

SODOBNOST FENOMENOLOGIJE

Fenomenologija je temeljito zaznamovala potek sodobne filozofije, ne da bi se pri tem ustalila kot ena od njenih usmeritev. Razvoj fenomenološke »smeri« je bil nenačrtovan, prav tako kakor še vedno ostaja brez očrta potek sodobne filozofije, ki je iz in v različnih smereh pod vprašaj postavila tok filozofije sploh. Tako smo v negotovosti, kako je pravzaprav s filozofijo in njenim izročilom v »našem času« in ali je filozofija na podlagi lastne zadevne zgodovinskosti v položaju, da uglaši in ujasni razpoloženje časa? Se zgodovinskemu toku filozofije v tem pogledu obeta kak nov pritok? Iz katerega izvira? Kako je sploh s tem, kar tako rekoč samoumevno teče na način žive sodobnosti, na podlagi katere filozofiji prirekamo obelžje *sodobnosti*? Kako razumemo to prirekanje v njegovi izvornosti in izvornosti?

5

Fenomenologija je od objave Husserlovih *Logičnih raziskav* naprej nedvomno narekovala ta vprašanja, še bolj pa je bila od njih *narekovana*. Na to vprašanje ni odgovarjala le z izdelavo ustreznih metodičnih pristopov, marveč predvsem s prevzemanjem zadevnozgodovinskega nareka tega, čemur naj kot *mišljenje s poslušom sledi*. Da gre eno v korak z drugim, kaže, denimo, dvojno naravnana Husserlova kritika v razpravi *Filozofija kot stroga znanost*, usmerjena proti naturalizmu in historicizmu, ki ohranja svojo relevantnost tudi še danes, če le pomislimo na to, kar se brez potrebne kritične zadržanosti uveljavlja kot »družba znanja«. Sprejemanje avtoritete *zadev samih* je prispevalo k temu, da se je fenomenologija na svojih

različnih postajah upirala različnim oblikam konceptualne in diskurzivne avtoritarnosti in namesto tega skušala uveljavljati *zadevni razgovor*.

Fenomenološki principielni poziv »K zadevam samim« izkazuje epohalni metodološki in zgodovinski *smisel*, ki lastne metodičnosti in zgodovinskosti ne omejuje na ugotavljanje dejstev in dejanskosti, marveč ju razširja v pogledu *napotitve v možnost sodobnosti*. V igri je prav *smisel* v izvornem smislu *odpiranja poti*.¹ »Možnost« stoji više kot dejanskost. Fenomenologijo razumemo le, če jo dojamemo kot *možnost*.« je prav sklicujoč se na relevantnost Husserlovega preboja fenomenologije v *Logičnih raziskavah* in na sam principielni poziv »K zadevam samim« zapisal Heidegger v *Biti in času*² ter na to ponovno opozoril v svojih poznejših zapisih iz šestdesetih let prejšnjega stoletja, s pristavkom, da je čas fenomenologije kot usmeritve sodobne filozofije nemara mimo, še vedno pa preostaja kot možnost mišljenja po koncu »dejanskosti« filozofije kot »metafizike«; še več: na tej možnosti verjetno visi tudi tisto, kar skozi to dejanskost, če je preprosto ne zaobidemo kot relikta preteklosti, deluje kot njeno dejavno izročilo, ki lahko danes prinese neko prihodnje sporočilo.

6

Nedvomno smo danes v zadregi glede tega, kje stojimo v pogledu te možnosti. Smo morda nekje obviseli spričo nje? Ali je ta *danes* latentno odprt kot možnost za možnost in s tem za prihodnje? Kako naj približamo vprašanje te možnosti? Tu se za trenutek znajdemo v nekem nenavadnem *tehtanju*, ki težo fenomenološke zadeve same premesti v izkušnjo tega, *sredi* česar *zadevno* smo, in vzbudi interes *zadevnega približanja*. V igri je *inter-esse* prebivanja v svetu, ki *predhodi* našim zainteresiranostim za to, kar nastopa v svetu. Kot tak pa je neka epohalna možnost, ki zahteva posebno zadržanost, namreč tako, ki jo narekuje »držanje« zadev samih, to, čemur se sicer nemško reče »Sachverhalt«, ne kaka naša poljubno zainteresirano drža.

V pozivu »K zadevam samim« je tako možno najprej prepoznati kritično-metodični interes fenomenologije, ki ga izpričuje zahteva neposrednega izkazovanju kažočega se, fenomenov. Tak *zadevni* pristop omogoča šele fenomenološka *epoche*, ki prebudi naš kritično-metodični interes, da postane *izrecen*, tj. neka izrecna budnost za svet, v katerega se umešča. Interesna umeščenost biti-v-svetu se *zjasni*

1 Tako pripoznava Merleau-Ponty, da je fenomenologijo »mogoče izvajati in prepoznati le kot način ali slog, ki obstaja kot gibanje na poti do celovite filozofske zavesti. Dolgo časa je že, odkar je krenila ta pot in njeni učenci jo najdejo povsod, najprej v Heglovih in Kierkegaardovih delih, pa tudi pri Marxu, Nietzscheju in Freudu«. (Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologija zaznave*, prev. Š. Žakelj, Študentska založba, Ljubljana, 2006, str. 9–10).

2 Martin Heidegger, *Bit in čas*, prev. T. Hribar, V. Kalan, D. Komel, A. T. Komel, A. Košar, I. Urbančič, Slovenska matica 1997, str. 66.

kot izrecni *inter-esse*. To pa tudi pomeni, da je kritično-metodično jasnenje zadevno kažočega se vselej *predhodno* napoteno iz neke *jasnine*, ki tvori *prebujajočo sredo* (inter-) našega *inter-esse*, da je to lahko sploh odprto za svet. Ta pot filozofije k apriornemu omogočanju tega, kar se daje v svojem dajanju, je od Platona naprej znana kot *postavljanje principov filozofije*. Znotraj njegovega zasnutka filozofije to predstavlja *idea tou agathou*, pri Kantu pa recimo pripada to mesto *transcendentalni zavesti*. Lahko bi rekli, da Husserl v svoji kritično-metodični principielni utemeljitvi fenomenologije povzame to najpristnejše filozofsko izročilo, s to razliko, da pri njem hkrati stopi na dan *kriza postavljanja principov*, na kateri se je utemeljevala filozofska vednost.

Pri Husserlu nastopi vprašanje, ali je to krizo možno odpraviti na podlagi kritično-metodične strogosti ali pa se tu naznanja neki zadevnozgodovinski problem principiелne utemeljitve. Z ozirom na to prejme poziv »K zadevam samim« križno-zgodovinski potencial, in sicer v zvezi z vprašanjem, kaj naj *nosi ime fenomenološke zadeve same*. To vprašanje je, kot vemo, sprožilo permanentne razhode znotraj samega fenomenološkega gibanja, hkrati pa se tu nakazuje krizni potencial filozofije in z njo povezanega razumevanja človeškosti, kakor ga je razvil Husserl in ki pod tem ali drugim imenom vstopa v ospredje tudi pri njegovih fenomenoloških nadaljevalcih.

Menim, da Husserlu lahko priznamo, da je, če ne že edini, pa vsaj najrelevantnejši filozof v prejšnjem stoletju, ki se je soočil s problemom principiелne utemeljitve filozofije in bil hkrati sposoben ugledati njeno zadevnozgodovinsko krizo. To je tudi njegove naslednike, kolikor že so se oddaljili od poskusa principiелne utemeljitve filozofije, zadolžilo v pogledu izpostavitve zasledovanja lastnega filozofskega interesa na sledi vprašanja po »zadevi sami«. Razvoj fenomenologije je bil nedvomno pogojen s tem, koliko si je dopustila to vprašanje v interesu spuščanja k zadevam samim. Zato je ta bil, kot smo uvodoma poudarili, pogosto nenačrtovan, ne samo glede svojega zunanjega poteka, ki ga seveda ne gre zanemariti, ampak tudi glede notranjega zgodovinskega teka dopuščanja zadeve same v epohi krize principiелne utemeljitve filozofije.

Seveda pri tem ne gre zanemarjati zunanjih okoliščin, ki so vplivala na razvoj fenomenoloških raziskovanj. Tako verjetno ni nihče pričakoval širokega razmaha fenomenološkega raziskovanja po letu 1989, ki pa se ni omejil le na Evropo. Pravzaprav je bil še bolj zunajevropski kot znotrajevropski, o čemer nenazadnje pričča tudi vrsta novih fenomenoloških inštitucij. Tako je danes pravzaprav težko ugotoviti, kje je težišče fenomenološkega raziskovanja. Morda je najustreznejše govoriti o več takih težiščih, pač glede na tradicije, ki so narekovale razvitje določene fenomenološkega raziskovanja. Nobeni pravzaprav ne moremo odvzeti njene

posebne teže, hkrati pa nas to ne sme odvrniti od tega, da znova pretehtamo to, kar fenomenologiji *narekuje* njen principielni poziv »K zadevam samim«. Koli- kor smo uvodoma ugotovili, da je ta poziv poudarjeno napotitven in da oprede- ljuje fenomenologijo kot možnost, ki je višja od dejanskosti, je tudi izrazito *teh- tajoč* ter vključuje neko *tveganje poti*. Fenomenološko zadevo samo je vsakokrat potrebno tvegati in ima zato epohalno veljavo *vprašanja filozofije* kot take. V tem je njena sodobnost, katere smisel pa ostaja prikrit, se pravi vztraja v možnosti, ki je nad dejanskostjo. Tako vmesno »vztrajanje« lahko z ozirom na njegovo epohal- no veljavnost opredelimo kot posebno zgodovinsko in metodično *latenco*, prikri- ti smisel, ki napotuje naš posluh, da mu sledimo. To sledenje ne more izhajati iz principielnega utemeljevanja, marveč iz tistega, kar se v zgodovinski krizi le-tega kaže kot *dopuščanje* vprašanja zadeve same. Tvegati vprašanje pomeni dopustiti tisto, kar vstopa v vprašanje kot vprašano v njem, na ta način, da smo postavlje- ni predenj.

8

Če je fenomenologija, kot kaže njeno razvitje v dvajsetem stoletju, vpletena ne le v preobrazbo principov filozofije, marveč ji je predvsem do tega, da filozofija pokaže svoj obraz v drugi luči, kot je luč principov, potem lahko rečemo, da v fe- nomenologiji namesto utemeljevanja principov stopa v ospredje *dopuščanje tega*, *kar se zadevno pusti samo od sebe narekovati*. Dopuščanje je – zaradi svoje lahkote – tveganje z največjo težo. Z dopuščajočo zadržanostjo si fenomenologija nika- kor ne olajšuje situacije glede razgrinjanja zadev samih. Tudi v vsakdanjosti imamo opraviti s tem, kar otežuje ali lajša zadeve. »Lajšanje« namreč prihaja od tega, da se nekaj izlušči, izčisti, razsvetli, pride na luč in se tako sprosti iz neke latence. Lahkost in luč sta tako v slovenščini kakor v nemščini isti besedi (»erleichtern«, »Licht«, indoev. koren leuk*). In kakor lajšanje po svojem bistvu bolj dopušča težo, kot jo odpravlja, tako tudi sproščajoča luč v senci lastne latence dopušča sle- di tega, kar se zavija v skritost, je celo po svojem bistvu vitje skrivnega. »Lahko« moramo torej razumeti v *luči tistega možnostnega*, *ki je tehtno za fenomenologijo*, kolikor se njena možnost z dopuščanjem zadev samih dviguje nad dejanskost.

Tu seveda ni mogoče zaobiti Heideggrove rabe besede »Lichtung«, »jasnina«, »či- stina«, kot oznake za Da-sein v *Biti in času*,³ pa potem kot svetne sredine neba in zemlje in kot »jasnine za skrivanje«, ki je podana prav v zvezi z odstiranjem vpra- šanja po fenomenološki zadevi sami. Pokazalno je, da pri njem ta poziv nastopa skoraj izključno v singularu, medtem ko se pri Husserlu večinoma srečujemo s pluralno obliko. Splošno lahko ugotovimo, da pluralna oblika (»K zadevam sa- mim«) izraža kritično-metodično *pri-zadevanje*, zadeva pa način, kako *odgovarja- mo* na to, kar se vsakokratno ponuja v dajanje. Ko pa gre za zadevnozgodovinsko

3 *Bit in čas*, str. 189.

določenost filozofije in poziv prejme principielni značaj, nastopi *vprašanje*, kaj naj nosi ime zadeve same? Kolikor to vprašanje izostane, zaostajamo tudi v našem odgovarjanju zadevnemu dajanju.

Prizadevajoča kriza vstopa v fenomenološko osmislitev ravno na mestu, kjer ta sledeč pozivu »K zadevam samim« postavlja princip *neposrednega* izkazovanja kažočega se, evidence tega, kar se daje v svojem dajanju, ki ga Husserl v *Idejah I* povzdigne v princip vseh principov: »da je treba vse, kar se *izvorno* ponuja v 'intuiciji' (tako rekoč v njegovi živi dejanskosti), *kratko malo sprejeti kot, kar se daje, toda tudi samo v tistih mejah, v katerih se daje*«. ⁴

Husserl sam opozarja na kritično mejo neposrednega dajanja, tj. na *sredino*, ki je lastna neposrednosti sami in jo obmejuje. Ta meja sredine ni nekaj, kar bi kot kak kriterij spoznavnosti razmejevalo neposrednost od posrednosti, marveč tista meja, ki jo je potrebno neposredno doseči z intuitivnim puščanjem tega, kar se pusti v dajanje. V brezinteresnosti tega puščanja se izrazi naš inter-esse kot spuščajoč se k zadevam samim. Beseda »ne-posrednost« pri tem sama napotuje na to, da je neposrednost potrebno jemati iz neke predhodne posrednosti, in sicer tako da se *spustimo* do njene sredine. Vprašanje je, iz katere posrednosti? Ne katerikoli, marveč take, ki hkrati iz sebe dopusti prihajanje v sredino in tako približevanje neposrednosti.

9

Zdi se, da tozadevno lahko pripišemo neko prav posebno in osrednjo relevantnost jezikovnemu posredovanju, pa naj bo v besedah, pripovedih, teoretskih stavkih – celo to, kar Husserl imenuje originalni dajajoči zor kot jedro umnosti, se v *Idejah* izkaže za »stavek«. Ta osrednja posredovalnost jezika izstopi tudi tam, kjer Husserl v *Uvodu* v drugi del *Logičnih Raziskav*, prva od njih je, kot vemo, sploh posvečena obravnavi *Izraza in pomena*, poda maksimo »nazaj k zadevam samim«:

»Drugače rečeno, nikakor se nočemo zadovoljiti z 'golimi besedami', to je z golim simboličnim razumevanjem besed, kakršnega imamo v naših refleksijah o smislu zakonov, ki so postavljeni v čisti logiki o 'pojmih', 'resnicah' itd. z njihovim množtvom posebnosti. Pomeni, ki so oživiljeni le v oddaljenih, zlitih, nejasnih zorih – če sploh kakšnih – nam ne zadoščajo. Hočemo se vrniti k 'stvarim samim'.« ⁵

Vprašanje je sedaj, ali naj to jezikovno posredovalnost »golih besed« vzamemo kot nekaj, kar govori *proti* neposrednemu dajanju fenomenov v originalnem

4 Edmund Husserl, *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*, prev. F. Jerman, Slovenska matica 1997, str. 80.

5 Edmund Husserl, *Izraz in pomen*, prev. R. Simonič in A. T. Komel, Nova revija, Ljubljana 2006, str. 12.

zoru, ali pa kot to, kar samo *izvorno in zadevno pripada* spregovarjanju *fenomenov*, tako da ti lahko nagovarjajo naš posluš in jih sosledno lahko sprejemamo v neposrednem zoru? Ali, če vprašamo še drugače: je za to, da bi od jezikovne posredovanosti fenomenov prišli do njihovega neposrednega dajanja, dovolj, da se vmeša zor, ali pa je treba pri tem *vmes vstopiti v samo sredino* posredovanja neposrednosti, ki odpira naš posluš za zadevno dajanje, katere sled sploh dopušča zor? Tisto, kar po najstarejšem filozofskem razumevanju daje videti, s tem da odpira posluš, je *govorica*, ki je vselej govorica o nečem (*logos tinos*); vsled tega lahko tudi ostane prazna, ne govori o ničemer.

Če tako izpostavimo to *osrednjo posredovalnost* govornice, se moramo seveda pri tem znebiti predstave, da bi bila govornica zgolj sredstvo izražanja misli, prav tako pa tudi govornjenja, saj to vselej vključuje to, s čimer govorimo, in to, kar govorimo. *Govornica je v tem smislu zblížujoča vmesnost*, ki daje videti s poslušom za to, kar se vselej latentno pušča videti.

Zor lahko približa fenomene v neposrednost dajanja, kakor to narekuje poziv »K zadevam samim«, če je latentno podana *pot bližine same*, se pravi iz posrednosti v neposrednost dajanja dopuščajoča *sredina*, ki odpira posluš, da smo sploh lahko, kot pravimo, »pri zadevi sami«, »sredi zadeve«. Mar ni potemtakem fenomenološka mera dajanja tega, kar se daje, podana v tej sredini in ne v neposrednosti? Če v njej zaznavamo nekaj, kar po svojem smislu primarno odpira izkustvo svetovnosti sveta, tj. naše interesno nahajanje v svetu, potem ta *smisel kot tak* ni niti zgolj inteligibilen niti čuten, marveč vmesno jezikoven na način *latentnega dopuščanja spregovarjanja fenomenov*.

Husserl na mestu, ki uvaja v 24. paragraf *Idej* z naslovom »Princip vseh principov«, *utemeljuje* merodajnost bistvogledja glede doseganja zadevne neposrednosti na analogiji s čutnim zaznavanjem: »Bistvogledno dojetanje in zrenje pa je mnogoličen akt, zlasti je bistvenostno zrenje izvorno dan akt in je kot tak analogen čutnemu zaznavanju in ne domišljiji.«⁶

Neposrednost bistvogledja je podana ob paraleli z neposrednostjo čutnega dojetanja. Samo izrinjanje fantazije iz analogije je pri tem lahko indikativno, če upoštevamo, da Aristotel določi govornico kot *phone meta phantasias* in da slednja kaže v *phainesthai*. Husserl navezuje, sicer neizrecno, prav na Aristotelovo analogijo med *nous* in *aisthesis*, ki jo izpostavi tudi Heidegger na zelo pomembnem mestu iz uvoda v *Bit in čas*, kjer spodbija utečeno mnenje, da je primarno mesto resnice v *logosu*: »'Resnično' v grškem smislu, in sicer izvirneje kot navedeni lo-

6 *Ideje*, str. 80.

gos, je *aisthesis*, preprosto, čutno dojetanje nečesa ... V najčistejšem in najizvirnejšem smislu 'resnično' – tj. le odkrivajoče, tako da ne more nikoli zakrivati, je čisti *noein* ...»⁷

Mesto je pomembno, kolikor naj bi Heidegger, kot sam pove, stopil korak dlje kot Husserl v »razklepanju zadev samih«,⁸ »in sicer z rekuriranjem na grško izkustvo »*aletheia*, neskritosti«, ki je ključno za Heideggrovo razumevanje naziva »fenomenologija« iz grških osnov *phainomenon* in *logos*, kakor za njegovo vprašanje določitve fenomenološke zadeve same v sedmem metodičnem paragrafu uvoda v *Biti in čas*. Tudi v svojem poznem avtobiografskem zapisu *Moja pot v fenomenologijo* šteje to rekuriranje na grško izkustvo *aletheie* kot neskritosti za svoj presežni fenomenološki doprinos k Husserlovi teoriji intencionalnosti zavesti: »To, kar se v fenomenologiji aktov zavesti odvija kot samooznanjanje fenomenov, je bilo izvirneje že mišljeno po Aristotelu ter po vsem grškem mišljenju in tu-bitu kot *aletheia*, kot neskritost prisotnega, kot njegovo odkrivanje, samokazanje sebe.«⁹

Kot pa izpričujejo njegova izvajanja v sedmem metodičnem paragrafu v *Biti in času*, je ob zadel neko afenomenalno latenco – na *lethe* v *aletheia*, kar je dodobra določilo, kako je skozi celoten svoj opus razumel lastno pot v fenomenologijo oziroma pot iz nje v mišljenje biti. To je razvidno v okrožju spisov, med katere se uvršča tudi spis »Moja pot v fenomenologijo« in jih je Heidegger izdal pod naslovom *K zadevi mišljenja*. Tako v spisu »Konec filozofije in naloga mišljenja« pripoznava, da »k *aletheia* spada *lethe*, samozakrivanje, skritost, ne kot kak goli dodatek, ne tako kot senca k luči, marveč kot srce *aletheie*«. ¹⁰

Prav v kontekstu tega pripoznanja pa Heidegger tudi z določeno samokritiko do lastnih izpeljav v spisu *Platonov nauk o resnici* glede preobrazbe grškega razumevanja *aletheia* v *orthotes* navaja: »Pogosto in po pravici poudarjajo, da že Homer besedo *alethes* vselej uporablja glede na *verba dicendi*, izjavljanje in zato v smislu pravilnosti in zanesljivosti, ne v smislu neskritosti.«¹¹

S primernim zadržkom bi lahko rekli, da Heidegger, ko gre za določitev fenomenološke zadeve same, zadene ob isto »zadevno stanje« kot Husserl, namreč na jezikovno posredovanost tega, kar naj bi se izvorno neposredno dajalo v svojem dajanju. Heidegger latentnost nagovarjanja zadeve iz srca, se pravi sredine *aletheie*

⁷ *Biti in čas*, str. 59–60.

⁸ Prim. *Biti in čas*, str. 66.

⁹ Martin Heidegger, »Moja pot v fenomenologijo«, prev. T. Hribar, *Phainomena* IV/13-14 (1995), str. 8.

¹⁰ Martin Heidegger, »Konec filozofije in naloga mišljenja«, prev. T. Hribar, *Phainomena* IV/13-14 (1995), str. 49.

¹¹ *Ibid.*, str. 49.

same povzame v reklu »Lichtung für Verbergung«, »jasnina za skrivanje«. Vendar je pri tem izrecno ne postavi v smiselni kontekst z latentno možnostjo spregovarjanja fenomenov, ki, kakor skušamo tu pokazati, daje povod tudi za to, da se možnost fenomenologije kot miselne poti dviguje nad njeno dejanskost. S tem ko narekuje posluš za vprašanje zadeve same, hkrati dopušča, da se »dejanskost« lahko izkazuje v neki večvrstnosti kazanja. Prav zaradi tega, ker *pušča v dajanje*, govornice ni mogoče ponižati na sredstvo govorjenja. V govorjenju je vselej prisotno tudi to, kar je govorjeno. V tem smislu je govornica *vmesnost pogovora* in s tem, kar pove, krije *sredino spregovarjanja fenomenov*. Heidegger sam pripoznava to zadevno stanje v svojem pripisu k spisu *Fenomenologija in teologija*, kjer pravi: »Mar ni govor v sebi najlastnejšem upovedovanje, mnogovrstno kazanje tega, kar si poslušanje, tj. čuječna pozornost do prikazujočega spušča povedati?«¹² V tem navedku pravzaprav najdemo celotno konstelacijo zadevnega stanja, ki ga tu razgrinjamo.

Ta konstelacija ne pomeni zvajanja fenomenološke zadeve same na govornico ali celo na ukvarjanje s teksti. »Zvajanje« zadeve same latentno pripade njej sami, kolikor rabi posluš zase, na kar napotuje tudi Heidegger v navedku. To, da fenomenološki zadevi sami pripade posluš, pove, da je njen smisel zadržan v neki *latenci* in lahko postane izrecen. V tem smislu govornica hrani spregovarjanje fenomenov kot sredina posredovanja neposrednosti, ki pomensko sije kot svet pojavljajočega se.

12

Vprašanje zadevne sredine, ki uhaja posredovanju neposrednosti, hkrati pa to lahko prihaja edino po njej, se nam je postavilo v zvezi s tistim, kar Husserl pri formulaciji principa vseh principov označuje kot obmejitev dajanja, ki narekuje tudi mero njegovega podajanja. Taka obmejitev ne more prihajati od nikjer drugje kot od zadevnega dajanja samega, se pravi iz fenomenov samih oziroma njihove latentne možnosti, da spregovarjajo. Možnosti spregovarjanja zadevajo večvrstnost načinov kazanja tega, kar se kaže, hkrati pa ostaja nezaznavno v skritosti tega, kar se lahko kaže, in tako priteguje naš posluš. *Ta posluš ni nič drugega kot vmesnost razpirajoča sredina sama, ki nagovarja naš interesse.*

Če torej v tem pluralnem in singularnem zadevnem nagovarjanju ne vidimo zgolj kake kontradikcije, marveč neko bistveno *razpornost*, *spornost zadeve same*, ki ostaja *latentna*, potem velja zastaviti vprašanje njene *lantence*. Izraz »latentno«, »latenca« izhaja iz latinskega »latens«, »skrivati se«, ki navezuje na grški *lanthano*, *lethe*, skrivati se, skritost. Latentnost ni zgolj protiutež razkrivanju (*aletheuein*), marveč mu poudarjeno *daje težo*, in sicer kot še skrita možnost, ki lahko preide

12 Martin Heidegger, »Fenomenologija in teologija«, prev. A. T. Komel, *Phainomena* III/9-10 (1994), str. 92.

v stanje neke *izrecnosti*. Tisto latentno torej že ima potencial izrekanja, ki pa je pridržan in v tej pridržanosti *nagovarja*. Lahko bi rekli, da je tu na delu *fenomenološka epoche*, ki ne zadeva »zadrževanja sodb« oziroma »postavljanja v oklepaj« menjenja v napetosti do menjenega, marveč se pne v sami sredini *spregovarjanja fenomenov*. Latentnost spregovarjanja fenomenov je tista mera, ki jo je potrebno zadržati in vzdržati, ko tehtamo vprašanje o fenomenološki zadevi sami, in sicer tako, da na tehtnico postavimo tudi tisto, kar skrito nagovarja iz neke latentnosti.

Ob rekle »vmesni smisel« je potrebno pojasniti, da vmesnost zadeva pritegovanje-odtegovanje smisla sploh. »Smisel« lahko fungira v konstitucijskem pogledu izvirnega noetičnega dajanja. Lahko pa prevzema tudi vmesnost prehajanja, ki preči spregovarjanje fenomenov, kolikor je to vselej zadržano v neki nagovarjajoči latentnosti.

Poziv »K zadevam samim!« velja latentnemu smislu možnosti filozofije same. Kolikor fenomenološko osmislitev zaznamuje prav poskus odgovora na vprašanje te možnosti, je njeno filozofsko torišče potrebno iskati v vmesnem smislu vprašanja in odgovora. Poziv »K zadevam samim« zato ni enostavno vodilo, ki naj mu sledimo, marveč sled vprašanja, ki išče odgovor, kar pomeni, da nas vzgibuje na način *vmesnosti*, ki pušča *odprto* zadevo samo. Zadeva sama ni pripuščena šele z vprašanjem, marveč tako, da nas predhodno spusti v *vmesnost* vprašanja in odgovora. Tozadevno je zgovorna nemška beseda »Sache«, ki je razvita iz glagola »suchen«, v pomenu »izslediti«, »podati se za neko sledjo«, medtem ko je naša beseda »zadeva«, ki jo tu, tudi ozirajoč se na Vebrovo terminološko izročilo, izbiramo namesto »stvari«, povezana z »zadevanjem«, »prizadevanjem« kot *spuščanjem v zadevo*. Prav ta *spust* je, kolikor sledimo fenomenološkemu izročilu, povod za vrsto reduktivnih in konstitutivnih postopkov, ki opredeljujejo metodološki smisel fenomenologije. To, da ima oznaka fenomenologija najprej metodični smisel, ne sledi šele iz tega, da bi morali izpolnjevati zahtevo stroge znanstvenosti v pristopanju k fenomenom. Pristop terja odprtost zadeve same, ki je bistveno prehajajoča: metodični smisel fenomenologije je najprej *odprti smisel in s tem vmesnost*. Smisel kot tak zaznamuje vmesni položaj, in sicer ne le med inteligibilno in senzitivno sfero, marveč tudi v smislu *vprašanja, ki išče odgovor* ter vsled tega poslušno prehaja sredino.

Ta sredina ne pripada niti neposrednosti niti posredovanju, marveč skrito stopa vmes kot živa možnost spregovarjanja fenomenov in kaže pot smiselnega izčiščenja fenomena. To pa pomeni stalno napetost med zadevo, ki narekuje vprašanja in podajanjem odgovorov. Ta napetost ni zgolj interpretativna, saj interpretacija predpostavlja interes za zadevo samo, ta pa inter-esse, ki se odpira kot posluh.

Fenomeni fenomenologije kot zadeve same niso dani na način dejstev, marveč tako, da spregovarjajo s tem, ko nas nagovarjajo – samo v tej meri se nam lahko tudi odrekajo. Vendar pa moramo to govorico vzeti prav kot govorico fenomenov, v njeni celokupnosti kot govorici sveta, ki ima, kolikor nam nekaj pomeni, za nas smisel. Izogniti se moramo temu, da bi govorico izolirali kot posebno regijo, ki s svoje strani izgotovi fenomene. Govorica tudi ni posebna regija, ki bi pripadala človeku – saj mu pripada, kolikor ji je poslušen prav kot govorici fenomenov. Zadevno stanje *govorica fenomenov – fenomen govornice* je vsekakor vredno posebne pozornosti, ne zgolj zaradi tega, ker v svojem nazivu nosi oboje *phainomenon* in *logos*, marveč ker ta sopripadnost določa fenomenološko zadevo samo, ne da bi vnaprej odločila o njej, zato jo velja izločiti kot posebno razliko, v kateri s posluhom prehajamo k zadevi sami, ki zaradi svoje latentne razprtosti slej ko prej ostaja sporna.

Neko naznako v razumevanju tu razvite konstelacije smisel-posluh-spregovarjanje fenomenov, najdemo sicer v neki razpravi, ki jo je Heidegger vzel za podlago svojih poskusov premisleka bistva govornice. Gre za Herderjevo delo *O izvoru jezika*. Tako v seminarju, ki je posvečen njegovi obravnavi, pripoznava: »To, kar Herder zasluti s 'srednjim' karakterjem poslušanja, je vmesje in sredje jasnine.«¹³

14

Z namenom, da razjasni izvor jezika kot sam izvor človeka, poda Herder tudi svojo teorijo čutnosti, in sicer na podlagi izhodiščne teze, da so vsi čuti »občutenjski načini neke duše«, pri čemer ima sleherno občutenje »neposredno svoj zvok«, na podlagi česar se »pretanji v razločnost obeležja«.¹⁴ Beseda »obeležje«, »Merkmal«, je tu izredno pomembna, ker kaže na sopripadnost fenomenov in govornice. Glagol »obeležiti«, »beliti« je isti kot grške besede *phaino*, *phainomenon*, *phantasia*. Fenomenom se slovensko pravi *obelodanjenja*. Na tej podlagi skuša Herder pokazati osrednost posluha med vsemi drugimi čuti. Prednost posluha je v tem, da je po naravi srednji čut. Vprašanja o srednjem čutu in sami sredini čutnosti se je sicer lotil že Aristotel v razpravi *O duši*, kjer problematika sredine tvori jedro nauka o čutnosti. Herder ob predpostavki, da je posluh *sredina za čute*, in to pomeni način, kako se čuti izbirajo v občutenju in kako jih mogoče razbirati na podlagi beležij, izpeljuje to, kar v kritični navezavi na Kanta obravnava kot zmožnost *razbornosti* (Besonnenheit). Herderjev razmislek o jeziku tu zgolj omenjamo kot možno izhodišče za poglobitev zadevnega stanja spregovarjanja fenomenov, ki nagovarja naš posluh in se pusti videti.

13 M. Heidegger, *Vom Wesen der Sprache. Die Metaphysik der Sprache und die Wesung des Wortes. Zu Herders Abhandlung 'Über den Ursprung der Sprache'*, GA 85, Klostermann, Frankfurt/M. 1999. S. 115.

14 Johann Gottfried von Herder, *Razprava o izvoru jezika*, prev. S. Krušič, Ljubljana 2006, str. 51.

Tako lahko tudi ugotovimo, da je *odpiranje posluha za sprejemanje nareka* tega, kar se samo od sebe ponuja v svojo *izrecnost*, bistvena odlika filozofiranja, ki si – ne brez težav – nadeva oznako »fenomenološko«. Najdevanje oznak je namreč fenomenologiji, kolikor sledi svojemu pricipielnemu pozivu »K zadevam samim«, nasploh tuje. Da pa bi sledili temu, kar se narekuje od zadev samih, da bi sprejemali in na tej podlagi podali to, kar se samo daje, ne pa mu zgolj pridevali oznake, je potreben posluh za *naznanjanje* tega, kar se ponuja v možnostih dajanja oziroma se živo godi. Zato lahko fenomenologijo opredelimo kot *mišljenje s posluhom* oziroma mišljenje, ki je dovzetno za to, da izrecno razvije posluh za to, kar mu je misliti, se pravi za zadevo mišljenja. Ta posluh ni zgolj pridodan k dajanju zadev samih, jim pripada, se ujema in soglašja z njimi. Na to nemara kažejo tudi najstarejše filozofske opredelitve resnice v smislu identitete, sopripadnosti in ubranosti mišljenja in biti. Prav zato, ker je pri zadevi sami soudeležen neki posluh, se ta sopripadnost kaže v vselej različnih možnostih izražanja, kakor da se te razkrivajo šele iz neke *skritosti*, ki jih ohranja kot možnosti, da se posluh lahko hrani z njimi. Kolikor ta *skritost* zadevno narekuje pazljivost posluha, ji velja posebej prisluhniti v tistem, kar razkriva smisel sprostitev »zadev samih«. Ker naj taka sprostitev osmisli tudi to, kar se smiselno izmika, se mora pred njim zadevno umakniti, se zadevno zadržati, da bi izrecno zadržala prosto samo zadevno vhañanje v smisel, kar je v fenomenologiji poznano pod imenom fenomenološke *epoche*.

Zadrege, da bi fenomenološko zadevo samo poimenovali kot zavest, bit ali svet, so dobro znane in so opredelile same razvojne možnosti fenomenologije, prav kolikor je njena možnost višja od dejanskosti in ostaja odprto vprašanje. Dajanje imena, ko gre za zadevo samo, se v fenomenologiji ne more vršiti na podlagi pridajanja oznak ali pripisovanja pomenov, marveč iz odgovarjanja temu, kar izpolnjuje smisel njenega vprašanja, s tem da narekuje naš posluh.

Principielni poziv »K zadevam samim« narekuje pot in v tem *kliče naš posluh*, da tisto, kar je neizrecno, v možnosti postane izrecno. V skladu s to od fenomenov samih narekujočo se ne/možnostjo ne/izrecnosti, možnost fenomenološkega mišljenja zmeraj stoji nad njegovo dejanskostjo in tako ostaja latentna. Prav ta *zadevna latenca* narekuje posluh.

Če kriza postavljanja principov, ko gre za utemeljitev filozofije, izkazuje stanje latentnosti, potem začne njena kriznost kazati hipokritični značaj, ki zaznamuje tudi retoriko kriznosti danes. Da bi zabeležili njeno podmeno in ji podelili obelježje, je potrebna pozornost ne le do tega, kaj to govorjenje govori, marveč od česa, če sploh česa, je tudi nagovorjeno. V čem sliši samo sebe. Fenomenologija se, kolikor v prizadevanju, da bi ujela lastne možnosti, koketira z aktualnostmi, odreka posluhu za zadevni nagovor in s tem tudi tisto sebi svojsko možnost, ki

stoji višje od dejanskosti in tvori njeno lastno sodobnost. Slednja je hkrati edini pravi problem sodobne filozofije in njene dobe, ki očitno ni več samo ali pa sploh ne njena. Kaj pove ta očitnost fenomenologiji sami? Ji odvzema možnost? Ali pa je prav to jemanje treba vzeti kot njeno latentno možnost, ki se lahko izvorno povrne. Fenomenologija ne sili v nemogoče, ker ve, da nič ni nemogoče. Zato mogoče od časa do časa preseneti, kar pomeni poseben dar v tem, kar se daje. Če drugače povemo, da hkrati povemo drugo: ne le tisto čudnost, marveč tudi čudežnost.