeka vedno znova priklene, čeprav ga na koncu prav zaradi identifikacije z metafiziko brezupno razočara (Majer 1968, 147)."

Moramo se vprašati, ali obstaja kakšna druga rivalska metoda, ki v luči zgodovine razume fenomene, kot nekaj negativnega. Smo jo že omenili v uvodu. Kako je z dialektiko? Pri tem nam Heidegger lahko pomaga s tem rečenim: "Ontologija je na "ne" naletela in se ga posluževala. Ali pa je tedaj tako samoumevno, da vsak ne pomeni neki negativum v smislu manjkanja? Ali je njegova pozitivnost izčrpana v tem, da konstituira "prehod"? Zakaj se vsaka dialektika zateka k negaciji, ne da bi kaj takšnega sama dialektično utemeljila, ali vsaj tudi samo mogla določiti kot problem? (Heidegger 2005, 390)." Manjkanje česa? Kaj je tisto, kar dialektiki manjka? Očitno neposredna pozitiviteta. Ali je temu tako? Tudi fenomen niso neposredno dani, jih je treba odstirati. V nadaljevanju Heidegger izstavi to: "Že za ontološko interpretacijo fenomena dolga ne zadoščata pojma privacije in manjkanja (Prav tam, str. 390)." Z drugimi besedami povedano; namesto, da bi dialektika iskala neposredno pozitiviteto v bivajočem kot celoti, je primorana iskati negativum kot prehod k pozitiviteti. Skratka fenomenologija, kot transcendentalno-redukcijska metoda, ima primat nad dialektiko. To pa ima za posledico izstop iz hermenevtičnega kroga biti ter eksistenco tubiti, ki predhodi biti bivajočega, tj. metafizični ideji. Gremo naprej. Prvič, dialektika (Hegel) je zgodovinska metoda, kar transcendentalna fenomenologija ni, je imanentno povezana z razvojem absolutne

ideje od njene popolne abstrakcije do konkretne manifestacije v svojih množstvenih momentih. Drugič ta metoda predstavlja nenehno gibanje, razvoj ideje. Da bi razumeli pojave, ki nas obkrožajo, ni potrebno zgolj, da jih razumemo, kot so, ampak da tudi znamo razumeti, kako so se razvijali. Vsaka pojava ni zgolj rezultat predhodne spremembe, temveč nosi v sebi negativum nove spremembe, nove drugobiti, ki ni zgolj negacija (nič), ampak vselej tudi negacija negacije, tj. pozitiviteta. Torej, absolutna ideja je možna ali pogojena skozi neskončno krožno gibanje duha, pri katerem ideja konkretno ve zase: v človeku in družbi (Rjazanov 1952). Torej človek ostaja vedno, kar je: subjekt, ki skozi večno kroženje, ki ga sam vzpostavlja, se samoutemeljuje (Hribar 1984). Tudi bit-k-smrti ne utemeljuje več človeka v njegovi ničnosti, saj gre za negacijo negacije. Transcendentalna fenomenologija in njeni fenomeni nam lahko pomagajo pri tem, če so dojeti v svoji zgodovinskosti, kot del določene zgodovinske dobe. Se pravi, fenomeni kot pozitiviteta v absolutni negativnosti. Zato mora biti tubit kot nezgodovinski subjekt razumljen kot zgodovinski.

Vzemimo za primer delo: delo je za Heideggerja združitev celote priprav v svoji priročnosti. Ta določitev je konkretna, saj kaže v skrbi pogojeno aktivnost tubiti. V fenomenološki sferi je delo posledica skrbi, ali če hočemo Husserlove intencionalne zavesti. Delo se usmerja v določene aktivnosti, prakse tubiti, vendar je ta konkretnost obenem tudi abstrakcija. Zakaj? Kajti če delo razumemo kot nezgodovinsko kategorijo, nekaj kar poteka v nadčasnosti sedaja, potem je delo nekaj splošnega: ni del občnih produkcijskih sil, ki vladajo v določenem obdobju. Tubit je popolnoma ravnodušna do te splošnosti dela, ni razcepa med bistvom produkta dela in njegovo pojavno obliko. Njo zgolj zanima priročnost. Vendar ravno ta ravnodušnost predstavlja določeno totalnost dejanskih aktivnosti, katere so medseboj enake. To pa zato, ker konkreten razvoj omogoča nastanek splošnih abstrakcij, saj nekaj, do česar je človek ravnodušen, pomeni, da če je nekaj skupno mnogemu, je skupno vsem (Marx 1977). Določenost leži v abstrakciji. "Celo najbolj abstraktne kategorije, kljub temu, da veljajo – prav zaradi svoje abstrakcije – za vsa obdobja, vendarle v določenosti te abstrakcije same prav tako močno produkt zgodovinskih razmer in da so popolnoma veljavne le za te razmere in v njihovem okviru (Prav tam, str. 38- 39)." Tubit nima nobenega odnosa do objektivnih, občnih pogojev svojega dela, kajti njegovo delo je dojeto kot nekaj neorganskega in se manifestira kot naravni eksistenčni pogoji, ki so določeni s skrbjo. To pa je tudi poanta drugega dela, vsaj v posledici in uniformiranosti določenega modusa produkcije, ki vlada današnji družbi, kajti "Kapital je tista ekonomska sila buržoazne družbe, ki vse obvladuje (Prav tam, str. 41)." To nas napeljuje na drug vidik človeka in njegovega mesta v družbi. Če ima fenomenologija

pozitivni vidik tistega, kar se najpoprej in večinoma ne kaže, v razkrivanju fenomenov ali eksistencialov v njihovi jasnini, ti pa vodijo k biti (eksistenci), potemtakem fenomeni >se<-ja bitno zrcalijo eksistenco tubiti v njeni povprečni vsakdanjosti. S temi fenomeni ni nič narobe, so pozitivno naravnavi, kajti kažejo na prakse tubiti, ki se jih ona dnevno v svoji zapadlosti ne zaveda: zapada neodvisno od svoje volje.

Torej kam naj potem zgodovinsko uvrstimo Heideggerjevo fenomenologijo? Ona je docela originalna in zanimiva, vendar prednostno ne vidi človeka kot zgodovinski subjekt, ampak kot tubit, ki je odraz svojega bivanja biti-v-svetu. Tubit je sicer praktično, materialno bitje, vendar razumljeno na osnovah antikartezijanske fenomenologije. Prav zaradi tega tubit ni odločilni subjekt sredi vsega bivajočega, glavni upredmetovalec ali producent prisvojitve narave, temveč zgolj meja sveta, kateremu pripada. Fenomen >se<-ja, v katerem povprečna tubit in sobit večinoma zapadata in se prepuščata domačnosti navideznega brezskrbnega življenja, ter se obenem odtuja od svojih bitnih zmožnosti, to določa.

S čim lahko še ponazorimo pozitiviteto >se<-ja v luči absolutne negativitete? Če je tubit edinole odraz eksistence določenega okolja oz. enotnega fenomena biti-v-svetu, potem to najbolje ponazarja zablode domarksovskega materializma. Zaradi tega povzemimo 3. tezo Marxa o Feuerbachu. "Materialistični nauk, da so ljudje produkti okoliščin in vzgoje, spremenjeni ljudje torej produkti drugih okoliščin in predrugačene vzgoje, pozablja, da okoliščine spreminjajo ravno ljudje in da mora vzgojitelj sam biti vzgojen (Marx 1976, 361)." Vse te idejne zablode, ki naj bi obvladovale človeka, se zrušijo v Feuerbachovi postavitvi odtujene religijske zavesti, pri kateri Heglovo abstraktno-spekulativno absolutno bitje nadomesti antropološki princip človeka: konkretnega človeka, ki je odraz družbene biti, ampak s to razliko, da Feuerbach ne vidi njegove aktivne plati (Rjazanov 1952). Ne pozabimo, >se< je zgodovinsko določen fenomen, kateri različni modusi oskrbovanja tubiti se spreminjajo, vendar le v kolikor on ostaja nespremenjen. Fenomeni eksistence zrcalijo takšno vulgarno materialistično postavko, medtem ko je svoboda tubit zvedena na samolastno zasnovano tubit fenomenov, ki smo jih predhodno predelali: tesnobe, biti-k-smrti, krivde in vesti. Vsi ti fenomeni pripeljejo >se<-sebstvo iz lažnosti in dvoznačnosti >se<-ja. To pomeni, da je tubit in s tem njegova bit, ki leži v eksistenci, lahko postane več kot dejansko je: s fenomeni >se<-ja določeno bitje. To ponazarja etični imperativ Heideggerja, ki smo ga omenili – postani, kar si! To, kar si vedno bil, da počneš tisto, kar vsi počnejo, le da v t. i. mejnih situacijah samolastne tesnobe, ki ji sledijo klic vesti in krivde, stopiš v odločenost svoje bitne zmožnosti biti.

Če >se< v kateri tubit nujno in prvotno zapada, kot vrženo bitje, obenem pa ni določen s kako fenomenološko metodo, marveč je produkt določenih zgodovinskih okoliščin, kar navsezadnje je, vendar se Heidegger v to ne spušča prav zaradi rigidnosti svoje metode, potemtakem >se< lahko umestimo v določljivo zgodovinsko epoho, ki kot krožno gibanje samoutemeljuje tubit: to kar je vedno bil in ostal – s skrbjo določeno bitje, ki mu vselej gre za svojo lastno bit. Iz tega sledi, da transcendentalna fenomenologija, tako Husserl in Heidegger, ne razume človeka kot zgodovinsko vpetega družbenega bitja, razume pa vsaj Heidegger tubit, v temeljih svoje metode, kot sobit. Kot nekoga, ki nikoli ni on sam, marveč je nekdo drug. S pomočjo karakterja *razločkovnosti* se tubit diferencira od drugih, le da ta poskus nikoli ni uspešen, ne more biti. To povzroči nenehno razločkovno zasnavljanje tubiti pod okriljem nadzora >se<-ja. Posledica pa je kulturno-družbena zavest javnosti različnih monad, ki indiferentno karakterizirajo način biti-z-drugimi ter proti drugim v svoji izkrivljeni zavesti. "(P)ostani tisto, kar samolastno nisi" je zapoved >se<-ja, kajti šele iz obrata fenomenov tesnobe, vesti in krivde, kot nekaj ontičnega znotrajsvetno bivajočega, tubit se prepušča gospostvu >se<-ju, saj navsezadnje "... >se< z razbremenitvijo biti vedno ustreže vsakokratni tubiti, se ohranja in utrjuje njegovo trdovratno gospostvo (Heidegger 2005, 182)." >Se< ima povsod prav in uravnava vsako razlago sveta. Skrbi za golo vzdrževanje videza: v normiranju duhovnih ali materialnih razločkov javnosti. >Se< igra na karto skrbi tubiti v njeni povprečnosti, zato sta lahko krivda ali tesnoba ontično razumljeni zaradi morebitne "manjvrednosti" tubiti, ki izhaja iz njenih manj uspešnih dejanj, ki jih narekuje >se<. >Se< ni abstrakcija, nekaj meglenega, ampak eksistencial, ki združuje povprečnost, razločkovnost in izravnavo bitnih karakterjev tubiti (Prav tam). >Se< ni substanca, ampak temelji v razločkovnosti, ki sobit v imaginariju njene eksistence, ki temelji v množtvu praks biti-z-drugimi, odtuja od svojih faktičnih zmožnosti. Tubit se nevede dnevno razločuje: v utilitaristično-liberlanemu smislu to temelji v brezobzirni koristi. Tubit ni producent svojih predstav, ampak razloček >se<-ja. On je nujni apriorij imaginarija, v katerega tubit zapada. Iluzija, da je tubit nekaj ontičnega več od ostalih, leži v karakterju razločkovnosti. Razločki, ki tvorijo sestavine našega družbenega sveta, govorijo v prid tej iluziji. Razločkovnost, pogojena v skrbi, sili tubit k vedno novi histerizaciji same sebe, ki najde sebe v domačnosti >se<-ja. Posledica? Če si dopustimo možnost, da antropologijo /fenomen >se<-ja poimenujemo z družbenim, potem tubit dejansko misli, da je emancipirana od sveta, od obstoječih materialističnih praks. Si umišlja, da sama dejansko nekaj predstavlja, a v resnici nič ne predstavlja, zgolj samo sebe v drugih oz. drugi njo. "Od tega trenutka dalje si zavest dejansko more umišljati, da je nekaj drugega kakor zavest obstoječe prakse ... (Marx 1976, 37). Če je kapital tista absolutna subjektiviteta, ki



ureja naše medsebojne človeške odnose, potem razločkovnost tubiti ni nič drugega kot konkurenca "kajti konkurenca sili celo najbolj človekoljubne med njimi, da se pridružijo svojim kolegom in uvedejo prav tako dolg delovni čas kakor le-ti (Engels 1977, 228)." Čeprav vsi mi sodelujemo, ne zgolj kapitalisti, v tej konkurenci/razločkovnosti, kaj hitro spet zdrknemo pod nadzor >se<-ja. Tubit je dnevno prepričana o svoji svobodi, o svojih prepričanjih, za katera meni, da so odraz nje same, kot umskega bitja, vendar navsezadnje to >se< tudi hoče, zato "ker pa >se< hlina vsako sojenje in odločanje, se vsakokratni tubiti odvzema odgovornost; lahko si tako rekoč dovoli, da "se" stalno sklicuje na tubit (Heidegger 2005, 182)." Šarm >se<-ja je v tem, da tubit v ničesar ne sili. Nasprotno tubit samo sebe sili, saj jo skrbi, da bo zamudila površinske razlage>se<-ja. V politični ekonomiji to ponazarja trg delovne sile, ki temelji na konkurenci/razločkovnosti. Če je v liberalno-kartezijanski paradigmi sebstvo pred cilji, ki ga sicer določajo v njegovi povprečni biti, potem je tubit svobodna; je kovač svoje sreče, ki indiferentno in brezobzirno hodi mimo drugega. Tubit, ki ji gre za svojo bit, mora prodajati svojo delovno silo tistemu, ki obvladuje družbene pogoje produkcije. Za to pa potrebuje *znanje*, praktične razlage >se<-ja. Znanje, ki si ga tubit pridobi skozi različne moduse >se<-ja. Če smo drzni, lahko rečemo skozi družbeno delitev dela, saj navsezadnje, če tubit dela tisto, kar vsi delajo, ker je tubit obenem sobit, potem to mora početi skozi bit bivajočega, idejo, ki se manifestira v svoje družbene razločke.

Čeprav Heideggerjeva formaliteta obdeluje analitiko tubiti in njene fenomene, se sam Heidegger pozneje v *Bit in Času* spogleduje z neko "vsebinkostjo", ki pa ostane zakrita, neobdelana, ter zgolj namiguje na usodo tubit in predhajajočo odločenost, ki temelji na zasnutku in biti-k-smrti. Heidegger poimenuje eksistenco kot bit, ter s tem razreši nasprotje med eksistenco in realnostjo, med mnogim in Enim, med transcendentalno esenco in eksistenco, vendar prizna, da se tubit že razume iz sveta metafizike, saj sta tako eksistenca in realnost bit. Heidegger razgrne: "Ampak, ali izpeljana ontološka interpretacija eksistence tubiti nima za podlago določenega ontičnega dojetanja samolastne eksistence, torej kakega faktičnega ideala tubiti? Temu je v resnici tako. Tega fakta ne smemo tajiti ... pojmiti ga moramo, v njegovi pozitivni nujnosti, iz tematičnega predmeta raziskave (Prav tam, str. 423)." Navsezadnje fenomenologija ne odkriva vsebinsko nič novega, njen začetek je svet metafizike in njenih objektov, le tisto, kar je bilo spregledano. To, kar je bilo spregledano, je metodološka smernica, ki ima potencial, da postane modificirana vsebina. Skratka, fenomenologija ne more transcedentirati pogojev svojega spoznanja.

Iz te raziskave, po kateri smo izstopili iz hermenevitičnega kroga biti, smo lahko določili eksistencialne določbe tubiti. To pa je pomenilo, da tubit kot vrženo zasnavljajočo se bitje faktično razsuje na določene momente biti-v. Tubit, kot vselej jaz, se razume vedno iz nekega takega sveta (>se<), drugače ne bi mogla eksistirati, saj "tubit ni zgolj navzoča, temveč se je v katerikoli mitični in magični razlagi, vselej že razumela. Ker drugače ne bi živela v mitu, in si v ritualu ter kultu ne bi priskrbela svoje magije. Zastavljena ideja eksistence je eksistencialno nezavezujoči zaris formalne strukture razumetja tubiti sploh (Prav tam, str. 427)." Fenomenološki zaris, ki po eni strani odstira "magično" in zadene tubit v njeni povprečni eksistenci z drugimi, popolnoma zgreši zgodovinsko specifičnost te povprečnosti, ne glede na to, da tubit samo sebe predhaja v razumetju sebe, se pravi biti. In to večinoma v popolni dominaciji metafizike "magičnega". Navsezadnje "magično" je nemogoče uničiti, v katerem se tubit razume. Ali to razumemo v drugobiti boga, človeka ali novodobne tehnološke znanosti, ki danes prevzema primat nad tem magičnim ali v kateri drugi "možni" triadi.

Kakor hitro tubit prevzame oz. ponotranji razne razločke >se<-ja, mora tudi samo razločkovnost (človeški kapital, sposobnost, brezobzirnost, kompetence, domiselnost itd.). V določenem produkcijskem načinu tubit začasno prodaja delovno silo, ki je določena s potrebno količino dela za produkcijo njenih eksistenčnih pogojev, prav zaradi tega ji je dostopen samo videz bivajočega, ki brž ko *je*, se nivelizira pod >se<. Videz bivajočega pri katerem tubit nima nobene besede. >Se< je univerzalen, ker hlina vsako razlago sveta, v katerega se tubit prepušča najbližjemu priskrbovalno srečljivemu svetu. Reprezentant >se< določa, kaj je spodobno, kaj naj tubit počne ali konzumira, saj tubit kot praktično bitje, ki "svobodno" prodaja delovno silo, sili k racionalizaciji svoje eksistence. Iz tega sledi, da reprezentant odloča o življenjskih ritmih tubiti (kdaj vstane, kdaj naj se zabava itd.). Navsezadnje družbeno življenje je praktično življenje (Marx 1976). >Se<, ki ima svoje "idejne" sinonime v kapitalizmu generalizira svoje gospostvo. Kot Močnik pove: "Ideološki pojem pa je *praktični pojem*, se pravi, da kot pojem, kot pojasnjevalni obrazec, pripada neki določeni praksi, ki jo organizira in jo utemeljuje, legitimira v očeh njenih praktikantov (Močnik 2010, 189). "

Ko je tubit na "preži" za drugimi gleda, v karakterju razločkovnosti, na svojo dobrobit spregleda, da je tudi gledana. Seveda, tu gre za metafizični pogled >se<-ja. >Se<, ki je slep za metafizične muhe bivajočega (Marx-blago), zgolj na površju oplazi to problematiko, v smislu

sobiti; vsakdo je drug in nihče on sam.<sup>18</sup> Posledično je >se< povsod in nikjer. To pa je le metafizična pozicija. Metafizika, ki se sprašuje po bivajočem kot takem in v celoti, prizna še eno bivajoče, presežno bivajoče, ki determinira ostalo bivajoče. Tukaj pa naletimo na metafizični paradoks; čeprav je to bivajoče vključeno (povsod) v celoto bivajočega, je obenem tudi izključeno (nikjer) (Hribar 1983). Izključeno, čeprav odstranitev njega pomeni kolaps bivajočega, pa naj gre za duh, kapital ali >se<. Edina razlika je v tem, da Heidegger svojo metafiziko utemelji v fenomenologiji skrbi. Protislovje, ki se pojavlja pri Heideggerju, med nezmožnostjo metafizike, da poda končni odgovor človekove težnje po popolnem spoznanju in samim človekom, ni odraz nezmožnosti tega, ampak glavno počelo vsega napredka človeštva. Kajti kot smo v uvodu pojasnili; tam, kjer imamo opravka z neustrezno idejo spoznanja kantovske stvari na sebi, smo mi pravzaprav znotraj nje, na način njene radikalne negativnosti/dialektike/napredka. To, da vedno ostane kakšen iracionalni element (npr. lacanovsko Realno), ki ga simbolna mreža ne more vključiti v svoje strukture, čeprav je stkana okrog njega, je kazalec pohoda duha v zgodovini. Heidegger v *Bit in Času* glede na kriterij svoje ontološke difference ostaja znotraj bivajočega (eksistence), se pravi pri metafiziki. Vseeno, Majer ugotavlja, da Heideggerjeva filozofija ustrezno pokaže, da je tradicionalna metafizika za sodobnega človeka mrtva. Da je ona namesto, da bi izvedla eksistencialno analizo človeka, raje imela za temelj "realni" svet, ter izvedla različne metafizične principe-boga, idejo, materijo itd. in nato vzratno deducirala bistvo človeka (Majer 1968).

Z vpeljavo fenomenološke metode je Husserl hotel izpeljati dosledno znanstveno koncepcijo filozofije, vendar je ob tem zdrknil v subjektivni idealizem, iz katerega je hotel sploh izstopiti (Prav tam). Šele s Heideggerjem, vsaj v formalni obliki, se je ta metoda izostrila. S tem smo dobili popolnoma novi vidik človeka/tubiti. Nov tip človeka, ki naj ga ne bi bile zapolnjevale nobene razsvetljenske in metafizične puhlice. V prvem delu magistrskega dela analiza se je sukala okrog fenomenološke metode. Ena izmed "slabosti", tako Husserla in Heideggerja, je bila v nezadostni analizi realnih, družbenih razmerij. Heidegger se izjasni: "Način obravnavanja tega vprašanja (biti – opomba B.M) je *fenomenološki*. S tem se ta obravnava ni zapisala niti kakemu določenemu "stališču" niti "smeri", saj fenomenologija, dokler sama sebe razume, ni in nikoli ne more biti ne eno ne drugo. Izraz fenomenologija pomeni primarno

---

<sup>18</sup> Navsezadnje, s čim Marx primerja analizo blaga v *Kapitalu*? Ali je blago nekaj samostojnega, s čim se meri njegova vrednost? Marx pove, da je s človekom isto kakor z blagom, ker na svet ne pride niti z zrcalom ali kot fichtejevski filozof "jaz sem"jaz, se človek prvotno gleda v drugem človeku (Marx 1986).

pojmem metode. Ta ne označuje vsebinskostvarnega kaj predmetov filozofskega raziskovanja, temveč njegov *kako* (Heidegger 2005, 52)."

Oba sta bila zatopljena v iskanje tiste filozofske formulacije, ki bi končno prevladala metafiziko, oz. vsaj se od nje oddaljila. Pri Husserlu s popolno abstrakcijo od vseh družbenih, vsakodnevnih in znanstvenih dejstev, ki temelji na metodičnem dvomu. Glede na izostritev metode je Heidegger izpeljal analizo fenomenološke metode, ki je krasila Husserla, vendar na tak način, da je opustil kartezijansko paradigmo. Prav tako je njegova analiza, po mojem mnenju, veliko bolj bogatejša od Husserlove, saj se ne ukvarja zgolj s subjektom in nekim transcendentnim ciljem, temveč tudi s strukturno-fenomenološko pajčevino, v katero je tubit v svoji vsakdanjosti vržen. Nedvomno je Heidegger naredil dejanski prelom s tradicionalno metafiziko, ki je slavila *ratio* in linearno povezovanja časa, središče okrog katerega je vse bivajoče bilo postavljeno in razloženo s pomočjo metafizičnih zakonitosti (kategorij). Raz(um) kot neka privilegirana instanca se je razpustil v ontologiji skrbi in njenih razločkov. Skratka, Heidegger se je postavil v kožo Husserlovega subjekta; nezainteresiranega opazovalca biti. Edini problem je bil v tem, da ta *kako*, ki je ključen v fenomenologiji, implicira neki *zakaj*. Subtilno, vendar nazorno pokazano, postavil se je kot Nietzsche onkraj dobrega in zla. Ta "zakaj" je v nezadostni razlagi seveda metafizičen. To smo pokazali. Zakaj metafizičen? Ravno v tem, da stvari kot take, na površini, morajo imeti nek *razlog*, neko utemeljitev, do katere moramo še priti po poti "nujnosti" in "napredka", da pridemo do spoznanja, da stvari "na sebi" skozi svojo povnanjitev dosežejo samozavedanje, tj. "za sebe". Pri analizi konkretnih družbenih okvirjev, se pravi fenomenologije >se<-ja, bomo začeli s Foucaultom, ter se v nadaljevanju napotili k marksističnim avtorjem vsakdanjega bivanja.

## 8 HEIDEGGER IN FOUCAULT

Tisto, kar je za Nietzscheja moderni človek (most med opico in nadčlovekom), je za Heideggerja tubit: most oz. vmesnost med bitjo in človekom kot subjektom. Mar ni *skrb* le pasivni odraz ničejanske volje do moči. Prečiščeni, goli, vendar glavni element tubiti, ki ga usmerja k svetu? Popolnoma smrtno faktično bitje, ki mu vselej gre za svojo bit. Naravo stvari in celoto zapletenih ljudskih odnosov je Heidegger v *Bit in Času* deduciral prav na principu fenomena skrbi, isto kakor je Nietzsche celotno filozofijo razumel iz podzavestne nagonke volje do moči (Nietzsche 1988). Tradicionalna metafizika je na tako določitev popolnoma pozabila oz. je le-to nadomestila s pojmi občega, duha, duše, sublimacije,

dialektike itd. Vse dokler je metafizika na tem gradila svojo stavbo, je bil nemogoč vsakršen sestop v osrčje metafizike, na način mišljenja nemišljenega. Se pravi, za nič darovati *idejo*. "... največ vredne reči morajo imeti drug, lasten vir – iz tega minljivega, zapeljivega, goljufivega, majhnega sveta, iz te zmede slepila in poželenja jih ni mogoče izpeljati! Nasprotno, njihov vzrok mora tičati v naročju biti, v neminljivem, v skritega boga, v "stvari na sebi" – tu in nikjer drugje (Nietzsche 1988, 11)." Na nič, kot tak, je v metafiziki prepovedano misliti. To najbolje ponazori naslednji primer. V eseju *Reč* se Heidegger sprašuje, iz česa je sestavljen čisto preprost vrč. Kaj ga dela, da je vrč? Ali je vrč posledica platonovske ideje, ki jo lončar ima pred samim končnim izdelkom, ki vzvratno napoteva na idejo form? Odgovor je ne, vrčnost vrča ni noben material v končni obliki izdelka niti ne v njeni funkcionalnosti, ampak okrog nečesa, ki ga je sproduciral kot vrč. To je okrog praznine, nič. Pa vendar ta nič ne more biti nič. Kako je to sploh možno? Fizikalna znanost nam pravi, da tudi če dopustimo možnost, da je praznina, je zgolj zato, ker nam nekaj ni vidno, ne pa zato, ker je nič; ta praznina pa je seveda zrak z vsem tistim, kar tvori mešanico zraka (Heidegger 2000). Pri tem pa je seveda popolnoma jasno, da je znanost derivat metafizike, saj po različnih ontologijah želi prodreti s svojimi fizikalnimi, pozitivističnimi metodami do "izvora" (Mali 2002). Znanstveniki ali podobni sodobni pozitivisti so postali stari magi. Nietzsche kot dobri Evropejec se je smejal modernim filozofom, imel jih je za norce, pavlihe, neumne dialektike. Kanta je imel za idiota in njegov kvazi moralni kategorični imperativ za "stroj dolžnosti" itd. Pa vendar, zakaj omenjamo Nietzscheja? Nietzsche je bil prvi, ki je dejansko naredil rez, prelom, *diskontinuiteto* moderni metafiziki. Prvi, ki je zavrgel oz. prepoznal kontinuiteto "napredka" Zahoda (Evrope) pod krinko boga/ideje. In takole antikrist pravi: "Tvoja stara basen se utegne še enkrat spremeniti v "zgodovino" – še enkrat utegne neznanska neumnost zagospodovati nad teboj in te odnesti! In pod njo ni skrit noben bog, ne! Samo "ideja", "moderna ideja" (Nietzsche 1988, 148)." Gre za to, kot Nietzsche v enem izmed svojih šovinističnih podtonov reče, da je resnica kot ženska: ne sme se jo posiljevati (Prav tam). Heidegger je sledil tem klicu, le da je pri temu bil veliko bolj preudaren, treznejši. Oba filozofa sta izstopila iz hermenevtičnega kroga pomena, skritega transcendentnega smisla, ki naj bil ležal pod površino.

In res Heideggerjeva najpomembnejša knjiga *Bit in Čas* tako rekoč nič ne opisuje. Nobenega političnega cilja, smotra, formulacij, idej ali kaj podobnega. Zaradi tega je tudi knjiga silo težavna za branje, ne le zaradi novih besednih sestavljanj, ampak ker tudi vedno

predvidevamo ali upamo, da katerakoli knjiga, ki jo vzamemo v roke, mora imeti svoj smoter. Ali kot Nietzsche nekje pripomni, vsaka razlaga je boljša kot nobena.

Resnica, ki implicira človeka kot umno bitje, je seveda spregledala to površino, in sicer na račun pozabe biti. Skrb kot pozabljeno določilo biti je preveč samoumeven princip človeka, da ga kot umska bitja imamo za kaj več, kot le tautologijo. Tautologijo skrbi, ki je bila pozabljena, vendar vseeno vključena v metafiziko "izkrivljene zavesti". Ideologijo konformizma, percepcijo drugih, da so drugi "avtoritete" (npr. lacanovski sss oz. "Drugi"), ki vzvratno delujejo na druge, ki nismo mi sami (vsakdo je drugi, nihče on sam). Skratka, da mi sami, čisto subjektivno, ne verjamemo v prevladujočo ideologijo, da imamo ciničen odnos do nje, vendar se ji v zadnji instanci vedno pokoravamo; ker drugi verujejo v to, dosti močnejši in številčnejši, jaz, ki me vedno skrbi za svojo bit, tej ideologiji sledim (Salecl 2010). Čista tautologija, površinskost, ki zagotavlja neko logiko vladnosti.

Imamo opravka z zmoto tradicionalnih filozofov, ki so a priori utemeljevali resnice iz racionalnega človeka, brez da bi tehtno premislili o strukturah teh resnic, s tem pa tudi subjekta. To moramo imeti vedno na vidiku. In tukaj gre še za enega filozofa, ki je sledil tej diskontinuiteti: Foucaulta. V tem poglavju gre za analizo *oblasti*, tiste oblasti, ki je preveč prozorna, transparentna, da bi jo lahko umestili v kako transcendenco metafizike, pa naj gre za boga, idejo, zakon, kapital, Očeta (psihoanaliza) itd. Ravno zaradi te transcendence, singularnosti, je oblast lahko predstavljiva, določena in fiksirana. Pri tem gre za primerjavo že zdaj dobro nam znanega fenomena *>Se<-ja* in Foucaultove analize oblasti, ki je povsod in nikjer, v našem vsakdanjem povprečnem življenju. Zaradi tega je oblast vidna, toliko vidna, da ji ne gre verjeti, da je v resnici oblast. In če se spomnimo Heideggerjevega reka – bližina ne zbližuje, temveč oddaljuje, gre prav zato, da je tubit v svoji vsakdanjosti učinek *>se<-ja*. "Že dolgo vemo, da naloga filozofije ni odkrivati to, kar je skrito, marveč narediti vidno ravno to, kar je vidno, se pravi, razkriti to, kar je tako blizu, tako tik ob nas, tako tesno povezano z nami samimi, da tega ravno zato ne opazimo (Foucault 2007, 34)." Gre za odličen citat, ki ponazarja, kaj je naloga filozofije, ter kaže na vse pomanjkljivosti in zmotne naloge tradicionalne metafizike, tiste metafizike, ki je ponižala videz v goli solipsizem (Heidegger 1995). Navideznost videza ne tiči v nobenem bistvu, ni odraz njega, marveč v samem videzu, ker k samemu videzu sodi bit (Prav tam). Prav zaradi tega videz (oblasti) človeka vara. Hegel, ki je enačil bit in kantovsko stvar na sebi, je to spoznal: da za površino, da za zastorom pojavnosti ni ničesar, le da to ni pomenilo konec metafizike, ampak njeno nadgradnjo v diskurzu absolutne ideje. Imamo opravka z nalogo filozofije, da se obrne proč od analize

oblasti v tradicionalnih pojmi: v mejah dobrega in zla. Navsezadnje to je Nietzschejev imperativ. Da neha "posiljevati" samo sebe v diskurzu do negativne/dialektične oblasti, da filozofija izven tega okvirja pravnih in moralnih principov postavi temelje za analitiko eksistence. Te lastnosti se dotikajo vseh treh omenjenih filozofov. In če sem v poglavju "Zgodovinskost fenomenov" kritiziral Heideggerja na podlagi Marxa in dialektike, gre za to, da je Marx pri analizi oblastnih mehanizmov bil, milo rečeno, prekratek. Ta nezadostnost, pa je temeljila v njegovi metafiziki, filozofiji smotrne dejavnosti. Ne gre le za to, da delavec, ki živi v takih ali drugačnih odtujenih eksistenčnih pogojih, ampak za spremembo družbe kot take; delavec ni zgolj delavec v tovarni, ampak je Proletarec. Enako kakor je tovarniški delavec demiurg stvari, izdelkov, da predstava/ideja rezultira v končnem izdelku pomeni, da je naloga Proletarca te ideje izdelovati, ne stvari, ampak novo družbo. Nov tip družbe kot posledica nasprotja in dualizma med delom in kapitalom. Ko sem rekel, da je Marx bil prekratek, sem menil, da je njegova analiza politične ekonomije kapitalizma temeljila zgolj na teh dveh postavkah, okoli katerih se vrti celotna reprodukcija družbe: stavbe in nadstavbe. Ujet v spone metafizike, misleč, da se spušča z neba na zemljo v kritiki Hegla, je spregledal reprodukcijo življenja zunaj pogojev kapitalske logike. Dolar pove:

*Res je, da je tovarna, v Marxovi optiki, kraj organiziranja produkcije in s tem eksploatacije, ekstrakcije presežne vrednosti, iztrženje profita, reprodukcije kapitala, vendar bi se vse to ne moglo realizirati, če bi obenem ne bila institucija reglementiranja, nadzorovanja, normiranja, discipliniranja, skratka, če ne bi slonela na tisti mikrofiziki oblasti, zaradi katere je primerljiva z institucionalno logiko zaporov, šol in norišnic. In sama delovna sila, ki je vir proizvodnje presežne vrednosti, bi se ne mogla reproducirati brez novih mehanizmov vladanja, brez "policije", statistike in tehnologije normiranja (Dolar 2010, 91).*

Navsezadnje je tudi frankfurtska šola kritizirala eshatologijo Marxa, da je zanemaril vpliv na obstoječa družbena razmerja tiste tehnološke inteligence, ki je bila produkta kapitala (Marcuse 1979). Problem ni tovarna ali zapor, ampak razpršitev njene logike na celotno družbo. Marx, kot racionalistični heglavec je stopil v boj z buržuji na njenem terenu-v ekonomski sferi produkcije- ter kot tak je verjel v neizogibno moč zgodovinske zavesti, ki se producira v gibanju materialističnega duha, da ravno s tem zgreši to reprodukcijo.

Subjektiviteta kapitala, ki se postopoma deducira na vse pore družbe, zgreši to skoraj banalno površino, bližino življenja, ki ima velik poudarek pri Heideggerju in Foucaultu. In če smo

začeli z analizo oblasti, se moramo vprašati, kaj je za Heideggerja oblast. Že večkrat omenjeno misel v tem magistrskem delu, da se Heidegger spretno izogiba vsakršni "magiji", dualizmom, transcendenci, najbrž napoteva na fenomenološki rek – nazaj k samim stvarjem! Nazaj na površino, na banalnost eksistence sveta, ki obkroža tubit in vzvratno tudi na njo deluje. Pri tem njegova metoda, kakor smo tudi že poudarili, zgreši historično pojavnost same površine in to smo pokazali na primeru metafizike/dialektike. Le, da v tem primeru ne bomo imeli opravka z dialektiko. Če se oblast in pri tem mislim na >se< zgodovinsko menjava, je bil Heidegger toliko uvideven, da je dopuščal to možnost, ne gre toliko za to, da je zgodovina morebitnih subjektivitet, ki "padajo" v čas hegemonia "sedaja", tisti glavni pogon sprememb, ampak mi sami, sotubit skrbi, prečiščen metafizičnih puhlic in zgodbic, ki ji vselej gre za svojo skrb. "Samolastna bit-k-smrti, se pravi končnost časovnosti, je skriti temelj zgodovinskosti tubiti (Heidegger 2005, 522)." Tubit ni zgodovinski, ker je časovno bitje, temveč ker je v temelju svoje biti časovno. To je tisti antropologizem ali tautologija, čez katero je tradicionalna metafizika naredila križ. Oblast pri Heideggerju ni substanca, subjektiviteta, fiksacija, ki je določljiva, ampak fenomen/eksistencial! Fenomen >se<-ja je toliko banalen, neopazen fenomen navadnega očesa, vendar vsekakor holistični dejavnik povprečne eksistence tubiti. >Se< determinira tubit v njeni dnevni zapadlosti. >Se< ji govori, kar hoče slišati in videti brez kakršnekoli prisile in negativnosti, on jo določa, proizvaja. **Negativnost** >se<-ja ima tu posebej pomembno mesto, kajti njena izločitev implicira, da ni nobenega praizvora, s katerega naj bi tubit padla v neki smrtni greh, neavtentičnost, kajti tubit dnevno sama razume svojo bit, brez da bi jo morala "najti" ali umestiti v kake metafizične nadomestke. Pri tem je tubit obenem bit-z-drugimi, vendar na način, ki je seveda antikartezijanski. "Drugi" niso bitja, ki naknadno napolnijo prazen prostor (tubit dobesedno jemlje prostor vase) kot "številke" ali množice, ki stojijo nasproti nam, temveč vselej mi sami. Tukaj se razkriva še ena posebnost >se<-ja; ono v svoji povprečnosti tako *individualizira* tubit v normiranju svojega dnevnega gospostva, kakor tudi *generalizira*. Vsako nasprotje, dualizem "jaz-množica" izgine.

Če imamo pri Nietzscheju opravka s prevrednotenjem vrednot, pri Heideggerju z odmikom od metafizike, s čim imamo opravka pri Foucaultu? Nedvomno tudi z destrukcijo tradicionalne metafizike. Foucault je obrnil potek filozofiranja o oblasti, determiniranih nasprotij med individuumom in družbo, o konsenzu svobodnih individuumih, ki del svoje svobode žrtvujejo družbi, da jih ta potem lahko varuje itd. "V liberalnih demokracijah je razmerje med vladanjem in vodenjem strukturno rešeno, da je vodenje stvar privatnih



institucij, privatne sfere, vladanje pa politične, javne sfere (Lukšič 2000, 34)." Tudi heglovski koncept civilne sfere, ki naj bi bila mesto svobode, je dualističen. Brž, ko subjekt teži k občemu, sam sebe ukinja kot subjekt, kajti državi kot odrazu občega, objektivnega duha, je popolnoma vseeno za subjekt ali obstaja ali ne (Marcuse 2004). V obeh primerih, v diskurzu liberalne in marksistične percepcije oblasti, imamo opravka z neko **negativnostjo**. Bodisi, da je ta oblast posledica dogovora, konsenza, ki pač drugače ne more obstajati kakor z negativnostjo, odpovedjo dela avtonomije, ki rezultira v ubogljivosti ali obstoju substance, ki je podrejena neki zunanji prisili (Salecl 1993). Se pravi, pri obeh konceptih je oblast *nujna* in *zlovešča*. Pri Foucaultu je analiza oblasti in njenih učinkov *nezadostna*, če smo omejeni na njene zunanje strukture; bodisi kakor desnica analizira oblastna razmerja v sklopu prava ali na levici, ki analizira ideološke aparate buržoazije (Foucault 2008). Zato je tudi pojem ideologije prekratek, saj implicira neko vednost, strukturo, ki je za površino in kliče subjekt k zgodovinski nujnosti, da razreši to protislovje (negativnost).

Vse dokler smo ujeti v pasteh tradicionalne metafizike in dualnosti (npr. notranje-zunanje, jaz-množica), bližine eksistence ni možno otipati. Vse dokler je Oblast, singularnost, ki izvaja piramidno hierarhijo dominacije privilegij ljudstva ali subjekta v demokraciji in totalitarizmu, analiza bivanja pade v vodo. Ena izmed slabosti liberalizma je vsekakor v puščanju induktivne prednosti zgodovinskega, kartezijskega subjekta, ki je "svoboden", neomejen v svojih potencialih ali izbirah, in ki postopoma postane družbeno bitje, omrežno v strukture ali družbene pogodbe. Niso si postavili vprašanja, če ni ravno obratno. Ali je subjekt zgolj učinek strukture ter nič več? Ne gre za to, da človeka osvobodimo spon sholastike, ki je vladala do Descartesa, kar je bila naloga razsvetljenstva; da se zasnujejo ločeni individuumi v organski temelj države, ki temelji na principu suverenosti, ampak da se analiza subjekta osredotoči na tiste majhne robove, popolnoma prezrte načine in tehnike, ki ga materialno, dnevno določajo. Foucault opozori na paradoksalnost Kantove propozicije oz. delitve na javni in zasebni um s tem stavkom: "Vprašanje je namreč, kako lahko raba uma prevzame javno obliko, ki jo zahteva, kako se lahko "drzniti si vedeti" udejanja pri pri belem dnevu, medtem ko se individuumi pokoravajo tako natančno, kot je to le mogoče (Foucault 2008, 256)." Pri vseh liberalnih poskusih gre za utemeljitev neke a priori človeške narave (npr. pri kantovcu Rawlsu in njegovi tančici nevednosti) ali bolje rečeno antropologije, ki s tem postane temelj za neko transcendentno spoznanje. To pa ima globoke korenine v tradicionalni metafiziki od Platona naprej v ideji transcendence, ki je predpostavljala, da je človek nekaj kar sega onkraj sebe. "Grška definicija in teološko navodilo, ki sta relevantna izvora tradicionalne antropologije,

nakazujeta, da z določitvijo bistva bivajočega človek ostaja pozabljeno vprašanje o njegovi biti ... obe navodili se v novoveški antropologiji prepletata z metodičnim izhodiščem res cogitans, zavesti, povezanosti doživljajev (Heidegger 2005, 80)."

Foucault ni bil strukturalist, ni se ukvarjal s pojmi občega. Na tej točki obstaja razlika med njim in Heideggerjem. Slednji je poskušal dognati bit tubiti ter se oddaljiti od metafizike na temelju skrbi tubiti; iz tega izhaja njegov strukturalizem, vsaj določeni obrisi tega, saj je bit tubiti eksistenca, sprva ter pogostoma pod domeno >se<-ja, ki pa ima *možnost(i)* – tiste, ki niso plod kartezijanske paradigme na relaciji jaz-družba, temveč znotraj same biti-v-svetu (družbe); te zmožnosti karakterizirajo načine priskrbovanja "sveta", skrbi za druge itd. Foucault je razumel zgodovino, ne kot linearno dogajanje v času, ki ima svoj smoter ali napredek, ampak na način diskurza oz. njegovih praks, ki brez metafizične "magije" učinkujejo na subjekt. Diskurzi, ki se zgodovinsko oblikujejo na področju celotnih dispozitivov oblasti oz. vednosti, ne da bi jih zvedli nazaj na konstitutivni subjekt; subjekt, ki z Descartesom nadomesti boga, človek kot božanska replika vsega bivajočega. Skratka pri Foucaultu imamo opravka z metodo *arheologije*, ki hoče razumeti, demistificirati obče strukture, velike zgodbe metafizik ter obravnavati diskurze, ki nam dnevno govorijo, kako naj delamo, rečemo in mislimo, na način, ki ne izključuje metafizike, temveč da je ona vpeta v diskurze vednosti (Foucault 2008). Skratka Foucault je bil bolj ničejanski v tej perspektivi, saj je za praksami videl boj, ki se vseskozi spreminja, za razliko od Heideggerja, ki je hotel pokazati, kako se stvari same na sebi kažejo (Dreyfus 2004). Zdi se, da je tisto, kar je Heidegger hotel narediti v *Bit in Času*, postaviti temelj za analizo tubiti, fungiralo v nadaljevanju pri Foucaultu: zgodovinska diskurzivnost družbenih praks. Torej, na eni strani fenomenologija, ki se spušča v osrčje, v globino tradicionalne metafizike, da postane spet metafizika skrbi, na drugi arheologija, ki se spretno izogiba *občosti* in analizira dogodke, ki fungirajo na pojmu oblasti/vednosti in strategij, ki imajo veliko skupnega z Nietzschejem in njegovo voljo do moči (Kurnik 2000). Ne glede na metodološke razlike, menim, da se obe metodi komplementirata v svojih poskusih pozabe metafizike. To razumem na način, ki se bo v nadaljevanju razjasnil, ko bo tekla beseda o postmoderni oblasti Foucaulta.

Ni zadostno, da rečemo, kot je to naredila fenomenologija Heideggerja, da delamo ali rečemo, kot se to dela, ker je to posledica našega ontološkega ustroja biti/skrbi, ampak da določimo relacije družbene moči, ki bazirajo prav na tem določilu. Čeprav Heidegger ima "strukturalistične" konotacije, pa se zdi, da med njima obstaja veliko podobnosti; oba zanikata humanističnega človeka, njegov apriorij, vendar ne zanikata obstoja subjekta ter način, kako

je subjekt vpet v diskurzivne formacije eksistence, medtem ko je strukturalizem zanimala le struktura, katerega posledica je prav človek in nič več (Hrženjak 2002). Pri oznaki Heideggerja kot strukturalista je potrebno biti previden; za njegovimi fenomeni ni noben smisel, le apercipcija fenomenov. Heidegger ni bil strukturalist v polnem pomenu te besede; fenomeni krivde, tesnobe, biti-k-smrti in vesti takšno napotilo zanikajo. Samolastna tesnoba ni odraz tega, da smo ujetniki >se<-ja (kulture ali družbe, v katero smo vrženi), ampak način, kako >se< pade v nepomembnost, anonimnost povprečne eksistence. Spomnimo se določila tubiti, da tubit lahko dejansko postane več, kakor je v svoji povprečnosti oz. tradiciji družbene zapadlosti, nikakor pa ne več kot faktičnost, ki biva v svoji konkretnosti. Ta spreobrnitev dejanskosti pa bazira na *zasnutku*, ki je temelj možnosti tubiti, ki vodi ven iz njene domačnosti >se<-ja. Tesnoba implicira svobodne možnosti, ki jih tubit izbere, na način, ki ni negativen, destruktiven, skratka zelo predvidljiv kot nadomestitev enega >se<-ja z drugim, temveč izbiro, ki se dotika >se<-ja in njegovih razločkov (praks), le na drugačnih samolastnih zasnutkih. "Nasprotno pa je >se<-ju situacija bistveno zaklenjena. >Se< pozna samo "splošen položaj", izgublja se ob najbližjih "priložnostih" ter se prebija skozi življenje s preračunavanjem "slučajnosti", ki jih, ne da bi jih spoznal, šteje in razglaša za svoj lastni dosežek (Heidegger 2005, 409)." Tukaj ne govorimo o *ressentimentu* sodrge, ki kar naprej govoriči in sanjari o svobodi, kot nečesa kar bo še prišlo na račun izginotja prejšnjega, temveč za modifikacijo, umetnost življenja, ki se dnevno zasnavlja na svoje samolastne možnosti. In to je nekaj, kar je najtežjega storiti, enkrat, ko metafizika ne bo imela svojega primata, in ko njena najpomembnejša metoda izgubi tla pod nogami. Nietzsche v *H Genealogiji morale* pove:

*Vstaja sužnjev v morali se začne takrat, ko postane sam ressentiment ustvarjalen in poraja vrednote: ressentiment takšnih bitij, ki jim je odtegnjena prava reakcija, reakcija v dejanju, ki se oddolžijo zgolj z imaginarnim maščevanjem. Medtem ko vsaka imenitna morala izrašča iz nekega triumfirajočega potrjevanja samega (Ja-sagen) sebe, pravi morala sužnjev že vnaprej Ne nečemu, kar je "zunaj", kar je "drugo", kar je "nesam": in ta Ne je njeno ustvarjalno dejanje ... ta nujna usmerjenost navzven namesto nazaj nase – pripada prav ressentimentu: morala sužnjev potrebuje, da bi nastala, vedno najprej neki nasproten in zunanji svet. Nasprotno je pri imenitnem načinu vrednotenja; spontano agira in raste, svoje nasprotje išče zgolj zato, da bi samo sebe še hvaležno, še z večjim veseljem potrjevalo (Nietzsche 1988, 226–227).*

Gre za *afirmacijo razlike*, ki temelji na zasnutku reartikulacije tubiti glede na njeno končnost. S tem se odpira novo polje možnosti, ki si nima za nalogo "maščevanje sodrge" ali v običih pogojih ustvariti novega Človeka, ki je možen le s pomočjo negativnosti, ampak za samopotrjevanje tubiti pri svojih dnevnih nalogah – drugačni modusi, ki ne vsebujejo ressentimenta, le razliko, ki jo je do sedaj prekrivala metafizika identitete z istovetenjem biti in bivajočega. Da ne bo nesporazuma; ne gre za neko veliko potezno družbeno osvobajanje, kajti to je ravno metafizičen projekt, temveč za svobodo in mejami njene zmožnosti, ki se zasnujejo na dnevnih ravni, na površini. In ravno to je Foucaulteva pozicija; če odmislimo, da obstaja Oblast kot singularnost ali več centrov politične moči, in da oblast ne temelji na prevladi ali represiji, potem so zgolj oblastna razmerja, ki so povsod razporejena v medčloveških odnosih, ki temeljijo na strategijah, zvižčnosti ali odporu, tista, ki so povezana, ne z represivno oblastjo, temveč s svobodo. Foucault reče: "Da se lahko oblastno razmerje izvaja, mora torej na obeh straneh obstajati vsaj nekakšna oblika svobode. Tudi če je oblastno razmerje povsem neuravnoteženo, če zares lahko rečemo, da ima prvi vso oblast nad drugim, je mogoče oblast nad drugim izvajati zgolj, kolikor temu zadnjemu ostane še možnost, da se ubije, da skoči skozi okno ali da ubije drugega. To pomeni, da v oblastnih razmerjih nujno obstaja možnost odpora; če namreč ne bi bilo možnosti odpora-nasilnega odpora, bega, zvižče, strategij, ki položaj obrnejo – sploh ne bi bilo oblastnih razmerij (Foucault 2007, 251)."

Drugi del *Bit in Čas*, ki se ukvarja s fenomenom samolastnosti tubiti, se seveda ne ukvarja z modusi neke velike osvoboditve, temveč poudarjajo faktične možnosti, ob katerih določeni aspekti >se<-ja postanejo odveč. Ne gre za doseg resnice, kot nečesa, kar transcendentira samo tubiti, nečesa, kar je "zunaj", ampak kar se kaže kot samolastna razklenjenost fenomena same resnice. Resnica ne predpostavlja dualizmov subjekta in objekta (zunanje-notranje, sodb, ujemanja fizičnega in umskega), ampak le na osnovah razklenjenosti tubiti v svoji vrženosti. Heidegger pove: "Kaj pove: resnica se daje? Resnico predpostavljamo mi, ker smo bivajoč v načinu biti tubiti, v resnici. Ne predpostavljamo je kot nečesa zunaj in nad nami, do česar se, kakor do drugih vrednot, tudi zadržujemo. Resnice ne predpostavljamo mi, temveč je resnica to, kar nam ontološko sploh omogoča zmoči biti ... (Heidegger 2005, 312)." Skratka, bit ni fiksirana identiteta, ampak možnosti eksistence, samolastne razklenjenosti sebstva. Resnica se "daje", če tubit *je*, večinoma in sprva pod okriljem >se<-ja. Tubit v predhajajoči odločenosti svoje končnosti, in ne odpovedi le-te v zameno za "žrtvovanje" višjim ciljem političnega ter posledično odpovedi samemu sebi, določa svojemu sebstvu smernice bivanja.

Tudi Foucault najde taka določila, vendar ne čisto pri Heideggerju, ampak v zgodovinskem obdobju stoe in njenih konkretnih praksah. Pri teh praksah se oblikuje model *skrbi zase* in ne odpovedi samemu sebi, kot je to pozneje krščanska dogmatika vzpostavila, sicer ne gre zanikati antičnega vpliva pri poznejših krščanskih teorijah, navsezadnje, krščanstvo ni nič drugega kot platonizem za ljudstvo (Nietzsche 1988). Te prakse vsebujejo potrebne veščine, s pomočjo katerih človek pride do samozadostnosti in kontrole nad seboj. "Veščina skrbi zase poudarja, da je treba razviti vse postopke in vse vaje, s pomočjo katerih človek lahko obvladuje svoje nagone in na koncu pride do čistega uživanja v samem sebi (Salecl v Foucault 1993, 43–44)." Kakor Dolar poudari, vse prakse "prave mere" iz obdobja stoe, ki se vlečejo iz antike, le na bolj strog način, dobijo svoj poznejši nasledek v krščanstvu. "Univerzalnost brez zakona" rezultira v bolj dramatičnem zasuku "odpovedi samemu sebi", kajti če je pri stoi šlo za razrešitev protislovja narave in individuuma (npr. strastem), se ta optika obrne v prid užitka v odpovedi; nenehnemu samotrpinčenju v prid neke transcendentalne resnice (Dolar 2010).

"... bog se sam žrtvuje za dolg/krivdo človeka, bog si na samem sebi poplača, bog kot edini, ki lahko človeka odreši tega, kar je za samega človeka postalo neodplačljivo – upnik se žrtvuje za svojega dolžnika, iz *ljubezni* (kdo bi verjel?), iz *ljubezni* do svojega dolžnika! ... (Nietzsche 1988, 278)." Nietzsche je bil pomemben za oba misleca, kajti prav njegova misel je prebila tradicionalno metafiziko izvora in smisla ter iskanje skrite teologije nujnosti ali napredka (Dreyfus 2004).

Vrnimo se k analizi oblasti. Foucault v predavanju *Kako preučevati oblast* iz leta 1976 bolj podrobno strne metodološka opozorila, kako naj se oblast preučuje (Foucault 2008). Prva metodološka opazka je tista, ki smo jo že prej omenili; oblast ni singularnost ali skupek več družbenih skupin, ki vladajo množici. Analizo oblasti je treba premestiti iz pravnih ter institucionalnih območij, saj je to le vrh ledene gore, na področja lokalnih, regionalnih in materialističnih praks. Enkrat, ko je ta metodološka opazka globoko zasidrana v naši percepciji, se odpre celotno polje diskurzivnih praks, ki se v posameznih zgodovinskih obdobjih konstituirajo. "Ne uniformne zgradbe suverenosti, temveč mnogotere oblike podrejanja, ki imajo svoje mesto in funkcijo znotraj družbenega telesa (Prav tam, str. 138)." Popolnoma odveč se je spraševati, kdo ima oblast, kaj je njegova agenda itd. Proč od tega. Nasprotno treba je opazovati intenco oblasti, ki je investirana na periferiji družbenega telesa, kamor oblast proizvaja svoje učinke hegemonije. Skratka, odkriti, kako se subjekt proizvaja skozi materialnost svojih dnevnih praks oz. podrejanj. Odkriti družbene dimenzije >se<-ja. Tretje metodološko napotilo govori o tem, da oblast kroži v obliki verige, oblast ni

lokalizirana ali prisvojena kot bogastvo, ni je moč "otipati". Foucault poudari: "Nasprotno bi se vedno morali zavedati, da oblast, če je ne pogledamo preveč od daleč, ne dela razlike med tistimi, ki jo izključno posedujejo in zadržujejo, in temi, ki je nimajo in se ji podrejajo (Prav tam, str. 140)." To, da je oblast krožna v mreži njenih dejavnikov, predstavlja intenco, da individuumi krožijo med njenimi dejavniki. Ta krožnost pa predstavlja lastnost, ki se aplicira na sam individuum; to, da je on vselej oz. hkratio izpostavljen njeni dominaciji ter izvajanju. Oblast vedno potuje skozi individuum ter se nikoli ne "ustavi" oz. simbolizira pri Enemu; nima temelja, ampak poudarja napetost polja heterogenih sil (Dolar 2010). Zatorej, v duhu antikartezijanstva, individuum ni pričvrščen na oblast, ni njen pol, ki bi bil združen s kako "pogodbo" ali s čim drugim npr. naravnim pravom. Tisto, kar je Foucault poskušal narediti je to, kako se subjekt konstituira v določenih determiniranih oblikah objektivacije, kako je sam sebe vzpostavil do tega, in sicer s pomočjo številnih praks, vednosti, iger resnice itd. (Foucault 2007). En od primarnih dejavnikov oblasti je ravno ta, da je individuum učinek oblasti; določena telesa, diskurzi, želje itd. vse se oblikuje znotraj diskurzov oblasti. Subjekt ni substanca, ampak je forma, ki nikoli ni identična sama s seboj, prav zaradi krožnosti oblasti; tisto, na čemer tudi psihoanaliza gradi svojo hegemonijo –subjekt je "drugi od drugega", razlika v igri označevalcev, le da pri Foucaultu nimamo strukturalističnih konotacij oz. "izvora" (Hrženjak 2002). Četrto metodološko napotilo je sinteza prejšnjih treh in napoteva na analizo oblasti na njenih robovih; stremeti k analizi od spodaj navzgor. Začeti na površini življenja, heterogenosti mehanizmov, ki so radikalno drugačni od drugih in imajo svojo pot ter tehnike. Podobno kakor Heidegger uporabi fenomenološko metodo, ki vzame za vodilno vprašanje *kako* in ne *zakaj*, ki bi vodil do "izvora", kontinuitete ali Resnice, tudi pri Foucaultu to tendenco vprašanja *kako* opazimo. "Mislim, da je treba analizirati način, kako pojavi, tehnike in postopki oblasti vstopajo v igro na najosnovnejših ravneh, da je treba prikazati pot, kako so ti postopki premeščeni, razširjeni in spremenjeni ... (Foucault 2008, 141)." Gre za to, da je sama resnica vpeta v oblast, ni nekje zunaj, temveč jo živimo dnevno vpeti v diskurzivne prakse (Kurnik 2000). Resnica je oblast, dveh ni mogoče razločiti, kakor je to moderni dualizem predpostavljala. Peta metodološka opazka sicer opozarja, da so lahko določeni mehanizmi oblasti ideološki, vendar so prekratki ravno zaradi zanemarjanja tega *kako*. To vprašanje implicira produkcijo instrumentov za akumulacijo vednosti, aparatov kontrole, ki niso ideološki (Foucault 2008). Torej, oblast je razpeta med klasičnimi formami dominacije, ki temeljijo na zakonu in legitimaciji, ter na drugi strani med specifičnimi disciplinami, ki individualizirajo telo na mikro ravni družbe in ki omogočajo nadzorovanje – biopolitika (Dolar 2010). Renata Salecl pove: "Foucault poveže subjektivacijo, z

*objektivacijo*, kajti obvladovanje sebe – to, da je nekdo postal subjekt – je povezano z njegovo objektivacijo, ki poteka skozi vzpostavitev aparatov individualizacijskih tehnik (Salecl 1993, 39)." Ta novi tip oblasti se je postopoma razvil v 17. in 18. stoletju s specifičnimi tehnikami, novimi instrumenti vednosti, ki so bili popolnoma nezdržljivi s koncepti suverenosti. Nimamo opravka z nobeno dedukcijo pojma oblasti, ki se lušči z vrha navzdol, pa naj gre za demokracijo, suverenost ljudstva ter zastopniških režimov ali tiranijo vladarja. Če so bili fevdalni sistemi kakor tudi absolutistični preveč potrošni, niso investirali v telesa svojih podložnikov, niso spodbujali ekonomskega pretoka, marveč so jih zgolj tlačili ali podrejali v ritualnih ceremonijah kaznovanja, kar bi lahko rezultiralo v uporu podložnikov, potem pri vzpostavitvi kapitalističnega oz. buržoaznega načina produkcije nimamo zgolj enega predstavnika ljudstva, temveč formalno voljo vseh, voljo egalitarizma, ki so utemeljene v buržoaznem pravu (Foucault 1984). Pa vendar, buržoazija je uspela z najrazličnejšimi mehanizmi in institucijami – širjenje svoboščin, informacij in podobno, da so lahko velike strategije uspele (Foucault 2008). Nimamo enega centra moči, ampak njih več. Obenem, to razsvetljenje, ki je odkrilo svoboščine, je tudi *discipline*, podpravne mehanizme moči. Če je egalitarno buržoazno pravo vzpostavilo "voljo vseh", potem je istočasno potekal proces vzpostavitve prav teh obrobni mehanizmov kontrole, individualizacijskih tehnik. Gre za dinamiko oblasti: sozvočje ali istočasnost navidezno binarnih, ločenih polj oblasti, pri katerih je liberalno-demokratska paradigma ravno vzdrževala to navideznost.

Kaj so to discipline? V resnici gre pri njih za "presežno oblast", kajti prezentirajo neskladnost med "družbeno pogodbo" ter njimi samimi. Opozicija med pravnimi strukturami ali zakoni, ki so *obči* ter med disciplinami, ki temeljijo na binarnosti dualizmov (nor-normalen), ki homogenizirajo, diferencirajo in izključujejo, se pravi podpravnimi mehanizmi, ki *normalizirajo* (Foucault 1984). Objektivacija poteka na treh ravneh; prva je ta, da izključuje "neprilagojene" subjekte, duševno bolne, brezdomce, kriminalce itd. Druga raven, ki je povezana s prvo, vzpostavlja objektivacijo skozi genezo humanističnih znanosti, ki težijo h kodificiranju določenih delov družbe. Pri tretji ravni gre za to, da se subjekt sam aktivno obvladuje skozi različne operacije, ki jih izvaja na telesu, emocijah, obnašanju itd. (Hrženjak 2002). Če sta prejšnji dve ravni izoblikovali subjekt na pasiven način, pri zadnjem gre za aktiven, za karakter razločkovnosti.

Pri disciplinah gre za imanenco oblasti, ne transcendenco oz. zunanost, ki so povezane v investiranje družbenega telesa, gre za skupek tehničnih iznajdb, ki omogočajo učinkovitost družbenih praks. Discipline "izboljšajo" vladnost nad subjektom, na subtilen, površinski

način; ne tlačijo, ampak proizvajajo krotka telesa, disciplina izoblikuje subjekta. Na kakšen način? Foucault v svojem magnum opusu *Nadzorovanje in kaznovanje*, vsaj kar se tiče oblasti, pove: "Disciplinska oblast pa se izvršuje tako, da postane nevidna; zato pa vsiljuje tistim, ki si jih podreja, načelo obvezne vidnosti. V disciplini morajo biti subjekti vidni. Njihova osvetljenost zagotavlja premoč oblasti, ki se na njih izvaja. Disciplinski posameznik ostaja podvržen prav zato, ker se ga nenehno vidi, ker ga je vselej mogoče videti (Foucault 1984, 186)." Ravno to je razsvetljenstvo poskušalo vzpostaviti, transparentnost vsakega posameznika, luč, vidljivost subjekta kot hegemonu vsega bivajočega. Vendar ni upoštevalo, da je prav ta vidljivost past, v katerega se subjekt dnevno ujame, v katero je vržen, enkrat ko je "prečiščen" metafizičnih public. Se pravi, oblast je lahko fizično v rokah suverena, vendar ne omogoča permanentnih sistemov nadziranja, tisto, ki je anonimno, samodejno in mnogovrstno; nova oblast, ki je ni mogoče opisati v pravnih terminih suverenosti (Foucault 2008). Še več, pri tej novi oblasti imamo opravka s procesom lokalizacije ali *kvadriljiranja*. Disciplina teles izdeluje štiri vrste individualnosti; je celična, zaradi prostorske arhitekturne dominacije, je organska zaradi kodiranja dejavnosti, je genetična zaradi *linearnega časa*, ki poskrbi, da se oblast umesti v trajanje, da lahko vsak *sedaj* podrobno kontrolira, ter naposled je kombinatorna (Foucault 1984). Disciplina omogoča oblastne mehanizme, ki organizirajo celo najdrobnejše elemente te oblasti; se pravi s tem dobimo družbene atome, posameznike (Foucault 2007). Prav zaradi teh drobnih, površinskih mehanizmov, ki jih ni mogoče vključiti v "velike zgodbe" proučevanja oblasti, je oblast potemtakem anonimna, neinstitucionalna in razpršena. Se pravi, *povsod in nikjer* (Hrženjak 2002). Pa vendar, če je oblast tako zasnovana, da nima izvora, da je subjekt učinek nje, da mi vsi živimo njo oz. smo njena trenutna postojanka ter jo obenem konsistuiramo, to pomeni, da subjekt *je*, smo povedali, da je subjekt svoboden, ima možnosti ali strategije, predstavlja ne zgolj učinek oblasti, ampak ima svojo vlogo, ki jo mora odigrati. Na kakšen način? Če smo določili, da je oblast krožna, če ni dualizmov v družbi, bodisi v nekem subjektivističnem idealizmu kakor pri Husserlu (jaz-svet) ali pri dialektiku Marxu (proletariat-buržoazija), to predpostavlja aktivno stran posameznika, da se sam aktivira kot subjekt skozi *razločkovnost*, ki pa nikoli ni uspešna prav zato, ker je subjekt vselej viden oblastnim mehanizmom. Lastnost razločevalne oblasti, pove Foucault, je, da lahko nekateri ljudje bolj ali manj določajo obnašanje drugih, vendar nikoli na nasilen način (Foucault 2007). To implicira terminološki premik od disciplinarne družbe k družbi kontrole, "v kateri postajajo mehanizmi komande čedalje bolj demokratični, vse bolj imanentni družbenemu polju, razporejeni skozi možgane in telesa državljanov. Načini družbene vključitve ... so vedno tako bolj ponotranjeni v samih subjektih (Negri in Hardt



2003, 32)." Tako >Se< kot Panoptikon Foucaulta se identificirata skozi nadzorovanje vseh proti vsem. Zato >se< in panoptikon nimata absolutne točke, ker je cirkulacija nezaupanja popolna.

Na vprašanje lacanovskega psihoanalitika J.-A. Millerja, kdo so ti subjekti, ki si nasprotujejo, je lahko odgovor samo en. Foucault pove: "Kdo se bojuje proti komu? Vsi se bojujemo proti vsem. In vedno je v nas samih nekaj, kar se bojuje proti neki drugi stvari v nas samih (Foucault 2008, 208)." In tukaj smo na točki same biti postmodernega kapitalizma; nimamo več fiksnih identitet (spolnih vlog, tradicionalnih avtoritet), ki so jih oblikovale ideološke pozicije, in ki zavirajo razmah sodobne potrošniške družbe, marveč fluidnost, deteritorializacijo identitet, ki gojijo plodna tla sodobnemu kapitalizmu (Salecl 1993). Identiteta se personificira. Tubit/subjekt se aktivno peha k prekositvi same sebe in drugih; preoblikovati življenje oz. bolje rečeno image je zapoved >se<-ja.

Drugi vidik analize oblasti, ki ima krščansko konotacijo, vendar pa je podobna postmoderni oblasti, je *pastoralna oblast*. Načina ter značilnosti delovanja pastoralne oblasti ne gre iskati pri Rimljanih ali Grkih, marveč pri starih vzhodnjaških družbah Egipta in Judeje. Ta oblast zadeva razvoj tehnik moči, ki so usmerjene k posameznikom z namenom, da se jih trajno in nenehno nadzoruje (Foucault 2007). Pomembna značilnost pastoralne oblasti je ta, da obenem *individualizira* ter *totalitarizira*. Na kakšen način? To nam bo jasno, ko poleg teh dveh značilnosti omenimo še lastnosti, ki vzpostavljajo družbeno, politično in moralno vez med pastirjem in njegovo čredo. Prvič, pastir zbere in vodi svojo čredo. Gre za *odgovornost* pastirja do svoje razpršene črede, ki obstaja na podlagi njegove neposredne navzočnosti in delovanja. Drugič, ta lastnost vodi k naslednjemu dejavniku; naloga pastirja je zagotoviti *odrešitev* svoje črede. Ne gre za neko skupno odrešitev kot celote, ampak za nenehno individualizacijo in dobrohotnost s strani pastirja, da dnevno bdi nad svojimi ovcami; jih hrani, vodi na pašnike itd. "Tema bdenja je pomembna. Obelodanja dva vidika pastirjevega žrtvovanja. Ta v prvi vrsti dela in se izpostavlja za tiste, ki jih hrani in ki spijo. Poleg tega bdi nad njimi. Pozornost posveča vsem, ne da bi izpustil v celoti izpred oči niti enega med njimi (Prav tam, str. 159)." Skratka pastir mora poznati celotno čredo, kakor tudi posamezno ovco in njegove potrebe. Vloga te oblasti je trajno izboljševanje življenjskih okoliščin vsakega posameznika ter celote. Tretja lastnost je *ubogljivost*. Gre za individualno lastnost s pastirjem, kjer vez ubogljivosti ne temelji na racionalnosti argumentov, ampak predvsem zato, ker je to njegova volja. To je trajno stanje in cilj sam na sebi. Četrta lastnost je *vedenje*, kjer poteka izpraševanje zavesti, ki omogoča, da ovca popolnoma odpre dušo pastirju. "Kar pa zadeva

izpraševanje (za)vesti, njegov namen ni bil v vzgajanju samozavedanja, pač pa zavesti omogočiti, da se popolnoma odpre predstojniku, da se mu razkrijejo globine duše (Prav tam, str. 166)." Samoizpraševanje oblikuje identiteto posameznika, skozi razne tehnike le-tega. S tem pa tudi samo resnico, ki je vpeta v vedenje (Salecl 1993). Peta in zadnja lastnost ter, kakor pravi Foucault, tudi najpomembnejša je *smrt*. Ne gre za žrtvovanje svojega življenja v prid države ali skupnosti, temveč odpoved samemu sebi v prid življenja po smrti. Pri pastoralni oblasti se spet pojavlja kontrast s suverenostjo; narava oblasti, ki temelji na suverenosti, je totalizirajoča, saj vzpostavlja svojo legitimnost nad teritorijem in prebivalstvom, za skupno dobro temelječ na pravu. Nasprotno pastoralno oblast zanima zgolj posameznik. Salecl pove: "Pastoralna oblast pa ima nasprotno oblast nad življenjem in je usmerjena k vodenju življenja: preko tehnik izpraševanja subjekta individualizira in tako oblikuje njegovo identiteto (Salecl 1993, 39)."

Na koncu tega poglavja lahko sklenemo nekaj lastnosti, ki so skupne obema mislecema, Foucaultu in Heideggerju. Prvič oba sta antikartezijanca, nedialektika, nasprotnika "napredka" in "nujnosti"; pretrgata s kontinuiteto razsvetljenstva, ki je postavljala človeka kot racionalno bitje v center opazovanja ter spreminjanja vsega bivajočega po svoji podobi. Navsezadnje sta ničejanca, oba sledita klicu Nietzscheja filozofom, da se postavijo onkraj dobrega in zlega. Če je Nietzsche opazoval ter presojal oblastne ter moralne mehanizme dekadentnega modernega človeka v skladu volje do moči, pri Foucaultu ta misel pride do izraza v matemu vednost/oblast, ki tvori bistvo same resnice, ter pri Heideggerju z ontološkim dejavnikom sebstva, namreč skrbi, ki dobi svoj nasledek v družbeni dimenziji >se<-ja. Drugič oba filozofa oblasti ne dojemata dualistično, antagonistično. Posledično oblast ni singularnost, substanca, je povsod in nikjer, in kar je najpomembnejše; oblasti ne tlači, je produktivna, pozitivna, subtilno deluje na subjekta. Subjekt je učinek te oblasti, ki ga obenem totalitarizira ter individualizira. Prav skrb, ki je elementaren del >se<-ja, vsebuje karakterje razločkovnosti deficitne skrbi, ki bistveno tvori rezervo in distanco dnevne tubiti do drugih. Ta karakter, ki se kaže kot gospostvo videza >se<-ja, tubit individualizira, vendar ona *je* na način srečevanja drugih pri dnevnem oskrbovanju, se pravi na način sobiti. To je generalizacija tubiti. Heidegger razgrne: "Četudi se vsakokratno faktična tubit *ne* obrača na druge, meni, da so drugi nepotrebni, ali pa jih pogreša, *je* na način sobiti (Heidegger 2005, 177)." Potemtakem, se postavlja vprašanje subjekta. Ali je zgolj pasiven? V metafizičnih okvirjih, prav gotovo; upor proti oblasti na način zunanosti je neproduktiven, poln slabih instinktov kot bi Nietzsche pripomnil, saj smo vsi vpeti v taka ali drugačna oblastna razmerja, družba brez

oblastnih razmerij ne obstaja, vendar kot Foucault nekje pove, da je njegova naloga pokazati, da so ljudje veliko bolj svobodni, kot se v resnici imajo. Seveda, gre za čisto površino, parcialne zgodbe ali boje, tubit ne potrebuje kakih "velikih zgodb" pravičnosti in svobode, saj dnevno ve pri čem je, sicer večinoma pod >se<-jem, vendar kot smo že omenili, >se</oblast ni demon, ni zlo, ampak fenomen, v katerega je tubit dnevno vržena ter iz katerega se razume. Gre za aktivno pasivnost. Ta vrženost/razumevanje pa nasprotno omogoča zasnavljanje tubiti na njene možnosti, tubit je vedno zašla v določene možnosti. "Tubit je vselej to, kar zmore biti in kakor je svoja možnost ... možnost kot modalna kategorija navzočnosti pomeni to *še ne* dejansko in to *nikdar* nujno. Karakterizira *zgolj* možno (Prav tam, str. 202- 203)."

## 9 >SE<, TUBIT IN IDEOLOŠKI VZORCI

V prejšnjem poglavju smo imeli opravka z metodama, ki sta vsaka na svoj način opisovali moč, oblast in družbo. Pri obeh metodah, ne glede na svoje vsebinske razlike, se pravi pri fenomenologiji ter arheologiji, je bil poudarek na besedi *kako*. Pri fenomenologiji ta beseda implicira odkrivanje elementarnih fenomenov človeka brez iskanja morebitnega "izvora" ali ideje, skratka brez besede *zakaj*. Če je fenomenologija raziskovala neke nadzgodovinske ali nedružbene implikacije človeka in družbe, je to počela glede na brezpredsodkovnost cogita in njegovo intencionalno strukturo zavesti. Pri arheologiji se je forma fenomenologije preslikala na družbeno, zgodovinsko raven, na polje strategij, bojov in zvijačnosti. Vsi ti dejavniki se pri arheologiji transformirajo v diskurzivne prakse vednosti, ki vladajo v določeni družbi in v določenem času. Po tej logiki sta obe metodi deskriptivni; zgolj razlagata družbene konstelacije, onkraj dobrega in zlega, ponujata "nevtralno" oz. splošno pozicijo gledanja na družbene dejavnike, zunaj mere in reda. Brez neke transcendentalne biti. Se pravi, obe sta izrazito antimetafizični, postmoderni metodi. Ali je temu res tako? Če je pri >se<-ju in foucaultovskem panoptikon na veljavi subtilna oblast, tista, ki se sicer zgodovinsko spreminja, npr. to Foucault v *Nadzorovanju in kaznovanju* razloži na primeru prehoda iz fevdalnega v buržoazno oblast, kjer ekonomija kaznovanja dobi popolnoma nov karakter v skladu s spremembo načina produkcije, ki ne tlači, ampak proizvaja telesa, želje, vzgibe itd., potemtakem smo sredi ambivalentnosti oblasti, ki je povsod in nikjer. Ne glede, da obe metodi razglašata odsotnost transcendence, se zdi, da posledica teh metod in te odsotnosti, dobiva karakter metafizike, nekega središča. Naletimo na paradoks. Če je oblast dojeta skozi mrežo heterogenih in disperzivnih dejavnikov, jo je potemtakem nemogoče identificirati,

lahko zgolj opazujemo njene simptome. Vendar kakor Mladen Dolar opazi, ravno na tej poziciji tiči paradoks; jo lahko analiziramo le toliko, če ne deluje, kot bi po Foucaultu morala. Čim postane razpršena in "nevidna", o njej ni mogoče *nič* povedati. To pa je heglovska pozicija biti; če imamo bit kot nekaj abstraktnega (odnos biti in nič), imamo bistvo, identiteto ali manifestacijo te ideje (Hegel 2001).

Eksistenca in realnost sta bit, tako, da so predhodne eksplikacije tubiti bile opravljene na takšen način, da lahko znova vstopimo v hermenevtičen krog (poglej str. 65). Dolar "ponudi" rešitev za to foucaultovsko zagato, in sicer v obliki lacanovske psihoanalitske fantazme ali sublimacije nezavednih želja in nagonov, kot tistega središča, ki ponuja neko racionalno sfero utemeljitve oblasti in obenem njeno iluzijo. Ravno realnost, ki poudarja imaginarno celoto strukture oblasti, je iluzija. Ne zato, ker je iluzija fantazma, ampak ker fantazma prekriva ta nič, to stvar-na-sebi. Dolar pove:

*Fantazma je sicer postavljena v središče, a le tako, da pokriva, kako v središču zija praznina. Je tisto, kar zapolnjuje to središčno praznino, obenem pa nam omogoča misliti neki modus središča, ki ni tisto institucionalno usrediščenje, kakršnega utelešajo Kralj, Država, Denar itn. Brez fantazme-fantazme Središča, fantazme kot središča, fantazme kot razmerja med nečim, med čimer razmerje ni možno – oblast ne more delovati, obenem pa ta fantazma ni nikakršna trdna opora ali center oblasti, temveč samo prikriva, da takšnega centra ni (Dolar 2010, 34).*

Skratka ta fantazma *ni* iluzija, temveč opora realnosti, ki je luknjičava, do nje ne moremo vzpostaviti noben popolnoma "nevtralen odnos", onkraj dobrega in zlega, kot sta to poskušala narediti Foucault in Heidegger. Na žalost je naš heideggerjasnki vrč poln z našimi sanjarijami in fantazmami. Bistvo fantazme je ravno nezaveden odnos subjekta do objekta a, je odraz nezavedne želje, ki deluje sploh kot krožni nadomestki za manko biti, kot množstvo konkretnih razločkov abstraktne heglovske ideje, ki ve za sebe šele v duhu in družbi. Hribar pove: "Toda objekt a je prav kot luknja v simbolnem obenem želo imaginarnega, vzrok/razlog fantazmatske želje kot nadomestka realnega užitka. Realno kot tako se konstituira potemtakem kot vzvratno, z izključitvijo iz simbolnega: realno v podobi objekta a zapolnjuje od začetka prazno mesto falusa, mesto manjkajočega označevalca v Simbolnem ... (Hribar 1995, 516)." Se pravi, ta abstraktna heglovska bit/falos, gospodar označevalec je paradoksalna abstrakcija; po eni strani je garant pomena simbolnega, se ponaša s presežkom pomena, po drugi strani pa je v celoti brez pomena (Hrženjak 2002).

Torej povsod in nikjer, le da Heidegger in Foucault ta "izvor" prezreta. Kakopak prezrt na način vpeljave njunih metod. Ta kritika je že bila podana v prejšnjih poglavjih, vendar šele ob razjasnitvi aplikacije fenomenologije in arheologije na postmoderno oblast, ki je sterilna, brezosebna, zgolj brezoblični skelet, lahko dobimo širši vpogled na določene zablode teh dveh metod. Zdi se, da je ta abstrakcija oblasti, ki je prisotna pri Heideggerju in Foucaultu, pisana na kožo formo demokracije, ki je obenem tudi njena vsebina oz. vsaj razglaša, naturalizira tako postavitev; čista površinskost, formalizem<sup>19</sup>. Je popolnoma indiferentno, prazno in brezsubstancialno mesto. Zato demokracija nikoli ne more biti vsebinska, je le formalna vez abstraktnih državljanov. Vsakršna vsebinsko ideološka politična ureditev ni nujno nedemokratska, ker demokracija nikoli ne more dobiti vsebino vrednote same po sebi (Schmitt 1994). Ta formalizem najbolje ponazarja razvoj človekovih pravic; kot kantovski formalni nadzgodovinski subjekt, ki je prazen vsake vsebinskosti, stroj dolžnosti, onkraj zavestnega dejavnika, je subjekt človekovih pravic, prazen kogito. Ravno ta diskurz o univerzalnosti človekovih pravic je fantazma, ki temelji na brezkonfliktnosti, odsotnosti antagonizma, vtisu, da sta lahko individuum in družba nerazcepljena, da sobivata v harmoniji itd. (Salecl 1993). Ravno človekove pravice so danes tisti glavni označevalec, ki retroaktivno, diahrono dodeljujejo simbolni pomen prejšnjim dogodkom. Pomen se fiksira, vendar le začasno, saj ni izključeno, da v prihodnosti ne bo kateri drugi označevalec stopil na njeno mesto. Npr. Tine Hribar govori o povojnih pobjih na Slovenskem, ki jih danes drugače presojava skozi optiko človekovih pravic, kakor bi to počeli takrat, ko so se zgodili: v imenu komunistične revolucije (Hribar 1995). Fantazma je paradoksalno tisto središče, ki daje imaginaren videz celosti simbolnega, obenem pa prikriva, da tega centra ni. Se pravi, pravičnosti kot take, na sebi, kot nadzgodovinske kategorije ni, so zgolj njeni nadomestki. To je obenem prednost in zagata neokantovcev, ki verjamejo v nadzgodovinske, antropološke regulativne ideje, saj to, da obupno potrebujejo te ideje, s katerimi presojava obstoječe prakse, priča o moči njihove fantazme: da te ideje, očiščene vsakršne vsebinskosti, ne obstajajo ter posledično, da je pridiganje o univerzalnosti teh načel zmotno. To je njihova fantazma. Ni nobenega "konca zgodovine".

Spet imamo opravka z bitjo in mišljenjem, ki se v dialektičnem procesu dopolnjujeta v igri manka in fantazme/duha oz. uma. Človek skozi sam zgodovinski proces sebe naredi tisto, kar je, tisto kar si *priskrbi*; človek je proces teh dveh postavk, ki sta v antagonističnem odnosu.

---

<sup>19</sup> >Se< ima formo kantovskega formalizma, kjer je forma enaka vsebini, se spreminja kolikor ostane isti. To je tista tautologija prezentacije oblasti, ki se spušča s pozicije njene demonizacije na teren naših vsakdanjih praks.

Navsezadnje to sploh ni težko misliti, če pogledamo globlje v zgodovino metafizičnih idej in njenih avtorjev; problem ni v tem o čem so pisali, se pravi *kaj* so pisali, ampak *kako* so pisali, kako so zapolnjevali to stvar na sebi, ali je pri tem šlo za abstraktne pojme pravičnosti, svobode, dobrega ali kaj drugega. Skratka, kot Žižek poudari, ravno ta travmatični užitek, kantovska stvar na sebi, nekaj kar ne moremo inkorporirati v simbolno, je kot slepeče sonce, katerega ne moremo direktno gledati, ampak zgolj indirektno (Žižek 2010). Se pravi, indirektno kot fantazma/realnost, ki je nam edino dostopna, ki jo mi sami proizvajamo s pomočjo *negativnega mišljenja* skozi zgodovino, katera samo sebe vzvratno gleda v biti/manko: skozi diahrone označevalce. Brez manka ni realnosti. Zato, kot Hribar pravi, ta abstraktna bit, ni zgolj dialektične narave, temveč tudi spekulativne (Hribar 1984). In sicer na račun tega manka, ki se nam vedno izmika nekemu nevtralnemu pogledu. Resnico se da "posiljevati". Torej imamo v tem poglavju spet opravka s površino življenja, banalnostjo tubiti, le s to razliko, da ima "izvor", in sicer v svojih konkretnih družbeno zgodovinskih razločkih, gledano s stališča dialektične epistemološke realnosti. Gledano s tiste realnosti, ki je polna dualizmov, antagonizmov, kontradikcij med realnostjo in mišljenjem, skratka ključnih pojmov ideje, ki se družbeno manifestira ali razkriva, in ki se pri Heideggerju in Foucaultu izmika, saj ne en in drugi nista bila dialektika. Svoboda, ki nujno transcendentira svoje meje na zgodovinski podlagi družbene realnosti, je metoda dialektičnega materializma (Marcuse 1979). Svoboda je potemtakem nujno transcendentna, kar ni primer pri Heideggerju in Foucaultu. Kako naj se zapopade ta zgodovinska realnost? Metoda dialektičnega ali zgodovinskega materializma ne gre onkraj "dobrega in zlega", saj bi potlej kršilo eno izmed svojih glavnih atributov: *kontradikcijo*. Kontradikcija med mišljenjem in realnostjo. To je nekaj, kar je Heidegger v *Bit in Čas* hotel premagati. Vendar, forma >se<-ja, ki je odraz fenomenološke antropologije, se da analizirati ravno skozi metodo dialektičnega materializma. *Zakaj?* Skozi združitev tega kako in zakaj na realnih tleh zgodovine. Ker je forma >se<-ja nezgodovinska, odprta za interpretacijo, ker sam Heidegger ne pokaže, kako se >se< zgodovinsko spreminja. Ker je >se< tista stvar na sebi, ki jo lahko edino analiziramo v zgodovinskem pogledu. Ker >se< ne obstaja, vendar daje realne učinke. "Kot zgodovinski proces, dialektični proces vključuje zavest: uvid in izrabo osvobodilnih možnosti (Marcuse 1968, 207)."

## 9.1 >SE< KOT KONFORMNOST, TEHNOLOGIJA IN APOLOGIJA

Herbert Marcuse, eden izmed vodilnih teoretikov frankfurtske šole, nekdanji Heideggerjev asistent, ravno to formo analizira v marksističnem okvirju. Marcuse kritizira Heideggerjev diskurz, češ da je zameglil dialektično napetost med *tradicijo* Heideggerja ter nasprotnimi družbenimi razredi, saj ravno kapitalizem uniči to indiferentno *tradicijo*, ki temelji na partikularnih interesih določenega razreda. Tudi čas, ki ima enako formo pri Heideggerju, kakor tudi pri Marxu, se pravi *prihodnost*, je različno razumljena. Ne gre zgolj za tubit, marveč za transcendentiranje prihodnosti, za razvitje potencialnih form osvoboditve vseh. Za potencial "dvodimenzionalne" osvoboditve družbe, ki vodi k višjim stopnjam tubiti (Feenberg 2007). Gre za odtujitev, ki poteka skozi bit-v-svetu z zgodovinskim predznakom in ne v fenomenologiji. Spet smo znotraj našega hermenevtičnega kroga, iz katerega je tubit elegantno stopila ven. Vrnitev v krog implicira določeno stopnjo zgodovinskega napredka ali racionalnosti, ki je na delu v post-moderni družbi ter v katerega je tubit vržena.

Katere lastnosti določajo prehod iz tradicionalne v post-moderno družbo? Vzpon pozitivizma ob koncu 19. stoletja in v začetku 20. stoletja je pomenil začetek demistifikacije "magičnega" in preboj naravoslovnih znanosti. Gre za nadaljevanje razsvetljskega projekta, vere v napredek, ki ima svoje temelje v Comtovem družbenem naravoslovju in Saint-Simonovem fetišu industrije (Lukšič 1999). Vendar je nadaljevanje tega projekta prineslo različne posledice. Medtem ko je Heglova filozofija zahtevala podreditev dejanskosti transcendentalnemu umu, je pozitivizem zahteval interpretacijo sveta v skladu z metodo ekzaktnih znanosti, ki uničuje vsakršne sledi spekulativnosti človeškega uma (Marcuse 2004). To pa je pomenilo le eno: družba mora biti utemeljena na podlagi objektivnih naravnih zakonov, metafizična dimenzija, ki je prej zastopala polje racionalne misli, postaja neznanstvena ter iracionalna (Marcuse 1968). "Velik napredek v teh znanostih je še okrepil pozitivistični napad na transcendentno filozofijo. V tem novem znanstvenem ozračju je lahko pozitivizem, kakor ga je formuliral Comte, trdil, da je filozofski povzetek človeške vednosti. Ta povzetek naj bi omogočila vsestranska aplikacija znanstvene metode in izključitev vseh ciljev, ki jih nikakor ni mogoče preveriti z opazovanjem (Marcuse 2004, 304–305)." Taka zasnova družbe seveda ima apologetičen značaj, če ne celo konformističnega značaja, saj se podreja obstoječemu redu stvari, zavrača napetost mišljenja in realnosti, in banalizira občost idej na psihološke mehanizme, moč navade (Hume) itd.(Prav tam). Kakor je Husserl pokazal, to vodi h krizi znanosti, saj skepticizem, ki odlično sobiva s konformizmom, vodi v cinizem (Hribar 2009). Mar ni tubit v svoji povprečni eksistenci le bitje *navade*? Navade, ki je sicer derivat skrbi, ki hkrati teži k ontični bližini sveta in prepuščanju svoje usode tehnološkem >se<-ju?

Subjekt je abstrakten, pohabljen subjekt, ki se slepo podreja izkustvom čutnega sveta in se razume le skozi enodimenzionalna dejstva. Zaradi tega je pozitivizem, kljub znanstvenemu napredku, omejen s samim seboj; etabilira svoj lasten svet, ki je dobro ograjen od zunanjih faktorjev *negativnega mišljenja* (Marcuse 1968). Vendar pozitivizem ali fenomenologija, ki odklanjata metafizične puhlice, sami postajata tisto, kar zanikata. Marcuse govori o spremenjenem mestu mistifikacije, ko same pozitivistične znanosti mistificirajo same sebe, s tem ko so izolirane od realnih družbenih, občih implikacij, skratka konteksta, ki determinira njihove funkcije (Marcuse, 1968). Le ideološki pogled si lahko zamisli družbo brez ideologij, ki jo zamenja utopija znanstvenega uma (Eagleton 1994).

Ideja, kot apriorij kakršnekoli materializacije, je ponižana na partikularnosti pozitivističnih metod. Imamo opravka s tehničiranim duhom. Spekulativni duh pred njim kapitulira, saj ne transcendentira tistih mej sveta, ki jih sam postavlja. Habermas v knjigi *Tehnika i znanost kao Ideologija* pokaže, kako ta tehničirani duh nadomešča praktično moč, smotrnost človekovega delovanja, s tehnično močjo standardizacije. Pokaže, kako je ta tehnokratska zavest usmerjena v vse pore družbenega, kako poteka razgradnja meščanskih ideologij, ki je temeljila na reševanju praktičnih vsebin interakcije, na model znanstvenega fetiša. Fetiša, ki obenem tudi depolitizira množice, saj vprašanja o tehniki niso stvar javnih razprav. Navsezadnje, zakaj bi bila? Univerzum tehnologije ponuja videz racionalnosti ter videz svobode, ki ponuja množicam več ugodja in konformnosti. Tukaj je njena največja ideološka moč, saj tehnološka moč, s prikritjem praktičnih vprašanj, ne opravičuje oblasti določenega razreda, temveč opravičuje emancipacijo kot tako. Depolitizacija množic, ki je legitimirana s strani tehnokratske zavesti, je obenem tudi samoobjektivacija ljudi, ki vstopa v socialno-kulturno življenje ljudi (Habermas 1986). Skratka tehnika in znanost *nista del ideologije, temveč obe postajata ideologija*. Sama iracionalnost današnjega sveta, ki proizvaja svoje rizike, se kaže kot racionalnost. "Lahko rečemo, da ideologija postaja vpeta v sam proces proizvodnje, hkrati v tej družbi racionalnost postaja najboljše orožje mistifikacije (Marcuse 1968, 178)." S tem tudi politična legitimacija demokratičnih družb ni ostala nedotaknjena; v visoko industrijsko razvitih družbah je prevlada tehnokratskega duha postala vse bolj očitna s prenosom moči intervencije političnega na polje subpolitike (Lukšič 1999). To pa je še bolj nevtraliziralo oz. zamaskiralo moč ideologije kot take. S tem se je institucijam parlamentarnega odločevanja vzela možnost intervencije na trgu, saj kot Habermas poudari, kapitalizem ponazarja prvi način zgodovinske proizvodnje, ki gre onkraj svojih institucionalnih okvirjev v prid permanentne širitve subsystemskih racionalnih delovanj kapitala (Habermas 1986).



Političnemu sistemu se ne piše nič dobrega, saj je prisiljen prevzemati odgovornost za nekaj, kar je onkraj njegove legitimacije. Ravno razpršitev tehnološke logike in dominacije, ki pa je zgolj derivat kapitala, ne prekriva zgolj polje političnega, temveč tudi eksistenco tubiti v njeni zapadlosti. Novodobna tehnologija še bolj omogoča, da se ena izmed lastnosti tubiti hitreje pokaže: *bližina*. Tubit, ki dobesedno jemlje prostor vase, je vpotegnjena v hitrost cirkulacij informacij, storitev in udobja. Saj je popolnoma jasno, da vidljivost >se<-ja naturalizira tubit v njeni bebavosti; bebavosti, do katere ima tubit odnos navidezne brezskrbnosti, avtomatičnosti in navade. Navsezadnje, kakor Eagleton pokaže, je glavna naloga ideologij ravno v tem, da se kaže *naravno* in *univerzalno*, ne pa zgodovinsko partikularno, ki v "univerzalnem" spektru svoje legitimnosti fetišizira samo sebe (Eagleton 1994). To smo pokazali na primeru človekovih pravic. Če je tehnologija postala ideologija, in ne zgolj del nje, potem je izboljšana avtomatizacija človekovih navad v njeni eksistenci ostala večinoma *nezavedna*. Pravim večinoma, ker fenomeni tesnobe, vesti in krivde niso posledica freudovskega nadjaza, prisilno psihičnega imperativa moralnosti, ki ustvarja občutek krivde<sup>20</sup> jaza, ampak gre za obrnitev te optike. Videli smo, da je krivda nekaj popolnoma drugega kot krivda zaradi kakega dejanja ali nedejanja. Tubit postane avtomat navade onkraj vsakršne racionalnosti ali volje kot take. Seveda Heidegger ni bil prvi, ki je iskal strukture onkraj racionalnosti, onkraj naših zavestnih funkcij; racionalnost ni nič drugega kot maska ali hlapec drugih funkcij, bodisi pri Schopenhauerju volja, pri Nietzscheju volja do moči ali pri Freudu želja (Eagleton 1994).

Struktura *nezavednega* ima pomembno vlogo v >se<-ju, le da tega nismo direktno omenili, ker je ono nivelizirano pod ontologijo skrbi. Nezavedno pri Heideggerju nima enake funkcije kot pri psihoanalizi, marveč je treba te nastavke iskati v fenomenologiji. Pri Heideggerju ni dualizma in antagonizma jaz-kultura (ideal-jaz), kakor pri Freudu, temveč le nedoločena vrženost tubiti v tradicijo, skoraj popolna nirvana domačnosti v >se<-ju.

Ponovimo: priročnost stvari, ki tubit obkrožajo v njeni vsakdanjosti, je nevsiljiva, je pri roki. Na pripravo sploh ne misli, postane eno z njo. Fenomen te priročnosti stvari se preslika na bit-z-drugimi. Tubit, ki jo vselej skrbi za svojo lastno bit, predhaja samo sebe v svojih početjih, kajti smisel skrbi leži v časovnosti, in sicer v prihodnosti. Tiste neavtentične prihodnosti, ki jo obvladuje sosledje sedajev vzorcev časa, ki tubit pogojuje, da je vedno v *tradiciji*, iz katere je

---

<sup>20</sup> Napetost med nadjazom ter njemu podložnim jazom, Freud poimenuje zavest o krivdi, kot potreba po kaznovanju (Freud 2001) *Nelagodje v kulturi*.

preteklost pred njo. Ravno ta dva dejavnika, neavtentične prihodnosti, se pravi časa tradicije in skrbi, popolnoma avtomatizira tubit k slepi, ne(za)vedni repetitivni podrejenosti >se<-ju. Ta jemlje prakse >se<-ja kot se to počne: univerzalno in naravno, saj vsi to počnejo. Tubit se ne pusti motiti. Gledano z marksističnega stališča, samorefleksija ni možna. Bolj, ko jo zaposluje tehnološka bližina priročnosti priprav, tem bolj je indiferentna do svoje samolastnosti. Posledično tubit ne opazi lažnosti videza >se<-ja, tistega videza sprevernjenega sveta fetišizma blaga/priprav. "Običajna zavest je ob teh sprevratih nemočna. Pusti se varati. Ker za varanje sploh ne ve, ker se ga ne zaveda ... in ker se na tak način pusti varati, ker naseda videzu, ga sprejema, to pomeni, da ga verno tudi prenaša (Hribar 1985, 64)." Tubiti, ki ni soočena z možnostjo svoje faktične končnosti, tudi kaj prida dosti ne ostane.

Nemara smo tu soočeni s paradoksom; če je tubit "eno" s pripravo, mar to ne izraža uporabne vrednosti priprave? Zagotovo da, vendar obstaja še ena vrednost, ki je antimetafiziku Heideggerju tuja in je del družbenega >se<-ja: menjalna vrednost kot udejanitvena forma abstraktnega dela, kot resnica kapitala (Hribar 1983). Seveda, težava ni le v tem, da je tubit v svojem dnevnem oskrbovanju eno s pripravo. V najbolj tehnološko izpopolnjeni družbi, naši zahodni, to določilo v svoji čisti obliki ne velja. Gre za iluzijo, bazirano na fetišizaciji sprevernjenega sveta, saj priprava/blago popolnoma zagospodari nad čutili in njenimi modusi priročnosti. Marcuse, v *Kontrarevoluciji i revoltu*, sledeč Marxu ugotavlja, da v družbi bazirani na odtujenem delu in racionalizaciji tehnološke premoči nad naravo in ljudmi, sama čutila postajajo odrevenela, ker ljudje opažajo stvari samo v oblikah in funkcijah, v katerih so one proizvajane s strani obstoječega družbenega reda. Ta red se ne reproducira zgolj v duhu in zavesti ljudi, temveč tudi v čutilih (Marcuse 1979). Kolikor se priročnost tubiti kaže kot nekaj vsakdanjega, trivialnega, se to zrcali med same odnose med ljudmi, dobi določeno družbeno razmerje med ljudmi. To kar je pri Heideggerju priročnost stvari in razločkovnost ter ravnodušnost tubiti pri njeni vsakdanjosti z drugimi, je pri Marxu obča ekvivalentna oblika blaga in blagovni fetišizem, pri katerem je to "le določeno družbeno razmerje med ljudmi samimi, ki tu zanje privzame fantazmagorično obliko razmerja med rečmi (Marx 1986,73)."

### **9.1.1 >Se<, ideološki aparati in nezavedno**

Postavlja se vprašanje: ali je ideologija zgolj v funkciji "lažne zavesti", neke fantazije, tudi če se predstavlja naravno? Tukaj se nam kaže zanimiva analogija koncepta ideologije in >se<-ja. Louis Althusser, marksistični strukturalist, je analiziral načine interpelacije individuumov v subjekte. Althusser se je strinjal z Marxom, da ideologije onemogočajo občutek lažne zavesti, vendar je šel globlje v svojih analizah ter trdi, da ideologija funkcionira nezavedno in da je

večna, nima zgodovine v smislu, da je sama zgodovina (Althusser 2000). Ideologija ni konceptualna prezentacija sveta, marveč naš način eksistiranja tega sveta na nezavedni ravni. Znotraj tega ideološkega nezavednega ljudje spreminjajo eksistenčne vezi med njimi in svetom ter pridobivajo novo formo nezavednega, namreč zavest (Althusser v Eaglton 1994). Eksistenčne vezi te zavesti se pojavljajo pod pogojem, da so nezavedne. Althusser trdi, da ljudje v ideologiji ne predstavljajo svojih realnih eksistenčnih pogojev, marveč imaginarne prezentacije teh pogojev. "Ljudje si v ideologiji ne predstavljajo svojih realnih eksistenčnih razmer, svojega realnega sveta, v ideologiji je predvsem predstavljeno njihovo razmerje do teh eksistenčnih razmer (Althusser 2000, 89)." Vendar zakaj imajo ljudje potrebo, da si v imaginariju predstavljajo te razmere? Prvi najpreprostejši odgovor najdemo, kot Althusser pravi, v 18. stoletju, ko so poklicni zastrupljevalci življenja, tj. duhovniki iznajšli lepe laži, da bi prevarali ljudi misleč, da ubogajo boga, vendar v resnici so ubogali njih. Drugi odgovor lahko najdemo v obliki materialne odtujitve, ki je posledica odtujenega dela. Narava tega imaginarija oz. fantazme ni *iluzorna*, saj se celota realnih eksistenčnih razmer odtuje ali reflektira le skozi imaginarno predstavo. "Tako Marx v *Židovskem vprašanju*, pa tudi drugje, zagovarja feuerbachovsko idejo o tem, da imajo ljudje odtujeno (imaginarno) predstavo o svojih eksistenčnih razmerah, ker so same te eksistenčne razmere take, da odtujejo (Prav tam, str. 89)." Vendar ta imaginarij lahko "živi" le v materialnih modalitetah ideoloških aparatov države (IAD), povsem naravno in zavestno subjekt verjame v določene ideje, Boga, Pravico, Dolžnost ter se temu primerno v materialnih praksah vede, tudi če ima v glavi druge ideje, jih opravlja tako kot to IAD zahteva. Ideja se nezavedno investira v prakse "pa četudi samo v majhnem delu tega aparata: kratka maša v majhni cerkvi, pogreb, nepomembna tekma v športnem društvu, šolski dan na šoli, sestanek ali srečanje politične stranke itn. (Prav tam, str. 93)." Idejne konotacije, se pravi, ideologije, v katere subjekt zavestno veruje izginejo, njihova eksistenca je vpisana v prakse subjektov in ritualov, ki jih določa IAD. Na delu je očitnost ali tautologija ideologije ideologij, da se subjekti med seboj *prepoznavajo* kot taki, zavestni, svobodni, moralni itn., na način, kakor *se* to počne, na način IAD-naravno. Očitnost nezavednega je elementarni učinek ideologije prepoznavanja oz. interpeliranja individuumov v subjekte, tudi z najbolj banalnimi prepoznavanji vsakdana, da vedno rečemo: "Da, tako se to počne, saj je popolnoma evidentno". Althusser pove: "Izkušnje kažejo, da je praktično prenašanje interpelacije tako, da naslovitev tako rekoč nikoli ne zgreši svojega naslova (Prav tam, str. 99)." Ideologija ideologij Althusserjevega tipa je zgodovinska tvorba, le če nima zgodovine, ostaja ista v svojih modalitetah materialnosti. Se spreminja, saj potekajo boji o kontroli IAD-ov, ki v zadnji instanci odločajo o kontroli nad družbo. Subjekt oz. tubit

zavestno projicira svoje take ali drugačne ideje, ker ve pri čem je, ampak pod pogojem, da so te ideje subsumirane v prakse IAD, ki so nezavedne, očitne in naravne.

### 9.1.2 Spektakel in čas

Če je Althusser opisoval ideologijo v celi svoji univerzalnosti, nas mora zdaj zanimati to nezavedno, ta slepi avtomatizem v faktičnosti tubiti. Zanimajo nas idejne konotacije skrbi, kot posledica tega avtomatizma in njenih karakterjev zvedavosti, dvoznačnosti, zapadlosti in govoričenja. Vračamo se k Marcuseju. On trdi, da so materialne in intelektualne možnosti sodobne družbe večje kot kadarkoli (Marcuse 1968). To pomeni, da je tudi družbena kontrola nad tubitjo toliko večja. Ta kontrola ni bazirana na terorju, ampak kot smo lahko v prejšnjih odstavkih videli, na tehnološki premoči družbe, ki ima za posledico porast življenjskega standarda. Povedano z drugimi besedami: heideggerjanska ontična bližina je bližja tubiti kot kadarkoli. Tubit živi v družbi spektaklov, simulacij in lažne zavesti (Debord 1999). Ta spektakel >se<-ja je vseobsežen, saj prodira tudi v čas zunaj obstoječega produkcijskega procesa, v območje zvedavosti tubiti. "Je srce irealizma realne družbe (Prav tam, str. 30)." Kakor >se< tudi spektakel hlina vsako razlago sveta in počiva na videzu, saj "je spektakel afirmacija videza in afirmacija vsega človeškega življenja, to je družbenega življenja v luči videza (Prav tam, str. 31)." Zdi se, da moderni tehnološki >se< s svojim vse bolj obsežnejšim razvojem onemogoča kritiko njene osnove, ker mu uspeva pomiritev antagonističnih sil (npr. welfare družba). Inkarnacija >se<-ja v njeni najbolj popolni formi. Antagonizem, dualizem nasprotujočih si družbenih formacij, je izpuhtel. To pa pomeni, da je napetost med teorijo in prakso izginila. V sodobnih družbah je na delu racionalizem znanstvenega uma, ki fetišizira način življenja, in ki ima svoje nasledke v sterilnosti samega političnega polja in konformizma. V teh naporih diskurz postmoderne družbe >se<-ja predhaja katerekoli politične sisteme, bodisi avtoritarne ali demokratične. Lahko rečemo posebej demokratične, ki temeljijo na iluzorni predstavi dihotomije javno-zasebno, ker se >se< zdi neuničljiv. Debord pravi: "Spektakel v toku praktičnih sprememb pogojev bivanja ohranja *nezavedno*. Je sam svoj produkt in sam sebi zakonodajalec ... (Prav tam, str. 36)." Kolikor je bližji pogled >se<-ja, toliko je tubit histerizirana v spektaklu raztresenosti, ker v *sedaju* vedno pričakuje nove "avanture". Rezultat? Povečanje krivih potreb. Kako definiramo take potrebe? Večina dominantnih strategij zvedavosti, ki so v funkciji >se<-ja, se pravi oblik konzumiranja družbenih proizvodov ter oblik "prostega časa", spada pod to kategorijo oz. eksistencial tubiti. Vendar mora tubit sama razrešiti konflikt med pravimi in krivimi potrebami. Marcuse razloži:

"V zadnji instanci, vprašanje katere so resnične ter katere so krive potrebe, mora individuum sam razrešiti ... vse dokler so ljudje pri tem onemogočeni, dokler se jim vsiljujejo mnenja in dokler so objekt manipulacije (vključno s čuti), njihov odgovor na to vprašanje ne more biti sprejet kot lasten (Marcuse 1968, 25)." Soočeni smo z *represivno desublimacijo*<sup>21</sup> družbe, s hinavsko totalnostjo >se<-ja, ker je zvižanost in svoboda njega toliko večja. Bolj, ko se povečuje svoboda izbire, to še ne pomeni odločujoče stopnje svobode kot take, temveč tisto kar tubit "lahko" izbere. Iluzija izbire je v tem, da gre zgolj za bebave permutacije in kombinacije ene ter iste represivne svobode. Svoboda, razumljena v sodobnih družbah, je svoboda izbire, ki je pogojena z večjo racionalizacijo in učinkovitostjo (Salecl 2010).

Večja izbira pomeni večjo tesnobo. Salecl v *Izbiri* v psihoanalitičnih okvirjih analizira to vseobsegajočo racionalizacijo življenja, od poklicne kariere<sup>22</sup>, svobodnega časa do ljubezni, če je "vsakdo drug in nihče on sam", tj. če je želja vedno želja drugega. Ali v skladu s Heideggerjevo fenomenologijo povedano: vkolikor tubit skrbi za svojo lastno bit v neavtentičnem modusu bivanja. Družba sreče je imperativ sodobne družbe >se<-ja. Heideggerjev etični imperativ "postani, kar si", kar si vedno bil, je zamenjala forma shizofrenije in odtujitve tubiti v prid ideala sreče, ugodja. Standardizacija in tehnološka premoč družbe lahko zares spremeni tubit v nekoga, ki ni on sam. Želja/skrb<sup>23</sup> je neuničljiva, toliko bolj kolikor v tej igri ni zmagovalcev; bolj, ko smo socialno prilagojeni (konformistična uspešnost) bolj smo histerizirani z vsiljivim idealom sreče<sup>24</sup>, ter bolj, ko smo "neuspešni", nesamolastna tesnoba<sup>25</sup> zavzema dominacijo nad tubitjo in njeno bebavostjo. "Posameznik je

---

<sup>21</sup> Da bi lahko vedeli, kaj je to represivna desublimacija, se moramo prvo vprašati, kaj je to sublimacija. Freud pravi, da je kultura paradoksalna tvorba, saj po eni strani ščiti subjekte pred močjo narave, krhkostjo našega telesa ter nasploh ureja medčloveške odnose, se pravi minimalizira trpljenje, vendar to trpljenje je obenem posledica kulture, saj človek po Freudu ni kako mehko, ljubezni potrebno bitje, ampak je nagonsko nagnjen k agresiji. Zato kultura mora *sublimirati*, oplemeniti te agresivne nezavedne nagone, postaviti meje (Freud 2001). En primer sublimacije; čeprav je Freud bil goreč ateist je priznaval religiji sposobnost krotjenja asocialnih nagonov posameznika (Freud 1996) *Prihodnost neke iluzije*. Načelo ugodja vlada življenju, pripada posamezniku, ki je egoistično naravnano, nasprotno pa je pri funkciji kulture, ki je altruistična ter se zadovolji z omejitvijo egoizma (načelo realnosti). Antagonizem dveh načel. V današnji, sodobni družbi, Marcuse v *Čovjek jedne dimenzije* ugotavlja, da tega antagonizma ni več. Npr. umetniška alienacija je sublimacija, ki ustvarja situacije, ki zavračajo obstoječe funkcije kulture (načelo realnosti), vendar je ta alienacija postala vzgojna in koristna, popolnoma inkorporirana v obstoječe načelo realnosti: v kuhinjo, trgovino, pisarno itd. (Marcuse 1968). To je desublimacija, ker obstoječa tehnološka družba lahko več ponudi kot prejšnja. Zaradi tega se krog družbeno dovoljenih in zelenih ugodij širi, kar ima za posledico redukcijo načela ugodja v prid harmonizacije z načelom realnosti. Se pravi vse večja svoboda deluje v prid obče represije statusa qua, ter ne proti njemu (Marcuse 1968) *Čovjek jedne dimenzije*.

<sup>22</sup> Salecl pripoveduje o nekem zaposlenem v podjetju, kjer zaposleni dobi odpoved. Namesto, da razloge za odpoved išče v nadrejenem, delovnem okolju, sodelavcih itd. nezaposleni krivi samega sebe, ter sprašuje nadrejenega, kaj lahko še izpopolni pri sebi, da bi bil "popoln delavec", da bi bil bolj sprejet s strani družbe (Salecl 2010) *Izbira*.

<sup>23</sup> Pri Heideggerju sta želja in nagon subsumirana pod ontološkim ustrojem tubiti, se pravi pod skrbjo, ki pa ni nič psihološkega. Fenomeni volje, želje ali nagonov ne moremo izpeljati iz skrbi, marveč so oni fundirani v njej (Heidegger 2005) *Bit in Čas*.

<sup>24</sup> Nietzsche nekeje pravi, da je ideal sreče primeren le za idiote in Angleže; analogija na Johna S. Milla.

<sup>25</sup> Samolastna tesnoba je redka zaradi nadzora javnosti. Drugače povedano: nesamolastna tesnoba je zakriti fenomen strahu, ki je ontološko pogojen, ne le v formi ontične povzročenosti, saj je tubit v osnovi svoje biti tesno (Heidegger 2005) *Bit in Čas*.

določen samo še kot stvar, kot statističen element, kot *success* or *failure* (Adorno in Horkheimer 2002, 42)."

To se lahko kaže pri tubiti z destrukcijo ali samodestrukcijo, ne zgolj v fizičnem smislu (samomor), temveč tudi v simbolnem: pozaba samolastne biti v >se<-ju. Na delu je potomec nagona agresivnosti, nagon smrti, ki pa ni nič biološkega, temveč je vedno družbeno pogojeno razmerje med jazom in družbo (Salecl 2010). Morebiti to lahko pojasnimo tudi s Heideggerjem. Psihoanalitični pomen nagona smrti je v njegovih terminih nesamolasten. Povprečna tubit ve, da bo prej ali slej umrla, vendar je ta možnost odrinjena v nesamolastno prihodnost, kot čakajoč-na. Posledično s takšnim razumevanjem ona sčakuje to možnost, vendar v svoji histerizaciji (raztresenosti) same sebe lahko ima destruktivne tendence do sebe ali drugih. Ne gre za samolastno bit-k-smrti. Lov za prepoznanjem drugega (>se<) izhaja iz te nesamolastne smrti (dialektika gospodarja in hlapca), in nikakor, kot je Heidegger pokazal, iz samega njenega načina bivanja. Vendar danes nimamo opravka s klasično postavko tega mita, z dialektičnim odnosom med gospodarjem in hlapcem, marveč zaprt, imanenten krog, v katerega sta zajeta tako gospodar kot hlapec (Marcuse 1968).

Kakor >se<, tudi današnja tehnološka družba ne more transcendentirati svojih meja, obstaja zgolj enodimenzionalna družba, ene misli in napredka v vseh oblikah. Ter bolj, ko je liberalno-kapitalistična družba močnejša, bolj poudarja, da ne obstaja (Debord 1999). Tukaj smo soočeni z neumno liberalno kritiko. Če je obseg svoboščin in ugodja večji kot kadarkoli, zakaj naj bi to pomenilo nekaj slabega? Prvič, dialektično gledano, ne moremo trditi, da je to nekaj popolnoma slabega, vendar fetišiziranje represivne svobode ne vodi k sintezi njenega zaključka in novega začetka. To smo videli na primeru, kako današnja družba miri razmerja antagonističnih sil in onemogoča kvalitativno spremembo<sup>26</sup>. Drugič zlo za tubit ni tisto, kar je škodljivo, vendar ravno nasprotno, tisto kar ona hoče, kar ji daje zadovoljstvo oz. kar >se< hoče, da ona hoče. Tisto, kar tubit hoče, po čemer hrepeni, pa je tisto, kar drugi hoče. Freud pove: "V tem se torej kaže tuj vpliv; določa, kaj naj se imenuje dobro in kaj zlo. Ker človeka na to pot ni pripeljal lastni občutek, je moral imeti motiv za podreitev tujemu vplivu. Motiv za to zaradi človekove nebogljenosti in odvisnosti od drugih zlahka odkrijemo; najbolje ga označimo kot tesnobo pred izgubo ljubezni (Freud 2001, 74)." Zaradi svoje lastne vrženosti v

---

<sup>26</sup> Na delu je očiten paradoks zgodovine. Današnja družba, ki je del zgodovinskega procesa, ki ga rada pozablja, nima enakega odnosa do svojih antagonističnih sil, kot je to bil primer v zgodovini, tisti zgodovini, ki se je oblikovala med boji nasprotnih si družbenih razredov. Npr. ko je buržoazija bila progresivna, je negirala fevdalizem s pomočjo zakona nujne diskurzivnosti med proizvodnimi odnosi in njenimi silami. Zdaj, ko je že presegla svoje revolucionarne potenciale, buržoazija isti zakon negira (Stojković in Petrović 1974) *Osnove marksistične filozofije*.

ta svet, ki je tubit ni izbrala, nesamolastna tesnoba, se pravi strah, določa kordinatne oz. intencionalnost njene eksistence, v popolnoma indiferentnem modusu domačnosti >se<-ja in brezobzirnosti biti-z-drugimi, ona "drsi" skozi življenje, boječ se izgube tiste domačnosti >se<-ja, ki jo neguje in tlači v svojih najbolj subtilnih prijemih. Identifikacija vladajočih in vladanih je najboljši primer nesamolastnosti tubiti, kajti želja delavca ali kapitalista je odraz iste želje, ki je bazirana na diferencijaciji dekodiranih tokov brez zunanje meje, ter kjer kapitalizem vseskozi<sup>27</sup> reproducira svoje imanentne meje v vse večjem obsegu (Deleuze in Guattari 1990). "Kapitalistična proizvodnja ji je z dušo in telesom zajela do te mere, da brez odpora zapadejo tistemu, kar jim je ponujeno (Adorno in Horkheimer 2002, 146)." Z grozo samolastne tesnobe se ne gleda na bivajoče v tej družbi, temveč z grozo (občutek krivde), ki jo tubit v zvedavosti za novimi avanturami potrošniške družbe prostovoljno sprejme. Ontični občutek krivde, ki rezultira v strahu, ko tubit pride do zadovoljstva svoje želje, je navidezno izničen, vendar jo raztresenost in ponovna zvedavost, tiste, ki je produkt agentur množične kulture >se<-ja, vrača nazaj v cirkulacijo krivih potreb.

Napredek ni nevtralen proces, temveč vedno teži k izpopolnjevanju svoje obče zgodovinske zavesti. Marcuse v današnji družbeni zavesti opaza tendenco *pacifikacije eksistence*, ki je v svoji navidezni dinamiki popolnoma statična, saj je represivna svoboda možna pod pogojem dominacije narave ter pri vse večji tehnološki reprodukciji pogojev življenja, v katero tubit zapada. Posledično, ta svoboda je odvisna od tehnike dominacije, kar ima vpliv na perpetuiranje odtujenega dela ter daje možnost potrošniški družbi za manipuliranje s potrebami, ki so del te dominacije (Marcuse 1968).

Seveda problem ni zgolj v tubiti, ampak v njeni odtujenosti, simulaciji >se<-ja, ki hlina, da imamo tisto, kar v resnici nimamo (Baudrillard 1999). To je, da perpetuiranje družbene biti-v-svetu simulira povprečno eksistenco, ki se kaže v videzu kot samolastna. Post-moderna razločkovnost teles utemeljuje, kot pravi Baudrillard, nerešljiv položaj *double-binda*: po eni strani družba poziva, naj se subjekti konstituirajo kot odgovorni, avtonomni itd., po drugi strani pa v podložne objekte. Subjekt se upira temu z dvojno strategijo: zahtevi, da bo objekt, se upira s pozicije subjekta, se pravi z uporom, emancipacijo, zahtevi, da bo subjekt, pa ravno nasprotno, s pozicije objekta; z infantilizmom, hiperkonformizmom in pasivnostjo (Prav tam).

---

<sup>27</sup> Ravno imanentnost kapitalizma določa lastnost Deleuzovih in Guattarovih *želečih strojev*, saj ti delujejo le kot pokvarjeni, ki onemogočajo nasičenost samega sistema (Deleuze in Guattari 1990) *Anti-Edip*.

Kot pri Marcuseju, implozija načela ugodja in načela realnosti znotraj enega v drugem. Tradicija ojdipizacije družine, kot prve celice družbenega, izgublja svoj pomen. Nadomeščajo jo drugi socializatorji, institucije (Marcuse 1968). Institucije, ki utelešajo slepo pokornost tubiti.

Tukaj pride do zasuka. Žižek ugotavlja razcep med protestantsko etiko zgodnjega kapitalizma, ki je slavil individualno avtonomijo subjekta ter med birokratsko-korporativnim kapitalizmom (Žižek 1987). Imperativ ni več ta prvi protestantski ideal-jaza, ki niti ni toliko hrepnel za prepoznanje s strani drugega, marveč za obrnitev te optike. Lahko celo rečemo, da je ta prvi ideal-jaz sinonim za heideggerjansko avtentičnost, zvestobo samemu sebi: etičnost dolžnosti kantovskega imperativa se prilagodi imperativu tubiti, postani, kar si! Drugi ideal-jaz temelji ravno v nasprotnem; iz pričakovanj okolja, vrstniških skupin, tubit v tem ideal-jazu gleda kakšen bi moral biti, da bi bil prepoznan oz. ljubljen s strani teh skupin. "... ne gre zgolj za to, da je individualizem nadomeščen s konformizmom ipd., marveč postane zmožnost prilagajanja zahtevam okolja, hitrega reagiranja na zmerom nove, spreminjajoče se zahteve okolja sama v sebi vrednota, celo vrhovna vrednota (Prav tam, str. 133)." Se pravi zasnavljanje tubiti na vse bolj nove spreminjajoče se zahteve >se<-ja.

Proizvodnja paranoičnih teles v raztresenosti tubiti je mogoča, le če same razmere to omogočajo. Tako, da karakter razločkovnosti identitet uspeva le pod strogim nadzorom >se<-ja. V >se<-ju ni nič naključnega, iluzija naključnega ali spontanosti pa leži v sami razločkovnosti. Statična dinamika informacij<sup>28</sup>, idej, javnih razprav služi interesom dvoznačnosti in njenega moraliziranja. Interesom javnosti, ki pripomorejo k ohranitvi statusa quo, pod pogojem, da je ta fluidnost zamenljiva: da, je proizvodnja modalitet dvoznačnosti obenem tudi njeno uničenje v nepretrgani časovni linearnosti. "Vsaka želeča proizvodnja je torej že takoj potrošnja in uničenje, torej poželenje (Deleuze in Guattari 1990, 16)." Poželenje zvedavosti, ki nikoli ne potihne. Vse se spreminja, premešča, tako da se v resnici nič ne spremeni. "Lahko se reče, da je shizofrenija zunanja meja kapitalizma ali rezultat njegove najgloblje tendence, ter tudi da kapitalizem funkcionira le pod pogojem, da inhibira to tendenco in da premešča to mejo, ki postavlja na to mesto svoje vsebinsko relativne imanentne meje, ki jih reproducira v velikih obsegih (Prav tam, str. 201)."

---

<sup>28</sup> Čeprav Facebook in Twitter omogočata vse večjo cirkulacijo informacij misli in idej ter posledično vpetost bližine tubiti, njun poglobljen namen je narcisoidna zvedavost in razločkovnost, ki ga sam sistem spodbuja, saj kot Baudrillard pove, vsa gibanja, ki stavijo na osvobajanje in emancipacijo ne vidijo, da gredo v smeri sistema, ki sam to producira: čezmerna koncentracija govora in smisla (Baudrillard 1999) *Simulaker in Simulacija: popoln zločin*.



Ne moremo niti mimo še enega dejavnika, ki pa je zelo dobro skrit, ponotranjen v tubiti. To pa je seveda časovnost. Zaradi vse večjega obsega kulture krivih potreb, ki so posledica toliko večje odtujenosti dela od svojih producentov ter superiornosti tehnologije, tubit hodi od potrebe do potrebe, tako da je vse tako blizu. Tako blizu, da dominacija večnega sedaja še bolj obvladuje njeno bližino ter vsiljene izbire. Prednost tega časa pa je ravno v njegovi banalnosti, tautologiji. Debord govori o umetnem, spektakelskem času. Kot tak ukinja kvalitativne dimenzije, saj je produkt časa-blaga, ki poskrbi za zaostalost povprečne vsakdanje eksistence, ter se kaže kot umetno sosledje razločenih "fascinantnih" trenutkov (Debord 1999). Debord pojasni: "Psevdociklični čas določa potrošnjo časa v sodobnem ekonomskem preživetju, ki ritem vsakdanjega življenja podreja, ne več naravnemu delu, temveč psevdonaravi, ki se je razvila v odtujenem delu (Prav tam, str. 105-106)." Kar velja za sam imanentni kapitalizem brez zunanosti, mej, tam kjer imamo opravka z absorpcijo enega pola v drugega in nezmožnost vsakega dialektičnega posredništva, ima statična gibljivost časa in dozdevna spreminjajoča se realnost, veliko prednost. Antropologija Heideggerjevih fenomenov >se<-ja oz. modusov neavtentične skrbi odlično uspeva v potrošniški družbi in proizvaja apologijo in pasivnost tubiti. Kvalitativna dimenzija časa v potrošniški družbi ne obstaja. Ne zgolj zaradi same aplikacije apriorija večnega sedaja na družbeno dimenzijo, ki se zaradi videza družbenosti zdi kot nekaj, kar se "mora" početi, temveč ker tudi "prosti čas" pade pod vpliv kapitalske logike odtujenega dela, kajti potrošnja je proizvodnja (Marx 1986). Ravno na tej poziciji Adorno in Horkheimer ugotavljata največjo posledico zmagoslavja kapitalizma nad tubitjo (Adorno in Horkheimer 2002). Na kakšen način? Denotativen pomen časa, pa ne zgolj njega, se subsumira pod svojo konotacijo; kot bomo pozneje videli pri marksistu Barthesu in njegovi analizi mitov malomeščanske družbe, common sense logika prostega časa ponazarja ravno to zmagoslavje, kajti konotacija, skrit pomen, ni nič drugega kot dvojna denotacija (Hrženjak 2002). Se pravi nič početi v prostem času, biti sproščen, zadovoljen, je ravno ta skrit pomen, saj te lastnosti poleg pasivnosti in nekritičnosti spodbujajo tudi vse večje možnosti izkoriščanja s strani kapitalističnega >se<-ja, npr. fleksibilnost. Biti "lepa duša" je stav konformizma. Se pravi "popoln" človek, v katerega se obenem vpisuje denotacija in konotacija. Sama aksiomatika kapitalizma to producira, saj on vzpostavlja neko novo subtilno surovost, ki se ne more primerjati s terorjem prejšnjih družbenih konstelacij, ravno zato, ker je sposoben vselej dodati neki novi aksiom v službi širjenja svojih mej (Deleuze in Guattari 1990). Tehnološka inovativnost je posledica te zmožnosti, kajti kot smo videli pri Habermasu in Marcuseju tehnologija ni več derivat kake subjektivitete, ampak stopa na to mesto, ki spreminja samo naravo dela v postindustrijski

družbi. Mera in ločenost dela in življenja, ki je prevladovala v fordizmu, je ukinjena, ter posledično fleksibilnost in mobilnost osvobajata identitete, ki so bile produkt industrijskega dela. Popolna indiferentnost časa se torej kaže v nezmožnosti ločevanja časovnih mer med delom in počitkom (Virilio 1996).

Svetni čas je priskrobvalini čas, ki pade pod dominacijo >se<-ja. Kot tak je javen in vulgaren, ki nikoli ne umre. "Vulgarna karakteristika časa kot neskončnega, minevajočega, ne zaobrnjivega sosledja sedajev izvira iz časovnosti zapadajoče tubiti (Heidegger 2005, 574)." Če je kapitalizem dominanten in neviden, je toliko tudi čas, saj kot tak izginja, zgolj da se obdrži. Zato si povprečna tubit v svojem strahu oz. skrbi peha za obzorji spektakla, da ima navado povedati: "Nimam časa (Prav tam)." Čas brez konca in začetka je *sedanji*, saj je "vsak zadnji sedaj kot sedaj že vselej takojšnji ne več, torej čas v smislu ne-več-sedaja, *preteklosti*; vsak prvi sedaj je ravnokar-še-ne, torej čas v smislu še-ne-sedaja, *prihodnosti* (Prav tam, str. 571)." Kot smo v poglavju o času rekli, to je znotrajsvetni čas, pri katerem si tubit pušča čas v znotrajsvetno priročnem. Kakor je lastnost abstraktnega dela brezobličnost, indiferentnost, je tudi javni čas indiferenten, je nekaj, kar si jemlje in zmore vzeti vsakdo. Paul Virilio govori o t. i. motoričnih invalidih, tistih invalidih, ki prezentirajo človeka v ujetosti svetlobe (vidljivosti) in njenih mejnih hitrosti. Dominacija sedaja implicira tehnološko bližino, ne zgolj virtualno, ampak tudi fizično (npr. potovanje). Kako? Razsežnosti potovanja, kot Virilio poudari, ne moremo misliti več v klasičnih terminih, kot so: odhod, potovanje in prihod, ampak zgolj v smislu splošnega prihoda. Vse je *sedaj* tu, ne da bi sploh kdaj krenilo (Virilio 1996). Z eliminacijo posrednikov mere časa (prej in pozneje) je bližina časa poskrbela za izginotje prihodnosti, tiste avtentične prihodnosti, tako da je "vse v prid sedanjega trenutka, tega realnega trenutka hipnih telekomunikacij (Prav tam, str. 37)." Skratka, bolj ko smo mobilni, bolj smo imobilni, ker imamo omejen vpliv na svoja telesa in impulze, postanemo motorični invalidi, npr. upravljanje z računalniško tipkovnico (Prav tam).

V tem današnjem post-modernem kapitalizmu tradicionalna razmerja med družbo in posameznikom, delavcem in kapitalistom, družino in otrokom itd. kakopak dobijo neki nov značaj. Nimamo več toliko opravka s tradicionalno reifikacijo, odtujitvijo, blagovnim fetišizmom itd., ampak kot Žižek pravi, formo blagovnega fetišizma, kjer stvari/blago določajo razmerja med ljudmi, dobi nov pogled, novo totalizacijo >se<-ja v kapitalistični preobleki, nedvomno tudi s premočjo tehnologije. Niso zgolj stvari, ki določajo naše medsebojne, človeške odnose, ampak ravno ti odnosi so material našega izkoriščanja. Žižek takole opiše to tendenco: "Knjižni trgi so preplavili psihološki priročniki, ki nas učijo, kako

uspeti, kako prekositi svojega partnerja ali tekmeca – skratka učijo nas, da je naš uspeh odvisen od naše prave držbe. Zato nas mika obrniti famozno Marxovo formulo: v sodobnem kapitalizmu objektivni tržni odnosi med rečmi privzemajo fantazmagorično obliko pseudo-presonaliziranih odnosov med ljudmi (Žižek v Marx 2009, 58)." Mokre sanje karakterja razločkovnosti v službi indiferentnosti, ravnodušnosti in abstrakcije, tiste, ki je korelativni pojem kapitala biti-z-drugimi, kjer mera, kot enotnost kvalitete in kvantitete očitno nima nobene veljave. Zato ni smiselno več govoriti o določeni fiksiranosti antagonističnih razmerij.

## 9.2 ŽELJA/SKRB IN ANTIOJDIP

Kaj je >se<? Rekli smo, da je to fenomen družbenega, s pomočjo njegovih sestavin in družbeno zgodovinskih polov smo poskušali demistificirati samo antropologijo teh "sestavlin", dvoznačnosti, zvedavosti itd., kakor tudi časa. To ne pomeni, da so te napačne, kajti demistifikacija ni negacija, temveč osvetlitev, gre za operacijo ujemanja enega pola z drugim: fenomenologije in družboslovja. Pri tem nas je zanimala (ne)avtentičnost tubiti, ki se je manifestirala kot slepilo, vendar kot tisto, ki je tubit vseč. Tubit je stroj, zombi in če smo dovolj drzni, apologet obstoječega družbenega sistema, ne zato ker je tlačjen, ampak ker je svoboden.

Kot je bilo rečeno, nezavedno ni last le psihoanalize, ampak jo lahko tudi s Heideggerjevo fenomenologijo umestimo v avtomatizirano, neavtentično početje tubiti. To je navsezadnje smisel te fenomenologije, distanca od metafizike in proučitev temeljnih eksistencialov tubiti. Naša analiza se je smukala okrog >se<-ja in družbenega. Zato je temeljna razlika med Heideggerjem v *Bit in Času* in psihoanalizo ta: medtem ko gre Heideggerju za destrukcijo metafizike, Razloga, tega mističnega zakaja, ki ga kot kartezijanska bitja (histeriki) poskušamo ujeti, in se to pojmovanje pri njem zasidra pri temeljni določitvi tubiti (skrb), se pri psihoanalizi ta logika usidra pri nezavedni seksualni želji. Problem je ta, da psihoanaliza potrebuje neko mistično točko, stvar na sebi, *das Ding*, da razloži in razgrne lastnosti libida. Enako kakor Hegel, ki to stvar na sebi razume kot abstrakcijo, nezavedno silo, ki se nato razvija do svoje polne konkretnosti ali drugače rečeno: v lacanovski razliki med praznim označevalcem S1 in običajnim S2 (Žižek 2010).

Veliki psiholog Nietzsche v nekem aforizmu *Onstran dobrega in zlega* pove, da bi vsi bili bogovi, če ne bi imeli spolnega organa (Nietzsche 1988). Mar ni psihoanaliza ravno posiljevala ta aforizem in našla svojo metafiziko, svoj zakaj, svojega Ojdipa? Ojdipa kot

operacijo simbolizacije tubiti, ki s potlačitvijo svoje primarne želje odpre pot nezavednemu? "Želja potrebuje imaginarne fantazmatske objekte, ki nastopajo kot ponovno najdeni objekti – njih iskanje povzroči izvorno izgubljeni objekt, mati-objekt kot das Ding ... na mestu realne das Ding stoji objekt-razlog želje, določiten objekt-vzrok želje: iz neodpravljivega razcepa na nedoločeni določujoči objekt želje in na njegov spodleteli in neustrezní vpis v določujoče polje govornice izhaja želja kot nikoli docela zadovoljena (Balažic 2007, 58)." Heidegger v *Bit in Času* formalno te mistične točke ne potrebuje, lahko celo rečemo, da je Heidegger dosti bolj "prizanesljiv" s tubitjo, kakor je Freud s človekom, npr. vprašanje glede krivde in vesti, saj imata ta dva fenomena dosti bolj progresivni, avtentični poziciji oz. vlogi, kot pri psihoanalizi in njenem večnem dolgu, grehu (Nietzsche) ter krščansko-obsesivni argumentaciji (Deleuze in Guattari 1990). Argumentaciji, ki sledi logiki manka, tej pa dresura tubiti. Psihoanaliza nadomesti duhovnika. Resentiment sodrge. "Psihoanaliza postaje šola novega tipa duhovnika, izumitelja nečiste vesti: od nje smo bolni, ali ona nas bo pozdravila (Prav tam, str. 272)." To je eden izmed razlogov, zakaj ničejanec Foucault ni zagovarjal psihoanalize, npr. vloga transferja, ko psihoanalitik nadomesti ravno duhovnika (Dolar 2010). Vse je v moči, saj tisti, ki laže, ima moč. In duhovniki lažejo. Kdo pa ima v celoti moč? Nedvomno >se< in njene družbene konstelacije, agenture množične produkcije. Če dobesedno jemljemo oz. razumemo napotke v *Bit in Času*, ne zgolj tiste avtentične, temveč tudi neavtentične >se<, razločkovnost, se pravi zavist v službi psihoanalitične fantazme, konkurenca, ontičen občutek krivde itd., metafizika psihoanalize pade v vodo. S tem psihoanaliza izgubi svoj značaj, svoj posel. Mistična točka je popolnoma odveč, zasluga gre Heideggerjevi fenomenologiji. Zagata pa je seveda v skrbi/želji, ki se kaže kot porok naše necelosti, manka. Tukaj namen ni celotna primerjava psihoanalize in Heideggerja, kar bi bila dokaj zanimiva naloga, marveč druga perspektiva opazovanja želje/skrbi, kot smo to do zdaj počeli. Vračamo s k avtorjema, ki smo ju že prej omenili, Deleuzeu in Guattariu. V znamenitem delu *Anti-Edip* zagovarjata drugačno tezo o motivih želje, kakor je to doslej počela psihoanaliza. Želja ni porok naše (ne)avtentičnosti, marveč je ona v osnovi revolucionarna, ker hoče samo sebe. Ojdipizacija manka ni nobena transhistorična univerzalna dimenzija, ampak se ona vmešča znotraj družbene dimenzije. Se pravi libidizacija ekonomije ni organizirana v funkciji nekega manka, temveč se sam manko vmešča in širi v skladu z organizacijo neke predhodne proizvodnje. Proizvodnja, ki je seveda podrejena vladajočemu razredu, ki organizira manko v izobilju proizvodnje, kar ima za posledico ponižanje želje v funkcijo njene odvisnosti, ki se manifestira v strahu od manka. Ekonomija želje je osnovna kategorija strojev želje, ki same producirajo oz. investirajo v libido tubiti

(telo brez organov) v smeri dekodiranja in deteritorilizacije tubiti. In stroji so povsod. To pa obstoječi produkcijski način izrablja v namenu širjenja svojih shizofrenih mej, kajti shizofrenik se nahaja na sami meji kapitalizma, čigar je on njegova najbolj razvita tendenca in hiperprodukt. Ravno zaradi te že omenjene aksiomatike kapitalizma, nezavedna označevalna veriga kodov, je podrejena shizofreniji. Ojdipizacija s pomočjo katere psihoanaliza kastrira nezavedno, s tem samo kastracijo potisne v nezavedno. Posledica? Kastracija kot praktična operacija ni posledica glavnega označevalca, temveč je realizirana tedaj, ko tisoč rezov in tokov želečih strojev, ki so produktivni, se projicira na eno mistično točko. "Očitno je, da tradicionalna psihoanaliza, ko razlaga, da je instruktor oče ... v resnici reducira željo na družinski determinizem, ki nima nobene zveze z družbeno investiranim libidom (Prav tam, str. 50)." Skratka Ojdip kot metafizika psihoanalize uvaja željo v trikotnik družine ter jo sili, da izbere za objekt diferencirane družinske osebe in obenem prepoveduje jazu, da zadovolji svojo željo na teh osebah. Zato psihoanalitična želja po simbolni kastraciji potrebuje te nadomestne objekte. Nasprotno naša antiheglovca menita, da želja po incestu nastaja v družbenih pogojih, v katerih se družina izoblikuje (Balažic 2007). Namen njune *shizoanalize* ni v tem, da razreši Ojdipa na "pravi" način ali da potrdi možnosti njegovega boljšega reševanja, marveč da deojdipizira nezavedno. "Mi nasprotno verjamemo v možnost notranjega obrata, ki tvori analitičen stroj v neizbežen del revolucionarnega aparata (Deleuze in Guattari 1990, 70)."

Osiromašenost Freudove psihoanalize in njegovega agenta Ojdipa leži v fetišiziranju družine kot nastavka družbenega<sup>29</sup>. Posledično je v Ojdipu vsa politična in kulturna vsebina zreducirana v prah. V shizoanalizi družina izgubi primat, saj se oče in mati ne organizirata v neki figuri, temveč le v delih, fragmentih, ki so analogni agensom kolektiva. S tem shizoanaliza prevzema nase cilj, da razbije to umetno ojdipizacijo in da pride neposredno do nezavednega, tistega nezavednega investiranja družbenih formacij željam. "Da, družina je *stimulus* – vendar stimulus brez neke specifične vrednosti, induktor, ki ni organizator ter ne deorganizator (Prav tam, str. 80)." V resnici Ojdip ni začetek, ampak končna celota v neki začetni celoti konstituirani s pomočjo družbene formacije. Zato je Ojdip v službi vladajočega razreda, kot agent reakcionarnega nezavednega, ki v svojih nastavkih izkrivlja željo in ji pripisuje tri zablode: manko, zakon in označevalec. Ojdipovske želje so past, saj želja kot taka ima moč, da vse družbene formacije dvigne v zrak. Tukaj avtorja sledita Reichu in njegovi represivni potlačitvi, ki ima namen, da ustvari pokorne subjekte in omogoči reprodukcijo

---

<sup>29</sup> Navsezadnje tudi sam Marx ne uide fetišizaciji družine. Družine, kot latentnega dejavnika delitve dela. Delitev dela pa ni nič drugega kot privatna lastnina, ki svojo prvo obliko najde že v družini, kjer so otroci in žena last moža (Marx in Engels 1976). *Nemška ideologija*.

družbenih formacij. Družina je sicer delegirani agent te potlačitve, vendar le, če omogoča množično reprodukcijo ekonomskega sistema neke družbe.

Represija in potlačitev hodita z roko v roki, tako da je lastnost slednje ta, da represija postane nezavedno želeča. Ne sprašuj me, kdo ali kaj sem, nekje Foucault pripomni, saj je to ideološka pozicija, problem pri Ojdipu je, da sploh ne sprašuje, temveč zgolj sortira, registrira, je preveč predvidljiv in utrujajoč. Zaključek? Aktivna želeča proizvodnja od začetka investira celoto somatskih, družbenih in metafizičnih odnosov, ki niso posledica post festumskega delovanja Ojdipa, marveč se aplicirajo na njega. Želeča proizvodnja, to je shizofrenija dekodiranih tokov, rezov, je meja kapitalistične proizvodnje. "Kapitalizem je, kot bomo videli, edini družbeni stroj, ki je izrasel na temelju dekodiranih tokov in je zamenjal intrizične kode z aksiomatiko abstraktnih kvantitet v obliki denarja (Prav tam, str. 112)." Kolikor je abstrakcija dela substanca menjalne vrednosti, se shizofrena tendenca v želečih strojih kapitalizma izvršuje v svoji permanentnosti in dekodiranju kodov, s tem da tradicionalni sektorji odpadajo in jih nadomešča hipertrofiten terciarni sektor. Abstrakcija dela tistega, ki je tako rekoč vrezano v tubit, in razločkovnost ter shizofrenija sodelujeta v želji/skrbi, ter sta zasnovani na diferencialnem diskurzu tokov brez kake zunanje meje. "Prav sama povezanost deteritorializiranih tokov označuje arhaične ali umetne poteze neoteritorialnosti. Marx je pokazal, kakšen je bil temelj politične ekonomije v pravem pomenu besede: odkritje ene subjektivne abstraktne vsebine bogastva, v delu ali v proizvodnji – enako bi lahko rekli tudi v *želji* (Prav tam, str. 211)." Sledeč tej argumentaciji potemtakem želja ni v subjektu, marveč je stroj v želji, saj je kot tak želeči. Želja je stroj, ki pripada habitatu neke proizvodnje, ki je obenem želeča in družbena. "Mi zamerimo psihoanalizi, ker je uničila ta diskurz, ko ga je prenesla v fantazmo (Prav tam, str. 242)." Kapitalizem sicer gradi svojo aksiomatiko na deteritorializaciji in njenem gibanju na račun uničenja despotskega označevalca, vendar ga obdrži kot hlapca, kot sliko kapitala, kot umetne meje, saj mora kapital nenehno reteritorializirati te meje, jih držati pod komando (Negri in Hardt 2010). Kapital kot socijus se razlikuje od vsakega drugega, ker on sam sebe vrednoti kot neposredna ekonomska instanca in bazira na proizvodnji brez kakih izvenekonomskih kodov. Torej, ko je kapitalizem odkril subjektivno vsebino želje in dela, kot vsebino obče proizvodnje, jo tudi drži v stanju ločenosti; na eni strani abstraktno delo, na drugi strani abstraktna želja, kot del fantazme in posledično razločkovnosti in zavisti, čigar posledica je abstraktno delo. Tukaj bi se dalo spomniti na misel Engelsa, ki je tu že bila izražena, da kapitalizem ni nobeno

človekoljubje, temveč, da srce kapitalista sili nuja in prisila (Engels 1977). Se pravi zavist, fantazma kot agent kapitalističnega >se<-ja.

Alternativa je slednja: ali povezati libidne investicije z Ojdipom ali jih preusmeriti k determinacijam nekega družbenega polja? Iz do sedaj povedanega ne more biti nobenega dvoma, ker so želeči stroji mikrofizika nezavednega, ki kot taki nikoli niso izven svojega zgodovinskega molarnega okvirja. Pod zavestno investicijo družbenega obstajajo nezavedna investiranja, ki se manifestirajo kot modus, v katerem je želja prisotna v nekem družbenem socijosu. Seveda libido investira družbeno polje, vendar psihoanaliza to tolmačenje razume kot sublimacijo, kot odraz družine in Ojdipa, shizoanaliza pa postulira primat družbenega nad družinskim. Tistim družinskim, ki ga Hardt in Negri omenjata kot korupcijo skupnega, ki vsiljuje raznovrstne hierarhije, ekskluzivnost ter slep egoizem (Negri in Hardt 2010). "Reci Ojdip, če ne boš dobil klofuto", nekje v knjigi pripomnita Deleuze in Guattari na dokaj šaljiv način, vendar vsebuje ta stavek samo resnico despotskega označevalca. Avtorja razbijeta psihoanalitični okvir strukturalizma, ki fiksira pomen v despotskem označevalcu in antropologijo skrbi oz. želje v njuni intersubjektivnosti, se pravi v družbenem >se<-ju.

### 9.3 MITI, SEMIOLOGIJA IN >SE<

Z Deleuzom in Guattarijem nismo končali našo demistifikacijo totalitete >se<-ja. Tistega >se<-ja, ki se manifestira v svoji apriorni, nujni imanentnosti, v katero je tubit vržena. Izmed vseh metod, ki smo jih omenili, tiste, ki so nam pomagale do osvetlitve tega družbenega fenomena, bomo omenili še eno: semiologijo. S pomočjo Barthesove semiologije bomo raziskali mitologijo povprečnosti. Pri tem nas bo spet zanimala indiferentnosti, nuja in zapadlost tubiti. Kot Hrženjak reče: "Barthes v svoji semiologiji razkriva navidezno naraven, večni, univerzalen in resničen pomen kot ideološki in parazitski pomen, ki je relativen in zgodovinski (Hrženjak 2002, 154)."

Seveda najprej moramo začeti s formalnim vprašanjem, kaj je semiologija. Najbolj formalen odgovor najdemo v Barthesovem spisu *Mit Danas*, ki pravi, da je ona odnos med dvema členoma, označevalcem ter označencem (Barthes 1979). Vendar v vsakem semiološkemu sistemu obstaja še en člen. Tretji člen, ki asociativno združuje predhodna dva elementa oz. člena, je znak (Prav tam). Ampak zakaj ravno semiologija? To je zato, ker so znaki povsod v svetu, ki nam pomagajo v naši dnevni orientaciji, dajejo neki smisel, pretendirajo k bližini, napotujejo na bližino priskrbljivega. Ravno zato, ker so v bližini, jih je treba spoznati in

osvetliti. Kot Merleau-Ponty izrazi našo znano misel "svet je tisto, kar zaznavam, toda nerazložljivo, njegova absolutna bližina postane, če jo želim raziskati in izraziti, tudi njegova nepreklicna oddaljenost (Merleau-Ponty 2000, 9)." Svet je tisto, kar vidimo, vendar se ga moramo tudi naučiti videti, če omenim še eno misel Merleau-Pontya (Prav tam). Se pravi, se ga moramo naučiti videti in ne zgolj gledati. Kot smo v začetnih poglavjih raziskovanja Heideggerjeve fenomenologije na dolgo in široko razglabljali fenomene prostorski, biti-v-svetu, priročnosti, znak ni nikoli v celoti srečljiv. Prvič tubit jemlje tako rekoč prostor vase, kajti to je posledica heideggerjanskega obračuna s kartezijanskim dualizmom, saj v našem primeru ni nasprotja med psihičnim in fizičnim, tubit ne napolni prostora naknadno kot dve ločeni entiteti. Tukaj bi se dalo še razpravljati o ideologiji prostora, ne zgolj v foucaultovski maniri in vednosti, ki ustvarja določen prostor, npr. norišnice, ampak tudi v bolj marksistični maniri, kot je Lefebvre, vendar to presega obseg naše razprave (Lefebvre 1974). Drugič se to razumevanje nanaša na predhodne eksplikacije znotrajsvetno bivajočega, predvsem na orientacijo v prostoru in temporalnost prihodnosti, tubit vedno predhaja samo sebe, kajti znak sam je priprava, ampak tista, ki črpa svojo vpadljivost iz same nevpadljivosti (primer smerokaza), samoumevnosti priskrbovanega.

Naj omenimo še eno podrobnost, ki jo v prejšnjih poglavjih nismo; v "primitivnih" družbah, Heidegger piše v *Bit in Času*, znak sam sovпада s kazanim. Znak, npr. kak fetiš, je zmeraj tisto kazano, je tisto, ki se še ni ločilo od označenega. Pa vendar, "civilizirana" tubit ni kaj dosti na boljšem, zaradi poprej omenjenih razlag, saj tudi če tubit loči znak od označenega, ker kazanje znaka sodeluje v celotnosti priprav, še vedno je pomen znaka podrejen priročnosti, to pa tautologiji. Npr. vem, da je kladivo kladivo, mene kot tubit ne zanimajo njegove lastnosti, saj tubit drugače ne more funkcionirati kot na način svoje vnaprejšnje pomenske strukture biti-v-svetu. Mene zanima kladivo kot priprava >zato-da< svoje koristnosti do druge priprave, npr. žeblice. Tautologija se potemtakem naknadno vpiše, saj kot smo rekli, znak posledično ni v celoti srečljiv, ker tubit predhaja samo sebe, nevede seveda. Znak napoteva. To isto lahko rečemo za osebe avtoritete v našem biti-v, učitelj, policist, zdravnik itd., saj predstavljajo jasne znake (označevalce), brez katerih tubit ne zna funkcionirati v >se<-ju, če označevalci tubiti predstavljajo same razlike med seboj, je tubit vedno "drugje", napoteva na ... Ni odveč povedati, da je to odraz te apriornosti, univerzalnosti >se<-ja, ki bazira na *tautologiji*, ki svoje izsledke dobi v mitih, stereotipih ali Althusserjevih IAD-ih. Ne gre za trivialnosti (za povprečno tubit je), saj nobena napotenost znaka v vsakdanjem življenju ni nepomembna, da ne bi nosila kak skrit, ideološki pomen. To pa spet



lahko uvrstimo v foucaultovske diskurze, načine izoblikovanja vednosti. Torej za Barthesa ne obstaja nobena funkcionalna priprava, se pravi priprava v njeni priročnosti, ki ne bi imela kak sofisticiran kod (Hrženjak 2002).

Barthes pri "buržoaznem" mitu tautologijo umešča izmed dejavnikov le-tega, saj po njegovem ona predstavlja strah, ki ji manjka razlaga in tako počiva le na avtoriteti. "Svet tautologije je mrtev, nepremičen svet (Barthes 1979, 273)." Zato so znaki, semiologija in mitologija tesno povezani med seboj.

Tukaj ponovimo mantro drugega dela magistrskega dela, vendar na drugem polju, ki je ena izmed poglavitnih slabosti, gledano z družboslovnega stališča, *Biti in Časa*. Heidegger poda svoje izsledke znaka na način "kako", ki lahko fungirajo kot mit, ampak to formalno ogrodje, ki, kot smo večkrat videli v tem drugem delu, lahko ima nevarne tendence svojega lastnega fetišiziranja, saj se ne vpraša po "zakaj". Ta "kako" modificira sam "zakaj". Tega ne smemo pozabiti. Lahko rečemo, kot se Barthes izrazi, ustvarja *pseudo-physis*, prepoved, da človek samega sebe odkriva (Prav tam). Da, človek je odkrit kot tubit, vendar je svet, v katerega je vržen, brezobličen, brez kake zunanosti in notranosti (povsod in nikjer). Tak človek je odkrit, da je lahko takoj pokopan. Popolna apercepcija formalnosti in s tem univerzalnosti. Podobno kot Kant, s to razliko, da Heidegger meni, da Kant ni videl pravega fenomena sveta. Heidegger razume, da čeprav Kant loči predstave od apriornega jaznega rekanja, on ne pokaže načina tega spremljanja, saj je jaz brez predstav nič. Kant predvsem ni razumel to jazno rekanje kot "jaz mislim nekaj", kajti to določilo je ontološko poddoločeno, kolikor ta "nekaj" ostane nedoločen. Ta "nekaj" je bistveni fenomen jaza kot del sveta. "... ta fenomen sodoloča bitni ustroj jaza, četudi naj bi drugače lahko bil kaj takega *kot jaz mislim nekaj*. Jazno-rekanje meni bivajoče, ki sem vselej jaz kot: jaz-sem-v-svetu" (Heidegger 2005, 437). Formalno sicer kot fungiranje zgodovine "sem ter tja" v svoji univerzalnosti, vendar ta formaliteta ravno implicira neko substanco. Formaliteta, abstraktnost, kot smo na primeru *dela* v prejšnjih poglavjih pojasnili, ravno predstavlja določeno konkretnost, substanco. To smo pojasnili že v prejšnjih poglavjih in tudi sam Heidegger tega ne zanika. "Toda celo ta formalna in eksistencialna nezavezujoča ideja eksistence, vendar že skriva v sebi določeno, četudi neizpostavljeno ontološko vsebino ... (Prav tam, str. 428)." To neizpostavljeno ontološko vsebino smo v tem drugem delu poskušali izpostaviti v družbenih okvirjih.

Sicer lahko tudi semiologija, ki predstavlja enotnost teh treh članov, funkcionira le na formalen način. Njeno polje je omejeno, pomembna je zgolj za jezik in ima eno poslanstvo:

branje ali njeno demistificiranje (Barthes 1979). "Semiologija je veda o formah, ker ona raziskuje pomen, neodvisen od njegove vsebine (Prav tam, str. 231)." Čeprav je semiologija forma in jezik le formalen in ne substanca, to je zato, ker je sama "narava" znaka arbitrarna in diferencialna (Hrženjak 2002). Diferencialna, kot smo malo prej poudarili, vselej napoteva na ... in to sinhrono, simulativno kot zaporedje sosledje sedajev znakov. Arbitrarnost znaka pa se kaže kot naša heideggerjanska *tradicija* >se<-ja, iz katere se tubit razume. Vendar se arbitrarnost prav zaradi tega kaže kot družbena, saj ni nobenega naravnega odnosa med označevalcem in označencem. Čeprav je jezik forma, ki ni neka trda substanca, Barthes kot marksist ravno išče to nevidno idejno substanco, ki leži nekje pod površino, skrit pomen, ki vlada v malomeščanski družbi (De Man 1990). Ravno kot Heidegger in Husserl, tudi oče semiologije Saussure pri jeziku išče formalnost, model, samo naravo jezikoslovja (Hrženjak 2002). Sama formalnost jezika pa se spremeni pri mitu, simulaciji buržoazne družbe. "Za mitologijo to velja na slednji način: ona je istočasno del semiologije, kot formalne vede in ideologije, kot zgodovinske vede: ona uči ideje-v-formi (Barthes 1979, 232)." Na kakšen način? Zato ker Barthes vpelje v jezikoslovje še en dodaten pomen, ki predhodi danemu semiološkemu sistemu, in sicer motivacijo, ki jo zgodovina priskrbuje. Ravno zaradi tega je mit drugostopenjski semiološki sistem, kajti uporablja jezik t. i. prve stopnje, nekaj kar Barthes imenuje jezik-objekt. Sam jezik mita Barthes imenuje metajezik, ki se kot parazit pripne na jezik-objekt (Prav tam). Tisto kar je v prvem semiološkemu sistemu znak, je zdaj v drugem označevalec, prazen označevalec, saj je na drugostopenjskem sistemu metajezik, se pravi mit, obenem *forma* in *smisel*. Motivacija je vpisana med formo in smislom. Zakaj je označevalec prazen? Označevalec je prazen, ker mit v resnici ničesar ne skriva, ampak ima funkcijo popačenja. Popačenje pa je možno, ker forma mita že vsebuje jezikoslovni smisel prve stopnje. Zakaj pa mit ničesar ne skriva? Zato, ker smisel pretvarja v formo, v mitski označevalec. "Ko postaja forma, gre smisel narazen od svoje kontingenosti, on postaja prazen, postaja reven, zgodovina izhlapeva, ostaja samo beseda (Prav tam, str. 238)." V mitskem označevalcu je forma prazna, ampak prisotna, smisel pa je odsoten, ampak poln (Prav tam). Kako to deluje? En izmed najbolj znanih Barthesovih primerov je primer o nekem temnopoltem francoskem vojaku. Obnovimo ga. Barthes pove:

*Medtem ko čakam v brivnici, mi ponudijo izvod časopisa Paris Match. Na naslovnici neki mladi temnopolti vojak v francoski uniformi pozdravlja z vojaškim pozdravom, oči pa upira v neki prapor tribarvne zastave. To je smisel slike. Ampak ne glede na to ali sem naiven ali ne, dobro vidim, kaj mi govori: da je Francija velik imperij, da vsi njeni sinovi,*

*ne glede na barvo kože, zvesto služijo pod njeno zastavo in da ni boljšega odgovora nasprotnikom dozdevnega kolonializma, kot je prizadevnost, s katero ta temnopolti vojak služi svojim dozdevnim kolonizatorjem* (Prav tam, str. 236–237).

Označevalec je tu že narejen iz predhodnega semiološkega sistema (temnopolti vojak pozdravlja s francoskim vojaškim pozdravom), medtem ko je označenec preiščena mešanica frankofonstva in vojaščine. Skratka, mit ima vedno svoj označevalec na dva načina: smisel je vselej tu, da prikaže formo, slednja pa je vedno tu, ne da uniči smisel, temveč da ga prezre.

Zdaj, ko smo povedali temeljne lastnosti mita, se vprašajmo, kako naj pravilno beremo mit. Vzeli bomo primer našega temnopoltega vojaka. Barthes pravi, da imamo na voljo tri načine oz. tri kombinacije (Prav tam). Prvič, če razumem označevalec kot prazen, potem dovoljujem mitu, da izpolni svojo mitsko formo, ker puščam znaku, da ima svoj dobesedni pomen, tako kot fetiš. Tak mit je simbol: temnopolti vojak je simbol francoskega imperija. Drugič, če razumem označevalec kot poln, pri katerem razlikujem smisel od forme, s tem razbijem mit: zdaj razumem, da je pozdrav temnopoltega vojaka v resnici alibi francoskega imperija. Skratka ta način je pot, kako se razbije mit, kako se uniči popačenje. Tretji način je pravzaprav sinteza prejšnjih dveh: je t. i. *ninizem*, pri katerem dobim dvosmiseln pomen. Mit je istočasno pravilen in napačen zgolj obravnava *prisotnost* francoskega imperija. Alternativa je slednja; ali izberemo prvi ali drugi način. Mit, s tem ko noče popustiti eni ali drugi alternativni, najde kompromis v tretjem načinu. To je *ninizem*, mit začne samega sebe naturalizirati (Prav tam). *Ninizem* ni neki nenevaren pojem, ravno nasprotno, saj smo mu priča tudi v današnjem času. Le spomniti se je treba reakcij ob izbruhu zadnje finančne krize. Tedaj ni šlo le zgolj za finančno krizo, ampak posledično tudi za moralno, v smislu propada vrednot, pravne države itn. Mar ni moralni odraz, ogorčenje te krize, ravno potrditev marksistične teze, da so moralne, pravne, religiozne predstave le sublimacije ekonomskih procesov? V resnici se je pokazalo, da je šlo le za apologijo obstoječega načina produkcije, češ kapitalizem je slab, vendar je edina alternativa, ki nam je na voljo. Potrebno ga je spet narediti za "človeškega", bolj socialnega itn. Skratka socialdemokratski sindrom. To lahko ponovimo tudi v bolj dialektični maniri. Kapitalizem ustvarja, nedvomno je ustvarjaljen, ampak kolikor je ustvarjaljen je tudi slab, s to razliko, da ni nobene sinteze med tema ekstremoma<sup>30</sup>. Mit za to poskrbi, saj depolitizira ta dva ekstrema. Ravno to je *ninizem*, ko kaj ne zanika, niti ne

---

<sup>30</sup> Čeprav so zgodovinske sinteze dolgotrajne ter jih ni mogoče natančno napovedovati, smo v drugem delu poskušali pojasniti določene dejavnike zaviranja teh sintez, bodisi v mitih, ideologiji, potrošniški družbi ali spektaklih.

potrjuje. Hrbtna stran tautologije. Na našem primeru rečeno: "Mit nastaje takrat, ko francoski imperij prehaja v naravno stanje: mit je skrajni opravičevalni govor (Prav tam, str. 250)." Ravno, ko mit prehaja na naravo, on najde samozadovoljstvo: on ukinja kompleksnost ljudskih odnosov, teži k destrukciji dialektike, organizira svet, v katerem ni kontradikcije, depolitizira. Miti, znaki so povsod, v naši kuhinji, na cesti, v našem lokalnem nakupovalnem središču, tovarni, v našem bit-v, socialnih odnosih, navadah itd.<sup>31</sup> Le, da tubit v domačnosti >se<-ja to spregleda. Nima nobene refleksije o tem, kar počne.

Še nekaj besed o denotaciji in konotaciji. Mit je za domačo tubit nedvomno zdravorazumski. Sprejema se ga, kot *se* to počne: naravno in ubogljivo (Prav tam). To je t. i. denotacija. Je forma, ki je obenem tudi smisel za tubit v >se<-ju: v smislu, vem, da je temu tako in tako. Mit ne bi bil mit, tisti, ki popači smisel, če bi se le držali denotacije. Potrebujemo še konotacijo, ki predstavlja skrit pomen metajezika. Konotacija res vsebuje skrit pomen, vendar mit predstavlja obenem smisel in formo, torej je ona v resnici dvojna denotacija, saj vsi miti ali ideologije morajo funkcionirati na površini, zdravorazumsko, tautološko itd., ker drugače ne morejo obstati.

>Se< je način *skupnega*, če se izrazim kot Hardt in Negri: je potopitev, vrženost tubiti v skupno, ampak s to razliko, da Heidegger v njem ne išče heterogenosti, singularitete, potencialnosti, ampak homogenost, neavtentičnost, avtomatizem itd., vendar ne v mejah metafizike ali transcendentalnosti. Sicer Heidegger ne zanika kompleksnosti odnosov biti-z-drugimi, različnih modusov, vendar je tubit večinoma pod okriljem tega večnega >se<-ja, katerega objekt je sama proizvodnja življenja, družbenega, kulturnega ali političnega. To on vidi le v homogeni obliki, ki se sproducira v svojevrstno tautologijo. Homogeno zato, ker gre Heideggerju za svobodo tubiti, bitja, ki se ob fenomenih tesnobe, krivde itd., samolastno zasnavlja, ne glede na to, da ona ostaja znotraj novega modificiranega >se<-ja. Svobodo, ki ostaja v imanentnih oblikah tega družbenega fenomena, vendar za ceno zanemarjanja pozitivnih vidikov biti-z-drugimi v njihovi povprečnosti. Npr. karakter govoričenja ali razločkovnosti, ki je določen kot nekaj slabega v luči samolastnosti, je ravno imperativ današnje postmoderne družbe, ki skozi tehnološke modalitete ali mreže, proizvaja čezmerni smisel (Baudrillard 1999). Tubit, ki stremi k razločkovnosti in je bistven del postmodernega

---

<sup>31</sup> Na tem mestu bi še nekaj dodal. Čeprav, bi se nekateremu bralcu zdelo, da so avtorji v tem drugem delu, t. i. *dinozaverji* kot npr. Marcuse, Debord, Althusser, Barthes, Adorno itd., je to navadna neumnost. Isto lahko rečemo o Heideggerju ali Marxu. Z izjemo samega Marxa ter Heideggerja, večina omenjenih avtorjev predstavlja klasike marksizma, predstavljajo njegovo vsebino ter tudi kritiko. Ko morebiti v današnjem mainstreamu družboslovja za njih ni več mesta, to je spet odraz >se<-ja. Kar naenkrat ni več potrošniške družbe? Marx ni relevanten? Kajti >se< ima to moč, da funkcionira na več plasteh pomena, tudi v družboslovju: to se bere in konec. To je njegova moč.

kapitalističnega >se<-ja, se zasnavlja na temelju fluidnosti, hibridizacije itd. (Negri in Hardt 2003).

Most od *moderne* do *postmoderne* Heidegger vzpostavi s tem, da obrne heglovsko pozicijo biti. Ne potrebujemo nekega abstraktnega temelja (istost biti in nič), temveč je sam tak temelj v bivanju. Kolikor bivanje je, faktično, tubit ve zase in svojo bit, je ona obenem v tem temelju nična. Nična prav zaradi svoje apercepcijske narave, tj. bit-k-smrti. To ne pomeni, da nimamo opravka z idejo, saj je faktično bivanje odraz biti bivajočega, bistva in ne biti kot biti. Ideja kot abstrakcija se subsumira v bivanje, eksistenco in pozneje v >se<. To je pomenilo prekinitev nekega reda, transcendence, odpoved heglovske deduktivne sheme, od biti k bistvu. Ideja, bit se je premaknila v imanenco eksistence >se<-ja, ki je vzvratno dajala videz heglovske biti (povsod in nikjer). Očitno je, da se *postmoderna začne v moderni*, kajti če temu ne bi bilo tako, potem izgubimo pred očmi iluzorno potrebo po nekem izvoru. To potezo smo ponazorili pri "kritiki" Foucaulta s pomočjo lacanovske psihoanalize. Za psihoanalizo je bistven koncept negativitete, Zakona, manka biti, ko pri Foucaultu pa gre za pozitiviteto, oblast, ki producira in nadzoruje disperzivnost praks, ki pa spregleda nujnost nekega središča. >Se< z "največjo lahkoto odgovarja na vse, ker ni nikogar, ki bi moral stati za nečim. Vedno je bil >se< in vendar se lahko reče, da ni bil to nihče. >Se<, s katerim se odgovarja na vprašanje o >kdo< vsakdanje tubiti, je *nihče*, ki se mu vsaka tubit v biti-med-drugimi vselej že izroča (Heidegger 2005, 182–183)." >Se< v resnici deluje kot duh, kot subjektiviteta in odraz imanentnega kapitala, ki je globalen, povsod in nikjer, tisti, ki uničuje meje transcendentnega. Duh kot najvišje bivajoče in resnico abstraktne ideje, Marx preslika na sam kapital (Hribar 1983). Uničevanje in širitev ne-mej pa je sama dinamika kapitala, saj vsako ponovno vzpostavljanje dualizmov in s tem meja zavira njegov pohod (Negri in Hardt 2003).

Pozitivno pri Heideggerjevi fenomenologiji je to, da tubit ni nobeno trdno določilo, kajstvo, identiteta itn., ampak zgolj bivajoče, ki ga skrbi za svojo bit. To pa zato, ker je bit njegovo bivanje, pri katerem se tubit glede na svoje možnosti, neprestano zasnavlja in to v >se<-ju. Vsakršni dualizmi, binarne koncepcije transcendentnega se pri tubiti ne prilepijo, čeprav so lahko del nje, ker je tubit, tako kot foucaultovski subjekt, radikalno svoboden. To je impliciralo pobeg iz hermenevtičnega kroga. Tubit ne potrebuje nobenih bitnih "velikih zgodb", čeprav je lahko kot del >se<-ja v njih vključen. Vključen v te zgodbe kot primarni, metafizični odraz neavtentičnosti, ter >se< kot nekaj, kar se mora uničiti itd., smo opazovali pri klasičnih metafizikih, dialektikih, kot so Marcuse, Debord, Barthes itd. >Se< se je dojemalo pri teh avtorjih kot nekaj negativnega in ne pozitivnega, vendar skrb, kot podpornik >se<-ja, ni

enoznačno, neavtentično določilo, čeprav so slednji avtorji prispevali k destrukciji moderne suverenosti in analizi življenja v njegovi enodimenzionalnosti. Nasprotno, skrb je temeljna ontologija človeka in >se< kot svet, v katerem živimo in iz katerega razumemo naše bivanje. To je drugo pozitivno določilo Heideggerjeve fenomenologije, čeprav smo jo pri Deleuzeu in Guattariju poskušali postaviti v kontekst družbenega. Kot smo v zadnji opombi zapisali, so prej omenjeni avtorji pomembno prispevali k demistifikaciji, družbeni dimenziji antropološkosti >se<-ja, so videli le eno stran kovanca. Skratka, na eni strani smo imeli v tem drugem delu avtorje, ki so se ukvarjali s površino življenja, vendar z namenom, da ga transcendentirajo (dialektika), na >se< in analitiko tubiti so gledali s črno-belimi očali, na drugi strani pa avtorje kot Deleuze, Guattari in Foucault, ki so se ukvarjali z imanentnostjo, deterritorializacijo in heterogenostjo praks življenja.

>Se< proizvaja življenje, čeprav hlina to proizvajanje, ne tlači s surovo močjo, temveč kot skrbno bitje, tubiti samo sebe žene k ponotranjenju tega fenomena v brezmejnosti na vseh področjih življenja. Je popolnoma imanentno polje fluidnosti postmoderne oblasti, ki se kaže v totalnosti praks, deloma, ker tubiti, kot rečeno, ne visi na glavo kakšno transcendentno polje obstoječega, ampak posledično tudi, ker je tubiti prežeta z vlogami, ki jih te prakse oblikujejo, vsaj na formalni ravni >se<-ja. Prej zapisana misel, da je >se< brezobličen, amorfen svet, velja le toliko, če ga jemljemo kot formalen, abstrakten svet brez kakršnekoli subverzivne konkretnosti. To je naloga tretjega in zadnjega dela.

## 10 POST-MODERNI ETOS: NOVA DRUŽBENA BIT IN KIBERNETIKA

Zadnji del magistrskega dela ne bo sinteza prejšnjih moderno-družbenih fenomenov tubiti in >se<-ja, kakor tudi ne post-modernih diskurzov, ki jih najdemo pri Foucaultu. Nasprotno treba jih je motriti skupaj. Zdrava pamet jih ne more razumeti v simbiozi, kajti predvideva, da je postmoderna čas, v katerem živimo, ki se razkriva na način izginotja moderne, to pa je dualistična perspektiva. Če se vprašamo, kdaj nastopi postmoderna ali če slavimo nov čas, kot odsotnost vseh prejšnjih oblik moderno političnih ali filozofskih smernic, že zapademo v sam paradoks post-moderne. Ne gre za binarne oblike. Paradoksi so pomembni, saj kažejo na samo obdobje, v katerem bivamo. Avtor, ki je dobro razumel te paradokse, je bil Nietzsche. Njegov filozofski opus je za povprečnega bralca zmeden. Ta zmedenost ne izvira iz njegove misli, kvečjemu se to kaže v njegovem stilu pisanja. Nietzsche ni bil nor, kot bi nekdo sklepal

iz njegovih stavkov do žensk, ponesrečenih, šibkih, kristjanov, filozofskih idiotov (Kant)<sup>32</sup> itd., ampak pronicljiv mislec. On je začetnik destrukcije moderne, razgali jo v njeni prevari, razkrije lažni napredek modernih idej, ki izvirajo iz transcendentnih oblik razsvetljenstva. Kakor je razsvetljenje kričalo, da je odpravilo s publicami srednjeveške sholastike, je analiza Nietzscheja kazala na nasprotno. Se pravi, raziskava post-moderne dobe ne more potekati na tak način. Ne gre za izničenje dialektike, ampak za njene ostanke, ki sobivajo z novimi oz. bolje rečeno starimi identitetami. Z ontološko diferenco na primeru Heideggerjevega bistva tehnike bomo "razbili" nadrejenost in avtoriteto modernih identitet, da jih lahko razumemo v luči nove družbene biti. Začeli bomo z analizo dela in se nato osredotočili na bistvo tehnike, demokracijo in fenomen samega globaliziranega sveta. To razumevanje bomo razsvetlili z Negrijevo in Hardtovo multitudine.

*Sicer pa je popolnoma vseeno, kaj počne zavest na samem, iz tega govna dobimo le en rezultat, da so ti trije momenti, produktivna sila, družbeno stanje in zavest, mogli in morali priti med sabo v protislovje, ker je z delitvijo dela dana možnost, celo dejanskost, da duhovna in materialna dejavnost, uživanje in delo, produkcija in potrošnja pripadajo različnim individuumom in je možnost, da ne zaidejo v protislovje, le v tem, da se spet odpravi delitev dela (Marx in Engels 1976, 37).*

Ta holistična misel, ki je izražena v *Nemški ideologiji* v post-moderni, ne velja več, vsaj v čisti obliki, in sicer kot nekaj, kar implicira delitev dela glede na tisto, kar producira nekoga kot delavca ali kapitalista, kar loči en družbeni razred od drugega. Kompozicija dela ni več razumljena na teh binarnih osnovah. Privatna lastnina kot razlika te delitve dela ne pripada zgolj enemu razredu, temveč vsem. Simptomi potrošniške družbe, nasledek gramscijanske kulturne hegemonije in heideggerjanskega >se<-ja, v svoji tehnološki premoči in sami naravi kapitalističnega načina produkcije, ki proizvajajo te oblike bivanja, presegajo moderne binarne oblike identitet; vsakdo, ne glede ali je delavec, ženska ali kdo tretji, je lahko kdorkoli (>se<). "Ne pripada nobeni identiteti ih hkrati vsem (Negri in Hardt 2003, 296)." Kapitalu te fiksne pozicije oz. identitete postanejo odveč. Delitev dela, ki je implicirala nadzor kapitala, ni več vsiljena s strogim družbenim položajem, v katerega je subjekt vržen. Danes, delo ni vsiljeno, ne gospodari nad nami, marveč v interesu kapitala je, da mi, kot svobodna bitja, prečiščena metafizičnih public, gospodarimo nad njim. "Sedaj pa kooperativne moči delovne

---

<sup>32</sup> Nietzsche ima prav, ko Kanta označi za zvijačnega kristjana, saj ne glede na Kantovo epistemologijo, ki zavrača teološke dokaze o obstoju boga, te iste najde v formi moralnega zakona, ko subjekt svobodno sledi zakonom, ki si jih postavlja v skladu z umom. To je Kantova genialnost. Ta zakon, kot pravi Dolar, je veliko bolj travmatičen od kakega zunaj postavljenega zakona, saj ga subjekt ne more reflektivno zajeti, mu se vseskozi izmika (Dolar 1991). Paradoksalno, ravno s tem Zakonom, subjekt ni več gospodar v lastni hiši, temveč zgolj stroj dolžnosti.

sile (še posebej nematerialne delovne sile) dajejo delu možnost samoovrednotenja (Prav tam, str. 241)." To ne pomeni, da ni družbene delitve dela, ampak le to, da je ta pojem v post-moderni postal zamegljen, kakor tudi sama metafizika Marxove misli, ki je po mojem mnenju odlična v analizi produkcijskih odnosov, zgodovinsko gledano, slaba v sintezah, tudi kar se tiče družbeno-zgodovinskih posiljevanj njegove misli. Marxova materialna koncepcija Heglove filozofije in zgodovine zgreši s tem, da bit teleološko gleda kot nekaj, kar se mora transcendentirati v materialnih mejah novega sveta, komunizma, kot del velikih zgodb razsvetljenstva. Tako Hegel kot Marx sta bila ujetnika zgodovinskega telosa, eden idealnega, drugi materialnega. Projekt, ki bi nasprotje delitve dela odpravil na način, ki razume delo kot imanentni del človekovega življenja. "V komunistični družbi, kjer ni, da bi vsakdo imel izključni krog dejavnosti, marveč se lahko izobrazi v vsaki poljubni panogi ... in mi ravno s tem omogoča, da danes delam to, jutri ono ... (Marx in Engels 1976, 40)." Ta hibridizacija del double-binda, svoboda, da počenem tisto, kar hočem, da sem kar želim, ni del bodočega komunizma, marveč del našega post-modernega kapitalističnega sveta. Svoboda je paradoksalna v tem, da bolj, ko smo "svobodni", bolj smo zaslužnjeni in podrejeni kapitalu (Žižek 2010). Heideggerjansko vprašano: mar taka paradoksalna svoboda ne tematizira človekove (ne)avtentičnosti ali Marcusejeve represivne svobode, bolj ko se tubit svobodno zasnavlja glede na svoje možnosti, tem bolj je podrejena v svoji raztresenosti >se<-ju?

Ko smo v prejšnjem poglavju opozorili na paradoks Foucaultove oblasti, na iluzornost, a obenem nujnost nekega središča te oblasti, smo zapisali, da očitno post-moderna začenja v moderni ter ne po njej. Isto velja za razmerje med komunizmom in kapitalizmom. Je del imanence >se<-ja in njenih dispozitivov. Vendar zavest je še vedno del občega, zavest si še vedno zamišlja, da je nekaj ločenega od drugih (razločkovnost), kar ponazarja delitev dela, le s to razliko, da ne smemo rigidno razumeti tega koncepta. To smo poudarili tudi pri analizi >se<-ja, kajti njegova prednost je hlinjenje zasnutka sveta, tistega, v katerem se tubit dnevno zadržuje in zasnavlja glede na svoje možnosti.

Tisto, kar je prej bilo izključeno iz komande kapitalizma ali kar je bilo ponazorjeno z samim konceptom delitve dela v moderni, je zdaj v post-moderni vključeno v njegov pogon. Se pravi, tisto, kar je poprej bilo razumljeno kot neuporabno ali nekoristno, ter je kapital razumel kot oviro svoji hegemoniji, je zdaj postalo gorivo njegovega izkoriščanja. Debeljak pove: "Svobodna duhovna ustvarjalnost, ki ne more izkazati svoje udeležbe na koristnosti in uporabnosti, tj. ki se ne meni za kriterij profita, bo torej obsojena na to, da pomeni za kapitalski način produkcije le oviro ... (Debeljak 1989, 37)." Oviro, ki jo je post-moderni



kapitalizem pridobil na svojo stran. Debeljak to obliko analizira na podlagi statusa umetnosti kot dela potrošniške družbe, kot nečesa, kar se je prej kazalo, kot "neuporabno", vendar samo razmerje privilegiranega umetnika in naročnika se de-substancializira, postane anonimno. Ni več razločka na materialno in duhovno produkcijo. "Če namreč za tržišče velja, da ga utemeljuje logika profita in produktivistične racionalnosti ... pa istočasno uteleša de-substancializacijo osebnega, pristnega in neposrednega odnosa med umetnikom in njegovim naročnikom (Prav tam, str. 40)."

Imanentnost izkoriščanja ne pozna mej, še več, bolj, ko kapital širi dimenzije svojega gospostva na tleh biopolitične produkcije samega bivanja, tem bolj izgublja nadzor nad svojo komando (Negri in Hardt 2010). Če je v moderni za kapitalizem veljala mera in delitev dela, skratka kooperacija in hierarhija kapitala, te določitve v post-modernem načinu produkcije ne veljajo več, niso več prisotne (Prav tam). Iz preprostega razloga, ker zavirajo produktivnost oz. bolje rečeno profit. Bolj, ko je kapitalizem soočen s svojimi omejitvami, ki jih producira, npr. danes je to omejenost naravnih virov, je prisiljen iskati nove oblike izkoriščanja, se pravi kapital si ne more privoščiti, da bi ostal enak (Žižek 2010). Abstrakcija in iznajdljivost terciarnega sektorja to ponazarja. Abstrakcija dela, ki je imanentna in je vedno bila resnica kapitalizma, danes, čeprav na drugačnih pozicijah (ne)identitet, prevzema ravno na podlagi teh lastnosti primat nad tradicionalnimi sferami dela. Poudarek je na prehodu od formalne subsumpcije dela pod kapital, v katerem kapital izkorišča sebi zunanje oblike življenja, do realne subsumpcije dela pod kapital, ko delo ne stoji več nasproti kapitalu, marveč mu je imaneteno (Kurnik 2005). Če parafraziramo prejšnji Marxov in Engelsov citat, potem je več kot očitno, da iz tega govna dobimo rezultat, da je še kako pomembno, kaj zavest počne na samem.

Postmoderni etos današnje družbe je *fenomenološki*, tubit je subjekt *par excellence*, kajti njeno načelo je **pustiti biti** (Hribar 1994). Pripravljenost, da bivajoče pustimo, da se (po)kaže v svoji biti, v svoji drugačnosti, v statični drugačnosti, tj. občosti. Le, da te občosti ne predstavlja več moderna država, kot lažni porok te občosti ali pravičnosti, ravno zaradi delitve dela, zaradi katere si subjekt zamišlja, da je nekaj več od drugih, ampak >se<. Se pravi, Marxovo vztrajanje pri državi, nekemu središču kot iluziji občega, ki se predstavlja kot nevtralna, je zdaj to vlogo prevzel postmoderni samodisciplinarni >se<, ki vedno znova hlini ustroj sveta. V poglavju o Foucaultu se je ta premik kazal v premiku od disciplinarne, institucionalizirane družbe k družbi kontrole. Pravica do drugačnosti je jedro multikulturalizma, katerega koncept današnjega nematerialnega, afektivnega, komunikativnega dela, ki s

pomočjo tehnološke ali bolje rečeno kibernetike pozicije teži k bližini globalnega prostora, deteritorializaciji, izkorišča v procesih svojega imanentnega gospostva (Negri in Hardt 2010). Posledično s spremembo same narave dela tudi privatna lastnina spremeni svoj odnos do svojih uporabnikov; s pomočjo kibernetike, ki se s svojim krmilnim sistemom priključi na svoj objekt, tehnologija zares deluje popolnoma neodvisno od svojega izvora (kapitala), ne potrebuje več legitimacije (Habermas), to pa spremeni odnos privatne lastnine, ki ni več ekskluziven, marveč skupen, saj je popolnoma jasno, da tako delo ni več last tovarne, kapitalista, temveč vseh nas. Tistega dela, ki je postalo fleksibilno, razsrediščeno, ki ga opravljamo tako rekoč neodvisno od prejšnjega tovarniškega časa (mere) in ki tubit zaposluje celodnevno v njenem bivanju. Delo ni več množično, marveč je postalo singularno, ki temelji na vedno novih inovacijah in domišljiji. To pa temelji na znanju in produkciji informacij, kot momentu družbene moči, generalnega intelekta, ki virtualno krožijo in so dostopne vsakomur. "Deteritorializirajoče sposobnosti komunikacije so enkratne: komunikacija ne samoomeji ali oslabi moderno teritorialno suverenost; prej napada samo možnost navezave reda na prostor (Negri in Hardt 2003, 279)."

Če je tehnologija pomenila človekov odnos do narave in raznovrstne načine njenega obvladovanja, informatizacija pomeni kvalitativen preskok dela, kot aplikacije tega obvladovanja, na novi sistem, ki je imanenten svojim uporabnikom, tj. *kibernetika*. Kaj predstavlja kibernetika? Rekli smo, da ona predstavlja odnos med upravnim sistemom in njegovim objektom, ki s pomočjo svojih instrumentov "zbira, klasificira, skladišči in procesira informacije, ki se nanašajo na stanje, položaj in gibanje objektnega podsistema, istočasno pa tudi njegovega okolja (Debeljak 1989, 14)." Še več, kako se ona kaže? Če je imanentna, potem je post-modernega značaja. Nimamo več opravka (spet) s kartezijskim dualizmom subjekt-objekt, temveč z *razpoložljivostjo*, kjer je kopija enaka originalu, kjer je producent enak potrošniku, z abstrakcijo, pri čemer ne moremo govoriti tudi o subjektu, kot središču, izvoru te razpoložljivosti. Sam subjekt ni več moderni človek, kakor že vemo pri tubiti, ampak kibernetika kot sistem, medtem ko okolje, prostor, bodisi virtualno ali fizično, izgublja domeno klasičnega objekta (Prav tam). Skratka, kibernetika je avtonomna relacija razpoložljivosti svojih objektov, ki niso to več v tradicionalnem, kartezijskem pomenu, temveč dispozitiv, ki vsebuje mrežo gibljivih relacij, ki potujejo na vse smeri. Vendar kaj lahko kibernetika pove o sami sebi? Povedali smo zgolj njene antropološke ali instrumentalne lastnosti. Ali lahko katerakoli znanost pove kaj o sebi, svoje bistvo? Očitno ne, kajti katerakoli znanost lahko govori le o svojem področju delovanja, predmetnosti ali predikatih in na ta

način edinole. Fizika kot novoveška znanost lahko govori le na fizikalen način, kajti ona ne more postati predmet svojega lastnega raziskovanja (Heidegger 2003). Fizika, ki računa na naravo na način, ki ji je lasten, spregleda, da je njena predmetnost *le eden* od načinov prisostvovanja. Torej fizika glede na svojo predmetnost, nikoli ne more v popolnosti razložiti bistva narave (Prav tam). Ni le religiozna misel podrejena temu mišljenju, marveč tudi znanost. Pozicija, s katere se gledajo znanost, je enaka poziciji onto-teologije. Kot post festum se bivajoče, v tem primeru narava oz. njena fizikalna predmetnost, spogleduje s spekulativno bitjo (Hegel). Heidegger v *Identiteti in Diferenci* to tendenco takole opiše: "Povsod, kjerkoli in kakorkoli se nanašamo do bivajočega katerekoli vrste, smo nagovorjeni po identiteti. Če ta nagovor ne bi govoril, potem se bivajoče ne bi moglo nikoli pojaviti v svoji biti. Tedaj tudi nobene znanosti ne bi bilo. Kajti če ji ne bi bila vselej že vnaprej dana kot porok istost njenega predmeta, bi znanost ne mogla biti to, kar je (Heidegger 1990, 9)." Skratka mesto resnice ni sodba, ujemanje nje in predmeta, marveč resničnost kot ontološkost biti-v-svetu (Heidegger 2005). Tudi Husserlova fenomenologija zapade v takšno zablodo.

Če tehnika oz. kibernetika ni nič tehničnega ali kibernetičnega ali kaj demonskega, če bistvo ekonomije ali matematike ni v njihovi predmetnosti, kaj potem je? Če smo se pri kibernetiki odmaknili od modernega načina predstavljenosti predstavljenega, se pravi kot bitno-zgodovinski način razkrivanja bivajočega v njegovi neskritosti, s katerim je subjektov pogled kot nosilec idej od znotrajmetafizičnega obrata pri Descartesu gospodaril nad objektom, potem je zdaj v post-metafizični dobi bistvo tehnike v *postavju (Gestell)*, da razkriva vse dejansko na način postavljanja kot *razpoložljiv obstanek (Bestand)* (Heidegger 2003). Kaj ono predstavlja? Ne le, da kibernetika dopušča razpoložljivost bivajočega, temveč tudi avtonomijo in fluidnost svojih podsistemov. Kibernetična razpoložljivost z vsemi prejšnjimi nasprotji (moški-ženska, telesno-umsko, komunizem-kapitalizem, vojna-mir itd.), ki so izhajale iz metafizike kot ontologije, logosa ali temelja in so bile zagotovilo identitet, jih izravnava iz podrejenosti in nadrejenosti v **priredja** (Hribar 1995). V priredja, kjer se nasprotja združijo v harmonično enotnost. To smo poudarili ne le pri razmerju nekega središča in disperzije oblasti, razmerja moderne in postmoderne, ampak tudi pri razmerju same smrti in življenja. Ta harmonična enotnost se danes najbolj kaže pri kompoziciji dela. Biopolitično delo ni ločeno na tradicionalne ločnice, ki so ga nekoč obmejevale, hibridnost identitet ter tokovi želeče produkcije danes ne poznajo meja (Deleuze in Guattari 1990). Delo, katerega lastnosti sta fleksibilnost in mobilnost, potrebuje tako rekoč celega človeka. Soočeni smo s feminizacijo dela, s harmonično enotnostjo mišljenja in telesnosti znotraj dela. To pa pomeni le eno: da je

nemogoče ločiti produkcijo in samo življenje (Negri in Hardt 2003). Delo ni več odvisno od kapitala, nista v nasprotju, ampak sta v razmerju soodvisnosti. Bilo bi narobe predvidevati, da je taka pozicija docela in v celoti ugodna za delo. Nasprotno; vse dokler se je kapital spreminjal po transcendentnem telosu, za kar je potreboval moderne oblike tega cilja, npr. državo kot podaljšano roko kolonializma, je bil predvidljiv. To še ne pomeni, da je bil pri ekspanziji manj nevaren, temveč zdaj, ko so njegove tradicionalne oblike ekspanzije postale skoraj nične, ko tava v brezcilnosti, postaja še nevarnejši (mobilnost in fleksibilnost na imanentni ravni biopolitičnega izkoriščanja). Izhod iz družbe dela pomeni nove oblike trdne dominacije (Kurnik 2005). Tukaj pride do zasuka Marxovega občega zakona, ki pravi, da obratno sorazmerno z avtoritarnostjo kapitalista v tovarni, poteka v družbenih razmerjih visoka stopnja anarhije (konkurence): tovarna je postala življenje (Marx 1986). Eksistenčna varnost ni več simbolizirana s strani institucij višjega in univerzitetnega šolstva: šolski sistem, kot glavni ideološki aparat ni več merilo hierarhičnosti in uspešnosti, saj je postal ustrežljiv, pasiven in vsakomur dostopen (Žižek 1987). Samo življenje (po)ostane najboljša šola, saj izvor družbenega bogastva postane informacija, vednost nasploh in lingvistična komunikacija (Negri v Kurnik 2005). Gledano z vidika kapitala: enkrat, ko izstopimo iz družbe dela v samo produkcijo življenja, te lastnosti dela še bolj spodbujajo konkurenco in boj za delovna mesta. Tovrstni načini produkcije in izkoriščanja pomenijo, da šolski sistem kot IAD ni več glavni indikator delitve dela, marveč je on sam postal vključen v novo sociologijo dela. Reprodukcijska postane produkcija (Prav tam). Kapital je iznašel nove oblike in lastnosti eksploatacije, tako da četudi družbeni delavci niso več odtujeni od objektivnih pogojev svojega dela (npr. računalnik), so še vedno izključeni iz družbenega polja dela, ki je posredovan s kapitalom, rentnim kapitalom, ki trči ob svoje ne-meje, ki pa vseeno potrebuje zakonske pogoje pobiranja rente, npr. Microsoft ali vprašanje intelektualne lastnine (Žižek v Marx 2009). Kapital nič ne vlaga, vseeno pa pobira profit. Vendar je logika kapitala ista, saj je imanenten gon kapitala, da zvišuje produktivno silo dela na račun cennitve blaga, torej delavca, le da to povečanje produktivne sile ne poteka več v tovarni, marveč v biopolitičnem življenju delavca (Marx 1986). Pogoj kapitalistične dominacije ni le v učinkoviti akumulaciji, ampak je tudi v razmerju do brezposelnih z visoko izobrazbo, ki dodatno pritiskajo na padec mezd. Pri tem je treba pripomniti, da birokracija ni več okostenela ali vsemogočna, marveč se aktivno prilagaja nematerialni moči biopolitičnega dela (Negri in Hardt 2003). Skratka: tudi ko so visokoizobraženi delavci, saj je vsakdo, ki začasno prodaja svojo delovno silo delavec, postavljeni zunaj logike tovarniške mezd, so v njo še kako vključeni, saj več ne tekmujejo s formalno sebi enakimi, kot je to bilo v času fordizma, temveč z vsemi, so **razpoložljiv**

**obstanek.** Analiza kapitala v produkcijskih procesih lahko poteka le znotraj njega samega. Marx na straneh *Kapitala* opisuje tendenco uvedbe strojev in tehničnih ved v vse bolj specializiranih tovarnah, ki tako spreminja del variabilnega kapitala v konstantni kapital, iz živega dela v mrtvo delo, in ima za posledico večjo intezivnost dela ter večanje relativne presežne vrednosti-ustvarjanje rezervne armade delavcev (Marx 1986). Spet je logika oz. forma ista, le vsebina v luči novega nematerialnega dela dobi nove obrise<sup>33</sup>. Tehnika in stroji znotraj tovarn se sprostijo v nevidne, imanentne meje gospostva kibernetike.

Eksistenčni strah je učinkovito orožje (bio)oblasti, saj posameznik svobodno sprejema in se podreja njenim vseprisotnim imanentnim dimenzijam, posebej pri vse večji konkurenci ne le pri delu, ampak tudi v "prostem" času. Kakor sta proizvodnja in potrošnja nerazločljiva, tako sta tudi delo in oblike ne-dela in lažnega konformizma. Sta hrbtni strani istega kovanca. Zdi se, da kolikor je večja konkurenca v vseh sferah življenja, telesnost postaja objekt novih oblike dresure in vzreje, dobiva nove oblike narcističnosti. Vse lastnosti biopolitičnega človeka/dela, ki nedvomno bogati samega sebe in svoje možnosti, ga obenem tudi hromijo. Izraz družba znanja v luči tega ima skoraj patetičen pomen. Problem ni znanje/delo, družba ga premore, marveč je problem v načinu in možnostih njegovega ustreznega ovrednotenja. Paradoksi sistemskih priredij, ki izvirajo iz te nove biopolitične paradigme, ne pomenijo nesposobnosti družbenih sil, da jih dialektično razrešijo, ravno nasprotno, temveč da jih znajo misliti. Paradoksi prenehajo biti paradoksi, ko jih prenehamo percipirati kot take.

V poglavju o Barthesu smo govorili o ninizmu in omenili aktualnost njegovega pomena. Ta aktualnost še najbolj govori o krizi identitete, ne le politične desnice, ampak tudi politične levice. Institucionalizirana levica je desnica in ta je levica, popolni vakuum političnega prostora, ki dezorientira in jemlje pomen oz. kredibilnost reprezentativne politike. Tudi ostali (pod)sistemi so v priredjih, tako da več sploh ne moremo govoriti o npr. sferi politike kot o neodvisni, marveč jo moramo razumeti v kontekstu ekonomije in kulture (Negri in Hardt 2003). Seveda beseda je o razpoložljivosti in nadomestljivosti teh podsistemov, vendar ko o njih govorimo, se moramo vprašati, katera je tista surovina, ki je najbolj razpoložljiva. Odgovor je na dlani: človek. Vlaganje v fizični kapital nadomesti človeški kapital, posebej z vzponom "svobodnih", ustvarjalnih računalniških poklicev, katerih bogastvo temelji na produkciji informacij in storitev (Debeljak 1989). To so spet lastnosti, ki lahko **le deloma** razložijo bistvo človeka, nas pa zanima samo bistvo njega kot razpoložljivega obstanka.

---

<sup>33</sup> Vse večja mobilnost dela pri njegovi virtualnosti in večji eksploataciji je enaka tistemu, kar Marx pravi mezda od kosa, ki nudi več individualnosti ter vodi, da se pri delavcih razvije občutek svobode in samostojnost. Po drugi strani pa ustvarja brezobzirno konkurenco. (Marx 1986). *Kapital I.*

Kakor se tehnika oz. kibernetika izroča usojenosti postavlja vsega dejanskega, enako je tudi s človekom. Postavje uniformira človeka kot razpoložljiv obstanek. Podrtje dualistične perspektive odkrije, da ni človek glavni načrtovalec, marveč je nagovoren po bistvu tehnike. Kaj to pomeni? Subjekt ni subjekt ampak *subiectum*. Heidegger v spisu *Prevladanje metafizike* reče: "Subjekt je v razporedju transcendentalne geneze predmeta prvi objekt ontološkega predstavljanja (Heidegger 2003, 82)." Subjekt kot subjektivizirani objekt<sup>34</sup>, katerega diskurzna oblast producira v celotni imanentnosti človeškega življenja (Foucault). Še vedno smo pri določilih >se<-ja iz *Biti in Časa*, saj subjekt (tubit) ni dualistično podrejen oblasti, ni prostora, ki bi ju ločeval, temveč jo tubit vzpostavlja v heideggerjanskem (ne)avtentičnem modusu skrbi in je s tem del nje. Subjekt je oblast in ona je subjekt: >se< v osnovi odvzema avtentična določila tubiti, vendar jo obenem tudi konstituira. Ta določila v tem poglavju gledamo z vidika bistva tehnike<sup>35</sup>. Subjekt je postal kot pisarniški material. "Povpraševanje po človeškem materialu je podvrženo istim določbam, izgotavljanju ustreznega razvrščanja kakor potreba po knjigah in pesmih za zabavo (Prav tam, str. 104)." Prav zaradi tega je nemogoče ločiti proizvodnjo in samo življenje, saj sta prepletena v soodvisnosti, kakor subjekt in objekt. Spraševanje po bistvu tehnike nas je privedlo do kibernetike in njenega bistva, kot postavlja, uniformiranosti, to nas je privedlo do bistva človeka kot razpoložljivega obstanka kot materiala, ki je **enak** kakor drugi. Ali ta enakost vodi še dlje? Kaj pa predstavlja enakost, mogoče demokracijo? Preden naslovimo to vprašanje, povzemimo še par lastnosti v luči globaliziranosti ter povejmo par besed o *Razliki*.

Kibernetična izravnava, ki izhaja iz Heideggerjeve *ontološke difference* poskrbi za razmerje subjekta do objekta, lastnosti tega raznosa se kažejo v vse večji abstrakciji dela, se pravi abstraktnosti človeka od predmeta, objekta svojega dela. Virtualnost prostora dela pri globalizaciji in njene bližine se najbolj kaže v kompjuterizaciji podsistemov. Bližina ni fizična, proizvodnja ni odvisna od geografskih leg surovin, temveč v tem postmetafizičnem obratu bližina ni nasprotje oddaljenosti, temveč da je oddaljevanje delati na tem, da daljava izgine (podpoglavje 5.1.1). To kaže na fenomenološko kritiko Heideggerja do Husserla, ki smo jo predhodno poudarili: ne potrebujemo nobene transcendence, tudi v imanenci, saj ko je tubit znotraj sveta, je obenem že zunaj, ter ko je zunaj, je znotraj sveta. "Narobe" svet, brez meja, ločnic in nasprotij, skratka globalizirani svet, ki kaže na enoten fenomen biti-v-svetu.

---

<sup>34</sup> Kar se dela tiče, to je tisto, kar Negri in Hardt pravita *delo srca in glave*, da je objekt produkcije pravzaprav subjekt (Negri in Hardt 2010). *Skupno: onkraj privatnega in javnega*.

<sup>35</sup> V poglavju o Foucaultu smo primerjali njegov koncept oblasti s tistim iz *Biti in Časa*, vendar kakor Hubert Dreyfus pokaže to lahko naredimo tudi s tehniko oz. kibernetiko. Dreyfus primerja postavje (Gestell) s Foucaultovimi dispozitivi objektivizacije; postavje, ki se kaže kot razpoložljiv obstanek (Bestand) vsega bivajočega je enak dispozitivima, ki ustvarjajo krotka telesa upravljanja (Dreyfus 2004).

Ne uniformira samo človeka, temveč tudi njegove države, jih postavlja v priredja kot razpoložljiv obstanek, kar danes imenujemo ravno **globalizacija**. Priredje globalizacija-država sloni na sozvočju obeh dejavnikov, kajti kakor kapital vedno znova in znova izumlja nove aksiome subtilne brutalnosti, postaja čedalje bolj imanentnejši, nevidnejši, tem bolj potrebuje države kot razpoložljiv obstanek in obratno."Deteritorializacija je sorazsežna z reteritorializacijo, delokalizacija vedno prinaša relokalizacijo (Kurnik 2005, 182)." Pot navzgor je pot navzdol ter obratno. Šele iz te ontološke difference, ki zamaje temelje identitet(e), ki so v moderni izvirele iz transcendence in so imele svoje tostrane predstavnike npr. v državi, modernem človeku ali novoveški znanosti (fizika), lahko razumemo fenomen človeka kot tubiti in njegovega sveta. Lahko rečemo, da je največji indikator te **prevare** ravno znanost. Soočeni smo s krizo identitete, ne zato, ker naj bi se ta izgubila, ampak ker že v osnovi ni bila tisto za kar naj bi se predstavljala. Fenomen globalizacije lahko razumemo le v teh (ne)identitetnih priredjih. Bistvo tehnike je le začetek: kakor to bistvo ni nič tehničnega, npr. psihoanaliza si ne more v celoti lastiti nezavednega, tudi kapitalizem si ne more lastiti vsega kapitalističnega, ker njegovo bistvo ni nič kapitalističnega. Iz tega zornega kota liberalna utopija, ki tako rada zagovarja dualnosti, zasebno kot prostor svobode ter javno kot del občega, (po)ostane zgolj to. Zasebnost civilne družbe, ki se je kazala kot mesto svobode, je lahko kvečjemu ne-svoboda. Paradoksalnost Kantove propozicije na delitev uma na javni in zasebni del, v kateri je zasebni svoboden, kolikor se podreja javnemu, to ponazarja (Foucault 2008). Problem ni v zasebnosti kot pribežališču svobode, tubit je v osnovi svobodna, marveč v njeni liberalno politično-filozofski tematizaciji, ker tudi tisti, ki beži, še vedno beži na način, kakor *se to počne*<sup>36</sup> (Heidegger 2005). Ideologije vseh vrst v osnovi temnijo svobodo, na način iskanja le-te.

Finančna kriza leta 2008 razkrije prirejenost sistemskih teorij v njuni simbiozi, ker takoj ko zasebno-špekulativni kapital zapade v krizo, nujno potrebuje dokapitalizacijo, močne finančne injekcije s strani države. Bolj, ko kapital postaja močnejši, toliko bolj država ne izginja, ampak se krepi. Potemtakem se država ne more ustrezno zoperstaviti globalizaciji in se predstavljati kot alternativa, kvečjemu lahko krepi notranjo ksenofobijo in rasizem (Kurnik 2005). Pa ne zgolj to; ta priredja lahko motrimo samo v mrežah, npr. priredje vojne in miru do priredja države ter globalizacije. Kakor je binarna razlika med državo in globalizacijo nična,

---

<sup>36</sup> Bežanje samo po sebi ni produktivno. Tovrstno analizo bežanja je dosedanja analiza fenomenov zavrnila, saj tubit ni izolirano sebstvo, kakor tudi filozofija Heideggerja ni normativna. To pa zato, ker je sam uvid v te fenomene ali celo Foucaultove diskurze ponudil drugačno perspektivo gledanja na oblast. Bežanje ni enako fenomenološkemu odmiku. Heidegger glede metodoloških napotil izraženih v *Bit in Času* usmerja >se<-sebstvo v njeno modifikacijo odmika, Foucault govori o etični skrbi glede samega sebe itd. Deleuze in Guattari v *Anti-Edipu* govorita o bežanju, vendar o tistem kreativnem bežanju, ki poteka vzdolž družbenega socijusa.

se zrcali na ničnost razlike med vojno in mirom ter obratno. Iz tega sledi, da uniformiranost ni posledica vojnih spopadov, ampak razlog "spopadov posameznih kandidatur za merodajno vodstvo znotraj popolne izrabe bivajočega za zagotovitev reda (Heidegger 2003, 106)." Čeprav nimamo opravka z vojno svetovnih razsežnosti, imamo v miru stanje permanentne vojne, kjer uniformiranost bivajočega pogojuje pred državami vodstvo oz. sistem, za katerega so vse države le en instrument vodstva med drugimi (Prav tam). Te vojne so povsod, za njih ni meja. Potekajo na vseh ravneh, ali kot Kurnik pravi, soočeni smo z inflacijo vojn, od vojne proti drogam, kriminalu, terorizmu itd. (Kurnik 2005).

Očitno je to: tisto, kar se je na videz ponujalo kot ne-metafizika, je v resnici bila metafizika. Nietzsche je bil prvi, ki je uvidel lažno moralo in napredek "modernih idej". V nasprotju z dekadentnimi tipi Rousseauja in Kanta "filozof življenja" ne beži od nihilizma, ki je zajel modernega človeka. Za razliko od Rousseauja, Nietzsche ne pridiga o "vrnitvi k naravi", ampak raje o vzponu k tisti strašni naravi, o igri z velikimi nalogami. Obča volja je klic k zaničevanju vsega vrednega, k potlačitvi pravih instinktov. "Rousseau, ta prvi moderni človek, idealist in canaille v eni osebi; ki je potreboval moralno dostojanstvenost, da je vzdržal lastni videz; bolan od neobzdrane nečimrnosti in neobzdranega samozaničevanja (Nietzsche 1989, 95)." Za Nietzscheja je nihilizem vse tisto, kar potvarja in popači; vse tisto, kar je bilo dobro s pozicije volje do moči (dionističnih vrednot), je bilo v moderni popačeno v slabo. To je za njega nihilizem. Za Heideggerja, drugega najpomembnejšega misleca nihilizma, nihilistično bistvo ni v pozabi volje do moči, ampak v pozabi biti, čeprav sprejme Nietzschejevo pozicijo do nihilizma (Hribar 1994). Kakšne biti? Biti **kot** biti, ne biti bivajočega, tudi biti bivajočega volje do moči. Šele iz bistva tehnike kot postavja, ki razkriva voljo do volje, pravi Heidegger, lahko razumemo Nietzschejevo voljo do moči (Heidegger 2003). Volja do moči v dobi postavja spravi na dan zadnjo stopnjo kot voljo do volje, ki hoče samo sebe, ki izravnava, prireja in preračunava samo sebe iz bistva tehnike, da "k volji do moči spada brezpogojno gospostvo računajočega uma in ne medlica in zmeda nejasnega vrenja življenja (Prav tam, str. 89)." Tisto, kar se kaže kot predigra postavja, in kar biti pustiti biti, je **Do-godje** (Ereignis). Do-godje je sinonim za **bit kot bit**, ki ni nič bivajočega ter nič bitnega, ki se dogaja skozi svojo od-goditev, kot izključevanje biti bivajočega (transcendentnih identitet) na način, da ga spet pritegne v jasnino, neskritost biti. To odtegotvanje na način pritegotvanja je način mišljenja, ki krasi post-moderne oblike identitet, celotno simbiozno fluidnost teh. Heidegger v spisu *Kaj se pravi misliti* pove: "Odteg, sebe odtegotvanje tega, kar je treba misliti, je kot dogodje, lahko bivajočnejše od vsega



aktualnega (Prav tam, str. 143)." Dogodje **kot** bit nima telosa, ne vodi je noben eshatološki program, ker je lahko bivajočnejše od vsega zdajšnjega (aktualnega), ampak zgolj dogaja, pusti biti (Hribar v Heidegger 1990, 76). Premagovanje metafizike ni nekaj radikalnega, nekaj, kar se mora premagati, to je bila zabloda razsvetljenstva, ki je sama postala to, kar je premagovala. To je bil znotrajmetafizični obrat, ne pa diferenca, ki odpre pogled na dogodje (Prav tam). Najradikalnejši rez z vidika metafizike, njene opustitve, je ravno dogodje, saj jo pušča biti njej sami.

O biti glede na njeno kajstvo potlej ne moremo več govoriti, se pravi o njeni identiteti nimamo več jasnih predstav. Ne moremo povedati "bit **je**", "Bog/človek **je**", "država **je**", "ženska **je**" itd<sup>37</sup>. Bivajoče, ki si je lastilo bit na tak ali drugačen transcendentni način, dobi nove podobe. Torej vsakršno napotovanje na stare moralne, politične ali druge diskurze, ki govorijo v imenu biti bivajočega, je prevara. Vsakršno sklepanje premirja ali kooperacija s starimi avtoritetami pomeni slab kompromis. Ne gre za manko biti v dogodju, v psihoanalitičnem pomenu se to razume kot pogoj necelosti subjekta ter njeno nadomestno paranoično iskanje, ki zapade v pasti dekodiranih kapitalističnih tokov, ampak preprosto za njeno odsotnost. "Razlika ni tisto negativno, ravno nasprotno, ne-bit je Razlika (Deleuze 2009, 115)." Odsotnost, ki se ne ozira več na zahteve družbe ali epohalnosti zgodovine, marveč človek kot smrtnik, ki se sreča z želom svoje želje (Hribar 1994). Tiste želje, ki se ne ozira na take ali drugačne zahteve družbeno represivnega okolja, temveč izvira iz smrtности človeka, se pravi afirmacije življenja. Ta želja je prisotna v postavlju, kot volja do volje, ki hoče samo sebe ter ki odpira prostor (nezavednega) dogodja. Lahko celo rečemo, da je sorodna z Deleuzovimi želečimi stroji, ki so del družbene molarne aksiomatike, vendar, ki v nasprotju s tipom paranoika/konformista, imajo neznansko moč mutacije ter hibridizacije, ki se shizofreno odtegujejo, bežijo v prid molekularnim mnogoterostim želje (Deleuze in Guattari 1990). "Ni nezavedno tisto, ki pritiska na zavest, marveč zavest pritiska na nezavedno, duši nezavedno z namenom, da ono prepreči, da pobegne (Prav tam, str. 277)." Filozofija, kakor Negri in Hardt pravita, ni Minevrina sova, ki je poletela potem, ko se je zgodovina uresničila, marveč prej subjektivni izraz, želja ter prakse, ki se aplicirajo na dogodek (Negri in Hardt 2003). Ta parafraza Hegla je dogodek, ki ni več post festum "prišit" na označevalsko verigo pomena. Nimamo več opravka z lebdečimi označevalci, ki se naknadno prišijejo na pomen, ampak za njihovo izginotje. Iz tega naslova imata Deleuze in

---

<sup>37</sup> Deleuze v svojih globokih mislih v *Razliki i Ponavljanju*, kot antiheglovec poudarja, da takoj ko je beseda o tem, da se definira problem, da se dialektika postavi v pogon, vprašanje *kaj je* vzpostavi mesto drugim vprašanjem: s tega zornega kota Hegel je le vrhunec ene tradicije, ki resno sledi temu vprašanju *kaj je* (Deleuze 2009).

Guattari prav, ko osvobodita željo njenega "greha": manka, označevalca in Zakona (Deleuze in Guattari 1990).

Iz raznosa ontološke difference identitete niso več rezultat in opora absolutizacije biti bivajočega, ideje, ki so v taki ali drugačni politični ali filozofski preobleki od Platona gospodarile nad svetom, so neveljavne. To ne pomeni, da so uničene, temveč le spuščene z nadrejenosti, ne v podrejenost, ampak v prirejenost, v priredja. Meje, ki so institucionalizirano producirale subjekt kot del družbe, se priredijo v samo življenje. Transcendentnost države in njenih disciplin ne izgine, marveč se priredi v enotnost samodiscipliniranja subjektivitet. Imamo opravka z ambivalentnostjo identitet, kjer norec podira ločnice, ki so ga ločile od "normalnih", kjer delavec podira iste pregrade tovarn, da bi postal družbeni delavec itd. (Negri in Hardt 2003). Gibanje prirejenosti identitet onemogoča nadrejenost eshatologije biti bivajočega v razmerju do svoje drugobiti v procesu postajanja. V kibernetičnem smislu se to opazi že v osnovi, lahko rečemo v ničejanskem večnem vračanju enakega, kot dvotaktno gibanje (do-godje). Sinteza enotnosti tega gibanja je v začetku zgrajena iz enega v dvoje, se pravi v eno (priredje), saj ne potrebuje nobene ločitve in s tem kakega posredovanja (dialektike). Potemtakem so hibridi brez kontradikcije, saj ponavljanje, kot razlika brez pojma, razdira neskončnost pojmovnih razlik. Afirmacija je pred negacijo (Deleuze 2009). "Heglov krog ni vračanje enakega, temveč zgolj neskončno kroženje identičnega skozi negativnost (Prav tam, str. 91)." Če strnemo misli: pomembno je misliti ontološko razliko, ne kot stav negativitete in s tem identitete, ampak kot pravico do različnosti, novega, se pravi pustiti biti. Novo tu ni razumljeno kot transcendenca ali neko vračanje v preteklost, ampak večno vračanje kot aficiranje novega, ki je sicer proizvedeno pod pogojem *manka*, vendar to ne dovoli povratka manka ali kakega gibalca. Potrebno je, kot Deleuze pravi, da v skladu s Heideggerjevo ontološko intuicijo razlika v sami sebi postane artikulacija, da tisto različno prihaja v odnos z različnim brez kakega posredovanja identičnega. "Večno vračanje implicira razlike, ki so implicirane ena v drugi, na kompleksni svet brez identiteta, čisto kaotičen (Prav tam, str. 103)." Te (ne)identitete/singularnosti brez hierarhij so razlike, ki pa obenem sobivajo z različnimi (ne)identitetami, saj tubit biva le na način sobiti.

Kolikor je (ne)metafizika varala, tudi (post)moderna vara, če jo razumemo izrecno kot postideološko. Koncept današnje ideologije se kaže postideološko, če ga razumemo v klasičnih terminih. Iluzija ideologije ni več na strani vednosti, lažne zavesti in podobno, češ ljudje ne vedo, kaj počnejo, temveč na strani same realnosti (videza). Žižek to razume kot *ideologijo cinizma*, ker ljudje dobro vedo, kar počnejo, sledijo iluziji, vendar se obnašajo, kot

da tega ne bi vedeli. To pa vodi v Barthesov princip ninizma. "Temeljna raven ideologije tako ni raven iluzije ... ampak raven (nezavedne) fantazme, ki strukturira našo družbeno realnost" (Žižek 2010, 24). Ideološka fantazma tako dobi druge obrise; ničesar ne skriva, forma je obenem smisel (denotacija in konotacija), ki je na ravni nezavedne ideologije (Althusser).

In če smo začeli s kibernetiko in določili njeno bistvo kot nekaj, kar ni nič tehničnega, nič predmetnostnega v smislu njenih lastnosti, če njena identiteta ni več trdna, ampak smo njeno bistvo določili v postavju, kot način razkrivanja biti bivajočega na bitnozgodovinski ravni, ki se kaže kot postavljanje razpoložljivega obstanka, kako je potem z našo demokracijo. V knjigi *Pustiti biti* Tine Hribar pronicljivo nagovarja taka vprašanja. Začne z Nietzschejem kot zadnjim metafizikom ter obravnava njegov stav do demokracije in komunizma. Nietzsche oba sistema jemlje za enaka, čeprav sta navidezno v čistem nasprotju. V obeh primerih gre za nasprotje kaste najplemenitnejših osebkov iz vrste imoralistov, saj ne glede na njune formalne razlike, demokracija in komunizem zagovarjata enake: ponižane, šibke in nemočne. "Socializem je za Nietzscheja kot tiranija sicer nasprotje demokracije, toda v svojem jedru naj bi bil le njena dovršitev. Sužnji komunizma so resnica demokratične čredne živali. Socializem kot protivzhib demokraciji je hkrati njena konsekvence. Tako demokracija kot socializem pa sta nasprotnika aristokratskega, danes bi rekli elitnega duha (Prav tam, str. 11)." Se pravi, za njega sta tako diktatura proletariata in njegovih gospodarjev (Partija) kot uveljavitev univerzalnih človekovih pravic in svoboščin enaka. Enaka v smislu krinke svojega platonističnega porekla. Brž, ko oba sistema govorita o enakosti šibkih, nemočnih in ponižanih, tudi krščanstvo z zanikanjem življenja počne isto. Iz kibernetičnega stališča potem demokracija ni isto, kakor njeno bistvo: bistvo demokracije ni v njeni demokratičnosti. Zdi se, da liberalna demokracija izključuje enakost šibkih, nemočnih in ponižanih v imenu tržne konkurence in pohlepa. Kolikor je navidezna enakost političnega prostora indiferenta, se to zrcali na druga področja. Izgubi svojo substanco ter se preseli na drugo substanco, ki jo ta determinira-ekonomijo (Schmitt 1994). Hribar se sprašuje: "Niso temeljne človekove pravice tisto humanistično bistvo demokracije, ki morda posredno ustreza tudi kibernetičnemu bistvu tehnike (Prav tam, str. 24)?" Zakaj ne socializem in nacionalsocializem ne ustrežata bistvu tehnike? Heidegger, pravi Hribar, je bil prevzet nad inženirstvom duš socializma in nacionalsocializma, kako vse poteka iz enega središča (Partije ali Vodje), vendar spregleda, da sistemska sestava obeh sistemov **ne ustreza** kibernetičnemu bistvu tehnike. Če govorimo o Partiji ali Vodji, potem se socialni inženiring širi in nadzoruje iz enega središča, torej ne more ustrezati bistvu kibernetike kot sistemu oz. mreži priredij. Če demokracija ni nič

demokracije, kako potlej razumemo človekove pravice in svoboščine kot del nje. Kdo je nosilec le-teh? Odgovor je **subjekt** kot del države, kot moderno-abstraktni državljani. Vendar to je antropocentričen pogled, ki pritrjuje družbenemu dualizmu, ker istočasno vključuje le "privilegirane" ter izključuje vse tiste, ki niso del nacionalne antropologije. Parlamentarne demokracije liberalnega tipa temeljijo ravno na neenakosti oz. bolje rečeno, ker k enakosti nujno sodi tudi neenakost. V demokraciji kakor v diktaturi je nujen koncept suspenza, saj sistemsko delovanje omogoča homogenost in izločitev heterogenosti (Schmitt 1994). Subjektiviteta je novoveška iznajdba, torej nas odgovor ne more v celoti zadovoljiti. Pustiti bivajočemu biti v novoveškem obdobju pomeni pustiti subjekta, da se obnaša kot povampirjen subjekt do objektov, tudi do človeka. Človekove svoboščine ter pravice, ki so institucionalno zagotovljeni formalni akti, tudi na nadnacionalni ravni (OZN), so še vedno del liberalnega opusa človeka kot subjekta. Pa vendar to ne pomeni negacije subjekta, le distanco, odteg od njega. Iz kibernetičnega priredja nimamo pravice do ukinitve ali afirmacije subjekta. "Je bistvo modernega človeka zares istovetno s subjektiviteto ali pa je novoveški človek v svojem bistvu razpet med samim seboj kot človekom in seboj kot subjektom? Ni torej že v samem **bistvu modernizma postmodernost** (Prav tam, str. 17)?" To, da liberalna demokracija kot planetarna dimenzija nihilizma, ki ustreza bistvu tehnike na način postavja, ki dresira, izravnava vse bivajoče, tudi človeka, kot razpoložljivi obstanek, lahko razumemo kot nevarnost, a obenem tudi kot rešitev, kajti gre za afirmacijo in modifikacijo >se<-ja.

Modifikacija ne poteka pod hegemonijo biti bivajočega, ki se je tako samoumevno prilajala bivajoče v raznih metafizičnih oblikah in v skladu, s katero so identitete bile tako rekoč nevprašljive, od religije, političnih oblik razsvetljenstva, pa do same znanosti. To je za nami, kriza nihilizma je nepovratna, torej ne gre za destrukcijo in iznajdbe novih transcendentnih oblik bivanja, novega komunizma, nove demokracije itd. Singularnost ontologij je prevara, ampak tista, ki se kaže šele iz bistva tehnike, postavja. Pred tem človek kot novoveški subjekt ni imel etične izbire, kako naj se obnaša do objektov, je bil na relaciji subjekt-objekt. Postavje je zadnja bitno-zgodovinska epoha, **ki jo ni mogoče transcendentirati**<sup>38</sup>. Rekli smo, da je >se< kot biopolitično tkivo neuničljivo, ne zato, ker je to neka nepremagljiva gora oblasti, temveč zato, ker je v nekaj nas samih, kar je neločljivo povezano z njim<sup>39</sup>. Moderne oblike oblasti in njeni apostoli, od Hobbesa, Rousseauja do Hegla, so to poskušali prekriti. Zaradi tega je nastal razkol med videzom in bitjo. Vsak poskus transcendence >se<-ja in njenih

<sup>38</sup> To pa zato, ker se sama razlika nahaja v osrčju metafizike, v vzporedni igri dveh podobnosti-originala ter kopije (Deleuze 2009). Se pravi, sama razlika biva v kibernetičnih priredjih.

<sup>39</sup> Zaradi tega je dozdevni Heideggerjev ali Foucaultev antihumanizem v resnici humanizem.

družbenih oblik (Spektakla, represivne desublimacije itd.) je iluzoren. Navsezadnje glavna naloga >se<-ja je uravnava videza. Ali kot Heidegger pravi: "Predvsem je treba dojeti skrito enotnost biti in videza (Heidegger 1995, 100)." Vsaka nova družbeno-politična akcija "vseh vetrov", kot moč delovanja na to mora računati; kot Nietzsche nekje pravi, razlika med borbo proti pošasti in v tem, da postaneš pošast, je majhna, a odločilna. Nagovor bistva tehnike je planetaren, ki razkriva vse bivajoče na način postavljanja kot razpoložljiv obstanek, se pravi na način izravnajoče se kibernetike, nove družbene biti. Pustiti biti je razloček, odteg oz. razlika, ki se vmešča med nihilistično ter post-nihilistično demokracijo, med liberalizmom ter libertarnostjo (Hribar 1994). Pomeni, da subjekt ni zavezan ideji celovite osebnosti, ali njih več, ki jih potem transsystemska obvlada, kot je to bil način v moderni, ampak distanco do teh vlog. Tako distanco do mojih vlog, kakor distanco do vlog drugih. To pa zagotavlja hibride identitet vsega bivajočega in obenem prehod od disciplinarnih oblik bivajočega do imanentnih oblik bivajočega. Na tej poziciji Negri in Hardt razumeta ustroj biomoči *multitude* in njene potencialnosti, kot gibanje, ki je tako del, proizvod tega novega načina kapitalistične produkcije, kakor tudi poskus subverzije tega načina produkcije (Negri in Hardt 2003). Onadva razumeta *multitudo* kot demokratičnost ali mnogoterost skupnega in obliko imanentnega heterogenega sodelovanja kot paradoksalen pojem, ki je v službi post-modernega kapitalizma in ki obenem predstavlja največjo nevarnost za njega.

Fenomen današnjega kapitalizma se kaže kot fenomen tu-**biti**, kot rezultat fenomenološke redukcije, saj **bit** je že tu. "Nimamo več opravka z moderno pravico razsvetljenskega subjekta, da je v središču sveta in da se, kot tak izrazi, marveč pravico drugačnega, da se pokaže kot drugačno (Debeljak 1989, 83)." Kot zgolj bivajoče, ki ga skrbi za svojo bit, ki svobodna dnevno z biti-z-drugimi počne tisto, kar drugi počnejo, na račun sobiti. Kakor fenomenologija dopušča dopuščanje, tudi sam post-moderni imanentni kapital mora iskati svoj gladki svet, hibride identitet, da se kažejo v svoji različni bivajočnosti. "V družbi kontrole je imanentna produkcija subjektivitet skladna z aksiomatsko logiko kapitala, njuna podobnost pa nakazuje novo in popolnoma združljivost suverenosti in kapitala (Negri in Hardt 2003, 268)." Vse dokler je identiteta bila enačena z enostjo, z istim, vse dokler je metafizika razumela bit kot apriorij pred bivajočim, da bi jo navezala na to bivajoče, bit kot bit v celotni metafiziki ni bila mišljena (Heidegger 1990). Ravno fenomenologija abstrahira, postavlja v svojo epoche bit bivajočega (identitete), ter preprosto pusti biti. Ali to pomeni, da bistvo fenomenologije ustreza bistvu kapitalizma? Odgovor je lahko le delno razumljen, kajti identitete se mrežno priredijo eni drugi, so razpoložljiv obstanek ena drugi. Epoha, v kateri

bivamo, kot smo rekli, je nepovratna. Ta nova družbena bit na novo definira ontološko realnost. Realnost, kateri ne morejo ustrezati nobene okostenele teorije in smernice, kakor tudi alternative, ki temeljijo na teh napotkih. Bistvo tehnike ne predpostavlja neko zmešnjavo ali nerazumljive paradokse, predvsem abstrakcijo sobivanja, ki jo je treba misliti. Tisto, kar nas privede pred abstrakcijo, je nič. Ta nič ni negacija bivajočega, ampak ničujoči nič, razlika razlike, ki odpre pogled na dogodje, kar nas odteguje od nas samih, da nas na novo pritegne. Odtegovanje, ki pa ni nič drugega, kot fenomenološka operacija, je ravno način modifikacije >se<-ja, ki poteka znotraj njega, se pravi znotraj pozitivitete te paradoksalne svobode, katere je povprečna tubit produkt. "Kar se odtegne, odpove prihod. Toda-sebeodtegovanje ni nič. Odteg je tu zadržek in kot tak-dogo-dje (Heidegger 2003, 143)."

Tisto, kar nas odteguje, da nas na novo pritegne, smo rekli, je potencial, ki je lahko bivajočnejši od vsega aktualnega: to je dogodje, ki dogaja neobremenjeno z bitjo bivajočega. Pri tem gre za ponavljanje, ki ni nič radikalnega, ne gre za sublimacijo dialektičnega, ampak za ponavljanje, ki smo mu priča v vsakdanjem življenju. To je Nietzschejev stav prevrednotenja vrednot; odmik, odteg od biti bivajočega, razlika, ki je prisotna v večnem vračanju enakega. To ponavljanje, gibanje ni podrejeno transcendenci z istim, ampak ono samo postane objekt zase. Se pravi postajanje, ki nič ne govori o istosti, le o kaotičnem svetu brez identitete. Vračanje je sama identiteta, kot moč delovanja, ki se giblje okrog same razlike. "Razlika biva v ponavljanju (Deleuze 2009, 132)." >Se<-sebstvo, ki je vrženo v svet, iz katerega se razume in zasnavlja, je pri tem vselej že vnaprej, kajti temeljni modus časovnosti je prihodnost, ki se razume iz tradicije, preteklosti. Zaradi tega je tubit sebi, ki je vselej zaposlena znotraj svoje modalitete biti-v-svetu, ontično najbližja, ontološko najbolj oddaljena. To je pogoj njenega bivanja. To je t. i. pasivna sinteza, kot pravi Deleuze sklicujoč se na Humea, ki tvori navado, priskrbovanje dvotaktnega gibanja, da eno prihaja po drugem (tik-tak) (Prav tam). Mar ni sam >se< v osnovi del tega gibanja; fenomen, ki jemlje samobitnost tubiti ter jo obenem konstituira. Mar Negrijev Imperij ne počne istega; jemlje samobitnost multitudam, vendar jih obenem konstituira. Odtegovanje in pritegovanje je najbolj vidno v povprečni eksistenci. Tubit je pri oskrbovanju na način >zato-da<, če omenimo enega izmed mnogih modalitet priskrbovanja, je v modusu odtega, kontrakcije pričakovanja dnevnih nalog, ki ležijo v prihodnosti in se razumejo iz preteklosti, se pravi iz navade. Zato da se nekaj naredi v zastavitvi svojih dnevnih nalog, je premislek, odteg o tem, kaj nas čaka, da nas na novo pritegne in s tem spet odtegne. Kontrakcija in sproščanje pri teh opravkih je ponavljanje, ki tvori razliko oz. ima to potencialnost, modifikacijo. Razlika, ki je del navade, ponavljanja, le

da je ne moremo identificirati. Na vprašanje "Kaj je razlika?"<sup>40</sup> ne moremo odgovoriti s kajstvom, razlika je to in to. Nasprotno, ona se zdaj odteguje od aktualnega, da tvori nekaj drugačnega, ki ni več povezano s popolno vidljivostjo >se<-ja, na način mišljenja, ki misli razliko, ki je različno od mišljenja, ki pa vseeno sili mišljenje, ki mišljenju daje misel. To je ta razlika znotraj nove družbene biti. Deleuze ima prav, ko trdi, da ideja ni pojem identičnega, marveč večna pozitivna diferencialna množtenost. Ideja se tako zoperstavlja kontradikciji predikatov, analogiji sodb itd. Ona osvobaja razliko ter jo pušča v pozitivne sisteme, v katerih razlika prihaja v odnos z različnim. To pa zato, ker ponavljanje ni identično s pojmom, pri katerem sta rezultat in začetek ista (Prav tam). Skratka eno je ponavljanje središča, drugo vsebuje maskiranje, modifikacijo. Eno je ekstenzivno, drugo intenzivno; slednje je dinamično, drugo statično. Ali kot sam Deleuze pove: "Eno je ponavljanje enakosti in simetrije v učinku, drugi neenakosti in asimetrije v vzroku (Prav tam, str. 458)."

Ta sobit, ki se kristalizira pozneje v svojo čisto obliko, tj. >se<, je danes soočena z novimi lastnostmi tega skupnega bivanja: imanentnostjo kibernetike in gospostva. Dominacija kibernetike kot učinkovitega načina izrabljanja novih tehnologij, je univerzalna, globalizirana ter uskladiščena. Vendar ravno zaradi prej omenjenih lastnosti, kot rečeno, kapital ne more več organizirati produkcije, učinkovito kooperacijo, kot jo je prej. Kako naj si podjarmi bogastvo, ki ne rezultira več v klasični teoriji delovne vrednosti? Prisiljen je, da parazitira na teh novih oblikah produkcije ter izkoriščanja. Kapital je soočen s težavno nalogo: kako spet zajeti v svoj motor učinkovito ekspropriacijo? Za njega očitno ni druge poti od te, da razlasti vrednost znotraj biopolitičnega tkiva, kateri se mu čedalje bolj odmika iz nadzora (Negri in Hardt 2010). Človek postavlja kot razpoložljiv obstanek je docela bogat; ne more biti zgolj reven, ponižan itd., saj potem kot tak ne bi bil kot razpoložljiv obstanek. To smo ponazorili z novo sociologijo nematerialnega dela, kibernetika, ki vse izravnava v mreže, ni nič kibernetičnega, se postavlja kot volja do volje, stržena volja do moči.

Edini nadzor, ki je razpoložljiv kapitalu, ni v tem, da ukine ali zatira to bogastvo biopolitičnega tkiva, saj bi s tem kapital samega sebe obglavil, temveč je v polju družbene biti-v-svetu znotraj katere človek kot skrbno in svobodno bitje samega sebe disciplinira, bodisi skozi foucaultovske dispozitive, spektakle ali skozi kulturno in potrošniško uniformiranost.

---

<sup>40</sup> To odtegotvanje je razlika kot razlika ponavljanja, na način mišljenja nemišljenega. Deleuze v *Razliki i ponavljanju* daje veliko tovrstnih primerov. Npr. v začetku knjige omeni Cervantesovega *Don Kihota*, ko Borges piše knjigo o tej knjigi kot, da je ona izmišljena, katero piše izmišljeni avtor (Menard), ki pa jo dojema kot stvarno. Menardov in Cervantesov tekst sta jezikoslovno ista, vendar je Menardov tekst veliko bolj bogat. Drugi korelat razlike Deleuze najde v humorju in ironiji kot transgresijo, ki odpira pot neki singularnosti. Ponavljanje nedvomno ima antikantovski prizvok, saj obrača njeno formo/vsebino ter kaže tisto, kar je ponovljeno brez kontradikcije v formi moralnega zakona.

"Multitudi se da vladati samo vzdolž notranjih linij, v produkciji, v menjavah, v kulturi – z drugimi besedami, v biopolitičnem kontekstu njenega obstoja (Negri in Hardt 2003, 278)."

## 11 SKLEP

Iz raziskovalnega vprašanja "Kako lahko mislimo fenomenologijo in družboslovje?", smo se v analizi usmerili na povprečno bivanje človeka, ki smo ga poimenovali tubit in na njegove modalitete dnevnega oskrbovanja. Izhodišče analize je bilo Heideggerjevo delo *Bit in Čas*, fenomenološka knjiga, ki nam je odprla fenomenološki pogled na sestavine (fenomene) tega bivanja. Skladno s fenomenološko metodo smo razgrnili te fenomene z namenom, da jih preučimo v zgodovinskem okvirju, v luči neke zgodbe. Vprašanje ni zgolj nekaj, kar se dotika primerjalne analize, v smislu njenih lastnosti, nečesa, kar lahko združuje en vidik mišljenja z drugim. Nasprotno, čeprav je analiza iz družboslovne paradigme zajemala avtorje, ki so v sklopu idejnih konotacij, neke zgodbe, usmerjali svoje raziskovalne opuse k površini, indiferečnosti življenja, enako kakor Heideggerjeva fenomenologija, smo morali predvsem vzpostaviti neki ontološki most med obema vidikoma.

Analiza >se<-ja v drugem delu magistrskega dela v luči mislecev dialektike ne zgreši zgodovinske faktičnosti bivanja, to analizo smo opravili na površini življenja, vendar kot odraz biti bivajočega. Ta nam je skozi *Bit in Čas* dala "pravico", da jo analiziramo v zgodovinskem kontekstu, saj Heidegger, čeprav zariše diferenco (poglej poglavje o tesnobi) v njegovem najpomembnejšem delu, ne definira bit kot bit, marveč kot bivanje, saj je *Bit in Čas* nedokončana knjiga. Že v uvodu smo nakazali sopripadnost metafizike Hegla in Heideggera. Drugi razlog za to pa leži v sami metodi fenomenologije; sam Heidegger začne s fenomenološko epoko človeka in njegovega metafizičnega sveta, ga postavi v oklepaj<sup>41</sup>, pri tem pa ne določi, kateri je ta svet vsakdanjosti- eidetska redukcija. Kateri je ta svet metafizike iz katerega abstrahiramo njegove sestavine na poti do fenomenov? Če je zavest intencionalna, na kaj se potlej usmerja? Zaradi tega se je ustvaril vtis določene mistifikacije fenomenov. Potreben je bil družbeni vidik le-teh. To je rezultiralo v analizi sozvočja (ne)avtentičnosti, npr. represivne svobode pri Marcuseju, Debordu ali Adornu, kakor pri analizi videza >se<-ja in njegovih znakov pri Barthesu, se pravi v klasični marksistični teoriji (metafizika), saj sama transcendentalna fenomenologija vsebuje ter izhaja iz takih ali drugačnih metafizičnih, se pravi idejnih teorij<sup>42</sup>. Iz kibernetične perspektive in njenega bistva se to spremeni oz. se razširi: v

<sup>41</sup> To prvo fenomenološko redukcijo Heidegger nakaže z izstopom iz hermenevitičnega kroga smisla.

<sup>42</sup> Ne smemo pozabiti tudi na nezavedno, ki ima odločilno vlogo v >se<-ju, se pravi apercipcijsko. To smo lahko videli pri analizi Althusserja in njegove ideologije, kakor tudi pri Deleuzejevem in Guattarijevem *Anti-Edipu*.



luči le-te, lahko zdaj v simbiozi priredij motrimo Foucaultove diskurze biopolitike<sup>43</sup>, se pravi Heideggerjeve fenomene kot diskurze prej omenjenih avtorjev, tako ločnic med **videzom** in **bitjo** ni, nobena ni podrejena ali nadrejena drugi, marveč se dogaja istočasje obeh perspektiv misli družbenega. Znotraj teh priredij<sup>44</sup> pa se dogaja modifikacija, odteg in razlika, ne pa transcedenca, saj je >se< pozitiven fenomen. Ravno koncept Negrijeve in Hardtove multiture, ki izhaja iz biopolitičnega dela, tistega, ki je posledica kibernetičnega imanentnega kapitala, predstavlja odteg-moč delovanja, ki modificira tisto, kar jo konstituira. Navsezadnje, pokazali smo, da identitete, take in drugačne, so popolnoma odveč temu novemu kapitalu, saj je "vsakdo drug in nihče on sam". To pa je temeljna lastnost >se<-ja, ki producira subjekt, vendar ga obenem tudi odaljuje od njegovih samolastnih lastnosti. Kakor fenomenologija pusti biti, dvomi v identitete bivajočega<sup>45</sup>, da se prikažejo v drugačnosti, enako mora tudi ta novi imanenti kapital, saj kolikor hoče preživeti, mora producirati hibride, ki pa kolikor so podložni kapitalu, premosorazmerno tudi predstavljajo odteg. Tisto, kar zavira odteg ni pomanjkanje svobode ali svoboščin, ampak kvečjem njena širitev, to pa zato, ker je sama tubit v osnovi zaslužnjena s to paradoksalno svobodo>se<-ja. To smo videli pri analizi "buržoaznih demokracij"<sup>46</sup> avtorjev teorij družbe. Tubit je sama sebi največji sovražnik. Kolikor so dokaj enodimenzionalna dejstva avtorjev frankfurtske šole, ki je skozi Marxovo eshatologijo analizirala življenje, potrebovala širino in globino Foucaultevih diskurzov, so ti- le potrebovali neki izvor. Ambivalentnost, paradoksalnost, ki ju moramo misliti skupaj, ker tematika ni nič drugega kot samo življenje. Potlej vprašanje ne more biti, ali naj izstopimo iz hermenevtičnega kroga smisla ali naj v njem ostanemo. **Izstop** iz hermenevtičnega kroga smisla (metafizike), ki smo ga razumeli kot analizo fenomenov zapadanja v prvem delu magistrskega dela, ravno pomeni docela pravilen **vstop** v "ta krog, da si že v zastavitvi analize tubiti zagotovimo popoln pogled na krožnostno bit tubiti (Heidegger 2005, 430)." Izstopili smo iz kroga na način, da v njega, po izčrpnih analizi fenomenov tubiti, ponovno vstopimo. Ta krog pa predstavlja kibernetiko, zgodovinsko epoko bipolitičnega >se<-ja. Razumevanje smisla, katerega so ideologije, se pravi metafizike, predpostavljale kot nevprašljive, lahko razumemo šele iz analitike tubiti (Prav tam). Zaradi tega je Heidegger pomemben mislec.

---

<sup>43</sup> Heideggerjev fenomen >se<-ja kakor njegov materialistični nasledek pri Foucaultu nedvomno razglašča v svoji postmoderni maniri odsotnost neke transcedence oz. eshatologije, vendar smo pokazali, da tudi potrebuje neki izvor oz. identiteto, tisto, ki je že implicirana v *Bit in Času*, vendar ne eksplicitno nakazana.

<sup>44</sup> Videz-bit, Moški-ženska, kapital-delo, dobro-zlo, subjekt-objekt itd.

<sup>45</sup> Navsezadnje, tubit ravno predstavlja multitudo, saj ni nobeno kajstvo oz. identiteta. Tisto, za kar se je Proletarec predstavljal v moderni, kot zgodovinski subjekt, na kateremu leži breme zgodovine, da razreši nujno protislovje, dualizem med kapitalom in delom, v postmoderni predstavljajo hibridi identitet oz. bolje rečeno neidentitet.

<sup>46</sup> Kibernetika kot zgodovinska epoha nima značaja totalitarnih ali fašističnih sistemov, vendar demokratičnega. Več o tem pogled *Pustiti biti* od Tineta Hribarja.

## 12 LITERATURA

1. Adorno, Theodor W. in Max Horkheimer. 2002. *Dialektika razsvetljenstva: filozofski fragmenti*. Ljubljana: Studia humanitatis.
2. Althusser, Louis. 2000. *Izbrani spisi*. Ljubljana: založba cf.
3. Balazic, Milan. 2007. *Politična antifilozofija: seminar*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
4. Barthes, Roland. 1979. *Književnost, mitologija, semiologija*. Beograd: Nolit.
5. Baudrillard, Jean. 1999. *Simulaker in simulacija; Popoln zločin*. Ljubljana: Študentska založba.
6. Cunningham, Suzanne. 1985. Philosophy and Phenomenological Research. *International Phenomenological Society* 45(4): 553–566. Dostopno prek: <http://www.jstor.org/stable/2107564> (16. 12. 2010).
7. Debord, Guy. 1999. *Družba spektakla; Komentarji k Družbi spektakla*. Ljubljana: Študentska založba.
8. Debeljak, Aleš. 1989. *Postmoderna sfinga: kontinuiteta modernosti in postmodernosti*. Celovec/ Salzburg: Wieser.
9. Deleuze, Gilles in Felix Guattari. 1990. *Anti-Edip: kapitalizam i shizofrenija*. Novi Sad: Dobra vest.
10. Deleuze, Gilles. *Razlika i ponavljanje*. 2009. Beograd: Fedon.
11. De Man, Paul. 1990. Roland Barthes and Limits of Structuralism. *Yale French Studies* (77): 177–190. Dostopno prek: <http://www.jstor.org/stable/2930153> (12. 8. 2011).
12. Dreyfus, Hubert L. 2004. *Being and Power: Heidegger and Foucault*. Dostopno prek: [http://ist-socrates.berkeley.edu/~hdreyfus/html/paper\\_being.html](http://ist-socrates.berkeley.edu/~hdreyfus/html/paper_being.html) (12. 5. 2011).
13. Dolar, Mladen. 1991. Spremna beseda. V *Vednost-oblast-subjekt*, ur. Mladen Dolar, VII-1. Ljubljana: Krt.
14. --- 2010. *Kralju odsekati glavo: Foucaultova dediščina*. Ljubljana: Krtina.
15. Eagleton, Terry, ur. 1994. *Ideology*. London: Longman.
16. Engels, Friedrich. 1977. Marxov "Kapital". V *Izbrana Dela v petih zvezkih-IV. zvezek*, ur. Boris Zihel, 223–231. Ljubljana: Cankarjeva založba.
17. Foucault, Michel. 1984. *Nadzorovanje in kaznovanje: nastanek zapora*. Ljubljana: Delavska enotnost.

- 18.--- 2007. Antična filozofija politike. V *Življenje in prakse svobode*, ur. Jelica Šumič-Riha, 29–44. Ljubljana: Založba ZRC.
- 19.--- 2007. Etika skrbi zase kot prakticiranje svobode. V *Življenje in prakse svobode*, ur. Jelica Šumič-Riha, 240–259. Ljubljana: Založba ZRC.
- 20.---2008. Kako preučevati oblast? V *Vednost-Oblast-Subjekt*, ur. Mladen Dolar, 135–149. Ljubljana: Krtina.
- 21.---2008. Igra Michela Foucaulta. V *Vednost-Oblast-Subjekt*, ur. Mladen Dolar, 193–231. Ljubljana: Krtina.
- 22.---2008. Kaj je razsvetljenstvo? V *Vednost-Oblast-Subjekt*, ur. Mladen Dolar, 251–269. Ljubljana: Krtina.
23. Feenberg, Andrew. 2007. *Introduction: The critical theory of Herbert Marcuse*. Dostopno prek: <http://www.scribd.com/doc/8530201/Feenberg-Essential-Marcuse-Introduction-Critical-Theory-of-Herbert-Marcuse-2007> (19. 1. 2010).
24. Freud, Sigmund. 1996. *Prihodnost neke iluzije*. Maribor: Obzorja.
- 25.---2001. *Nelagodje v kulturi*. Ljubljana: Gyrus.
26. Habermas, Jurgen. 1986. *Tehnika i znanost kao "ideologija"*. Zagreb: Školska knjiga.
27. Heidegger, Martin. 1989. *O vprašanju biti*. Maribor: Obzorja.
- 28.---1990. *Identiteta in diferenca*. Maribor: Obzorja.
29. ---1995. *Uvod v metafiziko*. Ljubljana: Slovenska matica.
- 30.---2000. *Reč*. Koper: Hyperion.
31. ---2003. *Predavanja in sestavki*. Ljubljana: Slovenska matica.
32. ---2005. *Bit in Čas*. Ljubljana: Slovenska matica.
33. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1998. *Fenomenologija duha*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- 34.---1999. *Filozofija svetovne zgodovine: predavanja, Uvod, Um v zgodovini*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- 35.---2001. *Znanost logike I*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
36. Held, Klaus. 1998. *Fenomenološki spisi*. Ljubljana: Nova revija.
37. Hribar, Tine. 1983. *Metoda Marxovega kapitala*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- 38.---1984. *Kopernikanski obrat*. Ljubljana: Slovenska matica.

- 39.---1985. *Moč znanosti: marksistična teorija družboslovja*. Ljubljana: Delavska enotnost.
- 40.---1993. *Fenomenologija knj.1, Brentano, Heidegger, Husserl*. Ljubljana: Slovenska matica.
41. ---1994. *Pustiti biti: kriza evropskega nihilizma*. Maribor: Obzorja.
- 42.---1995. *Fenomenologija.2, Heidegger, Levinas, Lacan, Derrida*. Ljubljana: Slovenska matica.
- 43.---2009. *Fenomenološki etos*. Ljubljana: Založba ZRC.
44. Hrženjak, Majda. 2002. *Simbolno: izbrana poglavja iz francoskega strukturalizma*. Ljubljana: Študentska založba.
45. Husserl, Edmund. 1975a. *Ideja fenomenologije: pet predavanj*. Beograd: Beogradski izdavaško-grafički zavod.
- 46.---1975b. *Kartezijanske meditacije*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
47. ---1997. *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*. Ljubljana: Slovenska matica.
- 48.---2005. *Kriza evropskih znanosti in transcedentalna fenomenologija (uvod v fenomenološkofilozofijo)*. Ljubljana: Slovenska matica.
49. Kurnik, Andrej. 2005. *Biopolitika: novi družbeni boji na horizontu*. Ljubljana: Sophia.
50. Laporte, Jean-Marc. 1963. Husserl's Critique of Descartes. *Philosophy and Phenomenological research* 23 (3): 335–352. Dostopno prek: <http://www.jstor.org/stable/2105078> (16. 12. 2010).
51. Lefebvre, Henri. 1974. *Urbana revolucija*. Beograd: Nolit.
52. Lukšič, Andrej A. 1999. *Rizična tehnologija: izziv demokraciji: k politični ekologiji*. Ljubljana: Študentska organizacija Univerze v Ljubljani.
53. Lukšič, Igor in Andrej Kurnik. 2000. *Hegemonija in oblast: Gramsci in Foucault*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
54. Majer, Boris. 1968. *Med znanostjo in metafiziko: razvoj koncepcije predmeta in funkcije filozofije v postheglovski meščanski filozofiji- s posebnim obzirom na eksistencializem in logični pozitivizem*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
55. Mali, Franc. 2002. *Razvoj moderne znanosti: socialni mehanizmi*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
56. Marcuse, Herbert. 1968. *Čovjek jedne dimenzije: rasprave o ideologiji razvijenog industrijskog društva*. Sarajevo: Veselin Masleša.

- 57.---1979. *Kontrarevolucija i revolt*. Beograd: Grafos.
- 58.---2004. *Um in revolucija: Hegel in nastanek teorije družbe*. Ljubljana: Studia humanitatis.
59. Marx, Karl in Friedrich Engels. 1976. Nemška ideologija. V *Izbrana dela v petih zvezkih-II. zvezek*, ur. Dr. Božidar Debenjak, 5–352. Ljubljana: Cankarjeva založba.
60. Marx, Karl. 1976. Teze o Feuerbachu. V *Izbrana dela v petih zvezkih-II. zvezek*, ur. Dr. Božidar Debenjak, 356–363. Ljubljana: Cankarjeva založba.
61. ---1977. Prispevek h kritiki politične ekonomije. V *Izbrana dela v petih zvezkih-IV. zvezek*, ur. Boris Zihlerl, 101–222. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- 62.---1977. Uvod v Očrte. V *Izbrana dela v petih zvezkih-IV. zvezek*, ur. Boris Zihlerl, 11–43. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- 63.---1986. *Kapital: Kritika politične ekonomije; prvi zvezek*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
64. ---2009. *Komunistični manifest*. Ljubljana: Sanje.
65. Merleau-Ponty, Maurice. 2000. *Vidno in nevidno*. Ljubljana: Nova revija.
66. Močnik, Rastko. 2010. Delovni razredi v sodobnem kapitalizmu. V *Postfordizem: razprave osodobnem kapitalizmu*, ur. Gal Kirn, 149–203. Ljubljana: Mirovni inštitut.
67. Negri, Antonio in Michael Hardt. 2003. *Imperij*. Ljubljana: Študentska založba.
- 68.---2010. *Skupno: onkraj privatnega in javnega*. Ljubljana: Študentska založba.
69. Nietzsche, Friedrich. 1988. *Onstran dobrega in zlega: predigra k filozofiji prihodnosti; H genealogiji morale: polemični spis*. Ljubljana: Slovenska matica.
70. ---1989. *Somrak malikov ali Kako filozofiramo s kladivom; Primer Wagner: problemi glasbenikov; Ecco Home: kako postaneš, kar si; Antikrist: prekletstvo nad krščanstvo*. Ljubljana: Slovenska matica.
71. Rjazanov, David. 1952. *Marx i Engels*. Beograd: Kultura.
72. Salecl, Renata. 1993. *Zakaj ubogamo oblast? nadzorovanje, ideologija in ideološke fantazme*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- 73.---2010. *Izbira*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
74. Salem-Wiseman, Jonathan. 2003. Heidegger's Dasein and the Liberal Conception of the self. *Political Theory* 31(4): 533–557. Dostopno prek: <http://www.jstor.org/stable/3595671>. (15. 3. 2011).

75. Schacht, Richard. 1972. *Husserlian and Heideggerian Phenomenology*. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 23 (5): 293–314. Dostopno prek: <http://www.jstor.org/stable/4318732> (17. 12. 2010).
76. Schmitt, Carl. 1994. Duhovno zgodovinski položaj današnjega parlamentarizma. V *Tri razprave*, ur. Vlasta Jalušič, 3-59. Ljubljana: Študentska organizacija Univerze.
77. Stojković, Andrija in Bratislav Petrović. 1974. *Osnovi marksistične filozofije*. Beograd: Stručna knjiga.
78. Spinoza, Baruch de. 1963. *Etika*. Ljubljana: Slovenska matica.
79. Stres, Anton. 1996. *Svoboda in Pravičnost*. Celje: Mohorjeva družba.
80. Trstenjak, Anton. 1996. *Zgodovina filozofije*. Ljubljana: Inštitut Antona Trstenjaka za psihologijo, logoterapijo in antropohigieno.
81. Virillio, Paul. 1996. *Hitrost osvoboditve*. Ljubljana: Študentska organizacija Univerze.
82. Žižek, Slavoj. 1987. *Jezik, ideologija, Slovenci*. Ljubljana: Delavska enotnost.
83. ---2010. *Začeti od začetka: čitanka*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
84. Wittgenstein, Ludwig. 1976. *Logično filozofski trakt*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

