ANαliZA

časopis za kritično misel

Letnik 9, številka 1-2, maj 2005 · ISSN 1408-2969

RAZPRAVE

France Veber

Občutki in filozofski pogled na svet

Citiranje: France Veber, »Občutki in filozofski pogled na svet«, *Analiza: časopis za kritično misel* 9, št. 1-2 (2005): 3–28.

Prva objava besedila iz zapuščine Franceta Webra (1890–1975). Licenca Creative Commons, ki velja za arhiv revije, za to besedilo ne velja; pravice pripadajo imetnikom avtorskih pravic.

Izdajatelj: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti, Ljubljana.

Elektronska različica je bila leta 2026 rekonstruirana iz izvirnih stavnih datotek in preverjena s tiskano izdajo. Številke strani ustrezajo tiskani izdaji; prelomi strani znotraj prispevka se lahko nekoliko razlikujejo.

France Veber
pripravila in opombe dodala Tanja Pihlar

OBČUTKI IN FILOZOFSKI POGLED NA SVET

Psihološka razprava

1. Subjekt in doživljanje.

Razlikujemo med življenjem in *doživljanjem. Živi* prav gotovo tudi rastlina, manj gotovo pa je, ali rastlina kaj še posebej tudi doživlja (npr. "čuti"), pri čemer se seveda izogibamo pesniško-metaforičnega prenašanja človeških zadev v svet flore, ki nas obdaja. Pač pa že žival enako gotovo živi *in* doživlja, npr. tudi čuti, sliši in podobno. Tem bolj je življenje samo različno od posebnega doživljanja, ker je uresničeno tudi tam, kjer še ni doživljanja. Sicer pa tudi človeku ne bomo odrekali življenja, kadar npr. globoko spi ali je v polni nezavesti, da tudi prav nič ne sanja in prav nič ne "doživlja". Sem bi spadali tudi primeri "klinične smrti", ki je evidentno še vedno stanje življenja, vendar življenja brez slehernega doživljanja. Tudi klinično smrt pripisujemo samo živemu in ne na primer kamnu na cesti, ki sploh ne živi. Zato že dolgo razlikujemo *življenje samo brez doživljanja* in *življenje z doživljanjem* ter pravimo, da dobiva življenje samo šele od vzporednega doživljanja tudi *psihološko mesto in vrednost*. Zato je tudi le doživljanje in *njemu* ustrezno življenje obenem meritorno področje *psihologije* in posameznih *psiholoških* znanosti, vtem ko veljajo življenju brez doživljanja že od nekdaj predvsem prirodoslovno-biološki vidiki in interesi.

To je tudi zelo umevno, če pomislimo, da so nam pri življenju brez doživljanja (rastlina!) neposredno na razpolago sploh samo *vnanji, prirodoslovni pogoji tega življenja* (npr. telesni sestav in telesno poslovanje organizma), vtem ko so nam pri življenju z doživljanjem (žival – človek) v odločilno pomoč še ravno ta posebna doživljanja, kakor jih tudi sami imamo in s katerimi si to življenje tudi neposredno še posebej dopolnjujemo. Ker pa gre v obeh primerih za *živa* bitja, ne za nežive stvari, se pravi za živa bitja brez doživljanja in za živa bitja z doživljanjem, nazivamo oboja *subjekte* in jih tako s skupnim izrazom ločimo od samih neživih stvari. Torej nam izraza "subjekt" in "živo bitje" pomenita isto. Potemtakem ugotavljamo že zdaj naslednjo trojico *vseh* bitij na svetu: 1. nežive stvari, 2. subjekti brez doživljanja in 3. subjekti z doživljanjem. To je obenem postopica[1] v *sestavni dovršenosti* pristojnega bitja. Tako so subjekti bolj dovršeni nego nežive stvari (ker pač obenem žive) in subjekti z doživljanjem bolj nego subjekti brez doživljanja (ker imajo še doživljanje).

[1] Mišljena je razvojna stopnja.

S to trojico pa se veže, kolikor nam je izkustveno dana, še enako *sestavna pa zakonita zavisnost vsakega naslednjega člena od prejšnjega*: subjekti brez doživljanja obsegajo po lastnem sestavu nujno obenem nežive stvari in subjekti z doživljanjem enako nujno obenem subjekte brez doživljanja. Pojasnilo: rastlina vsebuje nujno tudi nežive stvari (npr. rudnine) in žival nujno tudi svojstva rastline. To se ujema tudi z znano delitvijo med fizikalno, vegetativno in animalno sfero, pri čemer je zopet vegetativna (rastlinska) sfera sestavno deležna fizikalne, animalna (živalska) pa vegetativne. Kajpa je tudi || *človek* po lastnem sestavu enako nujno deležen še fizikalne, vegetativne in animalne sfere, čeprav sam pomeni gotovo še višjo sestavno stopnjo v tej vrsti. Tudi zanj veljajo fizikalni zakoni sveta in vegetativno-animalni principi življenja. S temi postopicami je v najožji zvezi sorodna postopica *znanosti*, za katero nudijo posamezni odseki teh postopic tudi neposredno torišče njih dela in zanimanja. Tako je na točki neživih stvari očividno mesto sploh samo za prirodoslovne vede in temu dejstvu, ki ga je kršila le prvotna mitološka miselnost, ustreza tudi dosedanji zgodovinski razvoj. Šele z animalno točko (živalskih) subjektov z doživljanjem bi se preko vegetativne sfere že lahko javilo tudi teoretično (znanstveno) *psihološko* zanimanje, pa je dejansko zgodovinsko nastopilo šele na točki človeka in torej šele na določenem odseku tretje stopnje vesolja. Šele stara in novejša *psihologija človeka* je odprla in še odpira pot tudi za psihologijo živali in pričenja vprašanje tudi *morebitne* psihologije rastline.

Ta glede na dejansko postopico vseh stvari nekoliko nesorazmerni razvoj psihologije pa je tudi dobro umljiv, če pomislimo, kako je prav pri človeku ob razmerju “subjekt” in “doživljanje” v dominantnem ospredju prav *doživljanje*, in to po kvantiteti in kvaliteti življenja. Saj tudi žival doživlja, tudi žival npr. “sliši” ali “vidi”, tudi žival čuti “slast” ali “bolečino”, tudi žival “stremi” in “zavrača”. Toda vse to je tu, pri živali, tako borno, da bi v tem pogledu tudi najbolj povprečnega odraslega človeka v primeri z najbolj razvito živaljo morali smatrati za pravega genija. K temu je to človeško doživljanje *neposredno dostopno*, se pravi, da se ga tolikokrat tudi “neposredno zavemo”, vtem ko nam živalsko doživljanje je in mora biti dano izključno le preko lastnega doživljanja. Zato postaja umljivo, da je tudi človeško *teoretično* zanimanje veljalo najprej človeškemu in ne živalskemu doživljanju, čeprav sta tudi to doživljanje *praktično že* tedaj dobro poznala npr. lovec in kmet. In zato je tudi vsa dejanska psihologija, čim bolj gremo v zgodovino nazaj, vedno bolj le psihologija človeka. Pa še to z nekim značilnim dajanjem prednosti subjektu doživljanja! Vsi prvi psihologi so bili in hoteli biti res to, kar že izraz “psihologija” pove, namreč, raziskovalci *“duše”*[1] (subjekta) in ne samega doživljanja, čeprav je tudi nje pritegnilo zlasti vprašanje, ali in koliko bi bilo to doživljanje za dušo še posebej značilno. To je bila neka pretežno *subjektološka usmerjenost* prve psihologije, ki je vladala dolga stoletja in jo dobimo še pri vodilnih psihologih srednjega veka. Zdi se, da je ta psihologija mestoma sploh odklanjala posebna “živalska” doživljanja in da je pod takim vtisom celo Kartezij, ta začetnik novodobne miselnosti, živalim sploh odrekal sploh vsako doživljanje in jih smatral za gole

avtomate.

2. Nadaljnji razvoj psihologije.

Vendar se je tudi v psihologiji začela vedno bolj uveljavljati zahteva po psihologiji, ki bi bila izhodno in končno namenjena samemu doživljanju, vtem ko bi bil zanjo vsakokratni subjekt doživljanja (in torej tudi "duša") bolj stranskega pomena. Ta nova usmerjenost je prinesla skozi sledeča stolet- || ja do danes v psihologijo prej nesluteno bogastvo psihološkega znanja in dela. To bogastvo je bilo in je utemeljeno v vsem bogastvu *doživljanja*, ki nas vse spremlja od rojstva do smrti, nas v obliki sanj tudi v spanju ne zapušča in ki pomeni obenem neko vrhunsko dovršenost tudi vsega živalskega doživljanja. Ta "nova" psihologija doživljanja je bila sprva naravno tudi psihologija *človeškega* doživljanja,. toda brez prejšnjega diskriminatorno izjemnega stališča do posebne psihologije živali. Tako je postala odprta pot tudi za preiskavo živalskega doživljanja, ki se je izkazalo v primeri z "enakim" človeškim doživljanjem celo neobičajno ostro in točno (npr. "slišanje", "okušanje", "videnje" idr.). In poleg nove psihologije človeka (bolje: novih psihologij človeka) so se pojavile in se pojavljajo enako nove psihologije živali in razen samega običajnega opazovanja se uporablja na obeh straneh kakor pri naravoslovnih vedah tudi umetni poskus ali eksperiment. In zanimivo je vedeti, da je ta nova smer vsega psihološkega zanimanja in dela že do sedaj prinesla odločilne koristi tudi že prehojeni subjektološki smeri starega in srednjega veka.

Najprej drži, da prejšnja prekomerno subjektološka usmerjenost psihološkega zanimanja tudi zaželenemu pojmu samega subjekta ni mogla prav zadostiti. Saj je za polno spoznanje subjekta gotovo potrebno tudi spoznanje njegovega doživljanja: šele z odločitvijo vprašanja, kaj vse in kako subjekt doživlja, je dana odločitev vprašanja, kaj naj si o subjektu samem mislimo in od njega pričakujemo. Omenjena stara psihologija pa je ravno vprašanje samega doživljanja bolj zanemarjala. Zapičila se je bolj v sam subjekt, v "dušo", in od te točke naprej presojala tudi njegovo doživljanje, namesto da bi ubrala že od začetka *obratno pot* in ugotavljala posebnosti subjekta po že ugotovljenih posebnostih njegovega doživljanja. Zato je pristopila tudi k vprašanju subjekta po večini že z *naprej danimi merili*, ki so izhajali iz stališča, kakšno *naj bi bilo življenje*, ne pa iz dejstva, *kakšno dejansko je*. Takšno stališče je seveda potrebno in pomembno npr. za *moralno prakso* življenja, ne sme pa biti izključno vodilo *znanstvene analize*, ker postane rado "predsodek", ki zatemnjuje resnico. Ta predsodek je imel v tedanji psihologiji za posledico tisto *psihološko idealizacijo* človeka, ki je pripisovala "človeku na sebi" le vse "dobro", "resnično" in "lepo", vse nasprotno, "zlo", "zmotno" in "grdo", pa je izvajala le iz pristopa živalsko-prirodnega dela človeka, češ da ta del sploh ne spada k "človeku", temveč ga samo kvari, slabi. Takšna podtalna miselnost še danes ni izginila in jo dobro zaslutimo npr. v današnjem pogostem izreku:

"Bodimo vendar ljudje in ne živali!" Kakor da bi "biti človek" pomenilo isto

kakor “biti dovršen, popoln”! To je bila pač *pretirano* subjektološka psihologija, ki ravno zaradi te svoje pretiranosti tudi ni mogla dobiti prave podobe subjekta, ne človeškega ne živalskega in kaj še zgolj vegetativnega.

Kaj takega smemo upravičeno pričakovati le od nakazane nove smeri znanstveno-psihološkega zanimanja in torej od novejše in današnje *doživ- || ljajske psihologije*, ki se bavi prvenstveno z doživljanjem in se šele na osnovi preučenega in poznanega doživljanja v danem primeru loteva tudi subjektološke strani življenja. Današnji psiholog postopa na psihološkem področju tako kakor naravoslovec na naravoslovnem. Naravoslovec hoče spoznati neživo prirodo in doseza svoj namen tako, da vedno bolj spoznava posamezne *lastnosti* prirode in njenega *dejanskega javljanja*. Povsem podobno postopa psiholog, ki se opira na svojem področju predvsem na doživljanje. Saj je doživljanje tu, na psihološkem področju, toliko kakor dana lastnost in javljanje subjekta: subjekt in samo subjekt ima *lastnost*, da doživlja (npr. čuti, misli, čustvuje, stremi), in samo subjekt se ravno s tem še posebej *javlja* na svetu. Seveda pa mora tako psihološko delo prevevati duh *stvarne objektivnosti* in *osebne neprizadetosti*. Zlasti mora tu že vnaprej odpasti vsako samohotno in le po osebnih predsodkih narekovano *izbiranje* med danimi lastnostmi pristojnega subjekta, človeka ali živali. Samo taka *znanstveno nevtralna* doživljajska psihologija je poklicana, da popravi staro subjektološko psihologijo in vrne tudi živali njeno psihološko mesto, vse to pa jo še glede na neizmerno bogastvo vsega doživljanja tudi v potankostih silno obogati in spopolni.

Zgodovina je vijugasta. Per aspera ad astra. Največje in najplemenitejše ideale doseza – se jim približuje – človeštvo po *ovinkih*, ki so tem idealom prav malo podobni in tem huje bole. Nekaj te usodne zakonitosti, ki pa je zopet le posebno znamenje človeške pomanjkljivosti, ima svoje mesto tudi v znanstvenem razvoju človeka. Primerov za to je nešteto in spada sem tudi omenjena nova *doživljajska psihologija*, ki nas v trenutku še posebno zanima. Ta psihologija ima, kakor smo povedali, svoje težišče v doživljanju, to pa jo spravlja v nevarnost, da motri *tudi vse drugo le po vzorcu doživljanja* in vidi v vsem in povsod na svetu same *doživljajske procese*. In ravno ta nevarnost se je kmalu uresničila, in sicer v obliki enako novega in najnovejšega *psihologizma*, ki se je prenašal in še prenaša same psihološke misli in ugotovitve na psihološka *in nepsihološka področja*. Torej zopet neka *pretirana* psihologija, ki hoče imeti besedo tudi tam, kjer za psihologijo ni mesta.

Ze med zgodnjimi psihologisti so tudi znanstveno zaslužni in zgodovinsko pomembni, npr. J. Locke (1632-1704), G. Berkeley (1685-1753), D. Hume (1711-1776) in Im. Kant (1724-1804). Glavna in do neke mere, ki jo bomo še dobro spoznali, tudi neoporečna osnova vsemu psihologizmu je v načelni zamisli, da nam pač vse je in mora biti izključno *le preko doživljanja dostopno in dano* in da kakršnegakoli drugačnega dojemanja česarkoli na svetu za nas ni in biti ne more. Tudi sleherna znanost se opira in mora oprijeti na lastno doživljanje (opazovanje!) ali pa je sploh ni

Končno je dobilo enako zgodaj vse tako razmišljanje celo zgoščeno obliko drznega stavka: esse est percipi; da karkoli *je*, ima *samo* ta pomen, da je zaznano, ugotovljeno, in nič več! (Berkeley). Se pravi: dejanski svet stoji in pade s samo zaznavo sveta, stavek, ki je še danes v taki ali drugačni obliki podlaga vsemu "senzualizmu", "fenomenalizmu", "idealizmu" in "transcendentalizmu" preteklega in sedanjega časa. ||

3. Intencionalni značaj doživljanja. A. Meinong.

To so že kar svetovno nazorni izrastki psihologizma, ki očividno znova pogreva neko že v starih časih vsaj deloma poznano posebno stran doživljanja in ravno to stran še sam zaostruje in po svoje tolmači. Gre za tako imenovani *intencionalni značaj* vsega doživljanja. Ta značaj pove, da vselej, kadar npr. "čutimo", "si predstavljamo", "mislimo" ali tudi "čustvujemo" in "stremimo" ("zavračamo"), obenem neobhodno *nekaj čutimo*, si neobhodno *nekaj predstavljamo*, neobhodno *nekaj mislimo* in neobhodno *spričo nečesa* čustvujemo ali neobhodno po *nečem* stremimo (nekaj zavračamo). Ta "nekaj" imenujemo danes že dolgo tudi *predmet* pristojnega doživljanja: vsako doživljanje ima še svoj "predmet", na katerega je tudi samo "naravnano", "naperjeno" ali *"intencionirano"*. S posebnim intencionalnim značajem doživljanja je že dan tudi njegov posebni predmetni značaj. Tako stopa pred nas novo razmerje med "doživljanjem" *in* "predmetom" doživljanja in s tem obenem enako *novo vprašanje*, kako naj si ravno *to razmerje* (med doživljanjem in "predmetom doživljanja") še posebej tolmačimo. In od tu naprej gredo pota nadaljnjih misli o tem vprašanju nekam diametralno narazen!

Psihologizem si tolmači to razmerje smelo in brez nadaljnjega stvarnega raziskovanja kratko malo kot razmerje *zavisnosti predmeta od doživljanja!* Svet, kakor dejansko je in naj bo, je celo v bivanju odvisen od *naše podobe sveta. in ne narobe*. To je bistveno stališče vsega psihologizma in je ob tem kaj stranskega pomena, da zahteva tudi ta psihologizem, naj bo naša podoba sveta seveda "objektivna" in "kritična". Glavno je in ostane, kar bi lahko imenovali *kategorični poudarek vsega psihologizma*, namreč da gre v vsakem primeru le za *našo* podobo sveta in da je *samo v tem* iskati tudi vsak načelni pomen *njene* "resničnosti". Celo Kantov "kritični idealizem" si postavlja tako pojmovanje kot aksiom vsake spoznavne teorije, ki še hoče biti kakorkoli uspešna. Tako se je v zgodovini znanstvene misli zopet pojavila "nepremagljiva" tendenca drznega pretiravanja, v našem primeru pretiravanja *doživljajskega deleža* na samem predmetu doživljanja. *Alexius Meinong* (1853-1920) se je do sedaj najuspešneje uprl takemu pretiravanju in je v vsej svoji miselnosti z nenehnim nadaljnjim delom složno združil oba pola znanstvene usmerjenosti tedanjega časa: biti ves za psihologijo, za doživljajsko psihologijo, obenem pa enako ves za strogo ločitev med *psihološkimi in nepsihološkimi vprašanji* sveta in življenja. Glede avtentičnosti sledečih izvajanj se morem sklicevati tudi na to, da sem že 1. 1911 postal tudi sam Meinongov slušatelj na univerzi v Gradcu in kmalu nato tudi njegov aktivno sodelujoči učenec. Meinong je svoj boj s tedanjim psihologizmom

zase načelno odločil pravzaprav že l.

1904, ko je v posebni publikaciji predložil znanstvenemu svetu program *nove filozofske vede*, ki se mu je med njegovim dotedanjim delom sama po sebi porajala in ki ji je že tedaj dal ime: *predmetna teorija* (Gegenstandstheorie).[2]

Tudi Meinong je s psihologizmom odločno zastopal stališče, da nam vse na svetu samo po našem doživljanju je in more biti dostopno in dano in da izven ali preko našega doživljanja sploh nič ne vemo in vedeti ne moremo. Torej || *doživljaj in predmet doživljanja*, to razmerje je za psihologizem in novo predmetno teorijo načelno izhodišče in osnova nadaljnjega dela. Toda ves psihologizem samo pri tem kratko malo tudi ostaja, predmetna teorija pa si nalaga posebno nalogo, da se najprej tega razmerja samega loti in to razmerje (med "doživljanjem" in njegovim "predmetom") *posebej* preišče. Zato je potrebno, bi rekel Meinong, tudi v vsakem konkretnem primeru predvsem ugotoviti, ali in koliko ima v danem primeru tudi vsakokratni predmet psihološki pomen, kar pa še ni odločeno že s tem, da nam je samo po doživljanju dan in dostopen: saj to velja za *vsak* predmet, pa naj bo tudi *sam* psihološke (doživljajske) narave ali ne. In zato je bila tudi za Meinonga zelo poučna že njegova začetna polemika z angleškim psihologistom D. Humeom (Hume-Studien I-II),[3] ki mu je zlasti na področju *relacij* odkrila njihov povsem nepsihološki pomen (npr. "propter hoc" ni isto kakor "post hoc").

Torej ima *predmetna* stran doživljanja še poseben pomen, ki je izven psihološkega gledanja in tako gledanje celo poljubno presega. Samo zaradi lažjega razumevanja navajam še dva primera na nevtralnem področju, ki dokazujeta, kako nam le uvaževanje predmetne strani doživljanja pomaga, da tudi vprašanja *etike* in *spoznavne teorije* pravilno ločimo od samih psiholoških problemov. Prvi primer. Tudi dandanes večkrat slišimo naziranje, da pravzaprav ni razlike med (moralnim) dobrim in zlim, kar se za *vsako* naše *dejanje*, ko ga izvršimo, v prvi vrsti zahteva, da nam pač tako ali drugače tudi "ugaja". Dobro. *Altruistu* ugaja, da pomaga tovarišu, *egoistu* pa, da tovariša izkorišča in sebi koristi. Obema "ugaja" njuno ravnanje, in vendar bomo rekli, da moralno ravna samo prvi in ne tudi drugi. Odgovarjam: zato pa zopet ne gre za samo "ugodje", ki je uresničeno v dveh slučajih, temveč gre za *predmet* tega ugodja; altruistu ugaja pomoč tovarišu, egoistu pa le lastna korist. Drugi primer: vsi *resnico* odobravamo in *neresnico* odklanjamo. In zopet moramo v obojem primeru, pa naj bomo v posesti resnice ali naj se motimo, v prvi vrsti neobhodno *misliti*.

[2] Mišljeno je njegovo delo *Über Gegenstandstheorie*, ki je bilo prvič objavljeno v zborniku: *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie* (ur. Alexius Meinong), Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1904, str. 1-50. Ponatisnjeno v: R.M. Chisholm, R. Kindiger, R. Haller (ur.): *Alexius Meinong Gesamtausgabe*, II. zv., Graz: Akademische Druckund Verlagsanstalt, 1971, str. 481-530.

[3] Alexius Meinong: *Hume-Studien I. Zur Geschichte und Kritik des modernen Nominalismus*, prvič objavljeno v: Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften (Wien), 87. zv., 1877, str. 185-260. Ponatisnjeno v: R.M. Chisholm, R. Kindiger, R. Haller (ur.): *Alexius Meinong Gesamtausgabe*, I. zv., Graz: Akademische Druckund Verlagsanstalt, 1969. str. 1-72. Alexius Meinong: *Hume-Studien II. Zur Relationstheorie*, prvič objavljeno v: Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften (Wien), 101. zv.. 1882, str. 573-752. Ponatisnjeno v. R.M. Chisholm, R. Kindiger, R. Haller (ur.): *Alexius Meinong Gesamtausgabe*, Graz: Akademische Druckund Verlagsanstalt, II. zv., 1971, str. 1-172.

Človek brez misli bi bil tudi brez resnice in zmote. Zato pa zopet ne odloča sama misel, pač pa *predmetno vprašanje, kaj* mislimo v prvem in *kaj* v drugem slučaju, namreč ali je *dejstvo*, ki ga mislimo, *istinito ali ne*. To pa zopet ni nobeno psihološko vprašanje. Itd.

Odkriva se nam kar paradoksalno pogrešna glavna napaka že v sami metodiki psihologizma, ki sili s samimi psihološkimi vidiki na vsa področja človeške misli, samo psihologijo pušča pa vnemar. Najprej psihologija, potem drugo. Toda psihologija povsod tam, kjer je na mestu, in ne tudi tam, kjer sama psihologija sploh nima besede. V tem in samo v tem je bil ves Meinongov antipsihologizem in meni se je taka miselnost že kot slušatelju zdela umestna in zdrava. Tak antipsihologizem se seveda naslanja na potrebno spopolnitev obstoječe stare psihologije in že Meinong je tako spopolnitev vsaj v načelu tudi dejansko prinesel. Sem spada zlasti njegova načelna delitev vsega našega doživljanja v "predstave", "misli", "čustva" in "stremljenja", pri čemer sodijo med "predstave" tudi naši elementarni *občutki* (tipanje, vohanje, slišanje, gledanje, skratka *čutenje)*, in to kot *načelna spodnja* (začetna) *meja vsega doživljanja*. Ravno ob predstavah (Vorstellungen) je Meinong še najodločnejše razvil tudi svoj nauk o inten- || cionalnosti, predmetni strani vsega doživljanja, in s tem tudi podal osnove za svojo poznejšo "predmetno teorijo" v celoti.

4. Notranja razčlemba predstavljanja.

Vsaka naša "predstava" nam, kakor pove že ime, tudi *"nekaj"* "prezentira", "kaže" ali "predočuje": npr., že elementarni občutek (toplote, trdote, glasu, svetlobe ...) nam predočuje ravno "toploto", "trdoto", "glas", "svetlobo" .... se pravi posamezne *predmetne čutne podatke, ki pa jih v nobenem primeru ne smemo* zamenjati z našim ustreznim čutenjem, tudi tedaj ne, ko nas naše čutenje, kakor pravimo, *vara* in ima le vrednost samega *zdenja*. Torej gre tu za edinstveno in bistveno koordinacijo med našimi občutki in njihovimi posameznimi predmetnimi podatki, ki ostane ohranjena tudi tedaj, ko teh podatkov sploh ni. Tudi pri "fonizmih" ali "fotizmih" (pri dozdevnem "slišanju" ali "videnju") moramo strogo ločiti dvoje: prvič takšno naše čutenje in drugič posamezne glasove ali svetlobe, ki nam jih tudi takšno čutenje neposredno predoči. Torej že *čuteni glas* in že *čutena svetloba* se razlikujeta od samega čutenja in *ne* morda šele glas ali svetloba v tako imenovanem fizikalnem, na neslišno in nevidno *nihanje reduciranem* smislu.

Seveda velja to mutatis mutandis tudi za kompleksno in "višje" predstavljanje, npr. tudi za predstavo melodije ali pokrajine. Tudi tu nam že sama predstava *predočuje* melodijo ali pokrajino in to je tudi tu neodvisno od vprašanja, ali ima naše trenutno "slišanje" melodije ali "videnje" pokrajine morda samo halucinatorni pomen, kakor se tu utegne primeriti v sanjah. Z vsem tem pa so že dani tudi jasni vidiki za točnejše poznavanje doslej neznane *same narave vsega predstavljanja*. Poudarek je na "vsem" predstavljanju in na "sami naravi" predstavljanja! Z izrazom "predstava", "predstavljanje" zajemamo doživljanja, ki

se *med seboj* še zelo razlikujejo. Razvojno spadajo sem najprej že omenjeni *občutki*, glede katerih pa je novejša psihologija že zdavnaj znatno prekoračila staro Aristotelovo petorico čutenja. Na samem čutenju pa se gradijo cele vrste nadaljnjega predstavljanja, ki s svojimi neštetimi poedinimi predstavami "kompleksov", "likov", "relacij", "števil" itd. nenehno polni naš duševni prostor od rojstva do smrti in ki postaja vrh tega v tisočletnem razvoju človeštva vedno globlje in obilnejše. Pa se vse to res neštevilno predstavljanje morda tudi že *samo, po vsakokratni lastni notranji strukturi* loči drugo od drugega? Do sedaj nam je že mogoč vsaj en odgovor na to vprašanje.

Predstavljanju ustreza, smo rekli, tudi *predmetna stran* predstavljanja in ravno *ta stran* je pri različnih predstavah *tudi sama različna!* Vzemimo zopet že preproste občutke! Tipanju ustreza kot *njegova* predmetna stran "trdota", slišanju "glas", videnju "svetloba", pri čemer, kot tudi že vemo, tipanja (občutka) v nobenem primeru ne smemo zamenjati s trdoto ne slišanja z glasom ne videnja s svetlobo. Toda ravno tako je nesporna razlika med trdoto in glasom ter med obema in svetlobo. *Tako in zato* pa je nesporno enaka razlika med ustreznim čutenjem, v našem primeru med tipanjem in slišanjem ter med obema in vi- || denjem. To se pravi, da moramo *na ali v vsakem občutku* razlikovati še *posebno komponento*, katera edino odloča tudi vprašanje *posebne* predmetne strani občutka in torej stori, da je npr. tipanje – čutenje trdote, slišanje – čutenje glasu, in videnje – čutenje svetlobe. To je že po Meinongu *vsebinska komponenta* občutka ali kratko njegova *vsebina*. Ker pa ima tako posebno vsebino seveda vsaka predstava, je postala ta tako izdelana "vsebina predstavljanja" poglavitna psihološka opora tudi za izgradnjo celotne predmetne teorije, in to še zlasti v boju proti psihologizmu tedanjega časa. Za predmetno teorijo zato, ker pač nudi največji del in osnovo vsega, kar je sploh predmet našega dojemanja. Proti psihologizmu pa zato, ker je ta na novo odkrita "vsebina" predstave *sama* tudi psihične narave, pa nam vendar *predočuje* vse, *kar ni psihično in vse zgolj psihološko zanimanje načelno presega*.

Že od Aristotela sem se doživljaji radi nazivajo tudi *akti* ali *deji* subjekta in tudi Meinong je kmalu ugotovil celo posebno *aktno ali dejno stran* našega predstavljanja. Tudi na tej točki sem sprva mojstru zvesto sledil in šele po njegovi smrti se mi je ob lastnih predavanjih na univerzi ravno na tej točki porodil dvom, ki je z novimi psihološkimi spoznanji postajal vedno večji in mi je končno tudi celotno predmetno teorijo pokazal v novi luči, ki bi je prej oba, Meinong in jaz, ne mogla niti slutiti. Toda o tem nekoliko pozneje. Za sedaj pa naj sledi Meinongova rešitev tega vprašanja. Naše predstave, pravi Meinong, se ne razlikujejo druga od druge samo po tem, *kaj* nam predočujejo, temveč tudi po tem, *kako* nam karkoli predočuje zdaj ta zdaj druga predstava. Torej gre za posebno razliko, ki ni več razlika v vsebini, tembolj pa razlika v *načinu predstavljanja*. Mozartov primer! Mozart je nekoč v Rimu poslušal simfonijo, katero je nato tedne pozneje na Dunaju *natančno* napisal. Na Dunaju Mozart seveda ni več "slišal" simfonije, vendar si je tudi tedaj vse v Rimu slišano glasovje moral natančno predstavljati, ker bi sicer tudi ne mogel napisati *iste*

simfonije. Se pravi: med Mozartovo predstavo simfonije v Rimu in njegovo poznejšo predstavo iste simfonije na Dunaju ni bila nobena vsebinska, pa zato večja *načinovna* in torej le *aktna ali dejna razlika* v *predstavljanju*. Pa tudi ni potrebno, da segamo po takih izrednih primerih. Vse to se dogaja neštetokrat tudi v vsakdanjem življenju in v samem območju najbolj primitivnih občutkov. Karkoli smo kdaj "zares" občutili, vse to si utegnemo pozneje s pomočjo spominske *fantazije* sami znova obnoviti in tedaj dobimo zopet predstave najprimitivnejših podatkov, npr. mraza (ki pa zdaj ne "peče"), groma (ki pa zdaj ne "doni"), bliska (ki pa zdaj ne "sije") itd. Take fantazijske obnovitve prejšnjih občutkov lahko z dobrim smislom imenujemo tudi *nepristne predstave*, prejšnje občutke same pa *pristne*, vendar bi morali zopet z Meinongom pomniti, da ravno ta dejanska razlika med pristnimi in nepristnimi predstavami vsaj v načelu ni razlika v vsebini, temveč samo v načinu ali aktu predstavljanja.

5. Kritika Meinongovega stališča.

Za glavni problem pričujoče razprave ni važno, kako si je Meinong naprej prizadeval, da polagoma odkrije enako dvojno sestavno strukturo (vsebina + akt) vsega našega doživljanja in kako ga je v tem prizadevanju še posebej vzrados- || tila moja disertacija,[4] ki je odkrivala lastno vsebinsko stran *stremljenja* (inkl. volje). V Meinongovi šoli je namreč do tedaj veljalo končno stališče, da je aktno in vsebinsko strukturirano pač vse naše predstavljanje, mišljenje in čustvovanje, vsako stremljenje pa je in ostane le *čisti akt* brez *lastne* vsebine. Tem jasnejši in določnejši moram biti ob sedanjem prikazu omenjenega svojega prvega načelnega dvoma v upravičenost tega novega pojmovanja *celotne strukture* doživljanja in s tem tudi v znanstveno uspešnost na takem pojmovanju zgrajenega boja proti psihologizmu katerekoli dobe v razvoju človeške misli. Ta moj dvom se mi je skozi leta razvil celo v posebno doktrino, ki se opira na *dve* korenini celotnega vprašanja predmetne intencionalnosti vsega doživljanja: prvič na to, da ravnokar opisana razlika med *pristnim in nepristnim predstavljanjem*, ki jo lahko imenujemo tudi razliko med *zaznavnim in fantazijskim predstavljanjem*, sploh ni samo aktna ali dejna razlika, temveč da zadeva, strogo vzeto, tudi le vprašanje, *kaj* nam pravzaprav predočuje pristna (zaznavna) in *kaj* nepristna (fantazijska) predstava. Torej je tudi to le posebna *vsebinska razlika* in zato je drugič vprašanje nekega *samega akta ali deja* predstave še vedno odprto.

Najprej drži pač nesporno dejstvo, da *meja* med pristnim in nepristnim predstavljanjem nikakor ni *neprehodna* ali *diskontinuitetna*, temveč je ravno nasprotno povsem *prehodna* in *kontinuitetno* zvezna. Ravno zato ima pristno predstavljanje, kot smo že omenili, *več ali manj zaznavni*, nepristno pa *več ali*

[4] Weber je kot svojo disertacijo predložil delo z naslovom *Die Natur des Gegenstandes Sollen und dessen Beziehung zum Wert ist zu untersuchen und das Ergebnis womöglich den Grundproblemen der Ethik nutzbar zu machen*, za katerega je bil leta 1916 nagrajen z Wartingerjevo nagrado. Na novo je bilo dodano 4. poglavje "Die Moral des empirischen Lebens" [Seminarbeit S.-S.1916]. (Signatura A.1.1.), ki je shranjeno v Webrovi zapuščini. Njegova disertacija, ki jo je ubranil 10. februarja 1917 in je dolgo časa veljala za izgubljeno, je izšla pred kratkim. GL: Franz Weber: *Die Natur des Sollens* - (ideja in raziskava: Michael Reichmayr), Graz: Artikel-VII-Kulturverein für Steiermark, Wissenschaftliche Schriftenreihe des Pavelhauses, zv. 4.

manj fantazijski značaj. *Med zaznavo* in *fantazijo* pa je brez dvoma razvojno razmerje zveznega ali kontinuitetnega prelivanja zaznave v fantazijo in narobe, kar postane še jasnejše, če pri tem upoštevamo tudi značilno posredujočo vlogo našega enako večjega ali manjšega *spomina*. Npr., v bedečem stanju zagledamo ponoči blisk in slišimo grom; trenutke pozneje le še tako imenovano "perseverativno čutenje" bliska in groma; še skoro enako živo nas utegne oboje prestrašiti v sanjah; poljubno pozneje nastopa spomin in naša predstava "bliska in groma" postaja vedno "bledejša"; končno deluje samo še naša fantazija, ki nam daje le še "senco" nekdanjega pojava na nebu, pa utegne v trenutku postati tako močna, da nenadoma sproži halucinatorno videnje bliska in halucinatorno slišanje groma, ki se glede pristnosti zopet nič, prav nič več ne razlikuje od našega nekdanjega močnega doživetja bliska in groma. Bravec sam si lahko vse to spopolni še z boljšimi primeri iz lastnih skušenj doma in v tujini in v kateremkoli položaju življenja. Saj se tiče moj primer le in že elementarnega občutka glasu in svetlobe, to pa, kar hočem s tem primerom povedati, je ravno pri *kompleksnem* predstavljanju še bolj vidno in še češče uresničeno. Zato si res lahko bravec sam iz lastnih skušenj poišče tako *lastno lestvico* predstavljanja, ki bo obenem enaka lestvica *vedno bolj upadajoče zaznave ter rastoče fantazije ali narobe*. Če to stori, mu bo lastno življenje najboljša priča za dejstvo, da ima orisana pristnost ali nepristnost predstavljanja še *stopnjo* (je "večja" ali "manjša") in da že iz tega razloga pomeni tudi pravo *vsebinsko oznako predstavljanja*. Zakaj?

Predvsem imam za zmotno Meinongovo mnenje, da si vsaj v načelu *isti* predmet lahko predstavljamo na oba načina, zdaj tako, da ga "zaznamo", zdaj tako, da je samo v fantaziji pred nami. *To pa je samo na videz resnica!* Npr., na pokrajino, ki smo jo nekoč sami "videli", se utegnemo pozneje zopet spomniti in mora- || mo tedaj seveda znova doživeti neko predstavo tiste pokrajine. Toda ta spominsko in torej nepristno ali fantazijsko dana pokrajina je in ostane le boljši ali slabši *zastopnik* (surogat!) pokrajine, ki smo jo nekoč res "sami videli" in na katero zdaj le še mislimo. In sicer je to tak "zastopnik" svojega "originala" (pokrajine, ki smo jo nekoč res videli), ki bi tudi ob popolni natančnosti ne bil in ne mogel biti s svojim originalom *identičen*. Zanimivo je, da spoznamo to najjasneje ravno v najelementarnejših primerih takega zastopstva ali take surogativnosti. Saj sem mogel že ob prikazu Meinongovega stališča v tej stvari prilično omeniti, da npr. spominsko-fantazijsko dani blisk ne "sije" in da enako dani grom ne "doni". Seveda v fantaziji tudi ogenj ne "peče", bolečina ne "boli" itd. Torej ravno v takih primerih, ko bi bila omenjena "zastopniška natančnost" najlažja in najbolj umevna, je in ostaja *predmetna* razlika med pristnim in nepristnim predstavljanjem do nespornosti jasna. Tudi prej omenjeni "Mozartov primer" izgubi zdaj vso dokazilno vrednost.

Ta primer pove le to, da se za predstavo "simfonije", kakor sploh vsake "melodije", zahtevajo tudi predstave poedinih "glasov", na katerih je simfonija zgrajena, *da pa je pri tem stranskega pomena*, ali so tudi *te predstave poedinih* glasov pristne ali ne, čutno dane ali fantazijsko dobljene. Iz istega razloga je npr.

tudi Beethoven še potem, ko je oglušil, lahko "komponiral" in pisal glasovne skladbe, čeprav mu niso bile več dane pristne, čutne predstave poedinih glasov. In zato je mogel tudi Mozart na Dunaju napisati natančno partituro nekdanje celotne simfonije v Rimu, čeprav je imel tedaj (na Dunaju) na razpolago samo nepristne predstave poedinih glasov. Seveda pa je vse to možno samo ob pristopu posebnega *daru* za "glasbeno fantazijo" ali vsaj za "glasbeni spomin". Navadni človek "brez posluha" doživlja sploh samo pristne, čutne predstave poedinih glasov, ostaja pa za "melodije" nedostopen in "gluh". Prva nadaljnja stopnja posluha je v tem, da je človek vsaj na osnovi *pristnega, čutnega glasovnega predstavljanja* dovzeten tudi za "melodiozno stran" tega, kar sliši. Tretja stopnja posluha ("muzikalnosti") pa je v tem, da zadošča človeku za dojem preproste melodije ali sestavljene simfonije *že samo nepristno, fantazijsko glasovno predstavljanje*. Vse te razlike pa so le razlike v večji ali manjši usposobljenosti človeka za eno in drugo in tretje glasovno doživljanje, pa prav nič ne zadevajo vprašanja, ali ima razlika med pristnim (čutno-zaznavnim) in nepristnim (spominsko-fantazijskim) predstavljanjem tudi sama vsebinski pomen ali ne. Odločili smo se že za prvo alternativo in torej za dejstvo, da je tudi razlika med pristnim (čutnim) in nepristnim (fantazijskim) predstavljanjem načelno vsebinska razlika v predstavljanju: čutno dani "glas" sam je in ostane drugačen nego "isti" glas, ki ga le s fantazijo dobivamo; ta, fantazijski glas nam prvega, čutnega, le zastopa (reprezentira), ni pa z njim istoveten. Seveda drži to tudi za vse druge primere čutenja (predstavljanja).

. Ker pa imata pristnost in nepristnost (predstave) še stopnjo (vsaka je še . večja ali manjša), moramo tudi na vzporedni predmetni strani predstavljanja ločiti še posebno stopnjo in torej govoriti tudi *o več ali manj pristnih predmetih predstavljanja*, pri čemer seveda tudi te predmetne || pristnosti in nepristnosti ne smemo zamenjati z obravnavano psihološko pristnostjo in nepristnostjo, ki se lomi neposredno ob psihološki razliki med zaznavo, spominom in fantazijo, predmetna pristnost – nepristnost pa tem psihološkim diferencam samo "predmetno" ustreza. Npr., slišanju, tj. pristni predstavi glasu, ustreza na predmetni strani enako "pristen glas", ki ga tudi glede njegove pristnosti s samim slišanjem ne smemo zamenjati. Isto velja tudi za "nepristne predmete" v odnosu do ustreznega nepristnega, tj. spominsko-fantazijskega predstavljanja.

Šele tako je vsaj v načelu obdelana res *vsa vsebina* naših predstav in se zato tembolj vsiljuje vprašanje, kaj je torej z morebitnim posebnim *aktom ali dejem predstave*, ki bi tudi pomenil neposredno psihološko oznako predstave, topa ne glede na njene predmetne posebnosti. Kmalu se bomo uverili, da smo ravno s tem vprašanjem dospeli do centralne točke celotne pričujoče razprave in že na poprišču samih predstav, da, že na poprišču najelementarnejših občutkov odkrili problematiko, ki je kakor temeljno žarišče dosedanjega tisočletnega filozofskega prizadevanja in ki mu prikaže tudi Meinongovo *posebno* problematiko in vso njegovo predmetno teorijo v luči *relativnega* pomena za nadaljnji razvoj filozofske misli.

6. Substanca in akcidenca.

Kdo, ki se je vsaj malo pečal z zgodovino filozofije, še ni prav nič slišal o "substanci" in "akcidenci" ter o takem ali drugačnem razmerju med njima? Ves srednji vek je poln takih vprašanj, pa tudi srednji vek je na filozofski ravni vse to pravzaprav povzel po mislecih starega veka. Tudi v sledečem novem veku je to razmerje še vedno nemalo aktualno in je npr. že novodobni B. Spinoza kar v svoj filozofski sistem zgradil na enem samem svojem pojmu "substance" (Substancia, sive Deus sive Natura!). Šele v novejši dobi je pričelo vse tako posebno razmišljanje o "akcidencah" in njih "skrivnostnih substancah" vedno bolj upadati, v najnovejšem času pa je zlasti iz tako imenovanih pozitivnih znanosti docela izginilo in je v naših dneh ostalo skoro izključno samo še domena najbolj abstraktne "filozofske spekulacije". V nasprotju s takim zgodovinskim razvojem človeške misli pa bi rad opozoril na nekatera nič manj zgodovinska dejstva, ki pričajo, kako je to prastaro vprašanje trdno zasidrano že v najprvotnejših in najglobljih osnovah človeške misli in kako je zato temu staremu vprašanju tudi naš čas *samo na videz nasproten, v* stvari ga pa le *znova pogreva*.

Človeka ne zadovoljuje podoba ožje in vesoljne prirode, kakor mu je npr. že po samih čutilih dostopna in dana, temveč je človek že od nekdaj skušal, da si to podobo *še posebej* podpre in dopolni. V tem pogledu je silno poučna ravno davna *bajeslovna ali mitična doba, v* kateri se človek ni več zadovoljeval s tem, kar npr. res vidi, temveč je *ob* vsem tem in *za* vsem tem še iskal in "našel", česar *ne vidi* in kar šele mu je nato "objasnilo" tudi vse vidne stvari. Davne bajke in mitologije imajo v tem dejstvu svoj izvor in njihov skupni imenovalec je v osnovnem človeškem stremljenju, da bi postalo vse neposredno || *vidno, čutno* po nevidnem, nečutnem utemeljeno ali obrazloženo. *Beg pred skrivnostjo vidnega, čutnega je rodil skrivnost nevidnih, nečutnih sil sveta in življenja!* V taki zvezi tudi ne smemo prezreti osnovne funkcije *religije* in *umetnosti*. Oboji sta stari kakor človeštvo in se z njim vred razvijata in rasteta. Da, religija in umetnost sta verjetno sploh osnovna *specifična* znaka človeškega dela in prizadevanja. No, obe, religija in znanost, pa imata zopet skupno to, da "dvigata" človeka preko vidnega, čutnega k nevidni, nečutni skrivnosti sveta in življenja. To velja tudi za umetnost, če noče pasti npr. na raven gole (pa čeprav še tako dobre) *fotografije* stvari. Seveda se nam zdaj proži tudi nov pogled na *znanost* in na njen delež pri tem posebnem razvoju človeka. Prvi videz je sicer res ta, da znanost že po lastni naravi vsaki skrivnosti je in mora biti samo nasprotna: saj je njena osnovna naloga ravno ta, da "skrivnosti" odpravlja in ne da bi jih še sama gojila in podpirala. To drži. Toda treba je tudi razlikovati med skrivnostjo in skrivnostjo, npr. med "skrivnostjo" pravljičnega junaka in med *skrivnostjo* rasti preproste rastline. Misliti nam je tudi na Einsteina, priznanega očeta novodobne fizike, čigar znanstveno delo je bilo vse prežeto samega *stremljenja* ob skrivnosti vesolja in ki je ravno v tem stremljenju doživljal osnovni smisel takega dela.

Tako pa mitologija, religija, umetnost, znanost, vsi ti vrhunski podvigi, pričajo za neko izrazito človeško *prestopanje* mej vsega neposredno čutnega v skrivnostni

svet nadčutne in čutno neznane *"resničnosti"*. Prevažno pa se mi zdi nadaljnje dejstvo, da je s takim značilnim prestopanjem označeno *že najelementarnejše naše čutenje*, npr. že samo "slišanje" ali "videnje", in da to nikakor ne velja morda samo na nekih "vrhovih" človeške misli. Navajam preprost primer, vendar prosim bravca, da mi brez predsodkov zaupno sledi in tembolj samo to upošteva, kar v takih okoliščinah res tudi sam *doživi*. Moj primer, ki si ga lahko bravec sam v poljubnih inačicah primerno spopolni, bi se glasil:

Ponoči se znajdem na poti skozi gozd in nenadoma zagledam v neki oddaljenosti od sebe močan sijaj in na uho mi udari ropot, se pravi, nenadoma doživim *občutek svetlobe* in *občutek glasu*. Toda vsega me zajame le eno vprašanje: *kaj* se tam sveti in *kaj* tam ropoče? Prav nič me ne zanima ne sama svetloba in ne glas in torej nič, kar mi je v trenutku *po samem občutku* res neposredno dostopno in dano. Tem bolj pa velja vsa moja pozornost *nečemu*, kar naj bi bilo *za* to svetlobo in *za* tem glasom, česar pa mi sam občutek svetlobe in glasu ne da in dati ne more. No, to ni nič čudnega in še manj težkega utegne bravec pripomniti: stopim pač bliže in takoj "ugotovim", da vidim svetilko in da slišim drdranje voza. Toda to je le navidezna rešitev našega vprašanja, zato navidezna, ker se *načelne* težave, za katero tu gre, sploh ne dotika. S tem, da sem stopil bliže, sem dosegel samo to, da se je prvotni občutek same svetlobe še spopolnil s čutno predstavo svetilke in prvotni občutek prvotnega glasu še s čutno predstavo voza, *pa nič več!* Tudi ob teh novih čutnih predstavah bi se namreč moralo povrniti *enako* vprašanje, *kaj* je *za* tem, kar nam *te* predstave res neposredno dajejo in prikazujejo, *kaj* je *za* to novo "vidnostjo" in *kaj* je *za* tem novim "drdra- || njem"? In tako vprašanje bi si brez dvoma znova postavili, če bi svetilke ali voza ali kaj podobnega še sploh ne poznali. Tako si pa takega ponovnega vprašanja več ne stavimo, ker ga tudi trenutna potreba življenja več od nas ne zahteva: ni nevarnosti in konec nadaljnjemu *kaj!*

Drugače pa je s tistim osnovnim *načelnim* poslovanjem čutenja, ki izvira v celoti iz nam že znane notranje strukture naših občutkov (vsebina + dej) in ga ne hromijo le trenutne potrebe življenja. Vsak občutek ima, kakor že vemo, svojo *vsebino*, po kateri nam *predočuje*, kar mu predmetno ustreza, npr. slišanje – "glas", videnje – "svetlobo" itd. Toda najvažnejše je nadaljnje dejstvo, da glavna in najprvotnejša funkcija čutenja ni v tem neposrednem predočevanju npr. glasu, svetlobe itd., temveč v *tem*, da nas z elementarno silo naperja na neko skrivnostno *ozadje* glasu in svetlobe in nas tako na edinstven način seznanja npr. še z *glasnim* in *svetlim*. Torej glas *in* glasno, svetloba *in* svetlo, pa tudi toplota *in* toplo, teža *in* težko itd., to so tiste *nove dvojice*, ki silijo v ospredje v našem gornjem primeru in ki nas obenem premočno spominjajo na "akcidenco" in "substanco" preteklih stoletij! Vse to je bilo nekoč le nekak sad visoke filozofske spekulacije, zdaj pa spoznamo, da je to novo razmerje (npr. svetloba in svetlo) odločilna vzmet že najprimitivnejšega čutenja, kakor je dano človeku in tudi živemu krtu pod zemljo. Zdaj smo pa tudi na tem, da končno podamo notranjo strukturo čutenja v *celoti* in ne le po vsebini, ker smo namreč tudi Meinongovo "aktno" razlikovanje med "pristnim" in "nepristnim" predstavljanjem že

ugotovili kot. dopolnilno *vsebinsko razliko v* predstavljanju. Torej, kaj naj smatramo za še vedno iskani čisti *akt* ali *dej* predstavljanja in seveda tudi vsega čutenja? Po vsem rečenem to ne more biti nič drugega nego tista stran (komponenta) predstavljanja (čutenja), ki nas npr. preko prikazanega, predočevanega glasu ali svetlobe z neko silo popelje k temu, kar se nam nato pač zazdi *glasno* ali *svetlo*, kar pa samo ni in ne more biti *še posebej pokazano ali predočeno*.

Iskani akt ali dej čutenja (predstavljanja) je naša edina neposredna in izvirna pot do substance preteklih stoletij. Ta pot je brez vsakega "vsebinskega" značaja in bi jo opisno morda mogli nazvati le kot nekakšno nenadno *ustavitev* čutenja ali tudi *zadostitev* čutenju: občutek glasu se ob "glasnem" ustavi ali šele "glasno" zadosti samemu predočevanju glasu! *Torej pa je nam že dobro znana vsebina čutenja (predstavljanja) naša enako neposredna in izvirna pot do akcidence preteklih stoletij*. To je obenem edina prava *kazalna* ali *predočevalna* pot čutenja: občutek glasu nam predoči lastno svojstvo "glasu", ki ga pripisujemo glasnemu. Tako vidimo, da je ves stari problem "substance" in "akcidence" globoko zasidran v odkriti dvojni, aktni in vsebinski strukturi čutenja, pri čemer ustreza aktna stran čutenja stari substanci, vsebinska pa njeni akcidenci. Vendar se mi zde potrebna še nekatera nadaljnja pojasnila.

7. Predočevanje in zadevanje.

Vsekakor gre za načelno novost našega sedanjega pojmovanja substance in akcidence v primeri s prejšnjo in še današnjo obravnavo tega vprašanja. Prvič je po naše ves ta problem dan že z našim elementarnim čutenjem in je zato tudi v tem pogledu že naše čutenje kakor *"embrionalni" vzor* vsemu našemu doživljanju || sploh. Drugič pa gre seveda za našo dosedanjo *posebno* analizo čutenja, s katero bi radi tudi staro vprašanje substance in akcidence dokončno odločili. Vendar se mi ravno na tej točki zdi, da bravcu zlasti naša nova obravnava *akta* ali *deja* čutenja (predstave) upravičeno še vedno ni dovolj jasna. Rekli smo, da nam čutenje po vsebini, npr. "glas" ali "svetlobo" *kaže, predočuje*. Kaj pa "dela" isto čutenje *po aktu ali deju?* Povedali smo že, da nas po aktu "popelje" npr. od "glasu" do "glasnega" in torej od akcidence do substance. In bravec bo zdaj upravičeno vprašal, ali ni tudi ta "popelje" zopet neko "kazanje", predočevanje, in ali ne spada torej tudi naš "novi" akt pravzaprav zopet k vsebini čutenja? Ponovno vztrajam pri svojem odločnem: Ne! Seveda pa mora nam vsem biti že vnaprej jasno, da se večina tega, kar notranje res doživimo, ne da tudi z besedo adekvatno povedati. Zato sem ravno ta *aktni položaj* čutenja že opisal kot nekakšno notranjo *ustavitev čutenja* ali zadostitev čutenju.

Spomnim zopet na omenjeni primer našega čutnega stanja v temnem gozdu, ko nenadoma zagledamo sij in slišimo ropot, ko torej nenadoma doživimo svetlobni in glasovni občutek. Rekli smo, da nam v takem primeru sploh ni ne za svetlobo ne glas, temveč da obenem le "skozi" svetlobo in glas *prodiramo* dalje – v *neznano* – in se istočasno čutno ustavljamo: ravno to vzporedno čutno prodiranje

in sočasno ustavljanje je isto kakor prehajanje od svetlobe do “svetlega” in od glasu do “glasnega”, pri čemer pa nam torej to “svetlo” in “glasno” *samo* sploh ni *še posebej* dano in tudi še posebej dano biti ne more. V tem pogledu pa tudi tedaj nismo nič na boljšem, če stopimo, kakor smo rekli, bliže in da gledamo svetilko in slišimo drdranje voza. Zdaj se namreč v samem čutnem pogledu enaki čutni proces *znova le ponovi* in zopet ne vemo in ne moremo vedeti, kaj *za to* “svetilko” ali *za tem* “vozom” tiči in se skriva. In tako naprej brez konca in kraja!

Še bolje bo vse to umljivo tudi ob tako imenovanem *razdiralnem gonu*, ki bi ga pravzaprav morali imenovati *spoznavni gon* (Erkenntnistrieb) in ki ga opazujemo zlasti tudi ob znani navadi otrok, da npr. kako posebno igračo tako dolgo razdirajo, dokler je popolnoma ne uničijo. Dobivajo o igrači vedno več novih “vsebinskih podatkov”, toda *igrača sama* jim ostaja vedno neznana in končno celo docela izgine. Če zamenjamo gole igrače z resnejšimi stvarmi in otroško razdiranje z zrelejšim “razstavljanjem”, je takemu otroku na las podobno vse stoletno in tisočletno znanstveno prizadevanje človeka, da bi prodrl do “bistva” stvari in s tem “do dna” sveta in življenja. Tudi vse znanstveno prizadevanje je le v nenehnem vsebinskem kopičenju vsemogočega znanja, to, kar bi pomenilo skupni ali vsakokratni temelj in dokončni pomen vsega tega znanja, pa je in ostane slej ko prej vsebinska neznanka in prometejska želja. To je dejstvo, o katerem v resnici nihče ne dvomi, pa naj bi bil o neki “nadmoči našega uma” še tako močno uvirjen. Toda naše že podane raziskave tudi *povedo, zakaj* je to tako in *zakaj* drugače tudi biti ne more.

Razlog za vse to je že v našem čutenju (Empfindungen) in torej v doživljanju, brez katerega bi bilo ter ostalo tudi vse poznejše ter razvojno višje naše doživljanje že vnaprej nemogoče. Za to naše čutenje pa je značilno *dvojno || osnovno poslovanje*, ki ga drugega z drugim nikakor ne smemo zamenjati. Z ene strani nam čutenje predočuje take in drugačne *vsebinske podatke*, z druge strani pa nas obenem naperja na *vzporedne stvari*, ki pa za nas so in ostanejo načelne vsebinske neznanke. Zato sem dal *temu* posebnemu čutnemu naperjanju (intencioniranju) tudi *posebno ime* in ga, upam, z dobrim smislom imenujem čutno *zadevanje* (Treffen). Z vsakim občutkom si (kaj) *predočujemo* in z vsakim občutkom (ob kaj) *zadevamo*: predočevanje je dano z *vsebino* občutka, zadevanje pa z njegovim *aktom ali dejem*.

Zdaj pa je tudi na dlani še ena in nemalo važna razlika med čutnim predočevanjem in tem novim čutnim zadevanjem. Predočevalno poslovanje občutka je namreč v vsakem primeru “popolno” in ne more biti predočevanje, ki bi bilo *samo* kakorkoli nepopolno, zgrešeno. Ko si npr. kako pokrajino le v spominu ali celo samo fantazijsko predstavljamo, nam seveda ni tako “verno” dana kot tedaj, ko jo res “vidimo” in se po njej sami sprehajamo. Toda to je le razlika v *pokrajini, v* tem, *kaj* si predočujemo, ne *pa v predočevanju samem*. Povsem drugačen pa je ta položaj ob samem zadevanju in so znane *halucinacije* za to dejstvo najboljši dokaz. Npr., tudi halucinatorno “videnje” kače je v samem predočevalnem pogledu brez defekta, vendar nas zadevalno *vara*, ker postavlja v

luči istinitosti – neistinite stvari. Zato pa je le zadevanje v nasprotju s predočevanjem *še polarno*, je namreč ali res *zadetje* (Treffen) ali *zgrešitev* (Fehlen). *Ta* razlika med predočevanjem in zadevanjem pa nam znova že na poprišču elementarnega čutenja osvetljuje tudi staro in še danes nemalo aktualno filozofsko vprašanje *imanence ali transcendence* sveta in življenja. In taka ali drugačna končna odločitev tega vprašanja spada tudi med svetovnonazorne potrebe našega časa.

8. Imanenca in transcendenca.

Seveda nam ne gre za sam besedni pomen tega nasprotja, npr., ali je kaj "lastno" ali "tuje", "notranje" ali "vnanje", že "vključeno" v nekem območju ali ne itd. V filozofiji in njeni zgodovini pa je to nasprotje brez dvoma vezano na (resnično ali samo mišljeno) dejstvo *subjekta in njegovega doživljanja*, kakor smo o obojem razpravljali že v začetku razpravice. Če si odmislimo "subjekt" in "doživljanje", tedaj izgubi tudi razlika med imanentnim in transcendentnim vsak *filozofski* pomen. *Imanentno v* tem smislu je namreč vse to, kar je zadeva subjekta in doživljanja in bi bilo brez obojega tudi samo po sebi nemožno in nesmiselno, *transcendentno* pa vse to, kar gre preko subjekta in doživljanja, oboje "prekorači" in je tudi po lastni naravi brez sleherne misli na "subjekt" in "doživljanje" dostopno in dano. Nekaj imanentnega je npr. moje trenutno občutje, razpoloženje, stremljenje itd., transcendentna pa je npr. gora v daljavi, ki tudi na moje trenutno osebno stanje gotovo ni prav nič navezana ali kakorkoli od njega odvisna.

Sicer pa uči izkušnja, da je človek tudi po svojem vsakokratnem značaju, ko to ali ono motri, zdaj bolj "imanentno" in zdaj bolj "transcendentno" usmer- || jen: npr. "lirični" pesniki nagibajo bolj k imanentnemu, "epske" nature pa bolj k transcendentnemu gledanju na svet in vesolje. Komur je tudi sicer vse v pretežni meri na notranjih, psiholoških vprašanjih in dejstvih sveta in življenja, ta bo tudi npr. pri vnanjih, prirodoslovnih problemih iskal enako pretežno samo notranje, psihološko-imanentne rešitve in narobe. Tako pa tudi karakterno dobro razumevam, zakaj je ves že obravnavani stari in novi *psihologizem* bolj naklonjen imanentnemu in ne transcendentnemu pojmovanju vesolja. Ravno tako karakterna pa se mi zdi temeljitost, s katero se je moj nekdanji akademski učitelj in znanstveni vzornik postavil proti vsakemu takemu psihologizmu in zgradil lastno "predmetno teorijo", ki naj bi kot "nova filozofska veda" izpodnesla psihologizmu tla in mu vzela vsako nadaljnjo oporo. V tej novi vedi so končno celo "nemožni predmeti" dobili transcendentno veljavo in tudi "okrogli trikotnik" *lastno bit* (Außersein). Tudi sem že povedal, da sem skozi leta tudi sam bil zvest ob strani svojega učitelja in še sam aktivno pomagal pri dokončni utrditvi transcendentnega predmetnega značaja vsega našega doživljanja.

Toda z leti so prišla tudi nova spoznanja, ki so se tudi sukala okrog psihologizma in njegovih mej: res da je zgrešena vsaka pretirana psihologija, namreč vsaka raba psihologije tam, kjer psihologija ni več na mestu, *toda ravno tako ali še huje*

zgrešeno je vsako spregledanje ali celo zanemarjanje *psihologije tam, kjer bi samo psihologija mogla imeti odločilno besedo*. Ta druga pogreška pa zadene – za čudo! – ravno Meinongovo predmetno teorijo v njeni načelni zasnovi, ki nam da kmalu spoznati, da obsega ravno predmetna teorija same *imanentne fenomene*, ki jim manjka vsaka sled in možnost resnične transcendentne predmetnosti. Za to spoznanje nam znova zadošča že pogled na naše *čutenje* v kakršnikoli primitivni obliki. Kako to?

Predmetna teorija je zgrajena, kar sem že povedal, na *vsebini*, se pravi, na tistem delu doživljanja (čutenja), po katerem nam vsako doživljanje še nekaj "kaže ali predočuje". To je "predmet" doživljanja in ni doživljanja, ki bi bilo brez take lastne predmetne strani, to pa ne glede na vprašanje, ali ta posebna "predmetna stran" tudi zase res obstaja ali ne. To je kardinalna teza Meinongove predmetne teorije in so se v znanstvenem svetu že rano pojavili ugovori, da predmetna teorija po nepotrebnem uvaja še poseben svet "predmetov", zato po nepotrebnem, ker je ta svet le gola ponovitev sveta, kakor ga tvorijo že sama doživljanja: zakaj npr. razen *slišanja* še *poseben* "glas", zlasti ko vemo, da naravoslovje (fizika) *tega* glasu (čutnega) podatka sploh ne pozna?! Pa smo tedaj z našim mojstrom vred takole odgovarjali: "glasu", kakor ga čutimo ("slišimo"), res ni, *toda čutimo ga in se tega tudi neposredno zavedamo*. Torej pa tudi *"glas"* ni in ne more biti *isto* kot "slišanje", ker je vendar nemogoče, da bi *ista stvar* obenem bila in ne bila. Zopet so morala preteči leta, da sem spoznal samo navidezno moč take obrambe. Bila je pač potrebna še večja psihološka poglobitev tega zares čudovitega razmerja, ki je v našem primeru tolikokrat uresničeno že z razmerjem med "glasom" in "slišanjem". ||

Najprej brez dvoma drži, da je že naš pojem "glasu" vezan na naš pojem "slišanje" in da torej tisti, ki bi ne poznal slišanje, tudi samega "glasu" ne more poznati. Se pravi: slišati in čutiti glas je *isto*. Proti temu tudi nič ne govorijo znane "sinestezije", ki ne pomenijo npr. nobenega "slišanja" "barv" in nobenega "gledanja" "glasov", temveč izpovedujejo le posebno dejstvo, da se utegne že s samim slišanjem glasu asociativno povezati še gledanje barve ali obratno. Sinestezije torej govore samo za dejstvo zanimivega *vzporednega* čutenja, ne pa za to, da bi čutenje ene vrste prevzemalo ali sploh moglo prevzeti predočevalno funkcijo čutenja druge vrste in narobe. Torej "slišati" in čutiti "glas" je in ostane res isto. Toda kaj je narobe?! Ali je tudi "glas" toliko kakor "slišanje", čutenje "glasu"? Na tej točki bi se Meinong seveda uprl in bi ponovno izjavil: glas sam je in ostane nekaj drugega nego moje slišanje. *Glas* pripisujem piščalki in *ne svojega slišanja!*

Vendar gre zopet za prevaro z besedami. Piščalka "poje", se pravi, da jo "slišim" peti, da se mi "prikazuje" pojoča, *pa nič več*. Iz tega pa nujno sledi, da je tudi tisto posebno vprašanje, kaj je torej "glas" sam, pravzaprav istovetno z vprašanjem, kaj je "slišanje glasu", in da je torej vsa težava zopet v nezadostni jezikovni adekvatnosti izražanja tudi najbolj vsakdanjih stvarnih odnosov. Tako moti zlasti izraz "slišanje glasu", kakor da bi šlo za *dvoje*, za *slišanje* (občutek) in

glas, dejansko pa je to “oboje” v polni meri že obseženo le v enem, pa imenujemo to eno, kakor hočemo, namreč ali “slišanje” ali pa “glas”: slišanje in glas je dejansko *isto*, vsa razlika pa je samo navidezna in pomeni le razliko *v naši vzporedni pozornosti*, ali smo z njo namreč pri *sebi* (ki poslušamo) ali pri piščalki (ki jo poslušamo); v prvem primeru govorimo o “slišanju” in v drugem o “glasu”. Slej ko prej pa drži, da je vsak naš neposredni pojem “glasu” prav tako vezan na naš neposredni pojem “slišanje”, kakor je tudi vsak naš neposredni pojem “slišanje” vezan na naš neposredni pojem “glasu”. Kdor si odmisli “glas”, si mora odmisliti tudi “slišanje”, in kdor si odmisli “slišanje”, si mora odmisliti tudi “glas”. Seveda velja to tudi npr. za “svetlobo” (“barvo”) v odnosu do “videnja”, za “trdoto” (“mehkobo”) v odnosu do “tipanja” itd., skratka za vse neposredne čutne podatke na kateremkoli območju čutenja.

S tem pa je obenem pokazan in dokazan strogi *imanentni značaj* vseh čutnih podatkov, sploh *vsega sveta*, kolikor nam je “svet” pač neposredno čutno dan in dostopen. In ta imanenca je in hoče biti načelna, taka, da ne dopušča nobenih izjem. Tudi že omenjeni J. Locke je razlikoval npr. med “sekundarnimi in primarnimi kvalitetami” in je samo prvim odrekal vsako “objektivnost” in ne tudi drugim. “Sekundarne kvalitete” (“barva”, “temperatura”, “okus” itd.) bi bile res le neki naši notranji vtisi in samo “primarne kvalitete” (“gibanje, “prostorna oblika”, “obseg” itd.) bi imele “objektivno” veljavo. Tako pripisuje tudi *Meinong* samo Lockovim “sekundarnim kvalitetam” subjektivni, ali po naše rečeno *imanentni* značaj in še izrecno dostavlja, da bi “po lastni naravi” tudi *te* kvalitete (čutno dani “mraz”, “glas”, “barva” itd.) *lahko imele* objektivni, transcendentni značaj, pa ga *le dejansko pač nimajo*. ||

Naše stališče pa je ravno vsemu takemu “napol imanentnemu” in “napol transcendentnemu” gledanju na to vprašanje kar diametralno nasprotno: če si odmislimo vse čutenje, tedaj si moramo že vnaprej odmisliti tudi vse čutne podatke sveta. V tem pogledu ni razlike med čutenjem in čutenjem in vse to gre na račun nam že dobro znanega *predočevalnega poslovanja* občutkov. Kakor daleč sega *predočevanje*, tako daleč sega *stroga imanenca in narobe. Če* bi imeli naši občutki *samo to* funkcijo, bi nam bila vsaka notranja pot do posebne *transcendence* že načelno zaprta. In vendar vsi vemo in se prejasno zavedamo, da nismo ne sami ne svet, v katerem živimo, nobena imanentna izmišljotina, temveč stvarna, transcendentna resničnost. Pa so znova že naši elementarni občutki tisti, kateri edini nam tudi to nezlomljivo “realno zavest” že ob rojstvu (ali morda še pred njim) ostvarjajo in tudi pozneje odločilno podpirajo. Tudi to “realistično” funkcijo čutenja že dobro poznamo. Dana je z lastnim *zadevalnim poslovanjem* občutkov, o katerem smo že tudi posebej razpravljali. Nekoliko podrobnejša analiza *tega* poslovanja utegne imeti pomen tudi za boljše poznanje same transcendence sveta in življenja.

9. Transcendenca in zadevanje.

Spominjam zopet na naš že posebej omenjeni primer, ko zagledamo v temnem

gozdu nenaden sij in slišimo v daljavi ropot, se pravi, da doživljamo sredi teme in v popolni tišini dva *občutka*, prvi nam predočuje svetlobo, drugi pa glas. Vendar vsa naša pozornost ni ne pri svetlobi ne pri glasu, temveč vsi smo z vso težo skrbi pri *svetlem* in *glasnem*, ki pa *nam ni že preko same svetlobe in samega glasu tudi še posebej predočevano in to niti biti ne more*. Tako smo si že pojasnili ta naš *zadevalni prehod* od gledanja (čutenja svetlobe) do svetlega in od slišanja (čutenja glasu) do glasnega. V sedanji zvezi pa je treba samo še dodati, da je v tedanjem primeru pokazani zadevalni prehod od "svetlobe" do *svetlega* in od "glasu" do *glasnega* seveda popolnoma *isto* kakor sedaj mišljeni neposredni prehod od *imanence do transcendence* čutenja: "svetloba" in "glas" sta čutenju (gledanju in slišanju) imanentna, svetlo in glasno pa naše čutenje transcendentno presegata. In ta transcendenca ostaja tudi vnaprej vsebinska neznanka, pa naj jo pozneje še z novimi imanentnimi podatki kakorkoli izpopolnimo. Tudi ko se v omenjenem temnem gozdu pomaknemo bliže, nam ostane tudi s "svetilko in drdranjem voza" obogatena transcendenca vsebinsko enako zakrita kot prej.

Neštete najtrdnejše skušnje pa pričajo, da se tolikrat uresničuje enak notranji zadevalni premik v *obratni smeri*, namreč – ostanem pri "gledanju" in "slišanju" – *ne* od "svetlobe" in "glasu" do *svetlega* in *glasnega*, tembolj pa k *lastnemu gledanju in slišanju*. "Vidim!", "slišim!", s takimi in podobnimi vzkliki spremljamo tako naše čutno stanje v posebno izrazitih primerih, ki jih je v življenju nešteto. Mislimo samo na očesnega bolnika, ki znova spregleda, ali na glušca, ki znova sliši, itd. Odločilne važnosti pa je, da gre zdaj zopet le za čutno *zadevanje* in za nobeno predočevanje, *glede katerega se tudi zdaj ni prav nič spremenilo*: ostalo pa je pri "videnju" ("svetlobi") in pri "slišanju" ("glasu"), spre- || menil se je samo naš že znani zadevalni premik preko svetlobe (glasu) k svetlemu (glasnemu) in postal *enako zadevalni premik* preko lastnega videnja in slišanja *k meni, ki vidim in slišim*. Tako je v resnici posebno čutno *zadevanje*, ki znova ni nobeno predočevanje, tembolj pa naša neposredna in elementarna pot od čutenja k čutnemu ali, splošno povedano, *od življenja k subjektu doživljanja*.

O "subjektu in subjektih" smo še nekako neobvezno govorili že v začetku razprave. Zdaj pa spoznamo, da ima v sestavu celotne človeške empirije tudi subjekt povsem določeno zakonito mesto in da nam tudi k spoznavanju tega mesta ne pomagajo šele neke izjemno visoke filozofske spekulacije. Tudi vsak legitimni pojem subjekta je zasidran v *čutnem zadevanju refleksivnega tipa*, kateri edini daje tudi izrazu *"jaz"* njegov primarno stvarni pojem. Nadalje ravno tako že zdaj še posebej spoznamo, da je tudi ta posebna dvojica subjekt in doživljanje, pač le *refleksivni primer* bolj splošne dvojice, ki smo ji že dali naziv "substance" in "akcidence" preteklih stoletij. In še to že vemo, da je tudi ta splošnejša dvojica "substanca in akcidenca", zajeta že z obojnim osnovnim poslovanjem *čutenja*, npr. videnja ali slišanja, in da ustreza pri tem akcidenca čutnemu predočevanju (npr. "svetlobe" ali "glasu"), substanca pa čutnemu zadevanju (npr. ob svetlo ali glasno). Torej je – zdaj *refleksivno* gledano – tudi *subjekt* isto kakor "substanca" in doživljanje isto kakor njegova "akcidenca" (jaz gledam, gledanje je moje).

Seveda pa je velikanska razlika v tem, da odpira že to refleksivno čutno zadevanje tudi vrata za znano *neposredno zavest samega sebe*. Zavedam se, da npr. *vidim, slišim, sem!* Brez refleksije o takšni neposredni zavesti seveda ni govora. Torej so subjekti edine "substance", katerih zadetje je v ugodnem primeru toliko kakor *neposredna zavest samega sebe!* Že to samo dejstvo take čutno dane neposredne zavesti samega sebe pa obenem jasno dokazuje, da je tudi vse refleksivno zadevanje v resnici *le* zadevanje *brez slehernega posebnega predočevanja* "samega sebe": ravno ko se neposredno zavem, se npr. zavem, da "vidim" ali "slišim", tudi "da sem", *pa nič* več! To pa se pravi, da *sam sebi* sem in ostanem tudi v takem primeru popolna *vsebinska neznanka* in tako prava *skrivnost*, ki me utegne celo napolniti s strahom. In če velja to v takem idealnem primeru, ko je torej tisti, ki čutno zadeva, kratkomalo identičen s tistim, ob katerega zadene, tedaj bo brez dvoma za vse zadevanje sploh držalo, da utegne biti pač naša edina neposredna pot do *subjekta*, da nam pa na subjektu samem še posebej prav nič ne predoči in ne more predočiti. In tako je znova pokazano, da ima že obravnavana prastara dvojica "substanca" in "akcidenca" v moderni dvojici "subjekt" in "doživljanje" le svojo *refleksivno inačico!*

Imamo pa, kakor tudi že dobro vemo, še tretjo sorodno dvojico, ki utegne biti res zlasti v naših časih filozofskega razmišljanja nemalo pomembna. To je dvojica "imanenca" in "transcendenca" vesolja. Kaj je torej s *to dvojico* glede na pravkar obravnavano dvojico "subjekt" in "doživljanje" in glede na enako obravnavano "zadevalno poslovanje" čutenja? Pravzaprav smo dober del tega vprašanja že odločili, ko smo namreč ves *predočevalni del* vesolja, in torej vse, kar || nam je in kolikor nam je tudi "vsebinsko" dostopno in dano, prišteli in morali prišteti k imanenci vesolja. Iz tega razloga smo tedaj tudi Meinongovo "predmetno teorijo" morali tolmačiti kot vedo o samih imanentnih fenomenih, ki so nam že na osnovi *samega predočevanja* dostopni. In tudi Meinong sam je svojo vedo imenoval "daseinsfrei" in torej vedo, ki je "osvobojena" vprašanja, ali njeno predmetno poprišče tudi "eksistira" ali ne. Kaj pa splošno priznane in že davno akreditirane znanosti? Seveda pa je treba takoj priznati, da sploh ni in ne more biti znanosti, ki bi mogla shajati *brez predočevanja* in ki bi zato ne bila kakorkoli tudi "fenomensko" osnovana, in to od najbolj nazornega prirodopisa in tja do najbolj abstraktne matematike in fizike. Npr., ni ne ene matematične ali fizikalne "formule", ki bi ne vsebovala tudi ene ali druge čutne podobe (vektor, sinus, valj itd.); če si pa to *podobo* res odmislimo, nam formula tudi stvarno nič ne pove. Kaj važno pa je vedeti, da nam tudi ta "fenomenska obremenjenost" *vsake* znanosti postane zopet na osnovi nam že predobro znane obojne, *predočevalne in zadevalne narave čutenja* še globlje pojasnjena in dokončno obrazložena.

Ponovno spomnim na naš nekdanji primer, ko na poti sredi temnega gozda nenadoma zagledamo v daljavi sij in slišimo enako oddaljen ropot, ko torej v temi in tišini nenadoma doživimo občutek svetlobe in občutek glasu. Ni pa nam ravno v takem trenutku prav nič ne na sami svetlobi ne na samem glasu, temveč nas vse prevzema le vprašanje, kaj se "za" tem glasom in ropotom *dejansko* dogaja in kar seveda ni le fenomen "svetlobe" ali "glasu". Tudi že vemo, da gre

tako notranje stanje na račun zadevalnega poslovanja občutka in da je v bistvu isto kakor naše čutno prehajanje od "predočevanja" k *zadevanju*, npr. od predočevanja "svetlobe" in "glasu" k svetlemu in glasnemu. No, ravno to pa je do pičice enako tudi meritornemu notranjemu ozadju sleherne *znanosti: tudi vsaka znanstvena storitev je prehod od predočevane "predloge" do zadete "rešitve"*. Torej "predočevanje" *in* "zadevanje", ti neogibni sestavini elementarno-primitivnih občutkov, sta enako neogibni sestavini tudi vsakega znanstvenega dela in prizadevanja. Ravno zadevalna sestavina naših občutkov pa še posebej pospešuje, da znanosti svoje izhodiščne fenomenske osnove premagujejo ter neposredno prikazani in zato imanentni svet vedno bolj *prekoračujejo*: njihovi rezultati veljajo *transcendenci in ne sami imanenci* ali, kar isto pove, veljajo *zadetemu in ne le predočevanemu* delu sveta in življenja.

Iz tega razloga dobiva vedno večji pomen izkustvo (Erfahrung, experientia), katero šele da znanosti tudi zagon in vsebinski napredek; saj lahko postavimo enačbo: kjer izkustvo, tam tudi zadevanje in narobe. To velja seveda za vse znanosti, tudi za psihologijo, ki pa je kot teoretična veda v prejšnjih stoletjih, kakor smo o tem že poročali, ravno v tem pogledu nemalo grešila. Vsekakor pa je meritorno delovno področje vsake psihologije, ki naj ima v sestavu znanosti lastno mesto, dano z dvojico "subjekt" in "doživljanje", ki nam je postala tudi že podrobneje znana. Da, *to* dvojico smo mogli že celo istovetiti z *refleksivnim primerom* dvojice "substanca" in "akcidenca" (seveda v || sedanjem novem pomenu besede) prejšnjih stoletij. Kakor pa je dvojica "subjekt" in "doživljanje" refleksivni primer dvojice "substance" in "akcidence", tako je *ista dvojica* (subjekt in doživljanje) po vsem rečenem enak refleksivni primer sedaj mišljene dvojice *transcendenca in imanenca* sveta in življenja: subjekti tvorijo psihološki del vse *transcendence*, doživljanja pa enako psihološki del vse *imanence* vesolja. In s tem je znova vzpostavljeno metodično in stvarno ravnotežje med *psihologijo in fiziko*. Fizika se bavi z vso "fizikalno" imanenco, pa svoje izsledke vedno bolj namenja "fizikalni" transcendenci, ki jo že od nekdaj nazivamo *snov* (φύσις), psihologija pa se bavi z vso "psihološko" imanenco in svoje izsledke vedno bolj posveča "psihološki" transcendenci, ki jo tudi že od nekdaj nazivamo *duša* (ψυχή). Razvoj obeh ved bi bil že načelno v trenutku končan, ko bi nam *obojna transcendenca* postala še *predočevana* in nehala biti le torišče samega zadevanja. To pa je že po našem lastnem psihološkem ustroju (občutki!) sploh nemogoče. Tudi s psihologijo in fiziko je *načelo progresa* sestavno povezano: tudi njun razvoj je po lastni naravi nenehno odprt.

10. Potrebe življenja in izjemno čutenje.

Morda mi bo tudi bravec priznal, da posebna dejstva, nabrana v tej razpravi, ne prispevajo samo k določeni razširitvi našega psihološkega znanja, temveč da nas nekatera med njimi usmerjajo celo v svetovno-nazornem pogledu in nam s tem pomagajo ali vsaj hočejo pomagati tudi h kulturno-idejni razbistritvi dobe, v kateri živimo. Predvsem pa ugotavljam, da smo vsa ta posebna dejstva mogli

ugotoviti že z neprisiljenim pretresom našega najbolj preprostega in vsakdanjega doživljanja, kakor je dano z vsem elementarnim čutenjem, ne da bi nam bila v ta namen potrebna kakršnakoli višja "filozofska" razmišljanja. Nasprotno, vse to je v polni meri obseženo že v samem *čutenju* ali, da rabimo tujko, v tako imenovani *senzualni naravi* človeka, ki ji razvojno gre gotovo prvotno mesto. Menim, da govori tudi to močno v prid mojim izvajanjem; saj se opirajo neposredno na same vrelce življenja in ne šele na poljubno poznejše javljanje, ki pa utegne biti enako poljubno "degenerirano". Tako razvojno neskvarjenost pa nedvomno izpričuje odkrito in odločilno dvojno, *predočevalno* in *zadevalno poslovanje* našega čutenja, naše senzualnosti. Tembolj pa bi še rad opozoril na neko značilno *labilnost v* tem obojnem poslovanju, ki pa nikakor ne ruši odkrite zakonitosti, temveč meri le na značilne *praktične* nuje in potrebe življenja. Nekaj primerov!

Zelo poučno je že vizuelno in taktilno čutenje, torej npr. "gledanje" in "tipanje". V običajnem položaju bomo pač vsi pritrdili, da posluje vizuelno čutenje *bolj* predočevalno nego zadevalno in taktilno čutenje *bolj* zadevalno nego predočevalno. Zato je tudi moj izraz "predočevanje" povzet iz vizuelnega področja in "zadevanje" iz taktilnega. Že sama taktilnost nas neprimerno odločilneje prepričuje, ali kaj tudi *dejansko je*, nego sama vizuelnost in je biblični "Neverni Tomaž" za to najlepši primer. Tak je pač normalni položaj in bomo zato rekli, da posluje vizuelni občutek *normalno* bolj predočevalno, taktilni pa normalno bolj zadevalno. Neštete skušnje namreč pričajo, da *utegne* tudi pri vizuelnem čutenju || biti v ospredju zadevanje, pri taktilnem pa predočevanje. Npr., ko "z očmi" merimo dejanske razdalje ali ko smo tudi navezani na oči in se kretamo v nevarnem okolju (v džungli, na fronti, v planinah itd.), "gledamo ostro" in gledaje zadevamo ter si prav malo predočujemo. Ali ko otroka po licu "božamo", laske ljube osebe z roko "gladimo" ali pa dragoceno tkanino "tipno preizkušamo", posluje naše vzporedno taktilno čutenje pretežno predočevalno in skoro nič zadevalno (skoro ne čutimo "dotika"). Primer vizuelnega in taktilnega čutenja ("gledanja" in "tipanja") zadovoljuje z obeh vidikov: prikazuje dobro obojno, predočevalno in zadevalno poslovanje občutka v *obojem*, običajnem (normalnem) in izrednem (izjemnem) položaju življenja. Vse to si zdaj utegne bravec sam iz lastnih skušenj spopolniti še z boljšimi primeri in pri tem razen gledanja in tipanja še upoštevati tudi različno ostalo čutenje človeka.

Da tako namero olajšam, omenjam izrecno še že dolgo tako imenovane "organske občutke" ("žeja me", "ščiplje me", "duši me" itd.), ki nas neposredno seznanjajo z "našim" telesnim stanjem in brez katerih bi tudi o nekem "lastnem" telesu ne imeli in ne mogli imeti pravega pojma. Imeli bi le intelektualno znanje, da je to pač neko telo, ki nas stalno spremlja pa nič več. Tudi mačica se podi za lastnim repom, dokler je ne pouči drugače organski občutek takega ugriza. Zato sem take občutke pri predavanjih imenoval "svojilne" ali "meativne" občutke in jih tako tudi imensko ločil od ostalega ter tudi *razvojno poznejšega* "perifernega" (npr. vizuelnega!) čutenja človeka. Vsekakor je zanimivo, da dobimo tudi v območju že na sebi elementarnega doživljanja, kakor je "čutenje", še *razvoj* od prvotnega ter razvojno "nižjega" k poznejšemu ter razvojno "višjemu" in da je

torej vizuelno čutenje (“gledanje”) naše “najvišje” čutenje v tej vrsti. Seveda imamo tudi čutenje, ki nas neposredno seznanja z našo lastno telesnostjo *in z okoljem*, ki nas kakorkoli neposredno obdaja. To so npr. občutki “dotika”, “temperature”, “okusa” itd. Najvažnejše pa je nadaljnje dejstvo, da je ves ta posebni razvoj od našega “organskega” čutenja k “perifernemu” obenem določen razvoj v nam že znanem obojnem, namreč “predočevalnem” in “zadevalnem” poslovanju naših občutkov.

Saj že vemo, da ima tudi to obojno poslovanje še svojo dinamiko in da je v soglasju s to dinamiko bolj “v ospredju” zdaj predočevalna in zdaj zadevalna stran naših občutkov. Tako posluje običajno zlasti vizuelno čutenje neprimerno bolj predočevalno nego zadevalno, taktilno čutenje pa ima običajno skoro izključno samo zadevalni pomen. In sicer posluje tudi taktilno čutenje (“dotikanje”) še tem bolj zadevalno, čim bolj prehaja v območje gori omenjenega “organskega” čutenja človeka. Torej bomo tem raje verjeli našim izkušnjam, ki govore vse za to, da se sploh vse *organsko čutenje* v primeri s perifernim odlikuje zlasti po svoji *zadevalni funkciji*. *Zato* je ravno in samo naše organsko čutenje obenem najbolj verodostojno in naravnost neizpodbitna priča za *dejanski obstoj* naše *lastne telesnosti*. Naj nas obide še tolikšen dvom, *ali* svet sploh *je*, glede lastne telesnosti se že ob doživetju organskih občutkov (npr. zobobola!) vsak tak dvom kratkomalo razbije. *Kakšno* je naše telo, glede tega je tudi organski občutek poljubno varljiv, *ne pa glede vprašanja*, ali gre našemu telesu in z njim vred tudi nam samim *dejanski obstoj*. Odločitev tega vprašanja pa je delo zadevanja in ne predočevanja.

Problem ima tudi filozofsko ozadje. Zgodovina filozofije nam poroča o “skeptikih”, ki so zastopali vesoljni dvom o vsem in končno učili: *svet in nič je isto*. V starem, srednjem in novem veku dobimo zastopnike takega “filozofskega nihilizma”, proti kateremu pa je vedno nastopil nasprotni “filozofski realizem”, ki je učil, da *“nič”* ni in ne more biti osnova in razlaga za “vse”. Najvažnejše pa je to, da je šlo in da gre pri vseh teh stoletnih kontroverzah le za “nauk” proti “nauku”, namreč za “dokazovanje” in “protidokazovanje” v stvareh, ki pa se vsakemu samemu dokazovanju že po sebi načelno upirajo. Saj je vsako “dokazovanje” le *posredno* izvajanje istinitosti iz *istinitosti*. Torej se z vsakim dokazovanjem (neka) istinitost *že vnaprej suponira*, vsak lov za nekim dokazom ali ovržbo *istinitosti sploh* pa je in ostane brezplodno prizadevanje. Ta načelna težava bremeni v enaki meri na prelomu starega in srednjega veka stoječega velikega Avrelija Avguština kakor tudi že novomeškega filozofa in matematika Kartezija, prvega v njegovem dokazovanju proti tedanjim “akademskim skeptikom” (“ne morem dvomiti, *da* dvomim”) in drugega v njegovem dokazovanju lastne istinitosti (“cogito, ergo sum”).

Povsem drugačen pa je ves ta položaj ob našem opisu naših *organskih občutkov* kot edine neposredne priče za dejanski značaj, tj. za *istinitost naše lastne telesnosti*. Mi namreč te istinitosti z organskimi občutki nikakor ne “dokazujemo”, tembolj pa jo z njimi in samo z njimi neposredno *doživljamo*. Gre

za *doživeto* in ne samo "dokazano" istinitost in gotovo mi bo tudi bravec rad priznal, da bi nam brez takih *doživetih istinitosti* tudi vse le "dokazane" istinitosti prav malo ali nič ne pomenile. Da, brez takih *doživetih istinitosti* bi se nam tudi vse drugo neogibno zrušilo v nič. Zlasti pa bi to postalo nujno tedaj, če bi celo *lastne* telesnosti ne mogli *doživeti* kot istinito, dejansko stvar sredi drugih stvari. Naj bi nam kdo še stokrat "dokazoval", da smo vendar dejanske, istinite stvari in ne same izmišljije, bi za vse to ostali "gluhi in slepi". Da to ni tako, gre zasluga našim organskim občutkom, ki se ravno iz tega razloga odlikujejo po tako izrazitem *zadevalnem* poslovanju. Tudi to izredno mero zadevalnosti je rodila osnovna *potreba življenja*, da vsaj o lastni biti ne dvomimo.

Tako prihajamo po vsem rečenem do končne in zakonite splošne podobe čutenja, kakor se uresničuje v poedinih občutkih. Vsak naših občutkov ima dvojno lastno poslovanje, *predočevalno in zadevalno*. Predočevalno poslovanje občutka je dano z *vsebino občutka*, zadevalno pa z *njegovim dejem ali aktom*. Za oboje poslovanje občutkov je obenem značilna posebna *dinamika*, ki pove, da je še "več ali manj v ospredju" zdaj eno, npr. predočevalno, zdaj drugo, npr. zadevalno poslovanje občutka. Torej imata vsebina in akt še svoji dinamični stopnji, ki sta med seboj seveda v obratnem razmerju: predočevanje občutka je tem šibkejše, čim jačje je vzporedno zadevanje (istega občutka) in obratno. *V tem splošnem okviru* pa je po pričevanju najbolj vsakdanjih izkušenj vsa dinamika našega ču- || tenja še več ali manj trajna, "normalna" ali pa samo občasna, "izjemna". Prvo in drugo pa odločajo *le enako trajne, normalne, ali pa le občasne, izjemne potrebe in nuje življenja*. Tako smo se npr. prepričali, da gre glede na celotno "periferno" in "organsko" čutenje normalno perifernemu čutenju jačje predočevalno poslovanje, organskemu pa zadevalno. Pa tudi že vemo, kako silno važna je za nas enako stalna zavest dejanskega značaja lastne telesnosti. Tako zavest pa nam daje samo naše zadevalno čutenje "organskega" tipa. Seveda so nam zdaj enako umljive tudi marsikatere "izjeme", torej ko posluje, kot smo omenili, npr. "vizuelno" čutenje, kakor da bi bilo "taktilno", in obratno. Omenili smo pa tudi, da so take izjeme v čutenju zopet osnovane v trenutnih ter enako izjemnih potrebah in smotrih življenja. Primere za take trajne ali občasne potrebe življenja smo navedli in si jih lahko bravec sam poljubno spopolni. Saj velja vse to na sploh in za vsak občutek posebej.

11. Sklepne misli.

Ob zaključku razprave utegne tudi pazljivi bravec pogrešati zlasti pravo "razmerje" med naslovom razprave in njeno dejansko vsebino. Kako naj razpravica o *občutkih* nudi podobo *sveta*, in to "filozofsko" podobo!? Z občutki se bavi meritorno psihologija, ki pa posveča ravno občutkom sorazmerno malo prostora in jih k temu še dandanes večinoma obravnava samo z vida tako imenovane fiziološke narave človeka (živali). In prav rade volje sam priznavam, da bi nam *tako* dobljeni in pojmovani občutki in torej občutki kot sami fiziološki procesi pri našem iskanju nekega zadovoljivega filozofskega pogleda na svet in

življenje res ne mogli biti v neposredno pomoč. Zato smo ubrali drugačno pot.

Resda smo razpravljali pretežno o naših občutkih, ki pa smo jih takoj v pričetku vzeli le tako, *kakor jih res imamo in v resnici doživljamo*. Občutkov smo se lotili kot lastnih *doživljanj* in smo nato le na takih že psiholoških tleh mogli tudi sami ugotoviti, da sodijo ravno občutki med naša najprvotnejša in najprimitivnejša doživljanja. Če bi pa jemali občutke samo kot neke "fiziološke procese", bi prav gotovo niti tega "primitivnega in prvotnega" značaja občutkov ne mogli ugotavljati: saj "fiziološki proces" prav gotovo ni nobena "razvojno-primitivna" zadeva. Samo o občutkih *kot naših doživljanjih* pa smo mogli ugotoviti še neprimerno več, namreč da so obenem *edina* naša doživljanja, ki nam po lastni naravi s prvobitno neposrednostjo odkrivajo *svet*, to pa še v pomenu "nas samih" in vsega, kar nas obdaja: dvojica organskih in perifernih občutkov ustreza tej veliki nalogi.

Nič manj važna za iskani načelni pogled na svet pa tudi ni bila naša nadaljnja preiskava same interne strukture naših občutkov in torej same interne strukture našega edinega osnovnega instrumenta za opazovanje in spoznanje sveta. Ta preiskava zavzema največji del razprave, kar pa ustreza obilici stvarnih vprašanj, ki so v sestavni zvezi z odkritim posebnim "poslovanjem" čutenja. Ravno ta preiskava nam je še posebej pokazala, kako so bili že v preteklosti veliki *filozofski problemi* pač prav postavljeni, toda napak izvede- || ni. In sicer so bili napak izvedeni zato, ker tisti, ki so jih postavili, zaradi pomanjkljivega psihološkega znanja ali -tudi hote niso uvaževali našega *čutenja in njegovega* pomena tudi za reševanje najtežjih filozofskih vprašanj. Tudi je bil to v mnogih primerih še čas, ko so smatrali preprosto čutenje za tisto "najnižje doživljanje", ki tudi v znanstvu ne zasluži posebne pozornosti. In vendar nam je ravno naša preiskava *samih občutkov* in *njihovega* osnovnega funkcionalnega mesta v življenju prikazala tudi stare in skoro že zatohle "filozofske" probleme ("subjekt" in "doživljanje", "substanca" in "akcidenca", "transcendenca" in "imanenca" itd.) v novi luči in svežini, ki obeta tudi danes nadaljnji razvoj.

Bravcu, ki mu je še bolj do same *vsebinske* problematike, kakor jo razprava podaja, utegne delati morda še večjo težavo moja posebna obravnava *istinitosti* in torej obravnava *dejanskega značaja* ene ali druge stvari. Ravno na tej točki utegne ostroumni bravec zaslediti primer nedopustne nedoslednosti v samem dokazovanju, ko se namreč ob obravnavi organskega čutenja očividno ves potegujem za nedvomno *istinitost* lastne telesnosti, na drugi strani pa ob obravnavi "filozofskega nihilizma" sam nekam slovesno izjavljam, da sleherni dokaz istinitosti (neko) istinitost že suponira in da je zato sleherno dokazovanje istinitosti izhodno in končno že vnaprej nemogoče. In vendar odločno vztrajam pri tem, da vse navedeno ne pomeni nikakega nasprotja in še manj kakršnokoli nedoslednost s samim seboj!

Zato še nekaj dopolnilnih misli. Resda se za svoje pričevanje istinitosti sveta in še zlasti lastne telesnosti sklicujem na občutke in še zlasti na organske občutke, toda nobeno tako "sklicevanje" še ni nobeno "dokazovanje". Pač pa samo tako

sklicevanje na neposredno čutno dane stvari, če je seveda upravičeno, tudi dokončno zadostuje, golo "dokazovanje" in torej le posredno izvajanje istinitosti neke stvari pa je in ostane tako dolgo le "problematično", dokler ne postane tudi neposredno verificirano. Za primer vzemimo astronoma, ko novo zvezdo na nebu (z daljnogledom) sam *zagleda* ali ko ostaja doma in bivanje neke nove zvezde v vesolju samo *"računsko"* dokaže. Vsi bomo sledili astronomu brez težave v prvem primeru, v drugem pa le pod pogojem, da tista za sedaj le "izračunana" zvezda vsaj sama na sebi ne izključuje možnosti, da jo kdaj tudi brez dokaza neposredno zaznamo. In tudi astronom se v prvem primeru sklicuje le na svoj daljnogled, češ da je *videl* zvezdo in da jo (z daljnogledom) vsak lahko vidi. In že to popolnoma zadošča, da astronomu tudi brez zadržka verjamemo. Še v mnogo boljšem položaju pa smo mi npr. glede zatrjevanja lastne telesnosti, ko se sklicujemo na organske občutke in torej na lastno čutenje svoje telesnosti. Seveda tudi *to ni nobeno "dokazovanje" istinitosti*.

Torej med našo osnovno tezo glede istinitosti lastne (in tudi vse ostale) telesnosti in med našo poznejšo izjavo, da se nobena "istinitost" izhodno in končno sploh ne da "dokazati", v resnici *ni* nobenega nasprotja: saj se omenjena naša osnovna teza opira neposredno samo na naše občutke in torej || sploh ni nobeno "dokazovanje" in to tudi biti ne mara. Morebitnim zastopnikom "filozofskega nihilizma" pa zdaj lahko odvrnemo nekako takole: proti vam resda nimamo nobenega dokaza, to pa le zato ne, ker vi pač že vnaprej zanikate vse, tudi to, kar sami vidite in čutite. Sodite med tiste, ki bi se za lastne lase radi dvignili s tal. Ker tega ne morejo, zavržejo tudi vse drugo.[5]

[5] Pripravo pričujočega besedila za objavo je podprla Univerza v Gradcu.