

UDK: 24

COPYRIGHT ©: LUKA ZEVRNIK

Primerjava theravadskega budizma in transcendentalne fenomenologije

Luka ZEVRNIK*

Povzetek

Članek obsega primerjalno analizo theravadskega budizma in transcendentalne fenomenologije, pri čemer, za razliko od ostalih že izvedenih primerjav, poleg podobnosti skuša osvetliti tudi razlike med obema fenomenološkima tradicijama. V prvem delu na ravni logosa odkrije precejšnjo podobnost med theravadskim budizmom in fenomenologijo. Stični točki sta predvsem izhodiščni (fenomenološki) princip in izredno podobno videnje človekovega odnosa do sveta oziroma konstituiranja sveta (fenomenov). Glavne razlike je mogoče opaziti šele na ravni namena in motivacije fenomenološkega prizadevanja ter njegove aplikacije v svetu vsakdanjega življenja.

Ključne besede: theravadski budizem, transcendentalna fenomenologija, fenomenološka redukcija, fenomenološki princip, prakse sebstva, odnos do resnice

Abstract

The article conveys a comparative analysis between Theravada Buddhism and Phenomenology. Unlike other similar studies, which predominantly focus on illuminating similarities between the traditions, this article also tries to identify the differences. In the field of logos the article reveals significant similarities between Buddhism and Phenomenology. Most important parallels are the phenomenological principle and a similar view of the individuals' relationship towards the world. Main differences emerge only when aspects of intention and motivation of phenomenological effort are compared.

Keywords: Theravada Buddhism, Phenomenology, phenomenological reduction, phenomenological principle, practices of the self, relationship towards truth

*Luka Zevnik, young researcher and PhD student at Faculty of Social Sciences, University of Ljubljana.
E-mail: luka.zevnik@fdv.uni-lj.si

1 Uvod

V preteklosti so prenekateri filozofi ali celo celotne filozofske šole že vlekli vzporednice med budizmom in fenomenologijo. Srečanja in primerjave so se zgodile na obeh straneh, vsaka na svoj način s svojimi partikularnimi izhodišči. Eden od vzrokov pogostih stikanj fenomenologije in budizma je verjetno želja obeh, da bi v zamenjavi perspektive prišli do tistega denaturaliziranega, reflektivnega pogleda na svoj lasten pogled in izgled, ki je zagotovo temelj obeh fenomenoloških tradicij. Glede na ostale motive stikanj fenomenologije in budizma, ki so ponavadi povezani z iskanjem sorodnosti z namenom večje teoretske utemeljenosti ali inspiracije za reševanje podobnih problemov, prevladujejo primerjave, ki poudarjajo podobnosti med obema tradicijama. Vendar pa namen pričujočega članka ni sistematični in poglobljen pregled posameznih povezav med budizmom in fenomenologijo v preteklosti. V nadaljevanju bi s pomočjo primerjalne analize poleg podobnosti med obema tradicijama želeli izpostaviti tudi razsežnosti, ki se med njima morebiti razlikujejo. Tega pa nikakor ne bomo storili z namenom podiranja v preteklosti že večkrat uspešno postavljenih mostov. Prav nasprotno, osvetlitev razlik nam lahko omogoči še produktivnejši stik med tradicijama v prihodnosti. Naj uvodoma še opozorimo, da znotraj obeh fenomenoloških tradicij obstaja več različnih šol. Ker bi bila natančna obravnava vseh podrobnosti preobsežen projekt, se bo razprava v pretežni meri omejila na primerjavo transcendentalne fenomenologije in theravadskega budizma¹.

2 Primerjava theravadskega budizma in transcendentalne fenomenologije

Primerjava fenomenologije in budizma skozi prizmo zahodno-filozofskega logično-diskurzivnega spoznavnega aparata vsaj na prvi pogled razkriva relativno veliko podobnost. Na ravni logosa gre namreč v obeh primerih za usmerjen interes, kot pravi Husserl 'vrniti se k stvarim samim' oziroma budistično *yatha bhuta*: spoznati stvari takšne, kakršne so, to je skušati brez predsodkov osvetliti dejanskost/stvarnost.

Fenomenološki princip vrniti se k stvarim samim je srčika fenomenološke metode oziroma fenomenološke redukcije. Prva stopnja fenomenološke metode pomeni vzdržati se sodb oziroma pri odnosu do sveta postaviti vse že znane sodbe (predsodke, mnenja, poglede, teorije, filozofije, paradigme, ideologije, zdravorazumska in dominantna prepričanja) v oklepaj. To nam omogoči, da uvidimo stvari, kot se nam

¹ Ko v nadaljevanju uporabljamo izraza budizem in fenomenologija, torej s tem mislimo na theravadskega budizem in transcendentalno fenomenologijo.

kažejo same, v neposredni evidenci. S Husserlovimi (v Tonkli-Komel 1997: 69) besedami: »Hočemo se vrniti k 'zadevam samim'. V polno razvitih zorih hočemo priti do evidence...«. Vrnitev k zadevam samim pomeni: »Vsak originalno dajajoči zor naj bo pravi izvor spoznanja, vse, kar se nam v 'intuiciji' originalno ponuja, naj se enostavno vzame tako, kakor se daje, vendar tudi le v mejah, v katerih se nam daje.« (Husserl v Tonkli-Komel 1997: 34).

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

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

...ne smem izreči ali pustiti veljati nobene sodbe, ki je nisem črpal iz evidence, iz izkustev, v katerih so mi zadevne stvari ali stvarna stanja navzoča kot ona sama. Seveda moram tudi tedaj vsak čas reflektirati na vsakokratno evidenco, pretehtati njen domet in si evidentno prikazati, do kam sega ta evidenca, do kam njena popolnost, dejanska samodanost stvari. Kjer le-ta še manjka, ne smem zahtevati nobene dokončnosti in smem sodbo v najboljšem primeru upoštevati le kot možno vmesno stopnjo k nji. (Husserl 1975: 63)

Izredno podoben princip lahko zasledimo v enem najslavnejših Budovih govorov Kalama Sutti, v katerem pa Buda dodaja še pomembno etično razsežnost:

Nikoli se sprejmite nekaj zgolj zato, ker ste to velikokrat slišali, ker je tako tradicionalno prepričanje že od nekdaj, ker je v to prepričano veliko število ljudi, ker je v skladu z uveljavljeno literaturo, ker ste do tega prišli na podlagi logičnega sklepanja, ker je v skladu z vašimi lastnimi prepričanji ali zato, ker tako trdi vaš učitelj s karizmatično osebnostjo, ki ga spoštujete. Sprejmite samo tisto, kar ste spoznali z lastnimi izkušnjami in ugotovili, da je plemenito in dobro za vse. Če je tako, tega ne samo sprejmite, ampak živite v skladu s tem. (Gautama v Hart 1992: 32)

3 Kako ugledati stvar samo?

Hribar opozarja, da če hočemo ugledati stvar samo, to ne moremo storiti tako, da tekamo od stvari do stvari ne da bi sploh vedeli kaj iščemo; stvar samo lahko ugledamo le, če se naš pogled zaustavi pri njeni podobi. Nek objekt v svetu lahko uzremo samo tako, da se zazremo prav v ta objekt tu, pred mano, pred našimi očmi. V

tem hipu se ne smemo več ozirati še po drugih objektih, misleč, da bomo do tega objekta kot objekta prišli s skoki med podobnimi objekti in še naprej. Ta naprej nas ne bo pripeljal nikamor naprej, namreč nas vrača nazaj k že videnemu, a še ne ugledanemu. Tisto še ne ugledano pa je stvar sama – ta objekt kot objekt, fenomenološko rečeno objekt kot eidos. Da bi prišli do objekta kot objekta, je potrebna druga stopnja fenomenološke metode, moramo se z ravni fenomenološke redukcije kot take povzpeti na raven eidetske redukcije. Na tej stopnji pustimo faktične, posamične, dejanske stvari v njihovem mnoštvu za seboj in na podlagi ene same stvari, kakršen je prav ta objekt tu, pred nami, uzremo objekt kot objekt, se pravi podobo (eidos) tega objekta (Hribar 1993a: 34).

Husserl (1975: 111) sam o eidosu pravi:

Eidos sam je zagledano oziroma zagledljivo splošno, čisto, brezpogojno, namreč z nikakršnim faktom pogojeno, primerno svojemu lastnemu intuitivnemu pomenu. Stoji pred vsemi pojmi v smislu besednih pomenov, ki jih je kot čiste pojme treba prej njemu primerno oblikovati.

Podobno kot v primeru ugledanja in podob, je z objekti vseh čutov preko katerih tudi po Budovem prepričanju edino lahko vzpostavljamo odnos do sveta: gledanja in podob, uslišanja in zvokov, okušanja in okusov, mišljenja in idej/konceptov, tipanja in otipljivih stvari, vohanja in vonjev:

Kaj sestavlja celoto sveta? Izključno podobe in oko, zvoki in uho, vonji in nos, okusi in jezik, telesna občutja in telo, ideje in razum. To, menihi, sestavlja celoto sveta. (Gautama v DeGraff 2002: 7)

Urbančič natančneje razlaga fenomenološko razumevanje odnosa do sveta:

Najbolj osnovna, univerzalna, vso to sfero samoizkustva zajemajoča struktura subjektivitete je nenehni tok mnogoterih doživljajev, tok cogitationes, v katerem živi identični jaz, ki lahko vsak čas naravnava na te mnogotere potekajoče vsebine reflektirajoči pogled in jih opisuje. Pri tem reflektirajoči ego uvidi, da je vsem tem zavestno potekajočim vsebinam (cogitationes) lasten odnos do stvari sveta. (Urbančič 1975: 28)

»Ne smemo spregledati, da epoche v pogledu vse svetne biti na tej biti ničesar ne spremeni, da mnogotere cogitationes, ki se nanašajo na svetno, same na sebi nosijo ta odnos, da je npr. zaznava o tej mizi potem in prej zaznava o nji« (Husserl 1975: 78). Ravno v tem se kaže tudi že druga temeljna struktura subjektivitete, ki jo Husserl označuje z besedo intencionalnost in je ime za odnos doživljanje-doživljeno.

Tisti, ki sem gledal in zdaj morda tudi ugledal, namreč stvar samo, sem vselej jaz sam. Podobe stvari, ki jih vidim, so vselej podobe mojega pogleda, se pravi:

podobe za moj pogled. Moj pogled pa je vselej določen z načinom gledanja. (Hribar 1993a: 34)

Različni pogledi so določeni z različnimi načini razmerja do stvari, ki jih imajo različni posamezniki in so torej izrazi njihovega načina biti človek. Zato so objekti različnih posameznikov različni; so objekti različnih pogledov in zato tudi objekti z različnimi podobami.

In tem različnim podobam ene same stvari pravimo fenomen, vsakemu posebej torej fenomen. Fenomen je podoba ene same stvari, ne pa iste stvari. Stvar sama kot fenomen ni nikoli ena in ista stvar. Je vselej druga in drugačna stvar, odvisna od vsakokratnega pogleda, tj. od načina gledanja nanjo in s tem od načina njenega uzrtja. (Hribar 1993a: 34)

Stvar sama torej nikoli ni stvar na sebi, marveč stvar zame, moja stvar. Ker stvar sama kot fenomen vedno odvisna od vsakokratnega pogleda, od načina gledanja nanjo ni stvar na sebi, ampak tako rekoč naša stvar in je kot taka neločljiva od naše eksistence.

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

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

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

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

V njih poteka vse moje svetno življenje, kamor spada tudi moje znanstveno in utemeljevalno življenje. V nikakršen drug svet ne morem živeti, izkušati, misliti, vrednotiti in delovati kot v svet, ki ima v meni in iz mene samega pomen in veljavnost. Če se postavim nad vse to življenje in se vzdržim vsakega spolnevanja kakršnega koli prepričanja o biti, ki prav ta svet jemlje kot bivajoč – če ravnam svoj pogled edinole na to življenje samo, kot zavest o tem svetu, tedaj dobim sebe kot čisti ego s čistim tokom mojih cogitationes. (Husserl 1975: 69–69)

T.i. čisti jaz je dosežek postopka, ki ga Husserl imenuje transcedentalna redukcija in je zadnja stopnja fenomenološke refleksije. Čisti jaz je vrh fenomenoloških prizadevanj, ki nam omogoči, da se s te zadnje, najvišje točke ozremo na prejšnje stopnje prehojene poti in jih neprizadeto opazujemo, saj smo residium vseh redukcij, 'poslednji preostanek pripravljanih fenomenoloških prizadevanj'. Pripravljalnih zato, ker je vrh in s tem konec vzpenjanja ob enem že tudi začetek sestopanja, ki se v fenomenologiji imenuje konstitucija sveta, sveta fenomenov, hkrati pa samega sveta kot fenomena. (Hribar 1993a: 35)

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

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

To, kar smo ugledali in kar zato prav zdaj vidimo, je seveda videz. Toda videz, ki ni nič navideznega. To ni goli, navidezni videz, marveč videz kot resnica. Videz pa je resnica zgolj in samo zato, ker je resnica kot resnica vselej že tudi videz: ne-skritost. Ne-skritost z vidika stvari, od-kritost z vidika človeka kot eksistence. Resnico govorimo, kadar smo odkriti. Kadar nič ne prikivamo. Zaradi korelativnosti in s tem vzratne medsebojne povezanosti podobe stvari z našim

pogledom, gre pri stvari sami kot fenomenu vselej za dvojni vidik. Ker naš pogled vselej vključuje ne samo to, da vidimo, ampak tudi to, kako vidimo, k podobi vselej spada način te podobe. Podoba kot videz resnice se kaže le skozi resnico takšnega ali drugačnega, se pravi le skozi resnico povsem določenega videza. (Hribar 1993a: 35)

Hribar ugotavlja, da je to že od vsega začetka tudi budistično izhodišče, ki mu zato priznava fenomenološki primat. Budistični redukcijski postopki, za katere Hribar meni, da so radikalnejši in bolj izdelani kot podobni postopki znotraj fenomenologije, so zbrani v za mnoge najpomembnejšem Budovem govoru o štirih načinih pravilne pozornosti. V njem Buda govori o redukciji vseh dimenzij, ki jih po njegovem lahko povezujemo s človekovim odnosom do sebe in sveta. Za budizem je fenomenološki uvid relevanten samo, če ga je mogoče uporabiti tudi v vsakdanjem življenju (tukaj in zdaj) in če posameznika v končni fazi vodi tudi v osvoboditev od sveta (samsare). Ker je po Budovem prepričanju zato najpomembnejša refleksija človekovih občutkov, si bomo natančneje ogledali samo sekcijo z naslovom *Opazovanje prave narave občutkov*:

In kako učenec opazuje občutke kot občutke?

Ko učenec občuti prijeten občutek, ve, da je občutil prijeten občutek. Ko občuti občutek, ki ni niti prijeten niti neprijeten, ve, da je občutil občutek, ki ni niti prijeten niti neprijeten. Ko občuti prijeten občutek, ki je povezan s čutnimi željami, ve, da je občutil prijeten občutek, ki je povezan s čutnimi željami. Ko občuti prijeten občutek, ki ni povezan s čutnimi željami, ve, da je občutil prijeten občutek, ki ni povezan s čutnimi željami. Ko občuti neprijeten občutek, ki je povezan s čutnimi željami, ve, da je občutil neprijeten občutek, ki je povezan s čutnimi željami.

Ko občuti občutek, ki ni niti prijeten niti neprijeten in je povezan s čutnimi željami, ve, da je občutil občutek, ki ni niti prijeten niti neprijeten in je povezan s čutnimi željami. Ko občuti občutek, ki ni niti prijeten niti neprijeten in ni povezan s čutnimi željami, ve, da je občutil občutek, ki ni niti prijeten niti neprijeten in ni povezan s čutnimi željami.

Tako opazuje učenec različne občutke pri sebi, pri drugih, ali pa pri sebi in pri drugih. Ko razvije zbranost, opazuje poleg občutkov samih tudi vzroke, zaradi katerih občutki nastanejo, in vzroke, zaradi katerih izginejo, ali pa oboje. Jasno se zaveda, da obstajajo (pri opazovanju občutkov) samo različni občutki, in na ta način pogloblja razumevanje in pozornost. Pri tem živi neodvisno in ne naveže se na nič na tem svetu.

Tako učenci, opazuje učenec občutke kot občutke. (Gautama v Pečenko 1990: 198–199)

Hribar (1993a: 36) natančneje pojasnjuje podobnost fenomenoloških in budističnih redukcijskih postopkov:

Opazovati občutke kot občutke ne pomeni le občutiti, ampak vedeti, kaj in kako občutim. In ne samo vedeti, marveč vedeti za svoje vedenje. Zavedati se pomeni vedeti za svoje vedenje. Pomeni videti lastno videnje. Videti ne le podobe, ampak tudi svoj pogled na te podobe in v videnju tega videnja uzreti vid podobe kot videza. Husserl temu videnju, pogledu, ki je hkrati pogled na podobo in na lastni pogled oziroma pogled na lastni pogled prek podobe, pravi re-fleksija. Ta refleksija nima narave refleksa, marveč naravo reflektorja. Je luč, ki osvetli v temi ali iz teme ugledano. In ga tako sploh šele napravi za nekaj vidnega in/ali vidljivega. Tako da to zdaj, tj. od zdaj videno, lahko opazujem in opisujem.

Ali kot pravi Husserl (1975: 80): »Če imenujemo ta v svet posegajoči in kako drugače vanj živeči jaz zainteresiran za svet, tedaj je fenomenološko spremenjena in stalno tako zadržana naravnost v tem, da se jaz razcepi tako, da se nad tem naivno zainteresiranim jazom etablira fenomenološki jaz kot nezainteresirani gledalec.« To mi omogoči, da pri svojem odnosu do sveta ne navežem na nič:

Na nič fenomenalnega, se pravi, na nič v konstitutivni (v svet izpostavljajoči, na svet prinašajoči) luči ugledanega. Kajti vse ugledano, vse podobe so že podobe znotraj tistega refleksivnega pogleda, ki je pred siceršnjimi pogledi in podobami. Ki zato v svoji transcendentalni intuitivnosti transcendirajo, presegajo znotrajsvetne poglede kot znotrajsvetne podobe. (Hribar 1993a: 37)

4 Namen in motivacija fenomenološkega prizadevanja

Namen Husserlovega obsežnega in kompleksnega filozofskega opusa, ki je razviden iz njegovih poznejših del, je graditev filozofskega sistema, kateri naj bi, v drugem planu, rešil krizo evropskega človeštva. Po Husserlovem mnenju slednja izhaja iz novodobnega objektivizma, ki življenje oropa vsakršnega smisla in ga reducira na gola dejstva: »Kriza evropskega bivanja ima samo dva izhoda: propad Evrope v odtujitvi lastnemu racionalnemu življenjskemu smislu, padec v sovražnost do duha in v barbarstvo ali preroditev Evrope iz duha filozofije s heroizmom duha, ki bo končno premagal naturalizem.« (Husserl 1989: 13)

Oris zgodovinske krize evropskega človeštva, ki ga Husserl sistematično poda v svoji zadnji knjigi *Kriza evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija*, za Husserla daje zgodovinsko utemeljitev transcendentalno-fenomenološki filozofiji kot poti iz te krize. Poleg tega pa naj bi prav transcendentalno-fenomenološki filozofski projekt zagotovil absolutno zanesljiv pratemelj spoznanja. Namen vzhodne fenomenološke prakse je transformacija/zavrnitev načina biti človek, ki v svojem

odnosu do sveta vidi probleme (trpi). Ker so v budizmu eksistencialni problemi stvar individualnega uvida in prizadevanja, se to izraža pretežno v delovanju na posameznikov odnos do sebe, ki je, posledično, obravnavano tudi kot najučinkovitejši doprinos k dobrobiti v svetu.

Motivacija transcendentalne fenomenologije tradicije izvira iz dediščine evropske filozofije in je vsebovana že v sami oznaki za to miselno tradicijo: filozofija namreč pomeni ljubezen do modrosti, radovednost, ki se v Husserlovemu primeru izraža v iskanju absolutno zanesljivega pratemelja spoznanja, in ki kasneje Heideggerja napeljuje k vprašanju 'kaj pomeni biti' ter 'kaj je smisel biti'. Fenomenološki pomen besede filozofija izvira iz za-čudenja nad tem, da stvari sploh so, da imajo svojo bit.

V skrbi za vsakdanje stvari se pozabi čuditi nad tem, da stvari sploh so. Imajo bit. Fenomenološki način mišljenja, ki zmerom znova terja vrnitev k stvarjem samim, torej predvsem k njihovi biti, pa se izrecno odpira temu čudežu nad čudeži: da stvari so. (Hribar 1993b: 11)

V budizmu začudenje, da stvari sploh so, vedno spremlja tudi že ugotovitev, da ima človeško življenje ob stiku s temi stvarmi imanentno veliko problemov in trpljenja. Motivacijo za budistično fenomenološko prizadevanje je tako najlažje zaobjeti s sintagmo, ki se v budizmu pogosto uporablja – umetnost življenja in pomeni holistično zastavljeno prizadevanje harmoničnega vzpostavljanja odnosa do samega sebe, drugih in okolja, ki bi vodilo v odsotnost trpljenja in problemov. Ne gre torej zgolj za ljubezen do modrosti, ampak za ljubezen do življenja, pri čemer pa ta odnos ni omejen samo na lastno eksistenco (življenje v edninski obliki), ampak vključuje tudi skrb za dobrobit vseh živih bitij (življenje v množinski obliki). Pri tem je poseben poudarek namenjen povsem praktičnim vidikom vsakdanjega življenja, ki pa v končni fazi vodijo tudi k osvoboditvi od sveta (samsare). Fenomenološka refleksija posamezniku omogoča aplicirati pozornost in tehniko v odnosu do sebe, drugih in do sveta, ki se na ravni vsakdanjega življenja manifestira kot umetnost življenja (eksistence). Čeprav v trenutkih poglobljenega fenomenološkega uvida budistični fenomenolog prodira in dekonstruira svet vsakdanjega življenja in empirični jaz, mu prav stopnja nenavezanosti, distance do fenomenov, ki iz tega izhaja, omogoči poskuse preseganja njegovega partikularnega interesa in s tem zasledovanje čim večje iskrenosti pri skrbi za dobrobit drugega v svetu vsakdanjega življenja. Harmoničnost vsakdanjega življenja, ki iz tega izhaja, pa mu spet omogoči stabilnost in trdnost uma potrebnega za fenomenološko refleksijo.

Fenomenološka pozicija v budizmu torej v praksi zajema širino vidikov posameznikovega načina biti človek: od povsem konkretnega delovanja in obnašanja v vsakdanjem življenju, ki teži k čim večji odsotnosti problemov v odnosih do sebe drugih in okolja, do tistega najsubtilnejšega fenomenološkega

uvida v času mirne kontemplacije, ki svet vsakdanjega življenja sicer reducira in dekonstruira, ampak samo zato, da bi v njem kasneje lahko čim bolj deloval.

5 Spoznavne metode

Specifični namen in motivacija posameznikovega spoznavnega prizadevanja zahtevata primerne (adekvatne) načine spoznavanja. Jedro Husserlove transcendentalne fenomenologije je metoda fenomenološke redukcije. Pri tem se zaveda omejitev racionalno-diskurzivnega mišljenja, zato ga, zlasti v primeru redukcijske metode, skuša dopolniti in razširiti z drugačnimi spoznavnimi metodami:

Husserl se je kar se da trudil, da bi intuiciji priboril značaj filozofske znanstvene metode. Intuicijo je vključil v svoje redukcije, s katerimi zavest v čisti intuiciji uvidi bistvene značilnosti fenomenov zavesti (intencionalnih aktov) in njihovih predmetov (vsebin). (Ule 2001: 48)

Pri tem intuicijo razume kot »...uvid v smislu (neposrednega) uzrtja; za razliko od (posrednega, diskurzivnega, pojmovnega) mišljenja kot razmisleka ali premisleka« (Hribar 1993b: 99).

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

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

Kaj pa je prostor tega čistega jaza? Hribar (1993a: 37) pojasnjuje: »Prostor čistega jaza samega kot prostor čistine pa je prostor zgolj in samo jasnine. /.../ Za čistino kot jasnino čistega jaza namreč ni nič, oziroma, tam zadaj, kolikor bi o kakem zadaj kajpada sploh lahko govorili, je zgolj nič,« ali kakor pravi Husserl: 'transcendentalni nič'. Čistina, s katero se sreča husserljanski čisti jaz na koncu vzpenjanja skozi redukcije, oziroma na začetku sestopanja nazaj v svet, je hkrati več in manj od praznine. To ni čisto prazen prostor, saj je čistina kot čistina čistega jaza prav prostor

tega jaza, obenem pa to še ni nikakršen prostor, saj čisti jaz kot izhodišče konstitucije sveta fenomenov na začetku nima še niti enega samega fenomena. In ker je v fenomenološki korelaciji pogleda in podobe videči na nek način isto kot videno, saj brez videne podobe ostaja tudi brez lastnega videza, je čisti jaz na svojem izhodiščnem vrhu brez tiste jaznosti, po kateri sploh je jaz. Je tako rekoč bivajoče brez biti, nični nič.

Husserl je prepričan, da mu omejitev filozofske pozornosti zgolj na doživljanje čiste zavesti omogoči dostop do apodiktično zanesljivih spoznanj:

V vseh svojih aktih (čutenju, mišljenju, doživljanju, spominjanju itd.) najde sebe kot čutečega mislečega itd., tj. najde sebe kot brezpogojni pogoj svojih aktov in v tak svoj obstoj absolutno ne more podvomiti. Torej je samemu sebi dan z apodiktično evidentnostjo. (Urbančič 1975: 26)

V tej točki se pojavi prvi večji problem transcendentalne fenomenologije. Ule (2001: 168) dvomi, da je moč na podlagi razmerja med akti zavesti in vsebino teh aktov priti do apodiktično zanesljivih spoznanj: »...vsak prehod od neposredne zavesti o kakem aktu zavesti k ugotavljanju njegove strukture in vsebine je tvegan in prav tako podlega možni zmoti oziroma dvomu kot to, kar doživljamo v t.i. naivni oziroma naravni zavesti.« Ule (2001: 168) nadaljuje, da tudi če se pri določeni dejavnosti zavedam npr. svojih občutkov in misli, so le-ti res zanesljivo prisotni, vendar pa to, kar je njihova vsebina, seveda podlaga vsem tistim možnim dvomom, kot jim podlega empirična zavest. Racionalno vedno lahko zapadem v neskončni regres dvoma npr., da si vse skupaj le domišljam, da je vse skupaj zgolj iluzija.

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

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

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

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

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

Čisti jaz ne ustvarja (kreira) kot krščanski Bog in ne proizvaja (producira, konstruira) kot moderni Subjekt, marveč prav, zgolj in samo, konstituira. Stvari kot intencionalni objekti niso ustvarjene stvari in niso proizvod proizvodnje, marveč so zgolj in samo fenomeni. (Hribar 1995: 11)

Vprašanje, ali obstajajo tudi stvari na sebi (ne le za nas kot fenomeni), postavi Husserl v oklepaj in ga tu, v epoche tako suspendiranega tudi pusti. To obenem pomeni, da Husserl prikazano specifičnost transcendentalnega subjekta kot čistega jaza, ki bi jo bil dolžan posebej osvetliti, pusti v temi. Po njegovi biti se, kakor ugotovi Martin Heidegger, ne vpraša več. Čeprav Husserl razglasi bit čistega jaza in njegove zavesti za absolutno bit (za absolutno, ker so fenomeni kot po tej zavesti konstituirani intencionalni objekti to, kar so, le v korelaciji z njo in zato iz njenega absolutnega vidika ne le nekaj relacijskega, ampak tudi nekaj zgolj relativnega), se ne vpraša, kaj sploh pomeni biti in kaj sploh je smisel biti, ne glede na razliko med absolutno in relativno bitjo.

Martin Heidegger na ta problem odgovarja s svojim slavnim poskusom razlage smisla biti, budizem pa na drugi strani na ta problem sploh ne išče odgovora. Dilemo

razreši s spremembo vprašanja, ki implicira radikalen zasuk v samem izhodišču filozofije kot radovednosti v filozofijo kot skrb za dobro-bit, kot skrb za umetnost eksistence. Sprememba odnosa do filozofije kot onto-teologije oziroma njene kritike in opustitve v filozofijo kot način življenja, v filozofijo, ki služi in pomaga/omogoči človeku 'zgolj' biti-dobro, ki svoje filozofsko prizadevanje in vpraševanje uporablja le toliko, kot lahko predstavlja strategijo za dobro-bit. Ta zasuk omogoča budistična fenomenologija, ki je prav s tem razlogom, iz tega temeljnega človekovega nagnjenja po dobro-bit, nastala pred več kot 2500 leti. Ravno toliko kot fenomenološka radovednost, kot motivacija fenomenološkega prizadevanja, Husserla sili v iskanje absolutnega temelja spoznanja, kasneje Heideggra pa v vprašanje po smislu biti, Budova zaobrnitev in izhajanje iz izvirne težnje po dobro-bit, takšna in podobna filozofska vprašanja postavi v oklepaj. Buda namenoma ostaja povsem praktičen in nefilozofski, saj po njegovem ontološka, teološka in metafizična vprašanja ali njihova kritika v nobenem pogledu ne pripomorejo k človekovemu dobro-bit, nasprotno prinašajo mu trpljenje in nesrečo in ga odvrčajo od temeljnega povsem konkretnega vprašanja, kaj storiti, kako (ne)delovati, kako se obnašati, kako biti, da bi bil-dobro, kako dobro-bit in pri tem ne omejevati drugih v njihovi dobro-bit (DeGraff 2002). Za Budo je dovolj, da sprejme, da nekaj je (se pravi, da pojavi svet obstaja) in si prizna, da je velikokrat v tem prisotno veliko problemov in trpljenja. Filozofsko vpraševanje, ali dvom po biti sveta in človekovega trpljenja v njem Buda vidi zgolj kot enega od načinov bega od trpljenja. Veliko bolj od filozofskih vprašanj po biti, smislu biti, pomenu biti, temelju biti ali začetku biti oziroma graditvi vseobsegajočih filozofskih sistemov, kot je na primer Heglov, je pomembno, da se rešimo povsem konkretnih problemov tukaj in sedaj, kolikor nam težijo v prav tem trenutku.

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

onkraj problemov in trpljenja imanentnih v svetu v tisto najvišjo in neminljivo dobro-bit:

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

Vsako opisovanje ali diskurzivna obravnava tega območja, ki je hkrati tudi vzrok zadnjega sklopa naštetih problemov (transcendentalne) fenomenologije, odpre še več vprašanj in problemov, ki pa ne vodijo v dobro-bit. Zato je v budizmu tisto, kar ostane po redukcijskem postopku in kar Husserl imenuje transcendentalno samoizkustvo, obravnavano kot dosegljivo na ravni izkustva, pa vendar diskurzivno neopisljivo. Ker so, kot smo že omenili, spoznavne metode vedno tesno povezane z namenom in motivacijo, se budistična redukcija v svojih spoznavnih metodah bolj kot na diskurzivne opise izkustev višjih ravni v redukcijskem postopku osredotoča na konkretne prakse, ki bi posamezniku lahko omogočile povsem praktično aplikacijo fenomenoloških dognanj. V tem budistični redukcijski postopki dosledno sledijo Wittgensteinovemu pozivu k 'molku o neizrekljivem'. DeGraff namreč opozarja, da vsakršno opisovanje transcendentalnega izkustva popači/izkrivi tisto, kar se v zadnji stopnji redukcijskega postopka razkrije v vsej svoji jasnosti in čistosti: »Trditi, da (po zadnji stopnji redukcijskega postopka, op. L. Z.) nekaj ostane, da nič ne ostane, da hkrati nekaj ostane in nič ne ostane in, da niti nekaj ostane niti nič ne ostane, pomeni popačitev nepopačenega« (DeGraff 2002: 123). V tem smislu so, če uporabimo Husserlov izraz povsem »intuitivne«, saj racionalno-diskurzivno mišljenje uporabljajo samo kot inspiracijo in usmeritev praktičnega fenomenološkega prizadevanja, ne pa kot sredstva/orodja za doseg oziroma opise določenih stanj. Budizem fenomenološke refleksije namreč ne vidi kot preprost kognitivni akt, temveč kot dolgotrajno in izredno težavno prizadevanje v obliki meditativnih praks, ki zahteva visoko stopnjo koncentracije. V tem, da poudarja možnost in potrebo vadbe, kultiviranja zaznavnih sposobnosti (redukcijsko prakso imenuje bhavana, ki v jeziku pali pomeni razvoj,

kultiviranje), se približuje francoskemu fenomenologu Merleau-Pontyju, ki zaznavanje vidi kot spretnost, ki se razvije in je znanje kako, ne pa proces oblikovanja izrecnih prepričanj (Ule 2001: 267).

6 Problem logos-bios

Lahko smo videli, da je med fenomenološkima tradicijama največja razlika v tem, kako fenomenološko refleksijo uporabljata v vsakdanjem življenju oziroma kakšen poudarek je namenjen praktični aplikaciji fenomenološke teorije. Posledično rezultate primerjalne analize najlažje kontekstualiziramo s pomočjo problematike odnosa med pisanjem/tekstom/mišljenjem (logosom) in sebstvom (življenjem, biosom). Pri tem si bomo pomagali z delom Michaela Foucaulta, ki se v svojem poznem obdobju obrača k antiki in izhaja iz Platonove kritike antičnega fenomena hypomnemata. Foucault (1991: 137) zavrača interpretacijo Platonovega Phaidrosa v smeri kritike pisanja kot nasprotja kulturi spomina:

Če beremo Phaidrosa, vidimo, da je ta odlomek drugoten glede na nekaj drugega, kar je temeljno in v skladu s temo, ki poteka skozi tekst do konca. Ni važno ali je tekst pisen ali usten – problem je, ali zadevni diskurz nudi ali ne nudi pristopa k resnici.

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

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

Na kakšen način se torej pisanje v antiki povezuje s sebstvom?

Nobene tehnike, nobene profesionalne spretnosti ne moremo doseči brez vežbanja; prav tako se ne moremo naučiti umetnosti življenja, brez askesis, ki jo moramo razumeti kot treniranje samega sebe. Med vsemi oblikami, ki jih ta trening privzema (in ki vključujejo abstinence, pomnjenje, raziskovanja zavesti, meditacije, tišino in poslušanje drugih), se zdi, da je pisanje znatno vlogo začelo igrati precej pozno. (Foucault 1991: 137)

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

Iz tega izhaja, da ima zgolj logos (racionalno-diskurzivno mišljenje) na način biti človek precej omejen vpliv oziroma je učinkovit samo v tesni povezavi z ostalimi nediskurzivnimi praksami sebstva. To dejstvo budizem dosledno upošteva, saj fenomenološko refleksijo praktično uporablja kot prakso sebstva in poudarja njeno vlogo v vsakdanjem življenju. Takšna pozicija, ki v ospredje postavlja resnico in razmerje sebstva do resnice, je značilna predvsem za budistično fenomenološko tradicijo, prisotna pa je bila tudi v antični tradiciji t.i. filozofiji kot načinu življenja ali duhovne vadbe (od Sokrata do Marka Avrelija, kasneje pa npr. Nietzscheja). V čem se ta tradicija razlikuje od prevladujočih modelov sodobne filozofije in humanizma? O'Leary razlaga: »V tej tradiciji, ukvarjati se s filozofijo ne pomeni samo intelektualnega prizadevanja, ampak vključuje mnogo več od golega iskanja objektivne vednosti, ki nima nobenih implikacij za posameznikov način biti človek« (O'Leary 2002: 144). Foucault v enem izmed svojih predavanj na College de France v letu 1982 loči med dvema različnima modusoma razmerja med resnico in sebstvom (oziroma med resnico in subjektom, ki ima dostop, je priča resnici), kateri hkrati predstavljata tudi glavno razliko med prevladujočim sodobnim in omenjenim antičnim/budističnim načinom filozofiranja (O'Leary 2002: 144).

V budistični fenomenološki tradiciji in omenjeni antični tradiciji posameznik nima dostopa do resnice, nima pravice govoriti o resnici, če prej v odnosu do sebe ni opravil določenega prizadevanja, prakse, ki mu omogoča aplicirati resnico znotraj lastne zgodovinske izkušnje: »Čeprav je res, da je grška filozofija osnovala racionalnost, je vedno držalo, da subjekt ne more imeti dostopa do resnice, če ni prej opravil na sebi določenega dela, ki ga naredi dovzetnega za poznavanje resnice« (Foucault 1991: 141). Resnica, ki ni dosežena zgolj z raziskovanjem sveta okrog sebe, ampak izhaja iz tehnik, praks, usmerjenih v polje lastne subjektivitete, ima tako tudi recipročen učinek na obliko subjekta oziroma posameznikov način biti človek. V antiki filozofski problem resnice in praks sebstva torej nikoli nista bila ločena, skoraj identično unijo pa je moč zaslediti tudi v še vedno živečih vzhodnih tradicijah: »saj sta meditacija kot praksa in filozofski uvid neločljivo povezana. Na tej osnovi vznikne 'Resnica', ki ni samo način mišljenja o svetu, ampak tudi način bivanja v svetu« (Milčinski 2005: 37).

Situacija po kartezijskem obratu v izročilu evropske filozofije je ravno nasprotna: Foucault (1991: 142) ugotavlja, da Descartes s tem, ko reče: »za dostop k resnici zadošča, da sem katerikoli subjekt, ki lahko vidi, kar je evidentno«, uspe ...

»subjekt, konstituiran skozi prakse sebstva nadomestiti s subjektom kot utemeljiteljem praks vednosti«. »Evidenca je nadomestila askezo (kot prakso sebstva) v točki, kjer se odnos do sebstva seka z odnosom do drugih in do sveta«. V ospredju je sistem znanja/vedenja, za katerega prakse in tehnike sebstva niso več pomembne, ampak ga je mogoče graditi s preprostim aktom razumevanja. Za Foucaulta ta prelom omogoči institucionaliziranje moderne znanosti, ob enem prav zaradi spremenjenega odnosa do resnice, po njegovem, slednja »ne omogoča več preobrazbe in rešitve subjekta« (Foucault 2005: 19). Tudi Nietzsche v svojem eseju *Schopenhauer kot vzgojitelj* opozarja, da univerze, prevladujoča forma sodobne znanosti in filozofije, nikoli ne podajajo filozofije kot načina življenja. Namesto, da bi skušale ugotoviti, če je mogoče živeti v skladu z določeno filozofijo, učijo samo »kritiko besed s pomočjo drugih besed« (O'Leary 2002: 174).

V skrbno ohranjeni budistični fenomenološki tradiciji, ki ni doživela svojega kartezijskega obrata, je podobno kot nekoč v antiki znanstveno, teoretsko razumevanje vedno drugotno in ga vodijo etične in estetske skrbi: »Tisti, ki je skrbel zase, je moral med vsemi stvarmi, ki jih je moč spoznati preko znanstvene vednosti, izbrati samo tiste, ki so ga zadevale in so bile pomembne za življenje« (Foucault 1991: 135).

V budizmu vednost torej ni ločljiva od dela na sebi, kar pomeni, da je dejanska vednost (tisto, ki ga je mogoče praktično aplicirati) samo tista, ki izvira iz dela na sebi. Budistični fenomenolog resnice ne išče v neki zalogi znanja, nekem sistemu znanosti ali filozofije zunaj sebe, ampak s tem, ko s pomočjo dejanskih praks znotraj lastne zgodovinske izkušnje vzpostavlja adekvatno razmerje med lastnim logosom in biosom, sam utemeljuje (živi) resnico. Resnica tako ni niti korespondenca med besedami (mislimi) in stvarmi, niti zadeva notranje logične konsistence, temveč je nekaj, kar bi lahko imenovali subjektivna konsistenca, in sicer v smislu korespondence med diskurzom (mišljenjem) in delovanjem, vez med logosom in biosom.

Analiza nam je pokazala, da poleg dejstva, da je budistična fenomenološka redukcija radikalnejša in bolj izdelana kot podobni postopki znotraj sodobne transcendentalne fenomenologije, iz povsem praktičnih vzgibov presega tudi določene pomanjkljivosti in probleme transcendentalne fenomenologije, predvsem tiste povezane z aplikacijo fenomenološke teorije na ravni vsakdanjega življenja. Prav v tem pogledu nam budizem lahko ponuja možnost dopolnitve in praktične izpolnitve evropske filozofije in fenomenologije, ki je racionalnost sicer prignala do njenih meja, na področju posameznikovega vsakdanjega življenja, njegovih bolečin in trpljenja pa modernega človeka pustila na cedilu:

Gre namreč za pojav in resničnost trpljenja in smrti. Pred žrelom smrti nobena racionalna razlaga nič ne pomaga. Smrti nas je kratkomalo strah. /.../ Moderna filozofija, ki je pripeljala do viška racionalnosti in dobila s tehniko ter znanostjo svojo planetarno priznanje, je kar naenkrat pred izzivom trpljenja, ki ga ne zna in tudi ne more razložiti. (Kovač 1992: 52)

Literatura

- DeGraff, Geoffrey (2002) *The Carma of Questions*. Valley: Metta Forest Monastery.
- Foucault, Michael (1990) *Dvom in norost*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Foucault, Michael (1991) *Vednost-oblast-subjekt*. Ljubljana: Krt.
- Foucault, Michael (1993) *Zgodovina seksualnosti 3. Skrb Zase*. Ljubljana: Škuc.
- Foucault, Michael (1998) *Zgodovina seksualnosti 2. Uporaba ugodij*. Ljubljana: Škuc.
- Foucault, Michael (2000) *Zgodovina seksualnosti 1. Volja do znanja*. Ljubljana: Škuc.
- Foucault, Michael (2005) *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the College de France, 1981-1982*. New York: Picador.
- Hart, William (1992) *Art of Living: Vipassana meditation*. New Delhi: VRI.
- Heidegger, Martin (1989) *O vprašanju biti*. Maribor: Obzorja.
- Heidegger, Martin (1997) *Bit in Čas*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Hisamatsu, Shinichi (1995) *Polnost nič, Satori*. Maribor: Obzorja.
- Hribar, Tine (1993a) 'Horizonti budizma: budizem in fenomenologija.' *Glasnik Slovenske matice* 17: 33–39.
- Hribar, Tine (1993b) *Fenomenologija 1*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Hribar, Tine (1995) *Fenomenologija 2*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Hribar, Tine (2000) *Filozofija religije*. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- Husserl, Edmund (1975) *Kartezijanske meditacije*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Husserl, Edmund (1989) *Kriza evropskega človeštva in filozofija*. Maribor: Obzorja.
- Husserl, Edmund (2005) *Kriza evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Kovač, Edvard (1992) *Modrost o ljubezni*. Ljubljana: Založba Mihelač.
- Milčinski, Maja (2005) 'Religije na Japonskem.' *Gea* 7: 44.
- O'Leary, Timothy (2002) *Foucault and the Art of Ethics*. London: Continuum.
- Pečenko, Primož (1990) *Pot pozornosti: Osnove budistične meditacije*. Ljubljana: Domus.
- Thrang, Khenchen (1995) *Three Vehicles of Buddhist Practice*. New Delhi: Sri Satguru Publications.
- Tonkli-Komel, Andrina (1997) *Med kritiko in krizo*. Ljubljana: Nova revija.
- Ule, Andrej (2001) *Logos spoznanja: Osnove spoznavne teorije*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Ule, Andrej (2001) *Sebstvo in meditacija*. Ljubljana: Nova revija.

Urbančič, Ivan (1975) 'Fenomenologija kot transcendentalna fenomenološka filozofija.' In:
Kartezijanske meditacije. Edmund Husserl. Ljubljana: Mladinska knjiga. Pp. 9–49.