

MED SMISLOM IN POMENOM: ALI LAHKO, GLEDE NA FREGEJA, TUDI DRUGAČE OPREDELIMO NJUNO MEDSEBOJNO RAZLIKOVANJE?

Sprejeto

15. 9. 2022

Pregledano

1. 12. 2024

Izdano

30. 12. 2024

MATJAŽ REGOVEC

Institut IPAL, Ljubljana, Slovenija
matjaz@ipal.si

DOPISNI AVTOR

matjaz@ipal.si

Ključne besedesmisel,
pomen,
cogito,
mišljenje,
intuicija

Izvleček Kako lahko opredelimo razliko med smislom in pomenom? Ali obstaja alternativa razlikovanju med smislom in pomenom, kot ga razume in uporablja eden izmed očetov moderne analitične filozofije, Gottlob Frege (1848–1925), pri čemer mislimo njegovo znano ugotovitev, da »pomen izrazov 'Večernica' in 'Danica' bi bil isti, smisel pa ne«? Za potrebe raziskovanja smo razvili organon, ki zajema opredelitve miselnega, telesnega in intuitivnega cogita. Razlikovanje med vrojenimi sistemi organiziranosti in delovanja treh vrst cogita pokaže, da je možna tudi drugačna opredelitev razlikovanja produktov miselnega (smisla) in intuitivnega cogita (pomena). To je razlikovanje med smislom in pomenom, ki je drugačno od Fregejevega.

BETWEEN SENSE AND MEANING: IN RELATION TO FREGE, CAN WE FORM AN ALTERNATIVE WAY OF DISTINGUISHING BETWEEN SENSE AND MEANING?

MATJAŽ REGOVEC

Institut IPAL, Ljubljana, Slovenia
matjaz@ipal.si

CORRESPONDING AUTHOR
matjaz@ipal.si

Accepted
15. 9. 2022

Revised
1. 12. 2024

Published
30. 12. 2024

Abstract How can one determine a difference between Sense and Meaning? Is there an alternative to the way of differentiation between Sense and Meaning as being used by one of the fathers of modern analytic philosophy, Gottlob Frege (1848–1925), whereby we think his well-known finding that »whereas the sense of the Morning and the Evening Star is different, their meaning is the same«? The organon that we developed comprises some descriptions of the thinking, bodily, and intuitive cogito. The differentiation among the inherent systems of organization and functioning of the three kinds of cogito shows that an alternative description of differentiation between the typical products of the thinking (sense) and the intuitive cogito (meaning) can be ascertained. This is a differentiation between Sense and Meaning that is different from the one in Frege.

Keywords
sense,
meaning,
cogito,
thinking,
intuition

<https://doi.org/10.18690/analiza.28.1.123-150.2024>

CC-BY, text © Regovec, 2024

This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. This license allows reusers to distribute, remix, adapt, and build upon the material in any medium or format, so long as attribution is given to the creator. The license allows for commercial use.

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

1 Uvod in raziskovalno vprašanje

»Resnična umetnost odkritja ni v tem, da najdemo novo ozemlje, ampak da ga gledamo z novimi očmi.«

Marcel Proust

Kako lahko opredelimo razliko med smislom in pomenom? Ali obstaja alternativa razlikovanju med smislom in pomenom, kot ga razume in uporablja eden izmed očetov moderne analitične filozofije, Gottlob Frege (1848-1925), pri čemer mislimo njegovo znano ugotovitev, da »pomen izrazov 'Večernica' in 'Danica' bi bil isti, smisel pa ne«?

Pri Fregejevi opredelitvi pomena se nam postavljajo vprašanja. Ali je Fregejeva opredelitev pomena res takšna, da nanjo lahko pristanemo kot na edino možno? Z drugimi besedami, ali ni pomen predmetov in fenomenov poleg tega tudi nekaj drugega – morda nekaj nematerialnega? Ali je pomen mogoče opredeliti tudi drugače, to je ne z neposredno referenco na samo telesno-materialno dimenzijo predmeta, temveč še s čim drugim? Da bi lahko primerno raziskovali in naposled odgovorili na naše vprašanje, si bomo najprej pomagali z opredelitvami miselnega, telesnega in intuitivnega cogita. S pomočjo pridobljenega organona bomo razpravljali o možnostih razlikovanja med smislom in pomenom in nato oblikovali zaključek.

2 Cogito kot novi novoveški kontinent

Novoveškega ali modernega človeka temeljno označuje *cogito*. Cogito je njegov oče Kartezij opredelil ne samo kot človekovo sposobnost razmišljanja, temveč kot celoto vsega, kar človek kot »misleča stvar« ali *res cogitans* samostojno in dejavno doživlja, obdeluje in predeluje. Cogito je v tem oziru oboje sposobnost in dejavnost modernega človeka. Človek s svojo sposobnostjo cogita, s tem ko z njim deluje, hkrati svoj cogito tudi neprestano razvija. Na ta način neprestano (pre)oblikuje svoj svet. Nič več ni svet enkrat za vselej ustvarjen s pomočjo absolutne avtoritete, ki človeku, svetu, in človekovemu položaju v njem, mogočno in nepopustljivo vlada iz drugega sveta. Namesto onstranske mogote absolutnega očeta-pantokratorja-stvarnika, ki je svet iz ničesar porodil v vsega šestih dneh, se svet sedaj, s pomočjo

izvajanja cogita, neprestano (pre)strukturira, dopolnjuje in nadgrajuje. Ravno ta neprestana nadgradnja (*upgrade*), ki je tako pomemben sestavni del (post)moderne kozmosa, oboje virtualno in psihofizično, to je v obliki dela na sebi in svojega vsestranskega (osebnostnega in fizičnega) razvoja, je s cogitom neločljivo povezana. Kreacija je tukaj in zdaj, na doseg roke, vendar se ta brez aktivacije cogita ne zgodi. Vlak ne samo pripelje, temveč naslednji trenutek s postaje tudi odpelje – cogito pa se nanj lahko vkrci ali pa tudi ne.

Ključni elementi novega veka so v kratkem času izbruhnili v geografiji, kozmologiji in filozofiji. Odkritje novega kontinenta je povzročilo trajni *separatio* in neozdravljivo degenerativno rakasto rano srednjeveškemu kozmosu in mogočnemu, čeprav resda že nekoliko starikavemu drevesu njegovega metafizičnega modela. Z rojstvom novega kontinenta se je razparala dotedanja podoba sveta, ki je odsihmal pridobil 'stari' in 'novi' kontinent, ter s tem stari in novi pogled na *κόσμος*, človeka in boga. Nadalje, z ukinitvijo varnega in trdnega absolutnega centra sredi vesolja je bil celoten srednjeveški *κόσμος* raz-sidran in vržen v kaotično vodovje novoveškega ekscentričnega vsemirja. Novoveški center kozmosa se je sprva skušal ustoličiti v Soncu, ampak tudi to ni dolgo vzdržalo delegiranega prestola. Vsa astronomska iskanja nekega večjega, oddaljenejšega kozmičnega centra so se izjalovila.

Rešitev je naposled ponudila prav filozofija. To je bilo rojstvo ega in njegovega cogita. Nič več geocentrizem, temveč egocentrizem je postal tisti, ki je lahko pomenil novi center sveta. Mit o stvarjenju ega je zgodba o prvem človeku ali Adamu nove dobe, Renéju Descartesu (1596–1650). »Cogito, ergo sum« seveda hkrati pomeni tudi »cogito, ego sum«.

»Kaj sem torej? Misleča stvar. Kaj je to? Stvar, ki dvomi, ume, zatrjuje, hoče, noče, si tudi predstavlja in čuti.« (Descartes, 1957, str. 2, 8, 59)

Jaz je torej tista nova entiteta, ki razmišlja oziroma procesira in prav cogito je tista temeljna sposobnost, ki jazu sploh omogoča, da lahko obstaja. Ego in cogito postaneta neločljivo povezana. Enega brez drugega ni. Cogito je funkcija ega, s katero ego zagotavlja svoj obstoj in neprestano obnovo.

»Če pa bi nasprotno le za trenutek prenehal misliti, v tem ko bi moje telo, svet in vse drugo, kar sem si kdaj predstavljal kot resnično bivajoče, še dalje resnično bivalo, bi ne imel prav nobenega razloga verjeti, da sem tudi resnično eksistirал tisti čas, ko sem prenehal misliti.« (Descartes, 2004, str. IV, 32–33)

Novi center kozmosa, ego, ima hkrati torej tudi svoj funkcionalni podaljšek, s katerim si zagotavlja svoj obstoj. Če je ego *existentia*, je cogito *essentia*. Cogito je bistvo ego:

» /.../ sem spoznal, da sem neka stvar ali substanca, katere celotna narava ali esenca je samo v tem, da misli, in ki za svojo eksistenco ne potrebuje nobenega prostora in ni odvisna od nobene telesne ali materialne reči.« (Descartes, 1957, str. IV, 33)

Ego in cogito torej skupaj tvorita *res cogitans*. Jaz in cogito sestavljata »mislečo stvar«, ki je po Karteziju nematerialna substanca, samostojna in neodvisna. Vse ostalo, kar pa ni misleča stvar, postane »razsežna stvar«, ali *res extensa*. Kartezij zelo jasno razmeji njuni dimenziji s tem, ko pove, da sta ego in njegov cogito nematerialna, to je netelesna. Vse, kar je materialno (telesno), je »drugi svet«. Nastane novi dualizem, ki je nasledil srednjeveškega.¹ Namesto tega in ónega sveta, iz katerega deluje bog-očestvarnik, imamo sedaj svet dveh kontinentov, izmed katerih je prvi osredinjen, resničen in avtentičen, ter drugega, ki je raz-sredinjen, virtualen in nezamejen.² Razsežnostna, zunanja reč drugega sveta, podlega svojim lastnim, egu in njegovemu cogitu v osnovi nepoznanim zakonom. Posledično se na novo poravnata in opredelita srednjeveška pojma objekta in subjekta. Srednjeveški »subjekt« je bil vsak nosilec substance, ki je pritegnil zanimanje in angažiranje filozofa-znanstvenika. Na primer, v angleškem jeziku smo še dandanes priča vsakodnevni laični rabi tega pojma na takšen način. Center srednjeveškega subjekta je bil pogojen z geocentrično

¹ To lahko rečemo samo pogojno, kajti vsaka doba razvoja človekovega zavedanja na neki ravni, kljub temu, da se oblike človekovega zavedanja neprestano razvijajo, ostane in nemoteno deluje naprej. Vidimo lahko, da nove oblike razvoja zavedanja same po sebi ne izključujejo starih. Na primer, ne samo da je srednjeveški metafizični model, ki je vključeval boga-stvarnika-očeta, ki vlada iz drugega sveta, še vedno živ in prakticirajoč, temveč nekateri s popolnoma enako močnim žarom verjamejo v Platonovo metafizično matrico človeka, narave, idej in njegovega demiurga. Ravno tako nas večina še vedno lahko uživa v pridobitvah predhomskega mitosa, ki se še danes izraža v umetnosti, in še posebej v poeziji.

² Nezamejenost novoveškega zunanjšega kozmosa vzpostavlja hudo opozicijo prednovoveški popolni zamejenosti kozmosa in sublunarnosti zemeljskega sveta, in ravno v tej nezamejenosti lahko vidimo temeljno lastnost cogita, ki samega sebe ves čas razvija in prerašča, posledično pa se ves čas razvija in prerašča tudi podoba sveta, ki jo cogito prav tako ves čas na novo ustvarja in posodablja.

gravitacijo središča celotnega srednjeveškega kozmosa. Z rojstvom nematerialne kartezijske substance pa je temeljno 'področje zanimanja in angažiranja' svoje novo središče dobilo v sami 'ego-logiji' cogita, ki je postal nova temeljna gravitacija novoveškega kozmosa. To so bila nova novoveška tla, na katerih je človek sam postal ne samo poglavitni, temveč tudi najpomembnejši središčni Subjekt³ moderne dobe.

Pa vendarle sta se v novoveški filozofiji poleg netelesnega, miselnega cogita razvijali tudi empiristična in intuitivna dimenzija cogita. V nadaljevanju si bomo najprej pogledali osnovne značilnosti miselnega, telesnega (empiričnega) in intuitivnega cogita.⁴ Opredelitve treh vrst cogita bodo sestavljale organon našega raziskovanja glede razlikovanja med smislom in pomenom. Na tem temelji naše raziskovalno vprašanje, ki se glasi:

»Ali obstaja alternativa razlikovanju med smislom in pomenom, kot ga razume in uporablja eden izmed očetov analitične filozofije, Gottlob Frege (1848-1925), pri čemer mislimo njegovo znano ugotovitev, da »pomen izrazov 'Večernica' in 'Danica' bi bil isti, smisel pa ne?«

3 Od miselnega do intuitivnega cogita

3.1 Miselni cogito

Miselni cogito je bil prva oblika cogita, saj je bil človek po Karteziju prvenstveno »misleča stvar«. Kako bi lahko opredelili miselni cogito? Naslonili se bomo predvsem na Immanuela Kanta, Edmunda Husserla ter na Boruta Ošlaja.

Immanuel Kant (1724–1804) svojih umskih raziskav sicer ni imenoval »cogito«, vendar je jasno, da gre za naše pojmovanje pri tem za cogito, kajti če je cogito, kot smo ugotovili, tesno in neločljivo povezan z egom kot njegovo bistvo, potem si ne moremo zamisliti bolj bistvene kogitološke raziskave, kot jo je opravil Kant v svoji

³ Pri tem pa moramo opozoriti na to, da Descartes sam izraza »subiectum« za ego nikoli ni uporabil. Tako Descartesa razumemo *danes*.

⁴ Opredelili bi lahko sicer še psihični cogito, katerega novoveški filozofski oče je Brentano (1999). Potem ko je razvoj psihičnega cogita v dvajsetem stoletju fungiral skorajda kot izključna domena psihoanalize, je pomembno predpostavko za njegovo filozofsko opredeljevanje opisal Davidson (1988). O psihičnem cogitu več razpravljamo na drugem mestu (Regovec, 2022).

Kritiki čistega uma. Kantov νόσμος je nezgrehljivo miselni. Takoj v uvodu h *Kritiki čistega uma* nas pruski filozof opozori na pred-pomembnost spoznanj, ki so neodvisna od izkustva in celo od vseh vtisov čutov:

»Takšna spoznanja imenujemo *apriorna* in jih razlikujemo od *empiričnih* spoznanj, ki imajo svoje vire a posteriori, namreč v izkustvu.« (Kant, 2001–2012, str. ¼, 37)

Apriorna spoznanja poseduje čisti um in so njegova temeljna značilnost. V kolikor apriorna spoznanja ne vsebujejo prav nič empiričnega, potem so to čista apriorna spoznanja. Vse tisto, kar pa je vzeto iz izkustva, spoznamo le *a posteriori* ali empirično. Kant v svojem miselnem cogitu prepoznava nujnost apriornih spoznanj, saj o predmetu vedno lahko povemo več, kot bi nas učilo golo izkustvo.

Kant čisti um opredeli tako, da vanj ne prodira nobeno empirično izkustvo. Čisti um tvori tako imenovano *transcendentalno filozofijo*, ki jo sestavljajo zgolj čisti apriorni pojmi. Apriornost je torej temeljni pogoj transcendentalne filozofije. Čisti um ni nič drugega kot sposobnost podajanja tovrstnih principov.

Za nas je pomembno Kantovo razlikovanje med shemo in podobo. Ko Kant govori o upodobitveni moči psihe, se pri tem temeljne razlike med shemo in podobo dobro zaveda. Shema, ugotavlja Kant, je po eni strani intelektualna, po drugi pa čutna. Vsak pojem ima svojo shemo, po kateri z njim postopa razum. Zato je čisti razum že v osnovi shematičen.

Kakšne pa so značilnosti miselnega ega, ki producira miselni cogito, in kako deluje? S tem pomembnim vprašanjem se Kant sicer ni ukvarjal, je pa to nalogo opravil Edmund Husserl (1859–1938). To zajema njegova znamenita razlaga in opredelitev *transcendentalnega ega*.

Metoda celotnega Husserlovega postopka se imenuje ejdetska metoda, ki sestoji najprej iz ejdetske ἐποχή in nato še iz ejdetske redukcije. Ejdetska redukcija ali ideacija pomeni, da fenomene subjekt loči po svojih bistvih, ki jih Husserl imenuje *ejdose* (staroveško εἶδος ali ideja oziroma ideje). Ejdosi, na katere ločimo fenomene, so za Husserla »predpojmovna bistva«.

»Če izpolnjujem fenomenološko ἐποχή, zapadem /.../ izklopu, in kar ostane, je čisti doživljajski akt z lastnim bistvom. /.../ da to dojetje njega kot človeškega doživljaja /.../ ne odpravlja forme *cogita* in 'čistega' subjekta ne prečrta /.../ v svojem bistvu to, da seva nekaj s strani 'jaza' ali v obrnjeni smeri k 'jazu', in ta jaz je *čisti* jaz, njemu ne more do živega nobena redukcija.« (Husserl, 1997, str. 261–262)

Ko izvedemo ejdetsko metodo do kraja, pridemo do nečesa, kar absolutno biva samo s seboj v transcendentalnem okolju raz-ideirane zavesti. Ker je empirični jaz popolnoma izločen, prav tako pa je izločeno tudi njegovo bistvo ali ejdos, ostane samo še njegov čisti, transcendentni preostanek – *transcendentalni ego*. Kot transcendentalna subjektiviteta je transcendentalni ego *sámo-dan*, *sámo-navzoč*, absolutno prisoten in on je tisti, ki konstituira svet. To je po Husserlovem mnenju »ego-cogito«.

Husserlov transcendentalni ego je torej čisti miselni ego, ki je onkraj svoje bitnosti. Vodi ga Descartesov sistematični dvom. Z njim moramo preveriti, meni Husserl, če tista bit, ki se mi kaže, res biva na takšen način. Ali lahko predvidevamo, da je takšen ego predvsem miselni? Ukvarja se predvsem z mislimi. Miselni ego mora kot transcendentalna subjektiviteta najprej prepoznati sebe, in s pomočjo tega nato tudi vse ostalo. Če Husserlov ego (ki smo ga sami prepoznali kot miselni) postavimo skupaj s Kantovim miselnim cogitom, lahko opredelimo naš konstrukt miselnega ega-cogita. Njegove podobe so torej čiste, netelesne in neodvisne od posameznega čutnega izkustva. Čiste podobe miselnega cogita niso veljavne samo za posamične, partikularne zaznave in predmete, temveč imajo občo, kolektivno moč opredeljevanja in opisovanja. Ravno čistost, to je očiščenost vsega partikularnega in materialnega pa je nujni, čeprav ne tudi zadostni pogoj za občo veljavnost podob in funkcioniranje miselnega cogita.

* * *

Na tem mestu želimo uvesti še Ošlajevo sintagmo ekscentričnega jaza, ki je za nas pomembna za opredeljevanje še ene lastnosti miselnega ega in njegovega cogita, in sicer kaj je človekov ekscentrični jaz? Ošlaj ga utemeljuje na osnovi tako imenovanih simbolnih form:

»S simbolnimi formami (jezik, spoznavanje, mit, religija, umetnost, tehnika) Cassirer misli temeljne strukture duhovnih perspektiv za prisvajanje sveta oziroma za razpiranje resničnosti, ki niso le pogoj videnja in razumevanja človekovega sveta, temveč tudi vrelci vsega oblikovanja. /.../ Simbolne forme so torej umetelni, virtualni medij, duhovni *softver* kulture, so s čutnostjo prežeti izmisleki našega mišljenja, ki ustvarjajo posredovani in glede na fizično realnost sekundarno ustvarjeni svet smislov in pomenov.« (Ošljaj, 2015, str. 20)

na drugi pa s pomočjo njegovega koncepta diafore:

»Človek podvaja svet. V tej podvojitvi oziroma podvajanju se razkriva pojem diafore kot ločnice med obema svetovoma, ki se med seboj razlikujeta kot biti in imeti. Človek hkrati je in ima, je del biti, hkrati pa jo ima za svoj predmet.« (Ošljaj, 2000, str. 61)

Diaforo bi lahko po eni strani videli kot vzrok, zaradi katerega nastaja podvajanje sveta s pomočjo simbolnih form, po drugi strani pa je diafora človekov konstitucijski pogoj njegove kognitivne zavesti, saj diafora pogojuje način, kako je človek sploh oblikovan. Naša zavest je diaforična, ker se nanaša na samo sebe, torej ker je sámónanašajoča. Gre za obliko sámó-zavesti – ki pa je temeljno ekscentrična, to je oddaljena od neposrednega doživljanja sveta.

Kako nam sedaj Ošljajeva eksplikacija ekscentričnega jaza lahko pomaga pri opredeljevanju miselnega cogita? Omogoča nam razumevanje, da je človekova narava ekscentrične zavesti – primarno miselna, kajti miselna funkcija zavesti je njen primarni atribut. Njena temeljna podlaga je njena ekscentrična (in s tem tudi diaforična) pozicioniranost. To pa pomeni tudi, da je prav takšna tudi temeljna narava miselnega ega in njegovega, to je miselnega cogita. Zakaj tako mislimo? Enostavno zato, ker ne moreta obstajati dva ega – eden ekscentrični in drugi miselni. Ugotavljamo, da je to lahko samo en in isti organ – resda in temeljno v osnovi ekscentrične, miselne zavesti.

Kaj je torej produkt miselnega cogita? Kako lahko uporabimo koncepte, misli, principe, kategorije? Ali umske sposobnosti in dejavnosti, ki jih uporabljamo pri svojih poskusih razumevanja sveta, res ustvarjajo tudi svoj produkt? Že pri poimenovanju predmetov in pojavov se sklicujemo na določene koncepte, principe,

sheme in kategorije. Pri tem pa se nam določen predmet ali pojav – osmisli. Že ravno s tem, da predmet ali pojav poimenujemo, ga torej osmislimo. Smiselni postanejo njegova zgradba, njegovo funkcioniranje, njegova uporaba in njegova vrednost. Smiselni pa postanejo ravno zato oziroma natančno tedaj, kadar jih uspemo razumeti s pomočjo miselnih konceptov, principov, shem in kategorij, to je čistih podob miselnega cogita. Smisel je torej osnovni produkt miselnega cogita.

3.2 Telesni cogito

Kakšen pa je empirični ego in kakšen njegov cogito? Če empirični ego izhaja iz izkustva, to pomeni, da je temeljno odvisen od telesnega zaznavanja. Ali je torej to lahko samo ego, ki je telesni ego? Telesno zaznavanje izvajamo s petimi telesnimi čutili.⁵ Telesni cogito tvori zgolj takšne podobe, ki jih lahko otipa, zavoha, vidi, okuša ali sliši. To pa so vedno posamične podobe, ki vključujejo tudi substrat, to je material, ki je potreben, da telesni cogito sploh lahko deluje. To je fizično-materialna razporeditev predmetov po času in prostoru.

Podobe telesnega cogita torej niso čiste. Kakšne so torej? Glede na to, da so podobe, ki jih ustvarja telesni cogito, vedno partikularne in strjene, kar jim sploh omogoča neko relativno trajno obliko, jih bomo imenovali *koagulirane podobe*. Koagulirana podoba hiše ob cesti, ki jo ustvari moj vid, je moja osebna podoba. Čeprav je podoba taiste hiše zelo podobna podobi, ki jo hkrati poleg mene ustvarja sopotnik, se od njegove vseeno nekoliko razlikuje. Na primer, v moji podobi hiše se, glede na to, da že od otroštva naprej rad vrtnarim, pomembno in značilno pojavlja tudi vrt, medtem ko se pri sopotnikovi, ki je gradbinec, tipično in v skladu z njegovo osebno zgodovinskostjo v ospredje prebija partikularna konstrukcija hiše. Koagulirani podobi telesnega cogita sta torej pogojeni s subjektom, to je opazovalcem – in to v skladu oziroma pogojevano z njegovo lastno zgodovinskostjo.⁶

⁵ Poleg petih telesnih čutil obstaja še »šesto telesnim čutilo«, ki izvaja propriocepcijo, to je notranjetelesno zaznavanje. Propriocepcije tukaj ne bomo obravnavali.

⁶ Telesnega cogita na tem mestu zaradi pomanjkanja prostora sicer ne moremo obširneje utemeljiti, ampak vseeno naj opozorimo na to, da ima telesni cogito tri dimenzije. Prva je percepcija, ki je sicer v splošnem najbolj raziskana. Vendar je enako pomembna tudi akcija, kajti vsako zaznavanje vključuje tudi akcijo. V kolikor želimo videti ptico v letu, moramo vanjo angažirano uperiti svoj pogled. V kolikor želimo uzreti osebo pri sosednji mizi, moramo malce premakniti svoj trup oziroma samo malce nagniti glavo. Tretja dimenzija telesnega cogita pa je stvarjenje. To je stvarjenje koaguliranih vidnih podob, kakor jih oblikujemo na podlagi svoje telesne percepcije in akcije. Zadnja dimenzija, za katero nam kognitivna znanost pokaže, da v njej sodelujejo možgani, je vseeno tudi telesni cogito, kajti tudi možgani so telesni 'organ' oziroma kompleksen skupek živčnega sistema, ki fungira po celotnem *fizičnem* telesu.

Vendar pa vidne podobe, ki jih ustvarjamo s svojo telesno zaznavo, niso edine koagulirane podobe telesnega cogita. Koagulirane podobe telesnega cogita so tudi vse podobe, ki jih ustvarjamo kot vidne za druge. To niso samo podobe, ki jih rišemo, slikamo ali sintetiziramo na računalniškem mediju, temveč se koagulirane podobe telesnega cogita pojavljajo v še nekem veliko bolj temeljnem oziru: to so besede in besedila, kakor ta ves čas nastajajo v svoji izgovorjeni in pisani obliki.⁷

3.3 Stavčne propozicije kot produkti telesnega cogita

Kaj so propozicije? Propozicije so podobe, ki so izgovorjeni in/ali napisani besedni konstrukti. Ubeseidimo jih v govorni in/ali pisni obliki s pomočjo svojega telesnega cogita. Za razliko od besed kot čistih podob, ki sicer fungirajo na območju miselnega cogita, kajti mislimo tudi s pomočjo besed, ki si jih bodisi predstavljamo bodisi ponavljamo v svojem miselnem polju, so propozicije – *koagulirane podobe telesnega cogita*. Besede, kakor so v svoji specifični postavitvi in kombiniranosti koagulirane v izgovorjenem in/ali napisanem, postanejo nemi pričevalci procesa, ki se je zgodil na prehodu iz miselnega cogita – v kaj? Če pomislimo, kaj se zgodi v tem prehodu, v tej materializaciji, ki ga udejanja škripajoče, v črnilo namočeno pero, ki podrsava po porumenelem pergamentnem papirju oziroma ga udejanja zavzeto tapkanje prstov po računalniški tastaturi, in v zvočnem produktu, kot ga proizvede piš zraka skozi grlene vratne šobe in s pomočjo tleskajočega jezika ob ustno nebo in zobe, lahko ugotovimo, da to ni miselni cogito. Zakaj ne? To je proces, ki ga v vsakem primeru udejanja telo in ne miselni cogito. To je lahko zgolj telesni cogito. On je tisti, ki kastrira vse mogoče, različne, bolj ali manj perverzne⁸ miselne opcije, ki jih miselni cogito sicer ves čas razpostavlja, kombinira, podira in spet na novo sestavlja po svojem lastnem, od zunanjega sveta temeljno ločenem in sterilnem miselnem polju.

⁷ Za popolnejši opis telesnega cogita bi sicer morali navesti in analizirati predvsem dela otoških empiristov (Locke, 1974, Berkeley, 1974, Hume, 1974), kontinentalne analitične filozofije (Wittgenstein, 1976, Wittgenstein, 2014), Nietzschejev koncept telesnega ega in sebstva (Nietzsche, 1988), Plessnerjevo analizo fenomenov smejanja in jokanja (Plessner, 2020), Merleau-Pontyjevo na telesnem cogitu temelječo fenomenologijo zaznave (Merleau-Ponty, 2006) in Ošlajevo metafiziko telesa (Ošljaj, 2000) – s katerimi bi podkrepili naš sicer na tem mestu skop opis telesnega cogita. To sicer naredimo na drugem mestu (Regovec, 2022).

⁸ Zakaj tukaj uporabljamo izraz 'perverzne', pri čemer se zavedamo latinskega izvora besede *pervertere*, ki pomeni »strmoglaviti«, »spreobrniti«? Zato, ker je naloga miselnega cogita prav ta, da vedno znova 'strmoglavi' in 'obrne' določene pred-sodke in za-misli na glavo. Samo s tem, ko jih občasno 'strmoglavi' in 'obrne na glavo', jih lahko tudi na novo razmisli in na novo primerno vzpostavi na veljaven način. Vidimo lahko, da je perverznost, ki omogoča, da se miselni cogito sploh lahko primerno prevpraša, očisti in na novo vzpostavi svoje čiste miselne koncepte, ki so čiste, to je nekoagulirane podobe miselnega cogita, povsem nekaj drugega kot v primeru, kadar bi perverznost za svojo akcijo uporabljal telesni cogito. V prvem primeru je perverznost dobrodošla, v drugem pa predstavlja hudo problematičen način delovanja in izražanja. To je le en primer medsebojnega razlikovanja glede organiziranosti in funkcioniranja miselnega in telesnega cogita.

Telesni cogito je tisti, ki izmed vseh teh možnosti proizvede zgolj eno kombinacijo, ki jo porine v udejanjenje svoje koagulirane podobe. Vse ostale ostanejo 'neinkarnirane',⁹ to je neizgovorjene oziroma nenapisane. Že naslednji hip pa taisti miselni cogito, ki je prej morda do obisti premleval različne kombinacije besednih postavitev, sedaj nemara docela presenečeno zre v produkt, ki ga je pravkar udejanjil telesni cogito. To je koagulirana besedna podoba telesnega cogita ali stavčna propozicija kot temeljni fenomen in objekt, s katerim se ukvarja analitična filozofija. Nekaj misliti na eni ter nekaj izreči oziroma napisati na drugi strani sta dva različna procesa. Še vedno ne znamo pojasniti, kaj je tisti vmesnik, ki ju medsebojno povezuje, in ki omogoča tudi njuno medsebojno prevajanje.

In ravno v produkt telesnega cogita je zrl Frege, ko je analiziral razliko med smislom in pomenom. Do česa je prišel? Pomen je Frege razumel kot nekaj, kar kaže na referenco, ki stoji izza besede oziroma znaka, ki se nanaša nanjo oziroma nanj. Referenca se nanaša na predmet, ki ga označuje *znak*. Znak je besedna zveza, ime, črka. Vendar pa lahko imamo več različnih znakov, ki vsi označujejo isti predmet.

»Pomen izrazov 'Večernica' in 'Danica' bi bil isti, smisel pa ne.«
(Frege, 2001, str. 144)

Fregejev pomen se torej temeljno nanaša na predmet, ki ga – v kolikor nam to seveda to uspe – nahajamo izza znaka. V tem primeru je to planet Venera, ki ga v obeh primerih osvetljuje Sonce, in se zato kaže zdaj na Zemljinem večernem, zdaj na njenem jutranjem nebu. Kako pa je s Fregejevim smislom?

» /.../ z znakom (imenom, besedno zvezo, črko) poleg označenega, kar bi lahko imenovali pomen znaka, povezujemo še to, kar bi sam imenoval smisel znaka, v katerem je vsebovan način danosti.« (Frege, 2001, str. 144)

Smisel je povezan z mislijo, ki jo posameznik oblikuje o določenem stavku in seveda so smisli lahko zelo različni, saj so odvisni od posameznika in njegovega načina razmišljanja – kljub temu, da je smisel mogoče opredeliti tudi tako, da ga načeloma

⁹ 'Neinkarnirane' je morda na prvi pogled tukaj nekoliko neustrezen izraz. Vendar 'meso', ki je ujeta v koagulirani besedi 'inkarnirano', vseeno ni brez pomena. Pomen 'mesa', ki je tukaj sicer metaforičen, je nekaj, kar obstaja v telesni obliki in je zato del telesa. To 'telo' je tukaj 'meso' same stavčne propozicije, kakor se je ta koagulirala v partikularnem telesnem cogitu posameznika, ki fungira v partikularnih razmerah njegovega povsem individualnega prostorskega in časovnega nahajanja.

lahko razumejo vsi, kajti uporabljanje pojmov, ki imajo univerzalno veljavo, je eden od temeljnih ciljev uma in razmišljanja nasploh. Za nas to pomeni, da je Fregejev *smisel* nekaj, kar tudi sami razumemo kot »smisel« kot temeljni produkt miselnega cogita, kakor ga razumemo na podlagi Kantove kritike čistega uma, Husserlovega transcendentalnega ega in Ošlajeve sintagme ekscentričnega jaza.

Ali je pomen res vezan, ciljan in usmerjen neposredno na neki določeni materialni objekt (v našem primeru je to planet Venera), ki ga identificiramo s telesnim cogitom (v našem primeru z večernim ali jutranjim pogledom s prostim očesom oziroma s teleskopom, ali pa s podatki z vesoljske sonde, ki je pristala na Veneri), in ga osmislimo z miselnim cogitom?

Medtem ko se Fregejev »pomen« nanaša in usmerja na telesno-materialni predmet, ki ga bolj ali manj uspešno skuša označiti ime, besedna zveza ali črka, se mi pri opredelitvi pomena ne bomo sklicevali niti na koagulirane podobe telesnega cogita (torej na stavčne propozicije in njene dele), niti na koagulirano podobo predmeta v njegovi telesno-materialni pojavnosti. Na kaj se bomo torej sklicevali? Kaj nam še preostane? Ta 'preostanek' bomo skušali razložiti s pomočjo intuitivnega cogita. Poglejmo, kako ga lahko opredelimo in kako si lahko z njim pomagamo pri odgovoru na naše raziskovalno vprašanje.

3.4 Intuitivni cogito

Raziskovanje in opredeljevanje¹⁰ vsega nematerialnega, to je nefizičnega, od nekdaj predstavlja ne samo enega največjih filozofskih problemov, temveč tudi enega izmed nadvse navdušujočih¹¹ izzivov. To je vprašanje, ki je temeljno metafizično. O Platonovih εἶδη ali idejah, o teh nevidnih entitetah, ki izvirajo iz drugega sveta, razmišljamo še danes. Čeprav je novoveški kontekst nekoliko drugačen, je razmišljanje o idejah še vedno enako razmišljanje. Vendar pa ukvarjanje s Platonovimi εἶδη vseeno ni samo razmišljanje. Zakaj menimo tako? Ta drugačen

¹⁰ Raziskovanje vsega nematerialnega *par definitionem* ne more biti zaznavanje, ki ga sicer opravljamo s petimi telesnimi čutili. Govorimo lahko sicer o »šestem čutilu«, ki bi lahko bil 'intuitivno čutilo' ali 'slutilo', kot bi ga morda lahko poimenovali sami, vendar to ni zaznavanje v okviru uveljavljenega pomena. Ali je to prepoznavanje? Ali pa je to participacija v nematerialnem?

¹¹ Zakaj uporabljamo izraz 'navdušujoč', ki v sebi vsebuje etimologijo 'duha' oziroma 'duše'? Ravno zaradi elementa absolutnosti intuitivskega polja, ki pomeni bodisi popolno bodisi nično participacijo v njem, 'navdušujočnost' kot lastnost intuitivnega cogita lahko smatramo za nerazdružljivo povezano s samo naravo intuitivnega cogita. O absolutnosti intuitivnega cogita bomo več povedali v nadaljevanju tega podpoglavja.

modus, ta drugi način ukvarjanja s Platonovimi idejami, izhaja iz same narave fungiranja idej. Ideje naj bi po Platonu namreč temeljno informirale materijo tega sveta in človeka. Človek in svet se temeljno oblikujeta in urejata v skladu z njimi. Človek in svet v onstranskih idejah *temeljno participirata*. In ravno ta participacija je tista, ki ni razmišljanje, temveč je to neka druga in drugačna dejavnost. Ta dejavnost, za katero se v novem veku že zavedamo, da tako kot vse ostale razsežnosti cogita fungira kot funkcija novega novoveškega kontinenta, to je ego, je vprašanje, s katerim se želimo ukvarjati v tem prispevku. To dejavnost bomo poimenovali *intuitivni cogito*. Raziskati želimo, kako se je v novem veku intuitivni cogito razvijal. To pa želimo narediti zato, ker za opredeljevanje intuitivnega cogita najprej potrebujemo določena orodja. Kaj je intuitivni ego in kako se razlikuje od miselnega?

3.5 Razvoj intuitivnega cogita in njegove osnovne predpostavke

Intuitivni cogito se v svojem novoveškem metafizičnem okolju oziroma znotraj še vedno razvijajočega novoveškega metafizičnega modela najprej rodi¹² pri Johannu Gottliebu Fichteju (1762–1814), ki je prepoznan kot oče nemškega idealizma. Ego Fichte neposredno imenuje kar »intuitirajoči subjekt«. Ampak kako Fichte pride do intuicije?

»Stvari se ti ne prikazujejo skozi reprezentacije; stvari, ki so tu, in ki so lahko tu, se neposredno zavešaš; in razen te, ki se je zavešaš, ni nobene druge stvari. Ti sam si ta stvar; ti sam, na način tvoje končnosti – tega najglobljega zakona biti – si prezentiran pred seboj, in projiciran iz sebe; in vse, kar zaznavaš izza sebe, si še vedno ti. Ta zavest je bila primerno poimenovana kot 'intuicija'.« (Fichte, 1956, str. 64)

Fichte prepoznava zavest, ki je podaljšek biti in zatorej izvira iz najglobljega človekovega vira. Bit sega kot polje ne samo do človeka, temveč tudi izven njega, in v okviru tega polja se pojavljajo »stvari«. Te stvari pa so na eni strani človek sam, na drugi pa so to tudi vse ostale stvari, ki so njegov lasten podaljšek. Na takšen način Fichte opredeli osnovno zaznavo obojega, samega sebe in sveta, kot ga človek

¹² To je res samo pogojno, saj se je intuitivni cogito najbrž rodil še tudi pri kakem Fichtejevemu predhodniku oziroma sodobniku, čigar delo pa potem ni prodrlo v filozofski kanon. Ampak 'rodi' se intuitivni cogito pri Fichteju v najmanj dveh pomenih. Prvič, rodi se kot sam fenomen, ki takoj obenem postaja tudi že temeljno orodje Fichtejevega raziskovanja. Drugič, rodi se vsakič znova in posebej, kadar obnovimo Fichtejev smel, prodoren, absoluten in popolnoma neposreden način zapopadka človeka, sveta in boga.

zaznava. To pa je hkrati tudi opredelitev intuicije. Jaz oziroma ego torej nastopa kot oboje, subjekt in objekt. V obeh oblikah ego nastopa zaradi oziroma na podlagi intuicije, ki deluje iz biti. Ali lahko Fichtejev ego torej razumemo kot 'intuitivni ego'? Ali bi ga res lahko tako imenovali? Poglejmo si najprej, kako ego nastane:

»Koncept ega vznikna skozi moje lastno dejanje postavljanja sebe, v smislu dejstva, da delujem na način, ki se okrene nazaj nase.« (Fichte, 1992, str. 112)

»Ego nikakor ni subjekt; namesto tega je subjekt-objekt. Če bi bil samo subjekt, potem bi bila zavest nepredstavljliva. Če pa bi bil samo objekt, potem bi bili prisiljeni iskati subjekt izven njega – tega pa ne bomo našli nikoli. /.../ Ego je subjekt do te mere, do katere nekaj postavlja v reprezentacijo. Ego postane ego samo na način dejanja samo-postavitve. To ni substanca, ki je dana že pred tem dejanjem,¹³ temveč je njegovo bistvo postavljanje samega sebe kot postavljaljajočega – to je eno in isto. Posledično *se ego samega sebe nemudoma zaveda*.« (Fichte, 1992, str. 114)

Postavljanje samega sebe je temeljno dejanje, ki torej opredeljuje rojstvo Fichtejevega ega. Takšno dejanje je popolnoma abstraktno in pomeni ustvariti samega sebe iz nič. Rojstvo intuitivnega ega je torej intuitivno stvarjenje svojega lastnega nematerialnega subjekta-objekta. Takšna začetna identiteta subjekta-objekta v ego stoji v presunljivem kontrastu z Descartesovim dualizmom *res cogitans* in *res extensa*, pa tudi s Kantovo kritiko čistega uma. Ta nenavadna sinteza oziroma *coniunctio* Fichtejevega ega kot subjekta-objekta je nekaj, kar leži v srcu njegove transcendentalne filozofije in njegovega celotnega znanstvenega nauka (*Wissenschaftslehre*).

Kaj pa to pomeni za empirični ego? Empirični ego je v osnovi omejen, ugotavlja Fichte. Omejujejo ga namreč zunanje reči. V nasprotju s čistim egom, ki ga označuje »popolna absolutna enolikost« (Fichte, 1984, str. 140), ki je »prvotna čista podoba« (Fichte, 1984, str. 141), se empirični ego bojuje z raznolikostjo, ki je nujni sestavni del okoljskega sveta.

¹³ Tako bi namreč bilo po Descartesu.

Ali je torej *sámo-nanašalnost* ena od lastnosti intuitivnega cogita? Intuitivni cogito »uganjuje« in ugotavlja, kaj je pred njim s pomočjo intuitivnih kategorij, ki izhajajo iz njegovega, to je intuitivskega polja, ki je temeljno povezano z bitjo in je njen izraz. Fizični svet je za intuitivni cogito torej temeljno odvisen od delovanja intuitivnega ega in njegovega cogita. Zato mu je tudi temeljno podrejen. Za intuitivni cogito ni zunanjega smisla stvari, kajti zunanja percepcija enostavno ne obstaja. Obstaja sicer, kot pravi Fichte, »zunanja intuicija«. Toda ta zunanja intuicija se ne tiče stvari na sebi. Znanje, ki ga pridobimo z intuitivnim cogitom, stoji *sámo zase*, za intuitivni cogito drugačno znanje ne obstaja. To pomeni, da sicer gledam, slišim in vidim s fizičnim telesom, vendar vse te čute zaznavam zgolj z intuicijo. Popolnoma intuitivno sklepam na svoje čute in čutni (telesni) cogito.

Kolikor nam je znano, je Fichte prvi novoveški filozof, ki je opisal rojstvo ega. Vsekakor pa je to naredil na nadvse pretresljiv, kontradiktoren in presunljiv način, ki je izzval veliko mešanih reakcij. Ampak prav takšna so bila tudi njegova katarzična predavanja, na katerih je baje vršalo od navdušenja in drugih čustev. Ego je pri Descartesu in pri Kantu že dan in pri njiju ga novoveški filozof prepozna s pomočjo svojega cogita. Zato, ker sem sposoben proizvesti *cogitationes* (Kartezij), oziroma zato, ker lahko uporabljam moč čistega uma (Kant), lahko obstajam kot ego. Pri Fichteju pa naletimo na popolnoma drugačno dimenzijo egevega obstoja: to je njegov vir, to je njegovo rojstvo. Kdo je ta skrivnostni agens, ki ego lahko rodi in s pomočjo katerega zberemo pripravljenost in odločenost, da samega sebe postavimo predse? Je to bit, njena volja, človekova celota ali morda kakšna druga entiteta intuitivnega cogita? Pogledali si bomo še nekaj drugih filozofskih opisov intuitivnega cogita, ki so sledili Fichtejevi pionirski, kardinalni, ognjeni zagnanosti, s katero je smelo ugriznil v samo iniciacijsko jedro, to je v samo rojstvo intuitivnega ega in njegovega cogita.

* * *

Če imamo intuitivni ego in njegov cogito, kaj pa so njune entitete? So to Platonove ideje? Ali pa jih v novoveškem oziru lahko imenujemo še kako drugače? Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854) pojasnjuje takole:

»Nauk o teh pratorbakh reči se izgublja v sivi davnini in že stari Grki so v njem videli sveto izročilo. /.../ Kajti že Platon je le razlagalec, tolmač le-tega. Pozneje se je resnični smisel izgubil na dva načina, tako, da so jih najprej razumeli vse preveč nadnaravno, nato pa veliko preveč običajno. /.../ Niso niti zgolj obči razumski pojmi niti ustaljeni modeli; kajti ravno zato so ideje, ker so večno živo in v nenehnem gibanju in porajanju.« (Schelling, 1986, str. 301)

So arhetipi kot nematerialne pratorbe tiste strukture ali vzorci, na osnovi katerih potekajo zapopadki intuitivnega ega in njegovega cogita? Podobno o njih govori tudi švicarski psihiater in psihoanalitik Carl Gustav Jung (1875–1961), čeprav jih je sam poskušal opredeliti znotraj svojega »psihičnega sistema« in »kolektivnega nezavednega«. ¹⁴ O tem, zakaj se ne strinjamo s »psihičnostjo« arhetipov in njihovo dimenzijo »kolektivnega nezavednega« obširno sicer utemeljujemo na drugem mestu (Regovec, 2022). Tukaj samo omenimo, da imajo osnovne entitete psihičnega cogita, ki so koagulirane podobe, kakor jih srečujemo denimo v sanjskih podobah, izrazito zgodovinski in vertikalni značaj, medtem ko imajo arhetipi kot značilni tiri delovanja in razvoja absolutni, to je nezgodovinski značaj, ki ni odvisen od konkretne razpostavitve ega in njegovega cogita po času in prostoru.

* * *

Ko govorimo o intuiciji oziroma o intuitivnem cogitu, ne moremo mimo Nobelovega nagrajenca za literaturo, francoskega filozofa Henrija Bergsona (1859–1941).

»Intuicija, o kateri govorimo, ni enkratno dejanje, temveč nedoločena vrsta dejanj, ki so nedvomno vsa istega rodu. /.../ [To je] na eni strani mnogoterost zaporednih stanj zavesti, in z druge strani *enotnost*, ki jih povezuje. /.../ Če gledam trajanje kot mnogoterost trenutkov, med seboj povezanih z enoto, ki bi šla skozi kot nit, je teh trenutkov /.../ neomejeno število.« (Bergson, 1977, str. 174–175)

¹⁴ »Prvobitna podoba je /.../ samo-aktivirajoči se organizem, 'obdarjen z generativno močjo'. Prvobitna podoba je podedovana organizacija psihične energije, v samo jedro življenja vgrajen sistem, ki energijskemu procesu ne samo daje izraz, temveč tudi omogoča njegovo delovanje.« (Jung, 1979: §754)

Intuicija je po Bergsonu torej zapopadenje te nevidne niti, ki je podlaga enotnosti trajanja živega bitja. To zapopadenje (tega izraza sicer sam ne uporablja, temveč ga dodajamo mi) je nekaj, kar je temeljno drugačno od pojmovne predstavitve. Intuicija pomeni *iti v predmet sam*.

»Absolutnega ne moremo dobiti drugače kot v intuiciji, medtem ko je vse drugo stvar analize. Intuicija pravimo tukaj simpatiji, s katero se prestavimo v notranjost predmeta, da se združimo s tistim, kar ima enkratnega in zato neizrazljivega. V nasprotju s tem je analiza operacija, ki poda predmet z že znanimi prvini, se pravi takimi, ki so skupne temu predmetu in drugim predmetom.« (Bergson, 1977, str. 152)

Intuicija torej ugotavlja jedro predmeta, ki je nevidno miselnemu cogitu in njegovim konceptom, s katerimi miselni cogito sicer lahko uspešno preverja medsebojno primerljivost različnih predmetov. Lahko razumemo, da je funkcija intuitivnega cogita doživeti ne pojem, temveč pomen, ki stoji izza predmetove zunanje pojavnosti, kajti »živo bitje temeljno označuje organiziranost«, ugotavlja Bergson (1983, str. 207). Za razliko od materije same, ki ima svoje zakone gibanja in minevanja, obstaja tudi sila življenja, ki je življenjski zagon. Ta je popolnoma nematerialen in drugačen od sile materije. Njegova organiziranost je *modus vivendi*, ki temeljno razlikuje živa bitja od neživih.

* * *

Kako pa lahko »prodremo v predmet« in v njegovo razsežnost absolutnosti, njegovo živost? Kaj potrebujemo za to »simpatijo«? Poglejmo si še elemente intuitivnega cogita, kakor nam jih opredeljujeta Hans Driesch (1867–1947) in Helmuth Plessner (1892–1985).

Celota, ki se kaže v obstoju, razvoju in delovanju živih bitij, ima po Drieschu tri osnovne dinamične procese: embriološkega, restitutivnega in prilagoditvenega. Poleg zarodka, ki ga, kot je Driesch pokazal na primerih morskih ježkov, lahko uspešno delimo na več samostojnih organizmov, dinamiko celote izkazujejo tudi odrasli osebki. Pri človeku se na primer, kadar izgubi določen del krvi, ta lahko popolnoma obnovi. Driescha to pripelje do doktrine, da ima življenje očitno svojo

lastno avtonomijo in da »mora obstajati agens, ki deluje morfofenetsko in ki ni fizično-kemični« (Driesch, 1914, str. 19).

Kaj je ta agens? Driesch ga pogumno poimenuje kar *entelehija*. Entelehijo, tako kot izvorno pri Aristotelu, tudi pri Drieschu označuje formativni princip, ki je v osnovi aristotelovska $\eta \muοορφή$ ali forma, to je oblika. Vendar pri Drieschu ta nastopa kot dinamika celote. Čeprav sama po sebi nima energije, usmerja instinkte, restitucijo živega bitja in njegovo nenehno prilagajanje na okolje. Vendar jo Driesch odpelje dlje od staroveškega pojmovanja ousie (bitnosti ali substance). Aristotelovska $ουσΙΑ$, katere dovršena, materializirana oblika je bila $\eta \epsilonντελέχεια$, je bila zaklenjena kombinacija materije ($\eta ύλη$) in oblike ($\eta \muοορφή$). Driescheva »substanca« pa je novoveška materija, ki sta jo bila kartezijanski razcep in Kartezijev cogito izvrгла iz svojega miselnega kozmosa. Postala je samostojna, nepredvidljiva in vsekakor vredna temeljnega znanstvenega raziskovanja.

Dinamiko celote pa nam je posebej približal Helmuth Plessner. Ego ima strukturo subjekta-objekta, vendar v samem sebstvu obstaja gibanje. Sebstvo ne samó, da se kvalitativno postavlja predse (to so egove kogitacije), temveč se tudi vrača k samemu sebi (to je ego sam). Na ta način se vedno znova preseže razcep med obema kartezijskima dimenzijama:

»Ego kot sebstvo, ne kot bitje, lahko deluje kot nasprotujoče polje res extensi, pri čemer ne izključuje, temveč v resnici vključuje nasprotujoče polje ega kot res cogitans, kot bitje, kot objekt.« (Plessner, 2019, str. 44)

Sebstvo, sestojéče iz ega na eni ter iz njegovih kogitacij na drugi strani, je osnova intuicije, meni Plessner. Bitje, ki je podaljšano v svet (res extensa), in zavest obstajata neodvisno od mene samega kot misleca in »jaz sam sem vraščen v celokupnem bitju, ki je na drugi strani tudi razcepljeno na ta dva dela« (Plessner, 2019, str. 47). Konjunkcija med res cogitans in res extensa se v sebstvu po eni strani sicer zgodi, po drugi strani pa razcep živi tudi naprej in njuna konjunkcija je očitno trajno dogajajoč se proces.

Nadalje Plessner opiše in izhaja iz tako imenovane *dvojne aspektivnosti* običajnih predmetov percepcije. Predmet, kot se nam kaže, nam kaže neko prostorskost in svojo površino. Lastnosti, ki jih ima, so pripete nanj in ne obratno. Na primer, zelena

barva drevesnih listov je pripeta k drevesu in je del drevesa. Ta in druge lastnosti kažejo na jedro predmeta, pri čemer pa sploh ne kažejo njegovega celotnega jedra. Zaradi svoje dvojne aspektivnosti se predmet divergentno usmerja navznoter in navzven. Zaradi situacije posedovanja svojih lastnih meja, ugotavlja Plessner, je pri opredeljevanju živih bitij odločilno pomembnejši Drieschev koncept entelehije, ki upošteva celoto živih bitij. To pa je pravzaprav tudi temelj intuicije:

»Stanje stvari [v prvem primeru] tako označuje bistveno možnost intuicije /.../ Ali to pomeni, da je 'celota' samo vtis, ki ga intuicija vtisne s pomočjo visoko kompleksnih gestaltnih sistemov, namreč ker intuitirajoča zavest ni v stanju prodreti v mehaniko sistema?« (Plessner, 2019, str. 99–100)

Celota ima po Plessnerju dve pomembni dimenziji. To sta *kvintesenca* in *potenca*. Kvintesenca kot dimenzija celote pomeni, da kvintesenca nima svojega položaja glede na dele celote. Celota sicer ni pozicionirana v svojih posamičnih delih, je pa zagotovo vsebovana v njih – čeprav v dimenziji kvintesenca. S tem je tesno povezana tudi Plessnerjeva *potenca*. Živa bitja imajo potenco zato, ker imajo svoje bistvo, ki »jih lahko ima«:

»Kako lahko notranja narava jedra postane resnična? S tem, ko se pojavlja kot potencia, kapaciteta, dejansko zmožnost /.../ Bitje kot čista kvaliteta sposobnosti je še-ne-bitje, ne-bitje, ki ima v sebi predpogoje za prehajanje v bitje /.../ Moramo najti način za razumevanje kvalitete sposobnosti *kot* kvalitete bitja, kot *obstoječe* možnosti.« (Plessner, 2019, str. 161)

Potenco torej lahko sprejmemo kot *sposobnost živega bitja*, da ves čas postaja več, kot je trenutno, in več, kakor se kaže v svoji sedanjosti. In prav v tem lahko vidimo še eno bistveno dimenzijo intuitivnega cogita: videti preko realnosti, videti potenco, jo začutiti in participirati v njej. Prav zaradi zapopadka dinamike celote in njene entelehije to postane mogoče. Videti izpolnitev, razvoj in nadgradnjo – vse to so temeljne lastnosti intuitivnega cogita.

4 Razprava

Intuitivni ego smo s Fichtejevo pomočjo vzpostavili kot temeljno nematerialni, netelesni subjekt–objekt. Nadalje, intuitivni cogito smo temeljno navezali na delovanje dinamike celote biti in njene aspekte, ki so arhetipi in $\epsilon\upsilon\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha$. S pomočjo Plessnerja smo lahko uvideli, da se dinamika celote biti izraža s kvintesenco in potenco. Vsi ti aspekti in načini izražanja celote biti se torej temeljno ozirajo po svojem bitnem izvoru in ne po zunanjih predmetih. Njihov pogled je usmerjen k polju absolutnosti ali, kot ga na osnovi naše analize in zgodovinskega prereza sedaj poimenujemo sami, k intuicijskemu polju. Samo na tem polju lahko fungira agens, ki smo ga poimenovali intuitivni cogito. Njegova referenca ni k predmetu, temveč k dinamiki celote biti. Njegov pomen se ne veže na predmet, ki fungira v zunanjem svetu, temveč kvečjemu na »reč«, kakor ta fungira izza predmeta. Pomen se v našem kontekstu, ki je kontekst intuitivnega cogita, torej temeljno oblikuje med poljem absolutnosti, kakor ga proizvajajo in vzdržuje dinamika celote biti, in rečnostjo, kakor ta fungira izza predmetov zunanjega pojavnega sveta. Vendar je Fregejev način opisovanja in opredeljevanja smisla in pomena za nas pomemben, saj nam lahko omogoči odskočno desko za lažje in jasnejše razumevanje razlikovanja med smislom in tistim pomenom, ki se ne ozira za predmetom v njegovi materialnosti. Poglejmo si sedaj temeljne razlike v organiziranosti in funkcioniranju miselnega in intuitivnega cogita, kakor ugotavljamo, da se te izkazujejo v njihovih produktih, to je smislu in pomenu.

Smisel lahko opredelimo, razčlenimo in opišemo s konceptualnimi miselnimi shemami. Smisel je tudi koncept. Smisel je bistvo, princip, opis. Je funkcionalna miselna shema.

Pomena ne moremo opredeliti na takšen način. Pomen zase in za svojo rečnost tudi nima nekega drugega izraza. Kaj nam nekaj 'pomeni' – to lahko samo začutimo, pa četudi tega z besedami ne moremo enostavno in hitro razložiti. Pomen se torej dotika dimenzije, ki je predsimbolna in metasimbolna,¹⁵ kajti izgovorjene in/ali napisane besede, ki so sicer koagulirane, s tem pa simbolizirane oziroma simbolne podobe telesnega cogita, koagulirajo sicer zgolj čisti proces miselnega cogita.

¹⁵ Predsimbolno in metasimbolno uporabljamo v smislu, kot nam ga je približal Ošljaj (2005). Predsimbolno je vse še ne simbolizirano, to je vse še ne simbolno. Metasimbolno lahko opredelimo kot dejavnost premoščanja med predsimbolnim in simbolnim.

Predsimbolna dimenzija intuicijskega polja, intuitivnega ega in intuitivnega cogita je torej temeljno predverbalna in v osnovi neubesedljiva. Pomen, ki ga lahko začutimo, zaslutimo in doživimo, povezuje nas s celoto biti in njeno dinamiko. V njem lahko participiramo samo z organi intuitivnega cogita. To so »šesti čut« ali 'slutilo', intuitivno srce, intuitivno uho, intuitivne oči. Značilno rečemo, da »diši po nečem«, pa čeprav pri tem ne mislimo na fizični vonj. Enako tudi 'vidimo' in uvidimo spoznanje, ki je morda sicer konceptualne narave in s tem domena miselnega cogita, vendar je sam pojav uvida, ki se nam posreči ali pa tudi ne, dejanje, ki presega razmišljanje. Je primer participacije v celoti biti. Ta značilna 'nedeljivost' intuitivnega cogita je nekaj, po čemer pa miselni cogito, katerega temeljni organizatorni princip je oblikovanje, vzdrževanje in razvijanje konciznih miselnih konceptov, sodb, mnenj, logičnih analitičnih in sintetičnih povezav, ne more organizirati svojega delovanja. Vendar je miselni cogito, in na to nas je opozoril že Schelling, od intuitivnega cogita temeljno odvisen. Kako lahko to razumemo? Ravno intuitivni pomen je tisti, ki miselnemu cogitu dovaja primerno energijo in ga z njo polni. To je energija neposrednega živetja, ki izvira iz neposredne participacije s celoto biti. Intuitivni cogito jo s pomočjo absolutnega naboja idej dovaja z območja, na kateri koreninita intuitivni ego in intuitivni cogito – območja, do katerega pa inertni miselni cogito zaradi svojega lastnega podvajanja sveta in svojega lastnega hermetičnega zapiranja vanj nima neposrednega dostopa. Zato miselni cogito tudi sam po sebi tipično nima svojega lastnega energijskega vira.

Zapopadenje oziroma zapopadek dinamike celote biti torej pripada intuitivnemu cogitu. Čeprav nimamo besed, s katerimi lahko popolnoma opišemo celoto biti in njeno delovanje, se tej vseeno lahko dovolj približamo, kakor nam to na svoj način pokaže Ošljaj v svojem delu *Človek in narava* (Ošljaj, 2000). Tukaj samo povzemimo, da po Ošljaju neposredna zrenjskost, ki omogoča participacijo v rečnosti stvari, kakor se pojavljajo v naravi, in ki je temeljna značilnost mitične zavesti, sicer zaradi diaforične narave logične zavesti, iz katere po tistem, ko smo bili vanjo enkrat iniciirani, ne moremo več izstopiti, sicer ni več mogoča – vendar je vseeno mogoča v »kot da« obliki. To pomeni, da četudi ne moremo več ukiniti zavedanja diafore, ki se je trajno vrnila med ekscentrično zavest in neposredno doživljanje celote biti, lahko v celoti biti še vedno participiramo v »kot da« obliki.¹⁶ In ravno to,

¹⁶ » / ... / ne poenotenje z rečnostjo, temveč s *kot da* rečnostjo, ne ukinitev ekscentričnih form, temveč njihovo *kot da* ukinitev. Pogled narave se tu igra z ekscentričnim pogledom človeka in obratno; drug drugemu se približata in se

ugotavljamo sami, je podlaga za funkcioniranje intuitivnega cogita. Intuitivnega cogita človek kljub svojemu razvoju k sreči ni izgubil. Čeprav je človek diaforično hipertrofirano ozaljšan in podaljšan v svoj ekscentrični svet miselnega ega in njegovega cogita, njegov temeljni intuitivni cogito, ki ga povezuje tudi s svetom višje razvitih živali, v polni funkciji še vedno ostaja tudi njegovo ekstrazsenzorno, ekstramišljenjsko in ekstrapsihično tipalo, s pomočjo katerega se še vedno povezuje s prazvorom svoje nezlomljene in najbolj neposredne participacije v življenju. Arhetipske teme, ki so dimenzije biti, lahko 'beremo', slutimo, netelesno začutimo in 'vidimo'. Z njimi po eni strani vibriramo, po drugi pa se jim alteritetno zoperstavljamo v značilni dialektični pozicioniranosti miselnega cogita. Življenje nam tipično nekaj pomeni, kadar lahko dobro deluje tudi intuitivni cogito. Morda ne znamo vedno povedati *zakaj* nam življenje nekaj pomeni, ampak občutek je tisti, ki pri pomenu v osnovi določa njegovo veljavnost. Čeprav je to nefizičen, netelesen občutek, je to vseeno občutek, ki nas povezuje s 'telesom'. To je entiteta entelehije, kakor jo opredeljuje Driesch, in kakor ta komunicira z dinamiko celote biti. Intuitivni cogito kot temeljni agens tega medsebojnega komunikacijskega procesa nima nič manjše in nič manj pomembne vloge in funkcije kot jedro tega procesa, s pomočjo katerega ves čas obnavljamo svoje duhovno življenje. To pa je tudi energijska osnova, na kateri lahko delujeta človekov ekscentrično pozicionirani miselni jaz in njegov cogito, ki svoje lastne energije, vsaj tovrstne, nimata. Če miselni ego in njegov cogito potrebujemo za proces razmišljanja, interpretiranja, opredeljevanja, itn. – skratka, za oblikovanje smisla, pa je pomen kot temeljni produkt intuitivnega cogita tisti, ki miselnemu cogitu dovaja energijo, ki jo ta potrebuje za svoje funkcioniranje in razvijanje. Veselje do življenja je eden najbolj jasnih pokazateljev, da intuitivni cogito deluje. Veselimo se lepega dneva – enako kot pes, ki na sprehodu od energije prismuknjeno poskakuje. Vendar se pri človeku za razliko od psa samo en del te energije porabi za prešerno telesno obnašanje in komuniciranje. Drugi del te energije, ki pa psu ostaja zakrit, se dovaja miselnemu egu ter njegovemu od življenja temeljno diaforično oddaljenemu zaprtemu svetu, kjer se energija, pridobljena od življenja oziroma od biti, porablja za to, da se svet podvaja in na polju diaforične ekscentrično pozicionirane zavesti tudi na novo rojeva. Sistema intuitivnega in miselnega cogita sta torej ne samo različna *per se*, temveč sta to *dva drugače funkcionirajoča sistema*.¹⁷ Njuno

'objameta v dvojnem stmenju', toda dvoje tu vendarle ne postane eno; diafora se ljubosumno potuhne, toda v svojem prežanju ostaja neprekoračljiv *hiatus* na poti do poenotenja.« (Ošljaj, 2000, str. 213)

¹⁷ Ali gre pri sistemih intuitivnega in miselnega cogita ne samo za medsebojno drugačno funkcioniranje, temveč tudi za medsebojno različno organiziranost? Organiziranost sistema, ki jo lahko opredeljujemo kot produkt njegove

razmerje ni medsebojno enakovredno soodvisno, saj smo z intuitivnim cogitom lahko popolnoma povezani s svetom, življenjem in bogom – ne da bi pri tem potrebovali miselni ego in njegov cogito. V obratni smeri pa seveda tega ne moremo trditi. Do te mere kot je miselni ego emancipiran in oddaljen od neposrednega življenja, do te mere je od njega tudi temeljno odvisen. Skratka, brez neposredne participacije v naravi, življenju in podobi boga ne bi bilo kulture in civilizacije. Alteriteta, kot jo doživljata miselni ego in njegov cogito, je alteriteta najprej in predvsem zanju. Za intuitivni ego in njegov cogito pa je to participacija. Sistema, ki sta dva, sta hkrati tudi različno organizirana in posledično različno strukturirana. Imamo ločevanje, kategoriziranje, povezovanje konceptualno podobnega na eni strani (proizvajanje smisla), ter participiranje v pomenu, slutenje, neposredno doživljanje in sovibriranje s celoto življenja, biti in boga na drugi strani.

Še nekaj je, kar bistveno ločuje intuitivni cogito od miselnega. To je njegova futurnost.¹⁸ Ne samo, da mora futurni značaj imeti že sama dinamika celote biti, kajti ta se neprestano razvija, kakor ji to (ne) omogoča življenje in njegove konkretne razmere in okoliščine, temveč je intuitivni cogito temeljno futuren še v nekem drugem oziru. Na kaj mislimo?

Če arhetipe razumemo kot vzorce oziroma dimenzije dinamike celote biti, potem je prapodoba ali arhetip vzorec, ki ima značaj tirnice. Tirnica je določena modelna trasa, po kateri pelje na primer vlak. Je, kadar imamo pogled z višine, dejansko prepoznaven in zato predvidljiv model gibanja. Intuiciji – oziroma intuitivnemu cogitu – pa tradicionalno rečemo tudi *modro predvidevanje*. Poznati modrost pomeni

notranje specifične organizatornosti, je njegova inherentna lastnost – in na to nas je že pred razvojem kibernetike in sistemske znanosti s svojo opredelitvijo tektologije opozoril Bogdanov (1913–1917).

¹⁸ Ali je futurnost oziroma 'prihodnostnost' intuitivnega cogita nekaj, do česar na primer ni mogel Schelling? Namreč, ko je govoril o paradoksu »duha« (ki smo ga sami prepoznali kot intuitivni cogito), ki je hkrati končen in neskončen, te lastnosti, ki je oboje hkrati, ni uspel poimenovati (Schelling, 1986). Plessner je dobro stoletje kasneje odkril dvojno aspektivnost živega bitja, ki razloži, zakaj se živo bitje (namreč zato, ker poseduje svoje meje) razvija tako navznoter kot navzven – rezultanta česar pa je razvoj, ki poteka po vijačnici in ne premočrtno (Plessner, 2019). Futurnost intuitivnega cogita za nas pomeni temeljno sposobnost intuitivnega cogita, da, na podlagi arhetipskih tirnic kot aspektov celote dinamike biti, prepozna *možnosti* prihodnjega razvoja – vendar ob hkratnem upoštevanju omejitev, ki so posledica hkratnega in sočasnega razvoja tudi navznoter. Ta sinhronost notranjega in zunanjega, končnega in neskončnega, kolektivnega in individualnega, preteklega dogajanja in nabreklosti do določene mere predvidljive prihodnje poti – vse to so primeri sinhronosti, ki govorijo o novitem karakterju fungiranja celote biti, ki ga lahko intuitivni cogito doumeva in vedno znova razbira iz navidezno kaotičnega življenjskega dogajanja. Tovrstna sinhronost pa je, ravno zaradi notnih arhetipskih tirnic, ki so notna podlaga za pare končnost-neskončnost, individualno-kolektivno, notranje-zunanje, preteklo-prihodnje, futurna. Futurnost, ki jo prepozna intuitivni cogito, pomeni, da življenje gre vedno samo naprej (kljub ovinkom, ki so sestavni del Plessnerjeve vijačnice oziroma vmesni časni delni regresiji, ki se, kot je prepoznal Jung, vedno znova zgodi pred vsakim novim korakom naprej ali progresiji), in da je nova oblika življenja praviloma bolj velika in bolj razvita od svoje prejšnje, bivše oblike.

imeti razvit in v dobri kondiciji nahajajoč se intuitivni cogito. Seveda bo takšen cogito najbolj učinkovit in najbolj razvit takrat, kadar bo ta modrost povezana tudi z neposrednim *živetjem* (in ne abstrahiranjem) svojega lastnega življenja. Tega pa lahko omogočita telesni (dejanja percepcije in akcije) in psihični cogito (prepoznavanje čustvenih stanj kot čistih podob ter koaguliranih podob psihičnega cogita). Kadar enkrat doumemo pomen situacije, dogodka ali razvojnega momenta določenega pojava, takrat se naš intuitivni cogito lahko poravna s tirnico ali arhetipskim vzorcem, po katerem to dogajanje v življenju poteka. Od tod pa do modrega predvidevanja prihodnjega dogajanja ni daleč. Ravno zato intuitivni cogito, ker pozna model tirnice arhetipskega dogajanja, že vnaprej 've', kako se bodo razmere obrnile in razvijale. Od tod sposobnost intuitivnega cogita, ki spontano 'vidi' in 've', kam pes, ki prešerno poskakuje ob človekovi nogi, 'taco moli'.

Na drugi strani pa imamo dogmatika in skeptika. Kako lahko predvidevaš, kako se bo stvar iztekla? Kaj pa, če te občutek vara? Kaj pa, če je vse slučajno in nepredvidljivo? Kako veš, da se bo nekaj zaključilo dobro? Kako si lahko prepričan, da iz tega in tega ne bo nič? Vse to so argumenti miselnega ega in njegovega cogita, ki se svojega procesa ocenjevanja, poimenovanja, opredeljevanja in pojasnjevanja loteva temeljno *skeptično*. In seveda, η σκέψη pomeni misel. Misel je tista, ki je temeljno orodje miselnega cogita in misel je tista, ki omogoča, da lahko, kot bi dejal Descartes, konec koncev temeljni dvom glede resničnosti določenega spoznanja bodisi tudi dejansko utemeljimo bodisi ga kot nepotrebnega zavržemo. Ampak v vsakem primeru je rezultat *gotovost*.

Samo tovrstni rezultat je torej tisti, ki družiti intuitivni in miselni cogito. Gotovost intuitivnega cogita je participirajoča, temelječa na občutku in zaupanju ter na bolj ali manj uspešnem in bogatem predhodnem razvoju šestega čuta ali slutila. Ta, kadar prepozna arhetipsko tirnico, po kateri prešerno, pes pa tudi prismuknjeno, 'drasata' človek in njegov pes, o njej več ne dvomi. Za miselni cogito pa je gotovost lahko zgolj rezultat dovolj dolgega, v kakršno koli drugačno povezanost neprestano dvomečega procesa pazljivega ugotavljanja, primerjanja, razlikovanja, čiščenja in miselnega oblikovanja ter opisovanja konceptov.

5 Zaključek

Pomen, ki smo ga opredelili drugače kot Frege, torej ni samo v ideji v platonskem oziru, temveč lahko 'ideje' s pomočjo intuitivnega cogita zapopademo v njeni značilni in specifični dinamiki arhe-tipične tirnice, s pomočjo katere lahko izluščimo njen pomen. Ta se torej ne nanaša na predmet v dimenziji telesnega cogita (v koagulirani entiteti bodisi stavčne propozicije bodisi materialno-telesnega objekta samega), temveč se nanaša na entitetskost absolutnih kategorij kot aspektov dinamike celote biti. To je pomen, ki je neločljivo povezan z dinamiko arhetipa, ki se izraža s svojo celoto, kvintesenco in potenco, kakor tudi s svojo sinhrono prežemajočnostjo in absolutnostjo. Tako kot je Danica neločljivi sestavni del jutranjega vzdušja novih dejavnosti, lova, boja in bitke vseh vrst, energije zagona in vzpona k vžiganju moči in potencialov, je Večernica, tako danes kot v antiki, sestavni del večerne atmosfere umirjanja, hranjenja, prebavljanja, načrtovanja prihodnosti, reflektiranja dnevnih izkušenj in dogodkov ter njihovega umeščanja in integracije v razumevanje življenja znotraj okvirov dinamike fungiranja celote biti. Pomena o $\Phi\omega\sigma\phi\omicron\rho\omicron\varsigma$ in o Ἔσπερος – pomena, ki ju zapopademo z intuitivnim cogitom – sta medsebojno torej prepoznavno različna. S tem pa se od njunega smisla, ki ga obdelujemo in opredeljujemo s pomočjo miselnega cogita, tudi na temeljno drugačen način razlikujeta od razlike med smislom in pomenom pri Fregeju.

Liuteratura

- Bergson, H. (1977). Uvod v metafiziko. V *Esaj o smebu*. Slovenska matica.
- Bergson, H. (1983). *Ustvarjalna evolucija*. Cankarjeva založba.
- Berkeley, G. (1974). A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge. V *The Empiricists*. Anchor Books Doubleday.
- Bogdanov, A. A. (1913-1917): *Tektologija: Universal Organizational Science*. Centre for Systems Study Press, 1996.
- Brentano, F. (1999). *Psibologija z empiričnega vidika*. Slovenska matica.
- Davidson, D. (1988). Paradoksi iracionalnosti. V *Raziskave o resnici in interpretaciji*. ŠKUC, Filozofska fakulteta.
- Descartes, R. (1957). *Razprava o metodi, kako pravilno voditi razum ter v znanostih iskati resnico*. Slovenska matica.
- Descartes, R. (2004). *Meditacije*. Slovenska matica.
- Driesch, H. (1914). *The Problem of Individuality*. Macmillan and Co.
- Fichte, J. G. (1956). *The Vocation of Man*. The Library of Liberal Arts.
- Fichte, J. G. (1984). Nekaj predavanj o namenu človeka. V *Izbrani spisi*. Slovenska matica.
- Fichte, J. G. (1992). *Foundations of Transcendental Philosophy (Wissenschaftlehre) nova metodo*. Cornell University Press.
- Frege, G. (2001). *Osnove aritmetike in drugi spisi*. Krtina.

- Hume, D. (1974). *Raziskovanje človeškega razuma*. Slovenska matica.
- Husserl, E. (1997). *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*. Slovenska matica.
- Jung, C. G. (1979b). *Psychological Types*. Routledge & Kegan.
- Kant, I. (2001-2012). *Kritika čistega uma*. Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Locke, J. (1974). An Essay Concerning Human Understanding. V *The Empiricists*. Anchor Books Doubleday.
- Merleau-Ponty, M. (2006). *Fenomenologija zaznave*. Študentska založba.
- Nietzsche, F. W. (1988). *Onstran dobrega in zla, h genealogiji narave*. Slovenska matica.
- Ošljaj, B. (2000). *Človek in narava, Osnove diaforične etike narave*. Znanstveno in publicistično središče.
- Ošljaj, B. (2005). *Antropoetika, Etična dekonstrukcija simbolnega*. Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Ošljaj, B. (2015). *Človek, svet in etos: študije o postsekularni filozofiji in svetovnem etosu*. Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Plessner, H. (2019). *Levels of Organic Life and the Human*. Fordham University Press.
- Plessner, H. (2020). *Laughing and Crying, A Study of the Limits of Human Behavior*. Northern University Press.
- Regovec, M. (2022). *Jungova podoba boga med simbolnim in predsobilnim* [Doktorska disertacija]. Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta.
- Schelling, F. W. J. (1994). Treatise Explicatory of the Idealism in the Science of Knowledge. V *Idealism and the Endgame of Theory, Three Essays by F. W. J. Schelling*. State University of New York Press.
- Wittgenstein, L. (1976). *Logično filozofski traktat*. Mladinska knjiga.
- Wittgenstein, L. (2014). *Filozofske raziskave*. Krtina.

