

Srečo Dragoš

KAKO

Nekdo pride k socialnemu delavcu in nekaj želi. Socialni delavec se pogovori z njim, skupaj opredelita tisti »nekaj«, nato se proces pomoči nadaljuje. In tu nastane problem, ki ga ima zdaj tudi strokovnjak. Seveda ima problem najprej tisti, ki pride po pomoč, vendar je temeljni (izvirni) problem, ki se zdaj na novo pojavi, vselej problem eksperta. Ekspert je namreč vsakokrat znova poklican, da se sooči s težavo drugega, in to na način, ki je drugačen od načinov vseh drugih ljudi; prav zato sploh opravlja svoj(o) poklic(anost). Temeljni problem med najrazličnejšimi problemi v procesu medsebojne pomoči je za eksperta v tem, *kako* naj se sooči s kom, ki kaj želi. Tu mislim na tisti *kako*, ki se (še) ne nanaša na ekspertovo usposobljenost za ravnanje v procesih pomoči, ne nanaša se na njegovo znanje, ne na teorije, ki jih pozna, ne na veščine, tehnike, pooblastila ali sposobnosti, ki jih ima; vse to so orodja, ki so v enakem razmerju z izvajalcem, kot so škarje v razmerju s krojačem ali epruveta v razmerju s kemikom. Danes že vemo, da so ta razmerja vselej povratna, kar pomeni, da se ne sprašujemo več zgolj o tem, kako naj ravnam s škarjami (orodji, pripomočki), ampak tudi o tem, kako sama oblika orodij in postopkov vpliva na moje ravnanje z njimi in na povzročene učinke — vendar so to še vedno le tehnična ali spretnostna vprašanja.

Vprašanje predznanstvenega (predstrokovnega, predveščinskega, predtehničnega, predmetodičnega) *kako* je najprej vprašanje pristopa. Gre za vprašanje o tem, kako naj pristopimo k reševanju težave, ki jo nekdo razgrne pred nami. To vprašanje se zastavi še pred reševanjem problema, je vprašanje moje izhodiščne drža, drža (zgolj) človeka, s katero začenjam opravila, ki naj bodo v skladu z nadaljnjim delom (opredeljenim z mojo poklicno

vlogo). Drža, ki je pred poklicno, je *človeška drža*. Ta je prvi pogoj poklicne drža (vloge) v vseh tistih poklicih, kjer neposredno delajo z ljudmi in katerih učinek se neposredno nanaša na interpersonalna razmerja. Človeška drža je predznanstvena, ker najprej izhaja iz izkustva (mene in drugega), in se tudi osredotoča na izkustvo (izkustva). Tega znanosti ne počnejo. Znanosti ne izhajajo iz izkustva kot takega, temveč iz lastnih hipotez (o čem ali kom), ki jih razprostrejo kot podlago tistemu, o čemer se sprašujejo. Razprostrejo jih v tem smislu, da primerjajo objekt svojega interesa zgolj z zastavljeno hipotezo in ga tako rekoč prisilijo, da s svojimi lastnostmi odgovori na tisto, kar mu je pred(hodno)-postavljeno. Na ta način preskušajo resnico tega objekta, kar v resnici pomeni, da preskušajo svoje hipoteze o njem (z eksperimentom). Čeprav se kaže rezultat takega postopka kot »objektivna resnica«, tj., kot dejstvo, so taka dejstva dejansko le odgovori na vprašanja, ki si jih pred tem zastavi znanost; gre torej zgolj za *znanstveno* resnico, ki ni edina prava in sploh ne vsa resnica. Znanstvena resnica ostaja zato le razložena, tj., pojasnjevalna in razlagalna resnica, ki pa (še) ni razumljena in doumeta. Je teoretično-logična, ker je produkt metode, ni pa doumeta, ker zanemarja neposredno (vsakdanje) izkustvo. Zato zlasti v poklicih, kjer gre za neposredno delo z ljudmi, eksperta ne moremo kar zamenjati npr. z računalnikom. Ekspert je nenadomestljiv zato, ker je nenadomestljiv *kot človek*, ne pa kot ekspert (ne zato, ker bi bil bolj eksperten od stroja). Poklicnega ravnanja se je namreč mogoče naučiti, poklicne učinke je navadno mogoče meriti in poklicne vsebine je mogoče programirati (npr. v izobraževalnih programih ustanov, ki usposabljaajo za poklic) — vse to pa ne drži za (samo)razumevanje in

tudi ne za učinke oseb na druge osebe. Tudi zato imajo vede, ki se sprašujejo o človeškem ravnanju, probleme s svojim znanstvenim statusom. Psihologija, na primer, se je uveljavila kot znanost šele, ko je vpeljala eksperiment, vendar se ji nikoli ni posrečilo enoznačno in dokončno definirati tistega, po čemer se ves čas sprašuje: človekove osebnosti. Če bi poskušala kaj takega, bi se odmaknila od svoje eksaktnosti in znanstvenosti; zašla bi v filozofijo ali pa v teologijo. V smislu znanstvenosti je torej socialno delo na boljšem, ker se v prvi vrsti omejuje na interakcije med ljudmi, na učinkovitost njihovih socialnih mrež, ker se osredotoča na interventne mehanizme na tem področju, medtem ko vsa druga temeljna vprašanja postavlja v oklepaj, jih prepušča drugim znanostim. Osredotoča se torej na *tehnični kako* (ravnanja) ne pa na *kaj* (je človek, oseba, družba, smisel). Toda osredotočiti se na ta *kako* (ravnati, delovati) ne pomeni izključiti vsega drugega — nasprotno, to pomeni predpostaviti to drugo. Kar je izvirno področje drugih ved, je za socialno delo predpostavka, in narobe. Če pozabimo na to, postane socialno delo zgolj tehnika, in če to ostane dlje časa, se vse skupaj sprevrže v mehaniko (rutino). Socialno delo kot tehnika je potrebno, a ne zadostno, socialno delo *zgolj* kot tehnika pa je nevarno. Zaradi tega izpostavljam tisto, kar tu imenujem človeška (predpoklicna) drža in vpliva na vse, kar se bo dogajalo v nadaljnjem strokovnem procesu, čeprav to še ni strokovna drža. Je pred njo. V nadaljevanju bom poskušal pojasniti, zakaj te človeške drže ne gre zamenjevati z leporečjem ali s kakšnim derivatom lepega vedenja (bontona), niti ni to stopnja empatije ipd. Vse to je namreč mogoče razlagati (tako ali drugače), medtem ko človeške drže ni mogoče razložiti, mogoče jo je le razumeti.

Ko uporabim kakšno orodje (veščino, tehniko), že rešujem težavo, pred katero sem postavljen, ali pa jo povečujem, če sem neučinkovit; sem se vedno že odločil o svojem pristopu, sem se že ločil od začetnega vprašanja (najbolj neustrezno seveda takrat, kadar se ga sploh nisem vprašal). Ločiti se od začetnega

vprašanja ne pomeni (za)pustiti ga, kot da sem ga že rešil, pač pa pomeni razločiti ga od drugih vprašanj, ki se nanašajo na tehnike, ki jih uporabljam. Zato ta *kako* ni pomemben le zato, ker sem že pred vsakim začetkom dela postavljen predenj, pač pa tudi zato, ker me spremlja skozi ves nadaljnji postopek. Vedno znova se mi zastavlja, naj ga upoštevam ali ignoriram, saj opredeli moje delo neodvisno od načina, kako ga opravljam. Za kakšno soočenje torej gre? V čem je ta *kako*, ki ga izpostavljam, drugačen od tistega »kako« v navadnem ekspertnem (tehničnem) smislu, ko se sprašujem zgolj po ustreznih metodah, veščinah, pripomočkih?

Vzemimo primer iz prvega stavka: pride kdo, ki od eksperta kaj želi. Osredotočiti se od vsega začetka na izpolnitev te njegove želje, kar bi bil najenostavnejši odgovor, ni nič drugega kot »tehnična« drža, npr. opravilo (vloga) trgovca. Osredotočiti se najprej na to, ali gre za pravico ali ne, je posel državnega uradnika. V nasprotju s prvima dvema pa se ekspert v socialnem delu najprej sooči z željami uporabnika. To soočenje je pred njihovo upravičenostjo in izpolnitvijo. Toda če ekspert ostane zgolj pri soočenju z željo, vse drugo pa postavi v oklepaj, se bo prej ali slej znašel v precepu, ko ne bo jasno niti to, kaj je prava želja in čigava sploh je (kar dokazuje J. Lacan). Zato tudi želja ne more biti bistvo tega, na kar se v začetku osredotoči socialno delo, pač pa je lahko to le uporabnik v njegovih relacijah z okoljem. Kaj pa je bistvo teh relacij? Kako se soočiti z njihovim bistvom, kako spoznati to bistvo v resnici, tj., na tak način, da ga ne bomo zameglili že tisti hip, ko ga skušamo izreči?¹ Kako spoznati resnico o tem, kaj je za situacijo konkretnega človeka bistveno? Ko se soočimo s takim vprašanjem, se nam navadno zgodi, da *smo že* v vlogi eksperta, ki analizira. Ugotovimo, na primer, da gre v družini za konflikt, in že poskušamo opredeliti bistvo tega konflikta. Ko to bistvo opredelimo, pa *že* razmišljamo na naslednji način:

¹ Najpogostejši odgovor na to vprašanje je zahteva po vzpostavitvi dialoga (upoštevanje drugega itn.). Vendar dialog tu ni rešitev, je le oznaka za področje, kjer se problem šele zastavlja. Dialog (pogovarjati se), sodelovanje ipd., je le tehnični vidik tega vprašanja. Tako kot vse druge veščine je nujen, a nezadosten.

»Medtem ko pomeni *eksistenca* ali *obstoj* le to, da nekaj *obstaja* oziroma *je*, pa bistvo označuje, *kaj je nekaj*, smiselno notranje jedro, *splošnost* in *nujnost*, po kateri nekaj obstaja... Definirati nekaj pomeni ustrezno izraziti oz. pojasniti bistvo.« (SRUK 1980: 48; podč. V. Sruk).

Soočiti se z bistvom na ta način torej pomeni razločiti obstoj stvari (npr. konflikt, alkoholizem, osebnostno motnjo) od njenega smisla, tj., od tega, kaj je pravi smisel tega obstoja ali kaj je pravo bistvo te stvari. Drugače rečeno: če se s stvarmi ali pojavi soočamo na tak način, smo že na samem začetku zašli v metafiziko. Že od samega začetka verjamemo, da ima neka stvar ali pojav že zgolj zato, ker je (bivajoče — ker na tak ali drugačen način biva), torej že zgolj zaradi svojega obstoja v sebi neko jedro, neko nujnost, za katero predpostavljamo, da najbolj je, da (je) najbolj biva(joča). Na ta način torej razumemo bit kakšnega pojava ali stvari izključno kot bit bivajočega, kot tisto, kar še bolj (zares) biva od same stvari ali pojava.

V resnici pa gre za zamegljevanje. Ko rečem, da alkoholik *je* (npr. ta in ta človek), da družinski konflikt *je*... (tak ali drugačen), s tem zgolj povem, da je kaj bivajoče, da biva. Način tega bivanja lahko sicer opisujem z različnimi besedami, ki se nanašajo na različne primere (ko hočem izraziti, da je alkoholizem pri Janezu drugačen kot alkoholizem pri Jožetu, da je konflikt v eni družini čisto nekaj drugega kot konflikt v drugi družini...), vendar besedica *je* ostaja enako nedorečena, kljub temu da se naslednje besede, ki se nanašajo na opise raznovrstnih primerov, spreminjajo. Ta *je* pomeni, da neki pojav ali stvar *je*, da *ima* bit, vendar ta bit (alkoholizma, konflikta) ni isto kot Janezov alkoholizem, kot konflikt družine X ipd. Bit tega pojava v resnici ni nič bivajočega. Bit alkoholizma, družinskih konfliktov, bit človeka kot človeka ali bit česarkoli drugega ne biva sama zase na način, kot biva alkoholik Janez, kot biva konflikt v družini X, kot biva človek (v razliki z drugimi bitji) itn. Metafizika torej pomeni, da ta *je* (nečesa bivajočega) razumemo tako, da skušamo pod njegovim površjem odkriti tisto njegovo bistvo, ki je še bolj oz. najbolj bivajoče, ki je tisti bistveni *je* (tega pojava), ki najbolj resnično biva. Tako

postavljanje bistva za ta *je* (bivajočim) je zgolj predpostavlanje. S tem stvar v njeni resničnosti, tj., njeno bit, že izenačimo z bivanjem te posamične stvari. Izenačimo na metafizičen način, saj metafizika razume bit kot »bistveno bit« te stvari (kar ima za njeno bistvo, esenco), medtem ko samo bivanje (eksistenco) te stvari poimenuje za »bivanjsko bit«.

To je temeljna zadrega filozofije kot metafizike. In na kar tu opozarjam, je dejstvo, da smo v ta problem ujeti tudi mi, ki nismo filozofi. Tudi mi, ki delujemo v vsakdanjem življenju na tak način, da skušamo razumeti tisto (nekaj, nekoga), k čemur je usmerjen naš vsakdanji delovni postopek. Naša temeljna drža do fenomena, pred katerim smo, že opredeljuje nadaljnji potek našega dela, že določa vse tiste načine »kako-kaj-narediti«, s katerimi izbiramo ustrezne metode, postopke, veščine. Vprašanje, kako se s čim soočiti, je vprašanje po tistem *je* določenega pojava ali stvari, ki je pred nami. In predpostavlanje tega *je* (biti te stvari) v smislu, kot da najbolj resnično biva, je metafizično predpostavlanje. Zato tipični socialni delavci, zdravniki, pedagogi, psihiatri..., čeprav niso filozofi, mislijo na enak način. Ko se vprašajo, zakaj Janez pije, zakaj ima Jože take simptome, zakaj je v družini konflikt, se dejansko vprašujejo po bistvu Janezovega pitja, Jožetovih simptomov, družinskega konflikta. In to bistvo navadno tudi najdejo — ne v tem, kako se daje v svoji razvidnosti, pač pa onstran tega, nekje v tistem ozadju, ki je navadnim smrtnikom seveda nevidno in za katerega se predpostavlja, da je poslednje, izvorno in generalno področje Resnice, v razmerju s katerim je vse drugo zgolj odsev, zgolj videz v smislu nečesa nebistvenega ali celo lažnega. Na isti način se metafizika naprej vpraša tudi po bistvu vsega, kar je, tj., vsega, kar obstaja (človeštva, vseh stvari na svetu, vesolja) — in to najbolj resnično prepozna bodisi v najvišji Ideji (Platon), bodisi v Bogu (kot to Idejo pozneje poimenuje krščanstvo), bodisi v jasni in razločni subjektovi, tj., človekovi predstavi (Descartes), bodisi v tistem, kar človek s svojo voljo do moči razglasi za edino pravično/resnično (Nietzsche) ipd. To so vse zgolj variacije na vprašanje o tem, kaj je resnica, oziroma, kaj je najbolj resnično; vse to so odgovori, ki v metafiziki variirajo.

Zakaj ta način mišljenja pri nas vztraja? Mislim, da zato, ker smo zlasti v slovenskem prostoru v tem smislu še vedno dediči svojih prednikov, vključno s katolištvom in marksizmom. V drugi polovici prejšnjega stoletja so se pozitivne znanosti dokončno diferencirale od filozofije, s tem da so se začele ukvarjati zgolj z »dejstvi«, vse drugo, kar presega čutno raven, pa je bilo označeno za spekuliranje v pejorativnem smislu². Podobno se je zgodilo tudi pri nas (čeprav z občutnim zamikom). Ne smemo pozabiti, da so se vse znanosti in stroke še pred nekaj leti utemeljevale v marksizmu, pred nekaj desetletji pa v katolicizmu. In če se to pozna pri tako banalnih stvareh, kot je npr. produkcija dobrin, je še bolj verjetno, da se ta dediščina pozna tudi na področjih mišljenja. Konkretno: Marx je prav v tisti tezi, ki je bila na Slovenskem najbolj popularizirana (v drugi tezi o Feuerbachu³), čisti nadaljevalec Nietzscheja, saj zahteva nekaj nemogočega, kar se zato izkaže za nevarno: terja namreč, da se teoretično vprašanje (o resnici) razreši na praktičen način, ta pa je v

tem, da človek preoblikuje prakso (naravo in družbo) na podlagi svoje moči, in tisti, ki bo to najmočneje naredil, bo dokazal resnico. Prav na tem se je pri nas vzpostavljala pedagogika, sociologija, kriminologija, ekonomija, psihologija in druge -logije. Enako tezo (a z drugega konca) je v našem prostoru pred marksizmom najradikalneje vzpostavil Anton Mahnič: poslednjo resnico, tj., najvišjo, najresničnejšo, je našel v cerkvenih dogmah. In ker je praktični vidik teh dogem v njihovem vplivanju na človekovo voljo, se mora ta (dogmatična) resnica dosledno potrjevati na vseh področjih človekove prakse. Posledica: ideološki boj.⁴

Zato ni naključje, da je prvi, ki je v Mahničju prepoznal platonistično metafiziko, prav filozof France Veber, ki je bil prvi fenomenolog na Slovenskem (Veber je bil najboljši učenec Alexiusa Meinonga, Meinong je bil učenec Franza Brentana, ta pa je bistveno vplival na Edmunda Husserla). V povojnem času je najresneje zavrnil marksistično metafiziko Dušan Pirjevec, fenomenolog, ki je naredil most med Vebrom in postmoderno (vpeljal je sintagmo

² Osredotočenje na empirična dejstva kot edina, ki so resnično merodajna (ki so merilo resnice), povzroči, da spekulacija (*speculatio*) izgubi izvorni pomen opazovanja stvari na način, ki ni nujno zgolj empiričen. Prav razlikovanje med filozofijo in t. i. pozitivnimi znanostmi naredi spekulacijo za nekaj izrazito slabšalnega, neznanstvenega, neeksaktnega, nenatančnega, zavajajočega, nepravilnega. In na kar tu opozarjam, je to, da ne gre le za neko lokalno zadevo, ki se omejuje na posamezno področje filozofije. Ni le stvar filozofov — nasprotno. Negativni (in pozitivni) učinki tovrstne delitve dela se odražajo na vseh ostalih področjih in tudi v vsakdanjem življenju, kjer se kombinirajo s teritorialnimi posebnostmi. Na primer: mislim, da ni naključno, da se v našem prostoru izraz spekulacija dokončno uveljavi s strešico na prvi črki kot špekulacija, ki zdaj izrecno pomeni trgovsko dobičkarstvo preračunljivost (doseči dobiček s preprodajanjem). Šele danes temu rečemo poslovnost (marketing ipd.), medtem ko je bila špekulacija v smislu dobičkarstva v slovenskih razmerah eden najbolj negativno konotiranih terminov vse od osemdesetih let 19. stol. naprej, in sicer iz dveh razlogov: zaradi prodiranja tržno-blagovnega gospodarstva na materialnem področju in zaradi afirmacije neotomistične filozofije na miselnem področju (zlasti z Mahničem in Lampetom), ki se je predstavljala kot edino zveličavna filozofska smer, enako kot marksizem po drugi vojni. Vsako drugačno filozofiranje je bilo zgolj »filozofiranje« oz. špekulacija. Špekulacija je s tem dobila dvojni slabšalni pomen: (1) nepačnega mišljenja in hkrati (2) podlaga ravnanju, ki so ga prepoznavali prav v liberalcih. Tako v času katolicističnega kot kasnejšega komunističnega režima. Za katolike prejšnjega časa je bilo značilno celo to, da so imeli npr. vse Žide za trgovske špekulante, in narobe, da so imeli vse špekulante za Žide (npr. J. E. Krek). Na ta način se spekulacija kot način mišljenja, ki ni podrejen empiričnemu izkustvu, sprevrže v špekulacijo kot materialno pridobitništvo, ki dobi v slovenskih razmerah še dodaten atribut podlosti, poosebljen v liberalcih in Židih. In to v istem času, ko se posamezne znanosti diferencirajo od filozofije. S tem seveda ne želim reči, da je npr. Descartes (s svojim odklikom od grškega razumevanja filozofije) kriv za antisemitizem pri nas; opozarjam le na daljnosežnost posledic novoveškega pristopa k stvarem, ki se odražajo na vseh področjih mišljenja in delovanja. Tudi stroke, kot so socialno delo, medicina, psihiatrija, pedagogika..., niso izvzete. Zato je treba vzeti prizadevanja fenomenologije, ki novoveško vero v »dejstva« postavljajo pod vprašaj, z vso resnostjo!

³ »Vprašanje, ali človeškemu mišljenju pripada predmetna resnica — sploh ni vprašanje teorije, temveč praktično vprašanje. V praksi mora človek dokazati resnico, to je, dejanskost in moč, tostransko svojega mišljenja« (MARX, ENGELS 1979: 357; podč. Marx). Iz tega izhaja, da tisti, ki v praksi nima nobene moči, tudi nima nobene resnice, ker je ne more dokazati, če pa je ne more dokazati, je nima (!). Resnica je le resnica tistega, ki je močnejši od tega reveža-nevedneža. Od tod naslednje dvojice: Partija/množica, Bog(Pastir)/ovčice, Patron(us)/klient, Zdravnik/bolnik, Učitelj/učenec itn.

⁴ Na primer: »Dogma po svoji vsebini je od Boga razodeta resnica, katero cerkev kot tako določi in jo vernikom predloži, da jo sprejmo. Bistvo resnice pa je, da je nespremenljiva, neodvisna od subjektivnega razuma... Cerkev tedaj predloživši dogmo, določi na sebi vže določeno, nespremenljivo resnico...« »Najbolj pa kaže krščanstvo svojo praktičnost vplivaje na voljo. Nobena vera nima mogočnejših nagibov za voljo kot krščanska...« »Niti veda, niti umetnost, niti slovstvo niti politika, niti duh niti materija, nič, prav nič ni izvzeto postavi Kristusovi.« (MAHNIČ 1893: 31; 33; 35).

»pustiti biti«), najcelovitejše delo na to temo pa je Hribarjeva *Fenomenologija I*, na katero se navezujem v nadaljevanju.⁵ Je najcelovitejše delo pri nas, tako kot inovacija kakor kot učbenik. To, da smo te vrste delo dobili šele sedaj, ni naključno. Podobno kot ni naključje, da je Franceta Vebra, čeprav je bil največji slovenski filozof tistega časa, zapostavljal tako katolicizem kakor marksizem (vse dokler se ni spreobrnil v katolicizem), kot tudi ni naključje, da se je moral Pirjevec najprej spreobrniti, da je lahko radikalno zastavil kritiko marksizma, in da je najcelovitejši (Hribarjev) prikaz fenomenologije lahko izšel šele po padcu socializma. Že zgolj ta kronologija pokaže, da je fenomenologija nezdržljiva s katolicizmom, marksizmom in katerimkoli drugim -izmom.

Kot pove že naslov Hribarjeve *Fenomenologije I*, gre za prvi del, ki zajema najpomembnejše sodobne fenomenološke mislece, rojene še v prejšnjem stoletju (Franz Brentano, Edmund Husserl, Martin Heidegger). Drugi del, katerega izid je napovedan pri Slovenski matici, pa bo zajel fenomenologe, rojene v tem stoletju (Emmanuel Levinas, Jacques Lacan, Jacques Derrida). Ker gre torej za najcelovitejši prikaz fenomenološke misli pri nas, hkrati pa se tudi v socialnem delu nekateri že navezujejo na fenomenološko misel (gl. zadnje številke te revije), želim v zvezi s prvim delom Hribarjeve knjige opozoriti na tisto, kar se mi zdi izrecno pomembno za socialno delo.

V prvi polovici knjige je podrobno prikazano razumetje resnice v vsej zgodovini

mišljenja. Gre za prikaz najpomembnejših prelomnic, oziroma, za razlago glavnih kriterijev, ki so na različne načine določali pojmovanje resnice in jih je mogoče povzeti takole:

filozof	kaj je resnica?
Parmenid (6. stol. AC)	resnično je vse, kar je <i>neskrito</i>
Platon (427-347 AC)	resnično je le, kar je <i>pravilno</i>
Descartes (1596-1650)	resnično je le, kar je <i>gotovo</i>
Nietzsche (1844-1900)	resnično je le, kar je <i>pravično</i>
Husserl (1859-1938)	resnično je le, kar je <i>očitno</i>

Iz tabele se že na prvi pogled vidi, da se kriterij o tem, kaj je resnica, nenehno oži. Na začetku je (še) resnično vse, kar je prisotno, saj je prisotno zato, ker je *neskrito* (zato so Grki resnico imenovali z besedo *aletheia*, neskritost). Pri Parmenidu še ni kriterija, ki bi selekcioniral neskrito (navzoče) na resnično in manj resnično oz. neresnično. To se zgodi s Platonom, ki skuša odgovoriti na vprašanje, kaj je od vsega tega, kar se mi daje na vpogled, resnično, oziroma, kaj je to, po čemer vem, da je navzoče res(nično). Odgovor najde v pravilnosti gledanja, kajti le, če je pogled *pravilen*, lahko ugleda resnico (neke stvari). Pri Platonu mora biti pogled na stvar skladen z njenim izgledom⁶ in ne narobe, ni izgled stvari odvisen

⁵ Kjer ni označeno drugače, se citati nanašajo na to knjigo.

⁶ Po Platonu mora imeti vse, kar biva, neki *iz-gled* (tistega, kar je brez izgleda, namreč ne vidimo — če pa česa ne moremo objeti s pogledom, potem tisto sploh ne biva, saj ni navzoče). Izgled je tisto, kar gleda *iz* nečesa in na kar se usmerja naš pogled, ko v to (nekaj, nekoga) zremo. To je empirična, čutna oz. »očividna« raven (tisto, kar vidimo z očmi, oz., kar nam je dostopno preko čutil). Metafizičnost Platonovega nauka pa je v tem, da nad to empirično ravnijo predpostavlja svet idej, ki je nadrejen prvemu, saj je izvorna oz. temeljna realnost, po kateri je določen oz. povzročen nižji (empirični) svet. To konkretno pomeni, da ima vsaka stvar in vsakršno bitje (vse bivajoče) v tem svetu svojo idejo oz. svoj *idealni izgled*, npr.: hiša je hiša takrat, ko s svojim pogledom zaznamo v stvari, v katero zremo, okna, vrata, sobe za njimi, streho nad njimi itn. Hiša kot konkretna empirična stvar ima konkreten izgled (oglate, rdeče, večnadstropne, montažne... posamične hiše), hkrati pa še *idejni izgled*, ki je skupen vsem predmetom iste vrste (hiš). In prav ta njen idejni (i)zgled daje bit (omogoča biti) vsem konkretnim tvorbam te vrste (vseh posamičnih hiš). Prav ideja hiše nam omogoča, da lahko strukturiran kup opek sploh prepoznamo kot hišo in da se lahko ta stvar razkrije našemu po-gledu prav kot hiša in nič drugega. Šele *ideja* torej omogoča tako *iz-gled* te stvari kot naš po-gled na njo. Zato se mora tudi zidar, preden sezida tisto, kar bo razpoznano kot hiša, pri svojem početju vseskozi usmerjati na idejo hiše. In kolikor bo njegov (empirični) izdelek v skladu s to idejo, toliko bo uspešen kot zidar, sicer pa ne. To velja tudi za obrtnika, zdravnika, umetnika, znanstvenika... Njegovo usmerjanje k ideji česa poteka na umski, duhoven (nadčuten) način, ta ideja pa je ideal njegovega konkretnega izdelka (hiše, ozdravljenca, umetnine, znanstvenega odkritja...) — je njegov vzgled, tisto, po čemer se zgleduje, oz. njegov vzor, tisto, po čemer se ozira. Na ta način Platon razlaga nastanek vseh stvari na svetu in tudi našega spoznanja. Samo čutno gledanje zato Platonu pomeni (zgolj) *videnje*, medtem ko šele čutno gledanje, združeno z duhovnim ozirom na ustrezen vzgled (vzor, idejo, idealni zgled) — omogoči tudi *vedenje* o čem.

od našega pogleda. Pri tem Platon razlikuje med izgledi čutnih stvari (*eidos*), nadčutnimi oz. nadnaravnimi, metafizičnimi zgledi (*idea*) in vrhovno Idejo (Dobrega); svet idej pa je nadčutni svet, ki ga lahko spoznamo le z umom, ne s čutili. Zato ni um ta, ki določa resnico, pač pa resnica določa pravilnost uma. Um ji le sledi, podobno kot obrtnik pri izdelavi izdelka sledi ideji tega izdelka. Na ta način Platon utemelji metafiziko kot prenos tehničnega postopka na naravo (ko delam izdelek, ki bo imel tak ali drugačen izgled, ga lahko naredim le, če imam idejo o njem, tj., če se ozrem na njegov vzgled — in po isti logiki naj bi nastala narava oz. cel svet). Resnično je tisto, kar v resnici je, kar ima bit —, to za Platona ni več vse, kar je neskrto (Parmenid), pač pa samo tisto, kar je posnetek ideje, oziroma, kar odkriva pravilnost našega gledanja. Descartes vso zadevo obrne in postavi še ožji kriterij. Medtem ko je za Platona resnično tisto, kar je pravilno glede na izgled stvari oz. na ideje, je za Descartesa pravilno samo tisto, kar je potrjeno v subjektivem (človekovem) gledanju na jasen in razločen način. Samo to je *gotovo*, resnično. Pravilnost gledanja ni več določena z nadčutnimi idejami, ki določajo izgled stvari in jim mora ustrezati naš pogled, pač pa zdaj človekova predstava o stvareh določa njihovo resničnost (če je razločna in jasna). Zato so prej s subjektom označevali vsako samostojno bivajočo stvar in so za objekte veljale samo izmišljene stvari (samo tiste, ki si jih predstavljamo v mislih, oz., si jih izmislimo, npr. pravljično bitje, zlata gora ipd.); za Descartesa pa je objekt vsaka stvar, ki si jo lahko človek predstavlja oz. postavlja pred-se(be), zato je le človek subjekt, saj je edini možni pred(po)-stavljalec stvari kot objektov. Človekova gotovost je edini kriterij vsega, kar je. Še hužji redukcionist je Nietzsche: resnično pravilno je samo tisto, kar si (Nad)človek izbori kot svojo *pravico*, tj., kar razglasi na podlagi svoje volje do moči.

Zgodovina metafizike je zato zgodovina zastrtja biti stvari. Ker Platon bivajočo stvar prepozna kot tisto, ki mora imeti izgled (ute-

lešena ideja), da je naš pogled sploh mogoč, zato bit te stvari išče v vzgledih oz. idejah. Te so povsem ločene od človeka, so nad njim, večne in negibne. Pozneje postane to božja misel, Descartes pa ideje prestavi v človeka (so mu »vrojene«) in ga s tem naredi za edinega subjekta (tudi Bog je zdaj mogoč le zato, ker ima človek idejo o njem, ker je torej tudi Bog predmet njegovega predstavljanja). Ideje (bit) so zdaj človekova last in s pomočjo njih dela, kar hoče. Imena vrhovne ideje se sicer spreminjajo (Bog v krščanstvu, Nadčlovekova moč pri Nietzscheju, Partija pri Marxu, absolutna ideja pri Heglu), a načelo ostaja isto: najresničnejša je tista bit vseh stvari, ki najbolj resnično uteleša to vrhovno Idejo. In v tej zanki se lovi tudi Husserlova fenomenologija. Če so namreč vse stvari zunaj naše zavesti take, da si jih lahko predstavljamo, so vse te stvari v resnici pred-stavljene stvari, kar pomeni, da si jih naša zavest postavlja predse. Zato je zavest že vselej zavest o... (nečem), je že vselej naravnana na svoj predmet, je intencionalna. To pomeni, da stvar, ki se nam v (intencionalni) zavesti prikaže na tak način, da si jo lahko predstavljamo, v svojem bistvu tudi že je, je torej realno obstoječa. Drugače rečeno: obstoj te stvari je posledica njenega bivanja (esence), ki je v našem (intencionalnem) doživljanju. Zato se seveda Husserl ne vprašuje več o tem, kaj se dogaja zunaj naših (intencionalnih, na nekaj nanašajočih se) doživljanjev, kajti v zunanji svet ne moremo prodreti drugače kot z doživljanjem, saj ta zunanost obstaja za nas le, če imamo predstavo o njej. Tu pa nastopi težava. Če se naše doživljanje nenehno spreminja, je torej tudi zunanji svet nekaj skrajno relativnega. Kako se torej (z)najti v njem, kako si biti gotov o njem (kot bi rekel Descartes)?

Husserl išče odgovor tako, da išče tisto, kar je pred intencionalnimi doživljaji (in njihovimi objekti) in to doživljanje sploh omogoča. Do tega ga privede vrsta zapletenih postopkov, s katerimi reducira ves empirični svet na njegov resnični koren in postopno izključi vse nebitveno⁷ — in tisto, kar mu ostane, je »čisti jaz« brez doživljanjev (ker je njihov predhodnik), ki

⁷ Gre za fenomenološko, eidetsko in transcendentalno *redukcijo* in za fenomenološki, eidetski in transcendentalni *suspenz*. Bistvo teh postopkov je redukcija na tisto, kar je še bolj temeljno, oz. v končni fazi na najbolj temeljno (na »čisti jaz«). Hkrati pa gre za čedalje bolj radikalno izključevanje (suspenz):

* najprej se izključi vse, kar temelji na verjetju v stvari, ki da obstajajo neodvisno od zavesti, tj., izključi se vse

je popolnoma prazen, neopisljiv in (še) nezainteresiran. Ta »čisti jaz« je koren, počelo, vzrok, ki omogoča vse drugo, ki je navzoč v vsakem doživljanju česarkoli, ki je torej bit vsake zavesti o... Ima enak status kot Platonova vrhovna Ideja idej. Čeprav se »čisti jaz« razlikuje od nje po tem, da je to čista transcendenca v imanenci (tj., v meni samem), ji je vendarle enak, ker šele ta instanca (»čisti jaz«) omogoča tako izgled vseh objektov kot tudi naš pogled nanje. To velja tudi za zavest: najprej reduciramo in suspendiramo zavest posameznika, potem naredimo to z njenim bistvom (podobno kot zanemarimo različnost barv in se vprašamo po bistvu barve kot barve v nasprotju npr. s tonom, se vprašamo tudi po bistvu želje, po bistvu zaznave... in končno po bistvu zavesti kot celote). Kar ostane, je jaz kot transcendentalni subjekt, je tisto, kar preostane, ko odmislimo jaz v psihološkem smislu (tj., ko odmislimo bistvo jaza). Hribar celo pravi, da se po tem postopku Husserlov »čisti jaz znajde v položaju Boga pred stvaritvijo sveta. Stvaritvijo, se pravi, izvedbo iz nič. Je na začetku začetka...« (HRIBAR, *op. cit.*: 95). Kako pa je lahko metoda redukcije, ki ima tak rezultat, pogoj fenomenološke deskripcije? Kako lahko ta samorazvidnost (samega sebe v korenu kot) »čistega jaza«, ki vidi samo sebe in nič drugega, kako lahko torej ta prazen pogled sploh spregleda?

Husserl na to odgovarja z vpeljavo postopka konstitucije (ki ji Hribar nameni sto strani). Pomen konstitucije je v tem, da se na nov način soočimo s tokom doživljanjev: na nov način v tem smislu, ker zdaj izhajamo zgolj iz tistega, kar nam je preostalo po fenomenološki redukciji, torej iz »čistega jaza« kot zadnjega preostanka take redukcije. Samo na to se opiramo. Bistveno pri nadaljnjem poteku konstitucije je zato njeno izhodišče: ne moremo izhajati iz ničesar drugega kot iz samokonstitucije »čistega jaza«. To z drugimi besedami pomeni, da je

treba začeti evidentirati in identificirati samega sebe, tj., graditi na mojih evidencah o meni samem (ne pa izhajati iz evidenc drugih resnic, ljudi, znanosti...). Te evidence lahko izvirajo le iz mene samega kot »čistega jaza«, iz te moje srčike jaza, ki je skrajno pasivna. Prav to pa je husserlovsko zoženje resnice na »očividnost« (gl. prejšnjo tabelo) — resnica je za Husserla natanko ta evidenca »čistega jaza« kot skrajne (transcendentalne) redukcije zavesti. In to, kar velja v odnosu do vseh drugih stvari, velja tudi za sam ta »čisti jaz«: resnica »čistega jaza« je evidenca, ki jo ima ta jaz nad samim sabo. Ker je samoočitni (evidentni) jaz hkrati opazujoči (evidentirajoči) jaz, je resnica podrejena subjektovi evidenci in neposredno odvisna od samoočitnosti »čistega jaza«. Zato torej jaz svoje samodanosti ne izgradi, pač pa jo lahko le ugotovi. Jaz v resnici ni aktivni proizvajalec samega sebe, ampak pasivni sprejemnik samega sebe, saj »kot očividec samega sebe ne more biti že tudi /.../ lastna priča svoje očividnosti« (HRIBAR, *op. cit.*: 126).

Vse to kaže, da je z evidenco (resnico) »čistega jaza« očitno nekaj narobe. Problematizirana je resničnost te evidence, njena očitnost. Prava (izvorna) evidenca je namreč tista, na podlagi katere smo popolnoma gotovi o biti neke stvari; ko je torej izključen vsak dvom, saj evidenca, kot pravi Husserl, »označuje docela izvoren način zavedanja, samopojavljanja, samoprikaza, samodanosti« stvari, na katero je naravnana naša zavest (HRIBAR, *op. cit.*: 116). V primeru pa, ko je (intencionalni) predmet naše zavesti sam »čisti jaz«, se nam mora ta potrditi kot gotovost (njegove biti) — torej kot tisto, kar smo v intenci svojega pogleda pričakovali (če se to ne zgodi, gre za negativno evidenco). Kako naj torej »čisti jaz« z evidenco o samem sebi doseže gotovost samega sebe, če je ta gotovost že vpeta v »čisti jaz« kot čisto s(k)rčiko zavesti, ki je vselej zavest o (v tem primeru: zavest o »čistem jazu«)? Ali lahko na

posamično navzoče oz. bivajoče (npr. konkreten kamen, konkretno drevo, konkreten človek...);

• potem se izključi bistvo vseh teh stvari (tj., tisto, kar dobimo, ko se vprašamo po bistvu človeka, kamna, narave..., tj., vse, kar nam o tem govorijo posamezne znanosti);

• tretji, transcendentalni suspenz, ki je odločilen, pa je hkrati najmanj jase. Njegov rezultat naj bi bil absolutna subjektiviteta, čista oz. transcendentalna zavest, sfera absolutne biti, do katere je vse stvarstvo zgolj nekaj relativnega in relacijskega (ker se nanaša na njo). Pri tem pa ni jasno, kaj naj bi ta tretja stopnja suspenza, s katero pridemo do absolutne subjektivitete, sploh izključevala. Zato ni jasno, kako naj jo sploh izvedemo, da bi prišli do takega rezultata. Skratka: redukcija in suspenz sta dve plati fenomenološke metode, ki poteka po stopnjah. In bolj ko gre pri tej metodi zares (globlje ko seže), bolj je nejasna in je torej večja možnost, da se na tej poti zgubimo.

ta način »čisti jaz« uzre svojo bit (resnico) na trajen in poln (adekvaten) način? Kajti šele v tem primeru bi mu bila povsem dosegljiva njegova avtoidentiteta, šele tedaj bi bil dosežen »izvoren način (samo)zavedanja«, dosežen na način polnega in trajnega »samopojavljanja«, »samoprikaza«, »samodanosti« (Husserlovi izrazi).

Evidenco problematizira to, da vsaka prava evidenca sploh še ni nujno (po)polna in trajna, saj je lahko v drugačnih okoliščinah in v drugem času dvomljiva. Na primer: čutno izkustvo (čutna evidenca) mi daje gotovost o tem, da je stvar pred mano papir, vendar pa lahko ta stvar v prihodnosti postane pepel in je bila v preteklosti les — moja čutna evidenca tega papirja, čeprav nedvomno prava, torej ni popolna, saj velja le tukaj in zdaj, ne pa vedno in povsod, za naprej in za nazaj. Husserl imenuje take evidence asetorične in jih zaradi njihove netrajnosti izključi s fenomenološko redukcijo že na začetku. V nasprotju z njimi so evidence, ki omogočajo trajno gotovost o biti neke stvari (čeprav ne popolne), edinole evidence »čistega jaza«. Tem Husserl reče apodiktične:

»Apodiktična evidenca pa ima to izvrstno lastnost, da ni le zgolj nasploh gotovost biti stvari ali stanj stvari, ki so v nji evidentne, temveč se s kritično refleksijo hkrati razkrije kot absolutna nezamisljivost nebiti teh stvari ali stanj stvari; da torej že vnaprej izključuje vsak predstavljen dvom kot brezpredmeten. Pri tem ima evidenca te kritične refleksije... prav tako spet apodiktično digniteto« (cit. po HRIBAR, *op. cit.*: 118).

Enostavneje povedano: obstoj mojega jaza (in mojega življenja) je meni samemu nekaj trajno gotovega, ne glede na vse druge možne okoliščine, kajti že s tem, ko mislim (in dokler mislim), sem gotov o samem sebi, namreč, gotov o tem, da sem⁸; to je trajno nespodbitno (apodiktično), saj si ne morem zamisliti svoje

ne-bit, pri čemer je tudi trditev, ki sem jo pravkar izpeljal, nespodbitna tako zdaj kot v prihodnje (tj., apodiktično veljavna). Medtem ko lahko asetorične evidence sčasoma postanejo navidezne, so apodiktične evidence ravno zato pred njimi, ker trajno izključijo *nebit*, tj., so gotove o biti nečesa na trajen način — čeprav niso povsem polne. Imeti apodiktično evidenco o svojem jazu sicer pomeni, da mi nič (v preteklosti ali prihodnosti) ne more omajati gotovosti o njem, kar pa seveda še ne pomeni, da mi je preteklost mojega jaza povsem razvidna, in tudi ne, da so mi razvidne vse možnosti mojega jaza v prihodnosti ali vse njegove potence, ki jih imam v sedanjosti. Ker mi vse to ni razvidno (nimam evidence o tem), ker mi lahko torej postane razvidno le v izkustvu, ki bo šele prišlo, apodiktična evidenca kljub svoji trajnosti ni polna (polno evidentna, ni evidenca polnosti mojega jaza). Trajna in povsem polna je (še)le adekvatna evidenca, ki pa je »čisti jaz« ne more doseči, ampak se ji lahko le približuje.

Ob tem je treba poudariti, da Husserlu evidenca ne pomeni le tistega, kar se vidi, pač pa tudi uvid v to. Zato vprašanje evidence ni zgolj v tem, ali kdo kaj vidi ali ne, ampak predvsem v tem, *kako* kdo vidi (kaj). Ta kako se ne nanaša na psihološke sposobnosti gledalca (oz. njegovega gledanja), pač pa na to, kako je tisto, kar je videno (intencionalni objekt), videno glede na gledanje, tj., z vidika gledalčevega pogleda. Z razdelavo odnosa »kako« (med vidnim in gledalčevim gledanjem) pride Husserl do različnih vrst evidenc, ki se razlikujejo po veljavnosti. Lahko so polne, čeprav niso trajne, lahko so trajne, čeprav niso polne, ali pa so polne in trajne hkrati. Prav te razlike so ključne za problematiziranje dometa, ki ga zmora Husserlov »čisti jaz«. Zaradi njih namreč Husserl razlikuje pozitivne evidence po njihovem dometu na asetorične, apodiktične in adekvatne, medtem ko za negativne evidence veljajo tiste, ki se v intenci našega pogleda ne

⁸ Hribar opozarja, da je Descartesova sintagma »mislim, torej sem«, jasnejša, če jo prevajamo dobesedno (iz francoščine): »Jaz mislim, torej jaz sem«. Jasnejša je torej zaradi eksplicitnega poudarka na osebnem zaimku *jaz*. Le v tem smislu ta sintagma res dosega jasnost in razločnost (Descartesov kriterij), saj se nanaša le na prvo osebo ednine, ne pa na dvojino ali množino. Misлити v prvi osebi ednine namreč pomeni misliti z lastno glavo tako, kakor lahko o samem sebi mislim le sam, ne pa kdo drug (za mene ali celo namesto mene). Še manj pa so resnične izjave v stilu »mi mislimo« — s to izjavo Hribar opravi v dveh stavkih: »Množica ne misli. Množica kvečjemu deluje.« (HRIBAR, *op. cit.*: 7). Manj pa je Descartesova sintagma jasna in razločna o tistem *sem* (vprašanje biti mene samega); tu ostaja zadeva nedorečena.

potrdijo.⁹ Bistvena razlika med evidencami se torej nanaša na dva kriterija, po katerih se razlikujejo:

- *polnost* ali *nepolnost*,
- *trajnost* ali *netrajnost*.

Razlike med njimi so preglednejše, če jih prikažem na shemi, kjer je (ne)polnost na abscisi, (ne)trajnost pa na ordinati. Tako bo tudi bolj razvidno, zakaj je včasih težko povsem enoznačno opredeliti posamezne vrste evidenc, saj je (ne)polnost ali (ne)trajnost le skrajni pol, od katerega so lahko evidence bolj ali manj oddaljene, s tem pa tudi manj ali bolj razpoznavne:



Ker torej negativne evidence niso gotove in ker asetorična gotovost ni trajna (čeprav je popolna), pripadajo »čistemu jazu« le apodiktične evidence (čeprav so nepolne), medtem ko mu adekvatne ostajajo nedostopne. To priznava tudi Husserl, ko pravi: »Sam jaz-mislim, četudi apodiktično spoznatljiv, /.../ ni adekvatno spoznatljiv« (cit. po HRIBAR, *op. cit.*: 120). Če »čisti jaz« ni adekvatno »spoznatljiv«, pa to v resnici pomeni, da (mu) *sploh ni zagotovljena evidenca* ne o sebi ne o čem drugem! Prav to je razvidno že samemu Husserlu, npr. v naslednji trditvi:

»/.../ ideal adekvacije zagotavlja *evidenco*. V oholapnem smislu govorimo o evidenci povsod (tam), kjer najde postavljajoča intencija (zlasti trditev) svojo potrditev v korespondirajoči in povsem prikladni zaznavi /.../. Potem je res smiselno govoriti o *merah in stopnjah evidence*.

V tem oziru pridejo v poštev približevanja zaznave objektivni celovitosti njene predmetne prezentacije ter napredovanja k zadnjemu idealu popolnosti — toliko, kolikor je bil v izpolnjujoči intenciji menjen. *Spoznavnokritično pregnanten smisel* evidence pa zadeva izključno ta zadnji, nepresegljivi cilj, *akt te najpopolnejše sinteze izpolnitve*, ki da intenciji, npr. intenciji sodbe, absolutno vsebinsko polnino, polnino predmeta samega /.../. Rekli smo, da je evidenca sama akt najpopolnejše sinteze pokrivanja. Kot vsako identificiranje je evidenca objektivirajoči akt, njen objektivni korelat se glasi *bit v smislu resnice* ali tudi *resnica /.../*« (HUSSERL 1991: 370-371, podč. Husserl).

Potemtakem lahko govorimo zgolj o stopnjah evidence v smislu manjšega ali večjega približevanja k njeni zadnji, najvišji stopnji, ki nastopa kot ideal popolnosti, h kateremu se v svoji intencionalnosti nedosegljivo približujemo. In samo ta trajni ideal (po)polnosti je resnična evidenca kot evidenca resnice: je »ideja absolutne adekvacije kot take« (ibid.: 371, podč. Husserl). Vse drugo sploh ni evidenca, so zgolj neki približki. To pa ne pomeni nič drugega kot priznanje nezmožnosti »čistega jaza«. Njegove nezmožnosti kot tudi nemožnosti, saj si »čisti jaz« kljub svoji absolutnosti, kljub (apodiktični) gotovosti o svoji biti, ne more zagotoviti adekvatnosti nad samim sabo. Ne zmore evidence o lastni evidenci, si ni evidenten, se o samem sebi moti. Oziroma (kot se o takem »čistem jazu« izrazi Hribar):

»pred sodiščem resnice ne more legitimirati svoje identitete. Se ne more izkazati z izkaznico samobitnosti /.../, ne more priti do popolnoma pravilne sodbe, tj. do docela resničnostne izjave o samem sebi« (HRIBAR, *op. cit.*: 126).

S tem je Husserlova metoda v celoti postavljena pod vprašaj. Če je za uzrtje resnice merodajna izvorna evidenca, ki da jo zmore le »čisti jaz«, do katerega pridemo po zapletenih postopkih fenomenološke redukcije (ki je pogoj naknadne konstitucije), in ko se izkaže, da takemu jazu adekvatna evidenca sploh ni dostopna — potem to pomeni, da je nekaj

⁹ Pri negativnih evidencah se tisto, na kar smo naravnani, izkaže za zgolj domnevno, prav nič gotovo. Še vedno pa take evidence ostajajo evidence, ker nikoli ne gre za primer, ko ne bi zagledali ničesar — še manj za to, da bi zagledali nič —, temveč namesto tega, kar smo pričakovali, zagledamo pač kaj drugega.

narobe s fenomenološko redukcijo. Da nam njena zapletenost ne pomaga k večji jasnosti resnice, saj jo v resnici zapleta in zamegljuje. Od tod naslednja vprašanja: če je človek *zavestno bit-je* (tj., bit, ki je tukaj, ki pre-biva v tem svetu tako, da se tega zaveda), če je človek kot tak nosilec zavesti *o nečem*, ali ga lahko potem res razlagamo s skrajno redukcijo zavesti na njeno čisto jedro? Ali nismo s tem zanemarili (postavili v oklepaj) preveč stvari? Ali nismo s tem, da se skušamo približati fenomenu brez kakršnihkoli vnaprejšnjih teoretskih postavk o njem (ki jih izrekajo druge znanosti, ko ga motrijo kot objekt), ali nismo z absolutizacijo »čistega jaza«, z redukcijo, abstrakcijo in konstitucijo že od samega začetka — v teoretskem? Ali ne gre v takem razumevanju feromena vseskozi že za razlago, ki je postavljena nad njegovo razumevanje, ker ga izključi? In kje se tu izključi razumevanje? Natančneje: kaj je tisto, kar je s to metodo izključeno, da onemogoči razumevanje? V čem je glavna hiba postopka, ki ga zahteva Husserl?

Ilustrirajmo to z banalnim primerom (ki ga uporabi tudi HRIBAR, *op. cit.*: 206-207; 213). Recimo, da v predavalnico vstopi sam Husserl, se zatre v tablo na steni in se v skladu s svojo metodo vpraša, kaj to sploh je. Husserl najprej zahteva »razplastitev preddanega okolnega sveta«, kar ni nič drugega kot to, da se ne pusti zavesti okolju, ki ga neposredno obdaja in v katerega je človek postavljen na način, ki mu je nekako samoumeven. V tem primeru je to okolje predavalnica sama, konkretnije, soba z mizami in stoli, postavljenimi v vrsto, pred katerimi visi tista reč na steni. To okolje jo že samo po sebi določa z vsemi temi plastmi (s predmeti, z ljudmi, ki vstopajo v vlogah študentov, z imenom stavbe, v kateri je soba...) —

vse te plasti sugerirajo, da tisti predmet na steni ni nič drugega kot šolska tabla. Ta stvar je torej določena kot tabla že s samimi okoliščinami, ki jo obdajajo in so tudi kontekst človeka, ki stoji pred njo. Zato je ta kontekst vselej že *predan* in ne šele naknadno postavljen, naknadno opredeljen, izrečen, definiran. Drugi izraz za ta kontekst pa je *vsakdanji življenjski svet*. In da bi Husserl prišel do resničnega bistva stvari na steni, se ne pusti zavesti (zmesti) temu življenjskemu svetu, pač pa ga (raz)členi, s tem da odmisli vse drugo (predavalnico, stole, študente, ves kontekst) in predpostavi zgolj obstoj stvari na steni. To je zdaj gola naravna stvar, na katero pa se potem nalagajo različne nad-plasti¹⁰, ki predrugačijo njen pomen. Vse te plasti je torej treba odmisli. Temeljna naravna stvar, ki je »predočena«, potemtakem ni tabla, pač pa zgolj les ali zgolj pravokotna ploskev, zgolj zelena barva ipd. Husserlovski fenomenolog zagleda najprej zgolj to. In šele potem, naknadno, glede na druge, dodatne plasti okolnega sveta, lahko podeli temu lesu, pravokotniku, zeleni ploskvi, pomen »table«. Husserl torej ne uzre table neposredno, izvorno, kakor se mu stvar sprva daje v življenjskem svetu (kot »tabla-v-razredu«), pač pa pride do nje šele z razkosavanjem (prečrtovanjem, odmišljanjem plasti) življenjskega sveta na njegov naravni temelj, iz katerega šele naknadno uzre tablo po naslednji formuli: deska + pomen = tabla.

Če si namesto spoznavanja table zamislimo drug primer, npr. bolnika, ki stoji pred zdravnikom, ali materijo pod kemikovim mikroskopom, potem je še bolj očitno, da se Husserlova redukcija življenjskega sveta načeloma sploh ne razlikuje od običajnega (descartovskega) naravoslovnega postopka. Husserlovska sfera čiste zavesti ima v razmerju do realnosti status

¹⁰ Nalaganje teh plasti na naravno stvar, ki je temeljna za človekov svet, razume Husserl na dva načina: to stvar lahko človek nadalje preoblikuje na realen način, npr. tako, da jo uporabi kot surovino za izdelavo orodja, ali pa da stvar oblikujemo samo s svojo voljo, kakor npr. vzgojimo otroka v etično osebnost. Čeprav se v prvem primeru stvar realno spremeni, v drugem pa samo idealno, lahko v obeh primerih opišemo stvar le z novimi predikati; v obeh primerih gre zdaj za nove pomene. Vse to so zato po človeku *konstituirane* plasti (npr. orodja, socialne vloge, vsa kultura) in jih moramo kot take odmisli (postaviti v oklepaj), da bi se lahko, po Husserlu, približali temeljni plasti. Na tej temeljni ravni (na ravni temeljne plasti) govori Husserl tako o naravnih subjektih kot o subjektu »na sebi«, tj., o človeku brez dodatnih plasti. In zlasti na to se skuša osredotočiti, ko dekonstruira običajni življenjski svet (»obsvetje«). Oziroma, s Husserlovimi besedami:

»Vsak naravni objekt v določenem po nas definiranim smislu je glede na subjektne akte »na sebi« in to tu pomeni, da je, kar je, neodvisno od vseh subjektivno dejavnih načinov nanašanja subjektov, v obsvetje katerih spada. Na enak način lahko izpostavimo subjekte kot subjekte na sebi, ne oziraje se na vse tiste sloje predikatov, ki so jih dobili le prek vrednotujočih, hotečih, sodečih in siceršnjih aktov nanašanja njih v njihovem obsvetju nahajajočih subjektov, dobili kot ostajajoče predikativne sloje, v katerih so trajno apercepirani.« (cit. po HRIBAR, *op. cit.*: 214).

absolutnosti, saj ne potrebuje nobene druge stvari, po kateri bi se sama konstituirala, medtem ko je vse drugo resnično šele, ko je konstituirano po tej zavesti (tabla postane tabla šele, ko deski damo pomen). V tem smislu je Husserlov pristop idealističen, saj je temelj vsega, kar je (kar obstaja, kar ima bit), zavest, kar je podobno Descartesovemu subjektu, iz katerega se naknadno konstituira oz. objektivira vse drugo. Stvar sama, njena bit, h kateri je taka zavest usmerjena, se spet izmakne. Prav na to meri Heideggrova kritika Husserla:

»Ta ideja: Zavest naj bo regija neke absolutne znanosti, ni preprosto iznajdena, temveč je ideja, ki jo je priskrbela *novoveška* filozofija z *Descartesom*. Izpostavitve čiste zavesti kot tematskega polja fenomenologije *ni dobljena fenomenološko v vrnitvi na stvari same*, temveč v vrnitvi na neko tradicionalno idejo filozofije.« (cit. po KOMEL 1993: 44, podč. Heidegger).

Zakaj pri Husserlu ne gre za vrnitev na stvari same, kot mu očita Heidegger? Husserl sicer govori o tem, da je izhodišče, iz katerega je treba izhajati, vsakdanji življenjski svet. Ker pa izhaja iz njega tako, da odmisli način, na katerega se mu daje (tj., da tiste plasti odlušči), dejansko izhaja iz naravnih predmetov, ki jih ima za temeljno plast, do katere je človekov življenjski svet zgolj nekaj nainnega, takorekoč nezaresnega, neresničnega, zgolj objektivni korelat narave. S tako držo že v samem začetku absolutizira del samega sebe kot primarno (teoretsko) podlago za nadaljnjo redukcijo življenjskega sveta zgolj na podatke o svojih občutjih in na doživljaje svoje zavesti. Z destrukcijo življenjskega sveta se torej ta svet podredi opazovalčevemu jazu in njegovi teoretski naravnosti, saj je vse odvisno od tega jaza, ki teoretizira, abstrahira in generalizira. Skratka, namesto razumevanja gre za raz-lago v smislu raz-polaganja (z nečim), za scien-tizem. Husserlovo preseganje descartesovske paradigme ostaja zgolj njena varianta.

Zgornji citat kaže, da je Martin Heidegger prvi opazil antipatijo do vsakdanjega življenjskega sveta v Husserlovem razumevanju, saj je ta svet dejansko odmišljen v imenu teoretične absolutizacije. Iz Husserlove zahteve, da je treba začeti v življenjskem svetu, tj., v tistem, kar se živo daje in neposredno kaže (v izvorni

evidenci), je Heidegger prišel do povsem drugačne drže. Če je namreč življenjski svet resnično izvoren, potem ga ne smemo zamenjati z nikakršnim teoretiziranjem. Ne smemo se distancirati od stvari v njem in tudi ne od ljudi in samega sebe. Namesto anti-patije do življenjskega sveta gre za sim-patijo do njega. Iz tega sveta ne smemo izvzeti svojega jaza, pač pa ga moramo vzeti kot življenjsko-svetni jaz, kot jaz, ki se zaveda in upošteva sebe kot del tega življenjskega sveta; podobno kot velja za stvari, ki se jim poskušamo približati. Upoštevatil sebe znotraj življenjskega sveta pomeni šteti sebe za del tega sveta in upoštevatil življenjski svet *skupaj* s samim sabo. Kajti vsakršno začetno spraševanje o primarnih in sekundarnih kvalitetah stvari iz življenjskega sveta, o njihovi objektivnosti in subjektivnosti, o realnosti in nerealnosti itd., je že teoretsko spraševanje, je že spraševanje iz nekih pred-postavk o redu, o določeni urejenosti. Smo že onstran zahteve o brezpredsodkovnosti (ki jo sicer radikalno zahteva tudi Husserl), ker je vsakršno razlikovanje postavk od predpostavk že teoretsko ravnanje, saj zahteva vzročno dokazovanje postavljenega od predpostavljenega. Razlago stvari predpostavlja njenemu razumetju.

Če navežem na zgornji primer o tabli — kaj bi naredil Heidegger, če bi se znašel pred njo v razredu? Odgovor je diametralno nasproten od husserlovske drže. Ker bi se znašel pred tablo *v razredu*, ne bi odmisllil razreda (stolov, miz, študentov... iz življenjskega sveta), da bi se znašel pred njo samo. Najprej jo uzremo prav kot tablo-v-razredu, ne pa zgolj njene lesenosti, zelene površine ali pravokotne ploskve. Ne iščemo naravne, temeljne danosti za življenjskim svetom, kajti če je življenjski svet izhodišče, morajo biti izhodiščnega pomena doživljanje in doživljaji, ne pa teoretsko (logično) izjavljanje o njih. Tabla se ne razkrije šele naknadno kot neka naravna stvar (les, ploskev) s pomenom, ki ga določa kontekst, pač pa je tabla, takoj ko je ugledana v svojem kontekstu, že prepoznana in doživljena kot taka (kot tabla in ne zgolj les). Doživljena je v celoti in ne po delih, (pre)poznana je še pred izrekanjem, kajti vsako izrekanje je že izjavljanje *o njej*. Ko izjavim: »ta lesena ploskev je tabla«, ko skušam opredeliti njeno bistvo, ne počnem nič drugega, kot da bivanje (table) opisujem

pač z nečim drugim bivajočim (s ploskvijo, lesom...), kar lahko gre v nedogled. Zato je tudi vsaka diagnoza vselej spoznana in označena z drugo diagnozo, je diagnoza o diagnozi, diagnoza diagnoze. Vedno se mi namreč izmakne tisti *je* (ko rečem, da to ali ono *je*...); ko to bit (*je* te stvari) opredeljujem z nekim drugim bivajočim (lesom, ploskvijo), se mi izmakne bit same stvari. Za razliko od Husserla, ki tablo razume šele, ko naravni stvari (pri)doda pomen, se Heideggru pomen stvari razkriva že kot ta stvar sama, nudi se mu brez mišljenjskega ovinka, tj., neposredno. In to velja za samega očitveca: ko uzre tablo, je ne doživi kot jaz (subjekt), ki je ravnokar uzrl tablo (objekt). Njegovo uzrtje ni uzrtje sebe v smislu distanciranega opazovalca te stvari; ne sloni na predpostavki o distanci, saj je od prvega trenutka so-vključen v doživljanje. Soudležjen je v njem zato, ker je vsaka stvar v življenjskem svetu človeka že hkrati pomenljiva stvar (in ne stvar, ki naknadno pridobi pomen). Saj table nikoli ne uzrem izolirano, pač pa hkrati z gobo in kredo ob njej, hkrati s stoli in mizami, hkrati z ljudmi kot študenti in hkrati skupaj s sabo v vlogi predavatelja. Ni le tabla »objekt« pred mano, marveč sem tudi sam »objekt« pred njo. Logika objekta in subjekta je zato nevzdržna; če se jo oprimem, zakrijem doživljanje. Doživetje table je doživetje vseh-stvari-tam-z-manovred hkrati in v istem hipu. Prav zato je izkustveni svet, ki se nam daje (svet vsakdanjega življenja), vselej *smiseln* svet. Zato je narava življenjskega sveta prav tisto okolje, ki ga ima človek pred svojimi očmi kot naravno danega, ki ga ima za naravo svojega vsakdana. To velja za človeka kot posameznika, za skupino ljudi in za vse občestvo. Narava življenjskega sveta je zato narava človekove kulture v tem svetu, je torej duhovna tvorba. Stvari v našem okolju so smiselne zato, ker jim podeljujemo smisel. V njih nahajamo pomene, ker so za nas smiselni fenomeni. Gre za doživljanje, ki ne izhaja iz teoretske konstrukcije, pač pa iz hermenevtične¹¹ intuicije. Heideggrovo razumevanje

stvari je zato opazujoče *doživljanje*, medtem ko gre pri Husserlu le za *opazovanje* tega, kako opazujem. Opazovanje opazovanja pa je zgolj reflektirano opazovanje in ne doživljanje.

Že iz tega vidimo, da Heidegger ni Husserlov učenec (formalno to tudi nikoli ni bil) in tudi ne najboljši nadaljevalec Husserlovega fenomenološkega pristopa, čeprav je na začetku sam Husserl mislil tako. Hribar vso drugo polovico *Fenomenologije I* posveča Heideggru in pri tem je razviden tudi prelom s Husserlom, ki je v resnici odmik od novoveškega mišljenja, v katerem ostaja kljub nasprotni intenci ujeta Husserlova fenomenološka zastavitev. Hribarjeva obravnava Heideggra (ponekod tudi precej kritična) je predstavljena v desetih poglavjih, od katerih se vsako členi v štiri podnaslove. Ker so ključni termini za razumevanje Heideggrove misli dobro zajeti že v naslovih poglavij, naj tu zgolj omenim le glavne naslove, ki se nanašajo na Heideggra: Hermenevtična intuicija, Izvor intencionalnosti, Transcendenca, Bit in eksistenca, Svetnost sveta, Smisel in pomeni, Skrb, Končnost biti, Časenje časovnosti, Zgodovinskost, Temporalnost, Onkraj biti.

Zlasti opozarjam na VII. poglavje z naslovom Skrb (s podpoglavji: Strah in tesnoba, Skrb, Volja in želja, Resnica kot neskritost). Skrb je namreč pri Heideggru prepoznana kot osrednja kategorija oziroma temeljni element v strukturi človekove eksistence. Mislim, da je tak poudark pomemben zlasti za poklice, ki imajo neposredno opraviti z ljudmi, saj je prav razumetje skrbi lahko eden od samoomejitvenih načinov tehnične (veščinske) naravnosti teh poklicov. Če, na primer, pomoč konkretnemu človeku razumemo zgolj kot vprašanje izbire ustreznega tehničnega postopka, tj., ustreznega pred tem postavljeni diagnozi, potem navadno jemljemo skrb, tesnobo, strah, voljo, željo zgolj kot znak, kot spremljevalno okoliščino, ki opozarja na nekaj bolj temeljnega, kar naj bi tičalo nekje zadaj in kar je to skrb, strah, tesnobo itn. povzročilo. Seveda ekspert

¹¹ Hermenevtike (gr. *hermeneus* = razlagalec) Heidegger ne razume v smislu pravilnega razlaganja zakonitosti razumevanja, temveč kot sporočilnost. Ta sporočilnost je enaka vlogi grškega boga *Hermesa*, ki je posredoval med bogovi in ljudmi, ki jim je prinašal sporočila bogov ter jih hkrati že razlagal, da so jih lahko razumeli. Bil je posrednik zgolj v smislu prinašalca in prevajalca, ne pa interpreta zakonov ali celo zakonodajalca. Zato hermenevtična intuicija ni nauk o interpretaciji, pač pa sporočilnostna razlaga, po Heideggerju: avtointerpretacija fakticitete življenja kot načina biti (več o tem gl. HRIBAR, *op. cit.*: 224).

vidi svojo poklicanost v tem, da išče »nekaj nekje zadaj«, tisto zaresno, kar povzroča skrb ali tesnobo in kar je nepoklicanin skrito. Ima pripomočke, da to najde, in vselej tudi »najde«. V nasprotju s temi se »humanistični« eksperti, ki uporabljajo »mehkejš« metode, sicer odpovedo poziciji Vsevednega in preformulirajo svojo vlogo zgolj v vodiča, ki klientu »le« pomaga, da on sam odkrije, »za kaj gre«, da sam formulira ta »zakaj« in se sooči z njim — vendar je tak vodič še vedno Vodič, ker je tisti, ki najbolj ve. V obeh primerih so skrb, strah, tesnoba, želja le pokazatelji, zgolj simptomi nečesa drugega, in obravnava teh stanj še vedno sodi v okvir simptomatike. Heidegger pa opozarja, da gre tu za nekaj več. Skrbi, strahu, tesnobe, želje, volje in podobnih razpoloženj ne jemlje kot simptome (nečesa), pač pa kot eksistencialne, tj., kot elemente človekove eksistencialitete (strukture njegove eksistence). Od teh je skrb temeljni element, kar pomeni izvorni in tudi izhodiščni konstituens mene samega kot tu-bit. Tu-bit pa opredeli Heidegger (v *Biti in času*) na naslednji način:

»To bivajoče, ki smo vselej mi sami in ki ima med drugim bitno možnost spraševanja, terminološko opredeljujemo kot *tubit*« (cit. po KOMEL 1993: 52).

Tu-bit se torej nanaša na bit človeka kot konkretno bivajočega, ki biva tu, na tem svetu, skupaj s svojimi potenciali in zmožnostmi spraševanja o vsem, vključno z izvornim vprašanjem, ki ga postavlja samemu sebi (*kdo sem*). Pomemben poudarek pri tem je, da se človekova bit ne da misliti mimo njega samega kot konkretno tu-bivajočega bit-ja. Človek ni eksistenca, nad katero ali onkraj katere ali znotraj katere bi bilo skrito še nekaj bolj bistvenega, njegova esenca, spričo katere bi bilo vse drugo (vključno s konkretno eksistenco posameznika) nebistveno, zgolj tako ali drugače pojavljajoče, naključno. To nasprotje med eksistenco in esenco, med bistvenim in nebistvenim, med fundamentalnim in naključnim, je dolgo časa zaposlovalo filozofijo kot metafiziko. Zgornja Heideggrova formulacija pa opozarja, da je (če uporabim isto terminologijo) esenca vselej esenca človeka kot tu-bit, da človekove biti ne moremo misliti brez človekovega bivanja »tu«.

Zato se razmerje med tistim »tu« (bivanjem) in bitjo ne označuje z veznikom *in*, saj ne gre za dve ločeni stvari, ki ju postavimo skupaj (v smislu to *in* ono, eno *in* drugo), pač pa se piše z vezajem, ki označuje različnost na način nerazdružljivosti. Esenca človeka je torej nerazvidna brez ali mimo njegove eksistence, zato slednje ne smemo postavljati v oklepaj (kot naredi Husserl). Bit je vselej vezana na konkretno eksistenco, na bivajoče, čeprav sama ni nič bivajočega, ker bit sama kot taka ne eksistira (ne biva tako, kot biva človek, kamen, smreka, zemlja itn.). Ker je človekova eksistenca njegova esenca kot tu-bit, biti njegovega »tu« (obstajanja) ne moremo misliti mimo njegovih možnosti spraševanja o samem sebi in o vsem drugem. Te možnosti spraševanja so človekove »bitne« možnosti, kot opozarja zgornji citat, in zato niso nekaj zanemarljivega. Jemati jih moramo z vso resnostjo, saj ne gre za neko naključnost, ko se lahko vsakdo sprašuje o čemerkoli, ali pa se tudi ne sprašuje, pomembno je le, kaj v resnici kdo je ali kako je. »Bitne možnosti spraševanja«, ki jo omenja Heidegger, tudi ne smemo mešati s takim spraševanjem, kakor se npr. kdo kar naprej sprašuje o svoji bolezni in zato v resnici zboli, ali kakor se kdo sprašuje, ali je alkoholik ali ne (ker je že alkoholik...). Bitne možnosti spraševanja se nanašajo na tisto spraševanje, ki izhaja iz možnosti človekove biti. Je spraševanje o uresničevanju možnosti lastne biti, torej o tem, kako bom in ali bom zmožen uresničiti možnosti, ki jih imam in s katerimi sem bitno določen. Od tod izhaja odgovornost za svoj način eksistiranja, ki je hkrati esencialna odgovornost (do lastne biti). In prav to spraševanje, to odgovornost, to bitno iz-postavljenost za dajanje odgovorov (postavljenost iz lastne biti kot tu-bit), razpozna Heidegger kot *skrb*. Zato ima skrb za temeljni element eksistencialitete (za ontološki temelj strukture tu-bit) ali za bit tu-bit. V tem smislu je skrb vselej skrb za lastno bit in njene možnosti. Skrb kot skrb se zato razlikuje od zaskrbljenosti (tj., od skrbi za nekaj drugega ali za druge), od tesnobe (skrbi za *skrb*), od strahu (ki je zgolj modus razpoloženja in se vselej nanaša na nekaj drugega bivajočega), od volje (razpolagati z znanim, dosegljivim, razpoložljivim) in od želje (skrb, ki je zastrta z brezskrbno domišljijo).

V kakšnem smislu je lahko fenomenologija uporabna za socialno delo (in za druge stroke, ki imajo neposredno opraviti z ljudmi)? Čeprav je na to vprašanje težko enoznačno in dokončno odgovoriti, ga je koristno imeti pred očmi, ko se soočamo s fenomenološko metodo mišljenja. Zlasti iz dveh razlogov: prvič, ker je socialno delo pri nas na stopnji, ko se je dokončno ločilo od sorodnih strok in se osamosvojilo, tako da se mu ni več treba legitimirati z neko prevladujočo ideologijo ali se sklicevati na kakšne nacionalne (npr. socialnopolitične) interese. Zdaj smo na stopnji, ki je veljala npr. za ekonomsko znanost že v prejšnjih časih: namreč, da kljub slabemu gospodarstvu in kljub odsotnosti tržne logike nihče ni s tem pogojeval obstoja ali neobstoja ekonomije kot znanstvene vede; obstoj ekonomije kot stroke je bil že dolgo časa nekaj samoumevnega — ne glede na konkretne (ne)uspehe v proizvodnji. Enako kot obstoj medicinske znanosti nikoli ni bil pogojevan, denimo, s številom obolelih in ponesrečenih. Ta samoumevnost pa za socialno delo velja šele v zadnjem času. Prej se je namreč predpostavljalo, da zato, ker pri nas ni bilo in ker da ne bo socialnih problemov, socialnega dela ne potrebujemo. Na srečo je to že stara zgodba. Danes takih razmišljanj o smislu socialnega dela ne srečujemo več (razen mogoče še kje na lokalni ravni), kar pomeni, da zdaj stroka sama opredeli in utemelji smisel svojega dela. Je avtonomna, da to naredi. To pa pomeni večjo sproščenost v razmišljanju in s tem večje možnosti za njen razvoj. Sproščenost v razmišljanju pomeni najprej neobremenjenost s političnoekonomskimi, preživetvenimi, teoretsko-tehničnimi, spreminjevalnimi interesi. Šele to odpre možnost za razumetje (koga ali česa), ki ni odnos prisvajanja, ampak dopuščanja v smislu obračanja k stvarim samim. Drugi razlog za premislek o fenomenologiji pa je zrelost stroke. Če pomeni avtonomija stroke *možnost*, da to naredi, pomeni njena zrelost (stopnja razvitosti) *nujnost* za tak razmislek. Nujnost zato, ker stroka vse bolj razvija lastne metode dela z ljudmi, specifične teorije in tehnike. To pa je prav tisti vidik, ki sem ga (na začetku tega zapisa) opredelil kot tehnični »kako«, ki z razvojem stroke nujno napreduje (zlasti v naporih, da se stroka etablira kot znanost). Če na taka vprašanja

nismo pozorni, se nam lahko zgodi to, kar se je zgodilo z drugimi sorodnimi strokami, ki šele na vrhuncu svoje razvitosti opažajo, da so postale predvsem tehnike dela z ljudmi, in so prisiljene korigirati svoje pristope. Zato ponavljam: socialno delo kot tehnika je vse bolj potrebno, a nezadostno — socialno delo *zgolj* kot tehnika pa je nevarno. Zato se pred vsakim začetkom dela z ljudmi (pred vsakim tehničnim »kako-postopati«) in vedno znova pri delu samem zastavlja vprašanje pristopa, ki ni tehnično-proizvajajoče, pač pa do-puščajajoče vprašanje, tj., pušča nekoga (ali nekaj) *do* izraza. Do tega, kako in kakor se kaže. Prav na to nas opozarja fenomenološka metoda s svojim *napotovanjem k stvarim samim*. Zato je fenomen, pred katerega smo na ta način postavljeni, videz, ki pa ni nekaj navideznega v vsakdanjem smislu (nepravilnega, zavajajočega, naključnega, lažnega), kar bi morali odmisлити, da bi prišli do tistega domnevnega bistva nekje zadaj. Oziroma, kot pravi Hribar, »v fenomenu ni razlike in nasprotja med bistvom in pojavom. Ko zagledamo na primer smreko, jo uzremo naenkrat; uzremo smreko kot smreko in se ne sprašujemo po njenem bistvu« (Hribar, *op. cit.*: 9). Isto velja tudi, ko se soočimo s človekom ali z njegovo bolezensko ali kakršnokoli drugo izkušnjo: »Osebe ne gledamo iz perspektive določene teorije, ampak skozi njene lastne oči«, kot to formulira Tanja Lamovec (1994: 205). Hkrati pa se je treba zavedati, da jo vselej gledamo tudi skozi naše oči. Treba se je namreč vprašati tudi po *našem* gledanju (na to osebo ali na kakšno stvar). Kajti tudi mi smo del tega procesa. Zavedati se, da se naš pogled ne sme omejevati na »perspektivo določene teorije«, ne pomeni nič drugega kot to, da se vnaprej odpovemo novoveški *veri v dejstva*. Organizirano prakticanje te vere v dejstva skozi znanstvene postopke pa lahko imenujem scientistična religija (ki ima svoje rituale ipd.). Zaverovanost *zgolj* v dejstva postane vera takrat, ko se pozabimo vprašati o tem, kako to, kar se (mi) daje kot dejstvo, zame sploh *je*? Ne vprašati se po tem pomeni, da vzamemo vse tisto, kar imamo za praktični ali teoretski objekt svojega ravnanja, kot samoumevno dejanskost, o kateri se ni treba spraševati. Nasprotno. Fenomenologija nas opozarja, da to ni samoumevno in

da je potreben kritičen preudarek o vsem, kar jemljemo kot dejstva. Soočanje z dejstvi brez tega preudarka ostane zgolj iracionalna zavezanost v njih, tj., *vera* vanje, ne znanost.

Pri tem je treba dodati, da prednosti fenomenološke metode ne smemo razumeti kot alternativo drugim metodam, ki jih prakticirajo druge znanosti (v smislu ali-ali). Res je, da je lahko fenomen prav vse, kar je, kar obstaja, in se torej fenomenologija lahko sprašuje o vsem tem (kako to ali ono je). Vendar zaradi tega fenomenologija ne more nadomestiti vseh obstoječih znanosti v njihovih »tehničnem kako«, njihovih metodah. Lahko se sprašuje o socialni ali duševni stiski, o boleznih, življenju, sestavi atoma, bogu, umetnosti, biti vsega, kar je (bivajoče)...., ne more pa nadomestiti posameznih znanosti, ki se na vse to nanašajo, ker se fenomenološka metoda od metod drugih znanosti razlikuje zlasti po tem, da *ne* opredeljuje vnaprej tistega, na kar se osredotoča, pač pa zgolj način tega osredotočanja. Zaradi tega fenomenologija ne more postati stroga znanost v novoveškem smislu (kar je skušal narediti Husserl), saj se giblje nekje na nadznanstveni oz. predznanstveni ravni. Umeti kaj (narediti) predpostavlja to razumeti! Na tej ravni se lahko posamezne znanosti plodno srečajo s

fenomenološkim pristopom, ki lahko zlasti s Heideggrovo rehabilitacijo vsakdanjega življenjskega sveta (ki ga je Husserl odmisli) veliko prispeva k samopremisleku posameznih znanosti in šele s tem posredno vpliva na njihovo tehniko. To se že dogaja v sociologiji (A. Schutz) in psihologiji, čeprav precej pozno. Za socialno delo pa je prav zdaj pravi čas, saj je na tisti razvojni stopnji, ko še ni nič zamujenega.

Naj na koncu še enkrat poudarim, da je Hribarjevo delo *Fenomenologija I* najboljši in najcelovitejši prikaz fenomenološke misli, ki je pri nas doslej narejen, ob tem pa je treba opozoriti še neko drugo značilnost, ki jo pri večini literature te vrste pogrešamo: kljub temu, da gre za izrazito avtorsko delo (kar je vseh petnajst knjig, ki jih je avtor spisal doslej), in kljub precej zahtevni tematiki (zlasti za filozofsko neizobražene), je knjiga pisana tako, kot bi šlo za učbenik ali za kakšen »uvod v fenomenologijo«, čeprav je, kot rečeno, precej več od tega. Razporeditev snovi v njej (ne le vsebinska, celo kronološka) je zelo domišljena in že s tem znatno olajša branje, hkrati pa omogoči bralcu, da se loti tako zahtevne problematike brez vnaprejšnje filozofske izobrazbe. Zato jo zelo priporočam (čeprav ne za večerno branje).

Literatura

- T. HRIBAR (1993), *Fenomenologija I*. Ljubljana: Slovenska matica.
- E. HUSSERL (1991), Ideal adekvacije. Evidenca in resnica. *Nova revija X*, 107: 368-373.
- D. KOMEL (1993), *Fenomenologija in vprašanje biti*. Maribor: Obzorja.
- J. LACAN (1985), *Seminar XX — Še*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- T. LAMOVEC (1994), Fenomenologija in duševno zdravje. *Socialno delo 33*, 3: 201-206.
- A. MAHNIČ (1893), Vporabnost katoliške dogme. *Rimski katolik 5*: 28-36.
- K. MARX, F. ENGELS (1979), Teze o Feuerbachu. *Izbrana dela II*. Ljubljana: Cankarjeva založba (357).
- V. SRUK (1980), *Filozofsko izrazje in repertorij*. Ljubljana: Pomurska založba.

