

Martin Heidegger

INTENCIONALNOST

(Smisel in naloga fenomenološkega raziskovanja II: Fundamentalna odkritja fenomenologije, njen princip in pojasnitev njenega imena)

Ta odkritja bomo karakterizirali in to karakteristiko dopolnili s pojasnitvijo principa fenomenološkega raziskovanja. Na tej podlagi bomo poskušali z interpretacijo samooznačbe tega raziskovanja, z določitvijo njenega imena **fenomenologija**.

Med odločilnostnimi odkritji bi želeli obravnavati tri: prvič **intencionalnost**, drugič **kategorialno zrenje** in tretjič **izvorni smisel apriorija**. Te preučitve so neogibne tako po svoji stvarni vsebini kot po načinu preučevanja, samo tako lahko dobimo "čas" fenomenološko pred oči in je dana možnost pravilnostnega napredovanja njegove analize v tem, kot kar se kaže.

Intencionalnost

Najprej želimo obravnavati intencionalnost zaradi tega, ker je sodobna filozofija svojsko spodbudo nahajala tedaj in jo nahaja še danes prav v tem fenomenu, ker je intencionalnost prav to, kar preprečuje neposredno in ne vnaprej privzeto sprejetje tega, kar želi fenomenologija. Dotaknili smo se je že ob karakteriziranju načina, kako je **Brentano** poskušal klasificirati celoto psihičnih fenomenov s strogim priličenjem njej sami. **Brentano** je v intencionalnosti prepoznal strukturo, ki tvori pravo naravo psihičnega fenomena. Tako mu je postala kriterij razločevanja med psihičnimi in fizičnimi fenomeni. Ta struktura, kolikor jo vnaprej nahajamo v pojavljajoči se bitnosti, pa je obenem kriterij in princip naravnostne delitve samih psihičnih fenomenov. **Brentano** izrecno poudarja, da privzema le tisto, kar sta že poznala **Aristotel** in sholastika. Pri **Brentanu** se je naučil videti intencionalnost tudi **Husserl**.

S kakšno pravico pa tedaj še govorimo o odkritju intencionalnosti v fenomenologiji? Zaradi tega, ker obstaja razlika med golim in grobim poznavanjem kake strukture in razumetjem njenega pravega smisla in njene spletenosti ter s tem doseženih možnosti in horizontov v to usmerjenega in zatrdno potekajočega raziskovanja. Od grobega poznavanja in uporabe v klasifikacijske namene do principialnega razumetja in razdelave tematike je zelo dolga pot, ki terjaja nove preučitve in preureditve. **Husserl** o tem zapiše: "Ob tem pa je od prvega dojetja kakega razločka v zavesti do njegovega pravega, fenomenološko čistega fiksiranja in konkretnega ovrednotenja silni korak - in prav ta za uglašeno, plodno fenomenologijo odločilni korak ni bil napravljen."¹

V dnevni filozofski literaturi fenomenologijo radi karakterizirajo takole: **Husserl** je od **Brentana** privzel pojem intencionalnosti; znano je, da intencionalnost izhaja iz sholastike; ta pa je temačna, metafizična, dogmatična. Torej je pojem intencionalnosti znanstveno neuporabljiv in fenomenologija, ki ga uporablja, je obremenjena z metafizičnimi predpostavkami in potemtakem sploh ni utemeljena na neposrednih danostih. Tako **H. Rickert** (*Metoda filozofije in neposredno*) piše: "Posebno tam, kjer ima vlogo po Brentanu posredovani sholastični pojem intencionalnosti, se zdi pojem neposrednega še kaj malo razjasnjen in miselni tok večine fenomenologov je prežet s tradicionalno metafizičnimi dogmami, ki njihovim pripadnikom naravnost onemogočajo, da bi tisto, kar imajo pred očmi, videli nepristransko."² Ta sestavek vsebuje temeljito polemiko s fenomenologijo. Tudi sicer in prav v uvodu k novi izdaji **Brentanove psihologije** je s strani **O. Krausa** rečeno, da je **Husserl** preprosto privzel **Brentanov** pojem intencionalnosti. Za **Marburško šolo** je intencionalnost ostala tudi pravi kamen spotike, tisto, kar obenem zagrajuje pristop do fenomenologije.

Če takšne predstave izrecno zavračamo, se to ne dogaja zaradi tega, da bi obranili **Husserlovo** originalnost nasproti **Brentanu**, marveč zato, da bi ob takšnih karakteristikah preprečili vnaprejšnje onemogočenje pristopa že do najelementarnejših preučevanj in do razumetja fenomenologije.

a) Intencionalnost kot struktura doživljajev: izpostavitve in prve pojasnitve

Poskušali bomo pokazati, da je intencionalnost struktura doživljajev kot takih, ne pa doživljajem kot duševnim stanjem dodana priredba k drugim dejanskostim. Vnaprej naj povem: Pri poskusu razjasniti intencionalnost, tj., jo videti in dojeti v tem, kar je, ne smemo pričakovati, da se bo to zgodilo na mah. Osvoboditi se moramo predsodka, da je s tem, ko fenomenologija zahteva, da dojamemo stvari same, rečeno, da moramo stvari dojeti na mah in nedejavno: marveč je prodiranje do stvari postopno, in naj predvsem odstrani predsodke, ki zagrajujejo stvari.

Besedni pomen **intentio** je: **naravnati-se-na**. Vsak doživljanj, vsako duševno obnašanje je naravnano na nekaj. Predstavljanje je predstavljanje nečesa, spominjanje je spominjanje nečesa, sodba je sodba o nečem, domnevanje, pričakovanje, upanje, ljubezen, sovraštvo - nečesa. Pravijo, da je to trivialnost, posebej še naglasijo, da v tem ni kakega posebnega dosežka, ki bi zaslužil oznako odkritja. A približajmo se tej trivialnosti nekoliko bolj in izpostavimo, kaj pomeni fenomenološko.

Za naslednje preučitve ni potrebna nikakršna posebna ostroumnost, le opustitev predsodkov - zgolj gledanje in utrditev gledanega, brez radovednostnega vprašanja, kaj naj bi s tem počeli. Najtežje, kar se nam mora posrečiti, je stvarnostno razmerje do najbolj samoumevnega, kajti človek ima element svoje eksistence v umetelnostnem, zlaganem, v že vselej po drugih sčevkanem. Zmota je meniti, da so fenomenologiji zgledni fantje, ki jih odlikuje odločenost za oprijemljivi boj s tem in pozitivno hotenje po razprtju pa nič drugega.

Unavzočimo si eksemplarični, lažje pristopni primer "duševnega obnašanja": konkretno naravno zaznavo - zaznavo stola, na katerega, ko vstopim v sobo, zadenem in ga, ker mi je napoti, odrinem. Naglašam to zadnje, da bi poudaril, kako se skušamo približati najbolj vsakdanjemu načinu zaznave, ne pa zaznavanju v poudarjenem smislu le funkcionirajočega preučevanja. Naravna zaznava, kakor v njej živim, ko se gibljem v svojem svetu, najpogosteje ni samostojno preučevanje in študiranje stvari, marveč se nanaša

na konkretno praktično obnašanje do reči; ni samostojno, ne zaznavam, da bi zaznal, marveč da bi se orientiral, našel pot, nekaj obdelal; to je čisto naravno motrenje, v katerem živim stalno. Groba interpretacija bi zaznavo stola karakterizirala takole: v moji notranjosti se odvija določeno duševno dogajanje; temu psihičnemu dogajanju "znotraj". "v zavesti" ustreza "zunaj" fizična realna stvar. Torej je ustrezna prirejenost med zavestnostno dejanskostjo (subjektom) in dejanskostjo zunaj zavesti (objektom). Duševno dogajanje vstopa v neko razmerje do nečesa drugega, zunaj njega. Na sebi ni nujno, da nastopi to razmerje, kajti ta zaznava je lahko zmotna zaznava, halucinacija. Psihološko dejstvo je, da nastopajo psihična potekanja, v katerih je nekaj zaznano - domnevno -, kar sploh nikoli ni eksistiralo. Možno je, da moje psihično dogajanje zajame halucinacija, tako da zaznam, kako je zdajle v tej dvorani čez vaše glave zapeljal avtomobil. Tu duševnemu poteku v subjektu ne ustreza realni objekt; tu imamo zaznavo, ne da bi nastopilo kakšno razmerje do česa zunaj nje; ali pri zmotni zaznavi: Grem po temnem gozdu in zagledam, kako mi nasproti prihaja človek, ko bolj pogledam, vidim, da je drevo. Tudi tukaj manjka objekt, ki je bil domnevno zaznan v tej zmotni zaznavi. Glede na ta nesporna dejstva, da lahko realni objekt v zaznavi ravno umanjka, ne bi smeli reči, da je vsaka zaznava zaznava nečesa: se pravi, intencionalnost, naravnost-sebe-na nekaj, ni nujna značilnost vsake zaznave. In celo če bi vsakemu psihičnemu dogajanju, ki ga označujem kot zaznavo, ustrežal fizični objekt, bi bila to dogmatična trditev: kajti ni ničesar, kar bi zagotavljalo, da sem iz svoje zavesti stopil v realnost.

Od **Descartesa** vemo - in vsaka kritična filozofija trdno vztraja pri tem, da pravzaprav vselej dojamem le "vsebine zavesti". V uporabi pojma intencionalnosti je potemtakem že vsebovana, npr. glede zaznavnega obnašanja, dvojna predpostavka: najprej metafizična predpostavka, da psihično izstopa iz sebe k fizičnemu, kar je, kakor je znano, od **Descartesa** naprej prepovedano. Nato pa je v intencionalnosti predpostavka, da psihičnemu poteku vselej ustreza realni objekt: dejstva zmotne zaznave in halucinacije pa govorijo proti temu. To meni **Rickert** in veliko drugih, ko pravijo, da tičijo v pojmu intencionalnosti metafizične dogme. Toda ali smo s takšno interpretacijo zaznave kot halucinacije in zmotne zaznave intencionalnost sploh dobili pred oči? Smo govorili o tistem, kar ta naziv

pomeni za fenomenologijo? Ne! Tako malo, da zgoraj podana interpretacija, če postane podlaga razprtja intencionalnosti, do brezupnosti prepreči dostop do tega, kar je fenomenološka namera. Pridimo si o tem na jasno tako, da ponovimo interpretacijo in si jo ostreje ogledamo. Kajti domnevne trivialnosti nikakor ne moremo sprejeti kar tako, najprej bi morali opustiti plehko trivialnost nepristnih, a običajnih spoznavnoteoretskih vprašanj.

Unavzočimo si halucinacijo: Rekli bomo, da avtomobila realno sploh ni bilo, torej ni nikakršne prirejenosti med psihičnim in fizičnim, temveč je dano le psihično. Toda ali ni halucinacija po svojem smislu vendarle halucinacija, domnevna zaznava avtomobila? Ni tudi ta domnevna zaznava, ki je brez realnega razmerja do realnega objekta, prav kot takšna neka naravnava-sebe-na domnevno zaznana? Ni zmeta sama kot taka naravnava-sebe-na, četudi realnega objekta faktično ni tu?

Ni tako, da bi kaka zaznava postala intencionalna šele s tem, da psihično vstopi v razmerje s fizičnim in da ni več intencionalna, če to realno ne eksistira, marveč je zaznava, najsibo prava ali zmotna, intencionalna sama v sebi. Intencionalnost ni lastnost, ki bi bila zaznavi pridodana in bi ji pripadala le v določenih primerih, marveč je kot zaznava že **izvorno (von Hause aus) intencionalna**, ne glede na to, ali je zaznana realno navzoče ali ne. In prav zaradi tega, ker je zaznava kot taka naravnava-sebe-na nekaj, ker tvori intencionalnost strukturo samega nanašanja, lahko pride do nečesa takega, kot sta halucinacija in napačna zaznava.

Tako tedaj, ko opustimo vsa spoznavnoteoretska vnaprejšnja mnenja, postane očitno, da je samo nanašanje - še povsem neodvisno od vprašanja njegove pravilnosti ali nepravilnosti - že po svoji strukturi naravnava-sebe-na. Ni tako, da bi se najprej neintencionalno odvijal psihični potek kot stanje (kompleks občutkov, spominske relacije, predstavnostne podobe in miselni poteki, v katerih nastane podoba, o kateri se potem vprašujemo, ali ji kaj ustreza) in bi v določenih primerih postal intencionalen, marveč je bit samega nanašanja naravnava-sebe-na. Intencionalnost ni doživljaju pridodano, včasih v njem odvijajoče se razmerje do ne-doživljajskega, marveč so intencionalni sami doživljaji kot taki. To je prvo, bržkone še povsem

prazno določilo, ki pa je že dovolj pomembno za pridobitev distance do metafizičnih predsodkov.

b) Rickertovo napačno razumetje fenomenologije in intencionalnosti

Ob privzetju intencionalnosti in že v načinu, kako so interpretirali in naprej razvijali **Brentana**, so manj gledali na izrazilo te sestave strukture doživljaja kot pa na to, kar so domnevali pri **Brentanu**: metafizične dogme. Pri **Husserlu** je bilo odločilno, da se ni oziral po dogmah in predpostavkah, kolikor so bile navzoče, marveč po fenomenu samem, da je **zaznava naravnava-sebe-na**. Te strukture pa tudi pri drugih obnašanjih ne gre spregledati. **Rickert** vzame to za podlago svoje konfrontacije in zatrdi, kakš to lahko opazimo pri obnašanjih, kajti intencionalnost upošteva glede na obnašanje v razsojanju, ne pa pri pred-stavljanju. Takole pravi: Predstavljanje ni spoznavanje. Do tega pride, ker vztraja pri dogmah: Moje predstavljanje v sebi nima nikakršne transcendence, ne izstopa ven k predmetu. **Descartes** je vendarle dejal, da predstavljanje, perceptio, ostaja v zavesti in **Rickert** meni, da je v transcendenci razsojanja, katerega predmet opredeli kot **vrednoto**, manj uganke kot v transcendenci, ki je v predstavljanju v smislu izstopanja ven k realni stvari. Do tega dojetja pride, ker meni, da v sodbi spoznamo nekaj, kar ima karakter vrednote, kar torej ne eksistira realno in to identificira z duhovnim, ki je zavest sama; meni, da je vrednota nekaj imanentnega. Če pripoznavam kako vrednoto, ne izstopam iz zavesti in je ne prekoračujem.

Za nas ni bistveno pokazati, kako se **Rickert** giblje v protislovjih, ko enkrat uporablja fenomenološki pojem predstavljanja, drugič pa mitičnega psihologije, marveč to, da že na izhodišču upošteva le intencionalnost, kolikor ustreza njegovi teoriji, se je pa otrese, kolikor se ne strinja z njegovo teorijo, da predstavljanje ni spoznavanje. Značilno je, da kljub vsej ostroumnosti pade ob najbolj prvobitnih zahtevah: sprejemanje dejstev, kakršna se dajejo. S tem ostane mišljenje brez tal. Prisile reči ni mogoče v nekem primeru upoštevati, v drugem pa ne; upoštevati, če ustrezajo vnaprej fiksirani teoriji - ne upoštevati, če jo rušijo. Značilen primer tega načina mišljenja nudita **Rickertova** iz **Brentana** izhajajoča spoznavna teorija in

teorija o sodbah. Obravnavali ju bomo, da bi videli, kako so sodbe odvisne od dojetja reči.

Ricker sprejme od **Brentana določitev sodbe kot** pripoznanja. Slediti moramo prav mestu, na katerem uporabi po **Brentanu** izkazano intencionalnost in na katerem pred njo obenem zapre oči, skoči v teorijo in konstruira. Unavzočimo si na kratko teorijo, ki temelji na **Brentanovi** karakteristiki sodb.

Če razsojamo, pravi **Rickert**, soglašamo s predstavami oziroma jih odklanjamo. Kot tisto bistveno tiči v sodbi "praktični" odnošaj. "Ker pa mora tisto, kar velja za sodbo, veljati tudi za spoznavo, izhaja iz sorodstva, ki obstaja med sodbo ter hotenjem in čutenjem, da gre tudi **pri čisto teoretičnem spoznavanju za zavzetje stališča do določene vrednote**... Le v razmerju do vrednot ima alternativni odnošaj odobravanja ali neodobravanja kak smisel." ³ Tako pride **Rickert** do svoje teorije: **Predmet spoznavanja je vrednota**. Če zaznam stol in pravim: stol ima štiri noge, je po **Rickertu** smisel tega spoznanja **pripoznanje neke vrednote**. Pri najboljši volji pa česa takega v strukturi te zaznavnostne izjave ne bomo nikoli našli: kajti nisem naravn na predstave in še manj na vrednote, marveč na faktično dani stol.

Pripoznanje ni prilepljeno na predstave, temveč je samo predstavljanje naravnosti-sebe-na; to sploh šele daje možnost razsojanja o nečem in potrjevanje v rasojanju je fundirano v predstavljanju. Med predstavljanjem in razsojanjem samima obstaja intencionalno sovisje. Če bi **Rickert** ugledal intencionalnost predstavljanja, tudi ne bi zapadel v mitologijo sovisja sodbe in predstave, kakor da bi sodba šele "pristopila". **Tudi sami odnošaji med intencionalnostmi so intencionalni.**

Tedaj **Rickert** do te teorije tudi ni prišel s študijem reči, marveč s prazno dedukcijo, v katero so bile privzete dogmatične sodbe. Zadnji ostanek od sestava reči je edino ta, ki ga je **Rickert** privzel od **Brentana**, glede katerega pa je vprašljivo, če zadeva polno dejstvenost sodbe. "Če označimo... sodbo kot odnošaj, ki ni predstavnosten, to ne pomeni, da v tem na primer skupaj z **Brentanom** vidimo drugačnosten način odnosa zavesti do njenih

objektov od tistega, kakršen je v predstavljanju. Ta trditev je za nas veliko preveč polna predpostavk." ⁴ Tu **Rickert** odkloni intencionalnost kot kriterij različitve, v **Brentanovem** smislu, med odnošajema predstave in sodbe. Kaj sam postavi na to mesto? Kako opredeli in utemelji razliko?

Raziščimo, "v kateri rod psihičnih procesov spada popolna sodba, kolikor takšna stanja, v katerih se obnašamo neprizadeto motreče, sploh razlikujemo od tistih, ob katerih deležimo na vsebini naše zavesti kot na nečem, kar je za nas vrednota... Želimo torej le ugotoviti dejstvo, ki mu tudi čisto senzualistična teorija ne bo mogla nasprotovati".⁵ Skoraj slepi bi videl, da je to dobesedno **Brentanova** pozicija, ki ne želi nič drugega, kakor rod psihičnih procesov razdeliti po vrstah našega obnašanja, ali jih motrimo neprizadeto ali pa smo udeleženi v njih. **Rickert** zajema svojo teorijo predvsem iz tal, ki so bila začrtana z **Brentanovimi** opisi, ne vidi pa, da postavlja intencionalnost za fundament svoje teorije sodb in spoznavne teorije. Dokaz: Hkrati z upoštevanjem tega deskriptivnega razlikovanja uvaja **Rickert** pojem predstave, ki je v nasprotju s tistim, ki ga polaga v temelj oblikovanja definicije sodb; tukaj: neprizadeto, naravnati-se-na, torej predstavljanje kot način predstavljanja, na drugi strani: predstava kot predstavljeno, in to tako, da je predstavljeno vsebina zavesti. Tam, kjer **Rickert** zavrača predstavnostni idealizem in želi dokazati, da spoznavanje ni predstavljanje, se ne drži enostavnega in preprostega smisla predstavljanja, marveč postavlja za temelj mitični pojem. **Rickert** pravi, da predstave, dokler so le predstavljene, prihajajo in odhajajo.⁶ Zdaj predstavljanje ni enostavno predstavljajoče obnašanje, marveč so predstave predstavljene. "Predstavljajoče spoznanje potrebuje dejanskost, ki je neodvisna od spoznavajočega subjekta, kajti s predstavami smo tisto od spoznavajočega subjekta neodvisno zmožni dojeti le, kolikor so odraz ali znaki neke dejanskosti."⁷ Ob tem pojmu predstave, kolikor lahko naravnati-se-na tendira le k znaku, se da kajpada zlahka pokazati, da predstavljanje ni spoznavanje.

Toda kako je s pojmom predstave, ki ga uporablja **Rickert**, ko sodbo razmejuje od predstavljanja v smislu enostavno motrečega obnašanja? Zakaj **Rickert** ne vzame pojma predstave v deskriptivnem smislu, tako kakor pojem sodbe, ki se ujema z deskripcijo? Zakaj ne sledi smislu tega, kar je

v tem: neprizadeto motreče obnašanje?

To je zaradi tega, ker **Rickerta** vodi vnaprejšnje mnenje, teza, da **spoznavanje ne sme biti predstavljanje**; kajti če bi bilo spoznavanje predstavljanje, tedaj bi njegova lastna teorija, da je spoznanje pripoznanje in predmet spoznanja vrednota, postala odveč in bi bila bržkone sprevernjena. Da predstavljanje ne sme biti spoznanje, je predsodek, ki se krepi s sklicevanjem na **Aristotela**: spoznanje je sodba. Spoznanje je vselej resnično ali lažno; resnične ali lažne pa so po **Aristotelu** samo sodbe. S takšnim sklicevanjem na **Aristotela** meni **Rickert** zgolj to, da **Aristotel** razume sodbo na isti način - medtem ko **Aristotelu** pomeni ravno tisto, česar **Rickert** ob enostavnem sestavu predstavljanja ravno noče videti - "**pustiti nekaj videti**". **Rickert** ne vidi tega preprostega smisla predstavljanja, da pomeni prav spoznavanje.

Vpogled v primarno spoznavno naravo predstave si je zagradil s tem, ko predpostavi mitični pojem predstavljanja iz naravoslovne filozofije in pride do formulacije, da so v predstavljanju predstavljene predstave. V primeru predstave kot enostavne zaznave pa ni predstavljena predstava, marveč vidim stol. To je v smislu predstavljanja samega: ko gledam na, ne menim, da vidim predstavo nečesa, kar ni navzoče, marveč da vidim stol. Golo unavzočenje, ki ga označujemo tudi kot predstavo nečesa - na primer, če si zdaj predstavljam svojo pisalno mizo -, tudi v takih primerih golega mišljenja o nečem ni predstavljena predstava, vsebina zavesti, marveč stvar sama. Ravno tako je s spominskimi predstavami, npr. z vožnjo po jezeru: ne spominjam se predstav, marveč čolna in vožnje same. Najbolj prvobitni dejstveni sestavi, ki so v strukturah samih, so prezrti na ljubo neke teorije: spoznavanje ne sme biti predstavljanje, kajti samo tedaj, če spoznavanje ni predstavljanje, ima teorija prav v tem, da je predmet spoznanja vrednota in to mora biti, ker mora obstajati vrednotnostna filozofija.

To, kar nekoga napravlja slepega nasproti intencionalnosti, je vnaprejšnje mnenje, da gre tu za teorijo odnosa med fizičnim in psihičnim, medtem ko želimo pokazati zgolj strukturo psihičnega samega. Naj so to, na kar se usmerja predstavljanje, realne materialne stvari, ali pa le fantazijske, naj pripoznanje pripoznava vrednoto ali pa se razsojanje usmerja na nekaj

drugega. ne realnega, prvo je to, da sploh vidimo to naravno-sebe-na. Predvsem moramo brez vsakršne spoznavnoteoretske dogme utrditi strukturo obnašanj. Le iz prav videnega in skozenj je možno ostrejšo dojetje in morebitna kritika doslejšnje fenomenološke interpretacije intencionalnosti. Naučili se bomo uvideti, da se dejansko še tudi v fenomenologiji vežejo na intencionalnost nerazjasnjena vnaprejšnja mnenja, ki filozofiji, tako obremenjeni z dogmami, kot je **neokantovstvo**, prav zares zelo otežujejo videti pokazano kot tako. Ker sami mislijo dogmatično in usmerjeno, je prvo, kar domnevajo, tisto enako, nato pa se domneve oprimejo, toliko prej, ker fenomeni dejansko niso izčrpno razprostrti.

Glede obnašanj moramo imeti pred očmi zgolj strukturo naravne-sebe-na. Odstraniti moramo vsakršno teorijo o psihičnem, zavesti, osebi in podobnem.

c) **Temeljni ustroj intencionalnosti kot take**

Doslej doseženo o intencionalnosti je, formalno rečeno, prazno, a eno je že jasno, da mora biti, ne da bi imeli v ozadju kako realistično ali idealistično teorijo o zavesti, prosto uprisoteno strukturno sovisje samo, da se naučimo videti danosti kot take in to, da odnošaji med obnašanji, med doživljaji sami niso kompleksni stvari, temveč imajo tudi odnošaji med samimi obnašanji spet intencionalno naravo, da so vsi odnošaji življenja v samem sebi določeni s to strukturo. V nadaljevanju bomo videli, da tu še obstajajo težave, ki jih ne moremo brez nadaljnega odpraviti. A da bi videli to, moramo najprej zagledati intencionalnost samo. Od tu naprej bomo obenem lahko dosegli terminološko fiksiranje, tako da bomo razumeli izraz, ki se v fenomenologiji pogosto uporablja, a je ravno tako pogosto razumljen napačno: Gre za pojem **akta**. Življenjska obnašanja imenujemo tudi akte: zaznava, sodba, ljubezen, sovraštvo... Kaj tu pomeni akt? Ne dejavnosti, poteka ali kakršnekoli sile, akt pomeni tu zgolj **intencionalni odnošaj**. Akti so takšni doživljaji, ki imajo naravo intencionalnosti. Vztrajati moramo pri tem pojmu akta in ga ne konfundirati s čim drugim.

Kakor že fundamentalna je intencionalnost, ostaja na prvi pogled prazna. Preprosto rečemo: predstavljanje je predstavljanje nečesa, razsojanje je razsojanje o nečem, itn.; nekako ni videti, kako naj bi na podlagi takih struktur nastala znanost. S to znanostjo naj bi bilo očitno konec, preden se je zares začela. Dejansko se zdi, kakor da bi bila ta fenomenološka utrditev intencionalnosti zgolj tautologija. Tako je **Wundt** že poprej dejal, da vse fenomenološko spoznanje lahko reduciramo na stavek: $A = A$. Poskusili bomo pogledati, ali ni še veliko tega, kar bi bilo potrebno povedati, ker navsezadnje večina tega še ni bila izrečena. Ko se držimo tega prvega odkritja fenomenologije, da je intencionalnost struktura doživljaja in ne šele naknadna relacija, že imamo prvo napotilo, kako bi morali ravnati, da bi ugleдали ta ustroj, to strukturo.

aa) Zaznano zaznavanja: bivajoče na njem samem (stvar iz okolja, stvar iz narave, stvarskost)

Z utrditvijo intencionalnosti kot vnaprej nahajane strukture obnašanj smo se vsekakor izognili zdrsnjenju v konstrukcijo in kako preskakujočo teorijo. Obenem pa je v tem vključena nujnost, da k tej strukturi pristopimo ravno tako brez vnaprejšnjih mnenj. Sedaj bomo poskusili prikazati temeljno strukturo intencionalnosti. Z naravnavo-sebe-na je predhodno na njej označen le prvi moment, tako da smo še daieč od polnega strukturnega ustroja in tudi to je še povsem formalno prazno.

Zaradi pojasnitve temeljnega ustroja intencionalnosti se bomo znova vrnili k eksemplaričnemu primeru naravne zaznave stvari. Intencionalnost nam ne pomeni začasnega in naknadno vstopajočega objektivnega odnošaja med fizično stvarjo in psihičnim procesom, temveč strukturo obnašanja kot obnašanja do, naravnave-sebe-na; s tem ne označujemo te določne zaznave (stola) tu in zdaj, marveč **zaznano kot tako**. Če iščemo temeljni ustroj intencionalnosti, potem je najbolje, da se približamo njej sami: naravnavi-sebe-na. Zdaj ne gledamo na naravnavo-sebe, marveč imamo pred očmi **načemernost**. Ne gledamo na zaznavanje, marveč na zaznano in sicer na **zaznano te zaznave**. Kaj je to?

Rečeno brez predsodkov - stol sam. Ne vidim "predstav" o stolu, ne dojemam nikakršne podobe stola, ne sledim občutkom o stolu, marveč vidim preprosto **njega** - njega samega. To je najpoprej dani smisel zaznavanja. Vprašati moramo še natančneje: **Kaj** vidim v svoji "naravni" zaznavi, v kateri se živ nahajam v tej dvorani, kaj lahko izjavim o stolu? - Dejal bom, da stoji v predavalnici 24 spodaj poleg katedra, bržkone ga uporabljajo predavatelji, ki med predavanjem radi sedijo. To ni nikakršen poljuben katedrski stol, temveč čisto določeni, katedrski stol v predavalnici 24 Univerze v Marburgu, ki je zaradi uporabe morda nekoliko poškodovan, slabo prebarvan v tovarni pohištva, iz katere očitno izvira. Tako bom govoril o stolu, če ga bom opisoval povsem naravno, brez konstrukcije in eksperimentalne predpriprave. O čem pripovedujem tedaj? O ničemer drugem kot o povsem določeni, četudi nepomembni zgodbi stola, o zgodbi, v kateri je tu stalno, vsak dan prisoten. Zaznavano te "naravne" zaznave označujemo kot **stvar iz okolja**.

Pri tej zaznavi se lahko zadržim in to, kar je v njej tu, stol sam, opisujem naprej in rečem: ima takšno in takšno težo, to in to barvo, je velik in širok toliko in toliko, lahko ga premikamo s kraja na kraj, če ga visoko dvignem in spustim, bo padel, s sekiro ga lahko razsekamo, nato zažgemo, da bo zgorel. Tudi zdaj imamo spet zgolj izjave, v katerih govorim o zaznavanem samem, ne pa o predstavah o stolu in občutkih, a gre vendarle za drugačna določila stvari kot poprej. To, kar smo zdaj dejali o zaznavanem samem, bi lahko izjavili o vsakem poljubnem kosu lesa. To, kar smo zdaj izpostavili pri stolu, ga ne določa kot stol. O stolu smo sicer nekaj izjavili, vendar ne kot o stolasti stvari, temveč kot o **stvari iz narave**; to, da je zaznavano stol, je zdaj brez pomena.

Zaznavano je stvar iz okolja (Umwelt: obsvetja); torej je tudi stvar iz narave. V naši govorici imamo za to razliko zelo pretanjene razločke v načinu, kako govorica sama tvori pomene in izraze. Pravimo: Podarjam vrtnico: lahko bi tudi rekel: Podarjam cvetlico, ne pa: Podarjam rastlino. Botanika pa ne razčlenjuje cvetlic, temveč rastline. Razloček med rastlino in cvetlico, ob čemer z obema poimenujemo isto vrtnico, je razloček med stvarjo iz okolnega sveta in stvarjo iz narave. Vrtnica kot cvetlica je stvar iz okolnega sveta, vrtnica kot rastlina stvar iz narave.

Zaznavano je na njem samem tako eno kot drugo. Kljub temu nastane vprašanje, če smo s tem opisom, v katerem smo izpostavili tisto, kar se daje na zaznavani stvari sami, že dosegli to, kar v fenomenologiji v strogem smislu označujemo kot zaznano. Če pomislimo na to, da obe strukturi stvari - stvar iz okolja in stvar iz narave - pripadata enemu in istemu stolu, tu očitno že nastane težava glede tega, kako razumeti obe ti dve strukturi stvari. S tem se bomo natančneje seznanili pozneje v drugi zvezi. Zdaj naj utrdimo le tole: Če v naravnem govorjenju, ne ob preučevanju in teoretičnem študiju stola, rečem, da je stol trd, ne želim ugotavljati stopnje trdote in gostote te stvari kot materialne stvari, temveč povedati: stol je neudoben. Že tu vidimo, da se določene strukture, ki pripadajo stvari iz narave in jih lahko motrimo kot take ločeno, trdoto, težo, najprej prezentirajo s čisto določenimi karakterji okolja. Trdota, materialni odpor je sam tu s karakterjem neudobnosti in je tu tudi samo tako, ne pa da bi bil šele z njo razprt ali izpeljan iz nje. Zaznano se daje po njem samem, ne pa na temelju vidikov, ki bi bili naknadno privedeni k stvari. To je določena stvar iz okolja, četudi ostane mnogim skrita.

Temu, kar v zaznavanju najdemo vnaprej, tej naravni stvari tu, se lahko še bolj približamo. S primernim načinom raziskave lahko ob njej izpostavim, da ji kot taki stvari neogibno pripadata nekaj takega, kot sta materialnost in razsežnost, da ima vsakršno razsežnostno kot razsežnostno barvo in naprej, da ima barva kot barva tudi svoje razsežje, da je materialno, razsežnostno premakljivo, da lahko spremeni svoje mesto. Tudi s tem na tej stvari sami spet izpostavim nahajano, a zdaj ne več na zaznanem (stolu) kot stvari iz okolja in tudi ne na njej kot naravni stvari, temveč obravnavam zdaj stvarnost kot tako. Govorim o materialnosti, razsežnosti, barvi, premakljivosti in podobnih določitih, ki niso lastne temu stolu kot temu, temveč pripadajo vsaki, poljubni naravni stvari, o strukturah, ki tvorijo stvarnost stvari, strukturnih momentih naravne stvari same, stanjih stvari, ki jih razberemo iz danega samega.

V vseh treh primerih smo obravnavali zaznavano bivajoče na njem samem, to, kar spoznavno dojemanje lahko nahaja na njem. Zaznavanje tu uporabljamo v širšem, a naravnem smislu. Običajna spoznavna teorija pa tudi psihologija bi tu dejali, da so ti opisi naravnih stvari in stvari iz okolja

zelo naivni in kot naivni pravzaprav neznanstveni. Kajti najpoprej vidim z očmi pravzaprav le nekaj barvastega, najpoprej imam le občutje rumenega in drugo nato dodajam.

V nasprotju s tem znanstvenim opisom si želimo prav naivnost in to čisto naivnost, ki vidi pristno in predvsem katedrski stol. Če pravimo "vidimo", potem "videti" tu nima ozkega pomena optičnega občutenja, marveč ne pomeni nič drugega kot "golo spoznavno dojetje nahajanja". Če se držimo tega izraza, potem bomo znali brez težav neposredno dano jemati tako, kakor se kaže. Rekli smo namreč, da je na stolu videti, kako izvira iz neke tovarne. Nismo delali nikakršnih sklepov, nismo razglabljali, marveč je to na njem videti, četudi nimamo nikakršnih občutij o kaki tovarni ali nečem takem. Polje tistega, kar nahajamo v golem vzetju na znanje.

bb) Zaznavano zaznavanja: tisti kako intendiranosti (zaznavanostno bivajočega, karakter telesnostnega-tu)

Še zmerom nismo pri tistem, kar smo označili kot zaznavano v strogem smislu. Zaznavano v strogem fenomenološkem smislu ni zaznavano **bivajoče** na njem samem, marveč **zaznavano** bivajoče, kolikor je zaznavano, **kakor** se kaže v konkretni zaznavi. Zaznavano v strogem smislu je zaznavano kot tako, natančneje rečeno, na primer **zaznavanostno** tega stola, način, struktura, v kateri je zaznan stol. Način, kako je zaznavan ta stol, se razlikuje od strukture, v kateri je predstavljen. Izraz: **zaznavano kot tako** pomeni **to bivajoče v načinu njegove zaznavanostnosti**. S tem smo povsem novo strukturo najprej le naznačili, namreč strukturo, o kateri vseh teh določil, ki sem jih doslej navajal o stolu, ne morem več navajati.

Zaznavanostnost stola ni nekaj, kar bi pripadalo stolu kot stolu; zaznavani so lahko tudi kamen ali hiša ali drevo ali kaj podobnega. Zaznavanostnost in struktura zaznavanostnega spada torej h zaznavanju samem, tj. k intencionalnosti. Potemtakem lahko razlikujemo naslednje: **bivajoče samo**: stvar iz okolja, naravno stvar oz. stvarnost ter **bivajoče v načinu njegove intendiranosti**, njegove zaznavanostnosti, predstavljenosti, razsojenosti, ljubljenosti, osvraženosti, mišljenosti v najširšem smislu. V prvih treh

- primerih imamo opraviti z bivajočim na njem samem, v četrtem z intendiranostjo, zaznavanostnim bivajočega.

Kaj je to - zaznavanostno? Ali sploh obstaja kaj takega in ali lahko kaj povemo o zaznavanostnem stola? Gre za to, da ugledamo to strukturo neodvisno od kakršnihkoli teorij, za razliko od struktur, ki pripadajo stvari in bivajočemu kot bivajočemu. Po teh predhodnih določilih in obmejitvah glede na stvarnost imamo že tudi namig, v katero smer moramo usmeriti pogled. Očitno ne na stol sam, kakršen je zaznavan, marveč nanj glede na **kako njegove intendiranosti**. Kaj se kaže tu? Zaznavano kot tako ima karakter **telesnosti**, tj. bivajoče, ki se prezentira kot zaznavano, ima karakter **telesnostnega-tu**. Ni le dan kot on sam, marveč kot on sam v svoji telesnosti. Razlikovati moramo med načinom danosti **telesno-danega** in **samo-danega**. Ta razlika nam postane jasna, če izpostavimo tisti kako, v katerem je tu zgolj predstavljeno. Predstavljanje jemljemo tu, v smislu golega unavzočenja.

Sedaj si lahko unavzočim Weidenhauserjev most; prestavim se pred most. V tem unavzočenju mosta je dan most sam, prav most sam in ne podoba o njem, ne kaka fantazija, temveč on sam, pa mi vendarle ni telesnostno dan. Telesnostno bi bil dan, če bi šel jaz tja dol in bi se postavil pred sam most. To pa pomeni: Temu, kar je samo dano, ni potrebno, da bi bilo telesnostno dano, pač je narobe vsaka telesnostna danost tudi sama dana. **Telesnost je odlikovani modus samodanosti kakega bivajočega**. Ta samodanost postane še jasnejša z obmejitvijo nasproti nekemu drugemu možnemu načinu predstavljanja, ki ga v fenomenologiji dojemamo kot **prazno mnenje**.

Prazno mnenje je način predstavljanja nečesa na način misli na nekaj, spominjanja, način, ki lahko nastopi v razgovoru o mostu. Menim most sam, ne da bi ga pri tem videl v njegovem izgledu kot takem, pač pa mislim nanj v smislu praznega mnenja. V tem načinu in govorjenju se giblje velik del našega naravnega govorjenja. Mislimo na stvari same, ne na podobe in predstave o njih, pa jih vendarle nimamo nazorno dane. Tudi v praznem mnenju je menjeno menjeno direktno, samo kot tako, a le prazno, kar pomeni, brez vsakršne nazorne izpolnitve. Na nazorno izpolnitev naletimo spet v unavzočenju kot takem. Prazno menjenje pa sicer podaja bivajoče

samo. a ga ne daje telesnostno.

Ta razloček med praznim mnenjem in nazornim predstavljanjem ne velja le za čutno zaznavanje, ampak za modifikacije vseh aktov. Vzemimo stavek: $1+2$ je $2+1$. Lahko ga izrečemo brez premisleka, pa ga bomo vendarle razumeli in vedeli, da ne izreka nesmisla. Lahko pa ga speljemo tudi razvidno, tako da speljemo vsak korak unavzočevanja menjenega. Prvič je bil na določen način izrečen slepo, drugič videno. V drugem primeru, ko je menjeno unavzočeno, gre za originarno unavzočenje, ko si prezentiram $2+1$ vsa določila z njihovimi izvornimi pomeni. V tem načinu nazornega mišljenja, se pravi na stvareh izkazujočega se, se gibljemo le redkokdaj, najpogosteje pa znotraj skrajšanega in slepega mišljenja.

Nadaljnja vrsta predstavljanja v najširšem smislu je **slikovna zaznava**. Če analiziramo slikovno zaznavo, jasno vidimo, da ima zaznavano slikovne zavesti povsem drugačno strukturo kot zaznavano zaznave kot take ali kot predstavljeno unavzočenja kot takega. Lahko si ogledujem razglednico, na kateri je Weidenhauserjev most. Tedaj imamo opravka z novo vrsto predstavljanja. Telesno dana je zdaj razglednica sama. Ta razglednica sama je stvar, objekt, ravno tako kot so most ali drevo in podobno. Vendar ta stvar ni preprosta stvar kot most sam, marveč je, kot rečeno, slikovna stvar. Ko jo zaznavam, vidim skozi njo odslikano, namreč most. V slikovni zaznavi tematsko ne dojemam slikovne stvari, marveč tedaj, ko gledam razglednico, vidim - seveda naravnostno naravnano - na njej odslikano, most, odslikano na razglednici. V tem primeru ni niti prazno menjen, niti zgolj unavzočen, niti originarno zaznavan, marveč dojet na tej svojevrstni stopnji odslikave nečesa. Most sam je zdaj predstavljeno v smislu predstavljenosti po poti predstavitve skozi nekaj. To slikovno dojetje, dojetje nečesa kot odslikanega skozi slikovno stvar ima povsem drugačno strukturo kot enostavna zaznava. To si moramo čisto jasno unavzočiti, kajti zmerom znova poskušajo jemati slikovno dojetje kot tisto vrsto dojetja, s pomočjo katere, tako verjamejo, je moč pojasniti objektno zaznavo sploh. V slikovni zavesti sta slikovna stvar in odslikano. Slikovna stvar je lahko konkretna stvar - uokvirjena slika na steni -, vendar slikovna stvar ravno ni zgolj stvar kot naravna stvar ali kaka siceršnja stvar iz okolja, marveč nekaj kaže, odslikano samo, narobe pa v enostavni zaznavi, v enostavnem

dojetju kakega objekta ne bomo našli nič od kakršnekoli slikovne zavesti. V nasprotju z vsakršnim enostavnim nahajanjem enostavnega objektnega dojetja bi bilo, če bi to nahajanje interpretirali tako, kakor da bi tedaj, ko gledam to hišo tu, najprej zaznaval sliko (*Bild*: podobo) v moji zavesti, tako da bi bila dana slikovna stvar in bi bila nato šele ta slikovna stvar dojeta kot odslikujoča, namreč kot odslikava hiše tu zunaj, se pravi, da naj bi bila znotraj subjektivna slika in zunaj, transcendentno, odslikano. Ob tem ne nahajamo nič vnaprej, temveč v enostavnem smislu zaznave vidim hišo samo. Ne glede na to, da ta prenos povsem drugače konstituirane slikovne zavesti na enostavno objektno dojetje ne pojasni ničesar in vodi do nevzdržnih teorij, si moramo unavzočiti pravi motiv, zaradi katerega ga moramo odkloniti: ne ustreza preprostem fenomenološkemu nahajanju. Obstaja še ena težava, ki pa se je ne moremo podrobneje lotiti: Če je spoznanje sploh dojetje objektno slike kot imanentne slike transcendentne stvari zunaj, kako naj bi tedaj dojeli sam transcendentni objekt? Če je vsako objektno dojetje slikovna zavest, tedaj za imanentno sliko spet potrebujem drugo slikovno stvar, ki mi predstavlja imanentno. itn. To je sekundarni moment, ki govori proti tej teoriji. Glavna stvar pa je naslednja: Kakor ni slikovnosti in odslikavanja v smeri enostavnega dojetja, tako tudi v aktu objektnega dojetja samega ni nič takega, kot je slikovna zavest. Substrukcije slikovne zavesti za objektno dojetje ne zavračamo zaradi tega, ker to vodi v neskončni regres, se pravi, da s tem ničesar ne pojasnimo, ne zaradi tega, ker s to substrukcijo ne pridemo do nikakršne prave trdne teorije, temveč zato, ker je že sama v nasprotju z vsemi fenomenološkimi nahajanji, ker je teorija brez fenomenologije, moramo zaznavanje razumeti kot nekaj totalno različnega od slikovne zavesti. Slikovna zavest je sploh možna šele kot zaznavanje, a le tako, da je slikovna stvar dojeta in je šele po njej odslikano.

Fiksirajmo: Pravi moment v zaznavnostnem zaznavanega, če izhajamo iz enostavne zaznave, je: **V zaznavi je zaznavano bivajoče telesno tu.** V naravo zaznavanega kot telesno na njem samem eksistirajoče spada kot nadaljnji moment vsake konkretne zaznave stvari z ozirom na njeno zaznavnostno to, da je zaznavana stvar vselej menjena v svoji **stvarnostni celotnosti**. Če gledam čutno zaznavni objekt, ta poznani stol, tedaj vselej vidim - govorim o določenem načinu gledanja - le določeno stran in nek

aspekt. Vidim npr. zgornji del sedeža, pod površino ne vidim, pa kljub temu ne menim, ko gledam na stol oziroma le na noge, da ima noge odžagane. Ko vstopim v sobo in zagledam omaro, ne zagledam vrat omare ali zgolj eno ploskev, marveč izhaja iz smisla zaznavanja, da zagledam omaro. Če grem okoli nje, dobivam zmerom nove aspekte; toda v vsakem momentu v smislu naravnega mnenja menim, da vidim omaro samo, ne pa katerega od njenih aspektov. Ti aspekti se lahko nenehoma spreminjajo z mnogoterostjo aspektov, ki se mi nudijo. Ko hodim okoli stvari, se telesnostna istost zaznavanega samega ohranja. Stvar se odraža v svojih aspektih. Vendar ne menimo odraza, temveč vselej v odrazu zaznavano stvar samo. V mnogoterosti spreminjajočih se zaznav se ohranja istost zaznavanega, nimam nobene druge zaznave v smislu kakęga drugega zaznavanega, pač pa je druga vsebina zaznave, a zaznavano je menjeno kot isto.

Pri slikovni zaznavi pa imamo glede dojetja celotnosti in njenega odraza pred seboj spet drugačno strukturo zaznavanega v ožjem smislu. Telesno zaznavana je slikovna stvar sama, a tudi ta vselej le v enem aspektu. Vendar pa zaznava slikovne stvari v naravni slikovni zaznavi nekako ne pride do izraza. Tako lahko npr. pismonoša jemlje slikovno stvar (razglednico) zgolj kot stvar iz okolja, kot dopisnico. Zaznava slikovne stvari kot čista, enostavna zaznava stvari pa ne samo, da ne pride do izraza, ampak tudi ni tako, da bi najprej videl le stvar, nato pa sklenil, da je to slika o, marveč naenkrat zagledam odslikano, ne vidim najprej in tematsko izolirano slikovne stvari, potez in lis podobe. Da bi jih videl kot čiste momente stvari, je že potrebna modifikacija naravnega načina motrenja, nek način razpodobitve. Naravna tendenca zaznave je v tem smislu usmerjena k dojetju slike.

cc) Prvi prikaz temeljne vrste intencionalnosti kot sopripadnosti intentio in intentum

Znotraj mnogoterosti načinov predstavljanja imamo obenem določeno sovisje: prazno mnenje, unavzočenje. slikovno dojetje in enostavno zaznavanje niso preprosto postavljeni drug ob drugega, marveč imajo v sebi določeno

strukturno sovisje. V nazornem unavzočenju lahko npr. prazno mnenje nazorno izpolnim. V praznem mnenju, v mišljenju brez misli menjeno je nazorno neizpolnjeno, manjka mu polnost zrenja. Unavzočenje pa ima možnost nazornostne izpolnitve, kolikor unavzočenje nikoli ne more podati stvari same v njeni telesni danosti, le do določene stopnje.

Namesto da govorim o nečem kar tako, na podlagi enostavnega, ohranjajočega se unavzočenja, lahko - če pride npr. do spora o številu lokov in stebrov mostu - unavzočeno izpolnim na nov način s telesno danostjo samo. Zaznava in danost zaznave sta odlikovani primer intencionalne izpolnitve. Vsaka intenca ima v sebi tendenco izpolnitve in vsaka ima svojo vselejšnjo konkretno možnost izpolnitve, zaznava sploh le z zaznavo, spominjanje nikoli s pričakovanjem, temveč le s spominjajočim unavzočenjem oz. zaznavo. Obstaja povsem določeno zakonito sovisje glede možnosti izpolnitve poprej danega praznega mnenja. Tako je tudi znotraj sfere slikovne zaznave. Ta sovisja je možno oblikovati še bolj komplicirano, postaviti poleg slike, ki je original, še posnetek v smislu kopije. Če imam kopijo, tj. kopirano sliko nečesa, je pred nami določena sovisnostna zgradba posnetka - slike (originala) - in modela, in sicer tako, da s predstavitveno funkcijo posnetka (slike v razmerju do modela) kaže iz njega prav odslikano. Če pa naj kopija kot kopija dokaže svojo posnemovalnostno pristnost, je ne morem primerjati z modelom, temveč daje nazorni izkaz kopije, posnetka, kopirana slika, ki je na sebi sami - kot slika o - model. Te svojevrstne strukture izkazovanja in njegovih možnosti se odvijajo v vseh aktih dojemanja, četudi bi se zdaj čisto nič ne ozirali na ta specifični dojemalnostni akt zaznavanja. Tako se kaže - in to je najpomembnejše - zaznavano v svojem zaznavanostnem, kot slika ovedeno v svoji slikovnosti, enostavno unavzočeno v načinu unavzočenja, prazno menjeno v načinu praznega menjenja. Vsi ti razločki so različni načini intendiranosti svojih predmetov.

Ta strukturna sovisja in stopnje izpolnitve, izkazovanja in iz-pričanja relativno lahko ugledamo na polju nazornega predstavljanja, so pa vsebovana v čisto vseh aktih, npr. v območju čisto teoretičnega obnašanja, opredeljevanja in govorjenja. Brez možnosti zaslediti tu strukture vsakokratno intendiranega kot takega samega sploh ne bi mogli pomisliti

na znanstveno izpostavitev dejanske, iz fenomenov samih ustvarjene fenomenologije tvorbe pojmov - geneze pojma iz grobega pomena. Brez tega temelja pa sleherna logika ostaja diletantska oziroma konstrukcija.

Tako smo pred samosvojo pripadnostjo med načini intendiranosti, **intentio** in **intentum**, ob čemer moramo intentum, intendirano razumeti v izpostavljenem smislu, ne zaznavano kot bivajoče, marveč bivajoče v kako njegove zaznavanosti, intentum v kako njegove interpretiranosti. Šele s tem kako intendiranosti, ki spada k vsaki intentio kot taki, sploh lahko, čeprav le predhodno, ugledamo temeljni ustroj **intencionalnosti**.

Intentio dojemamo v fenomenologiji tudi kot menjenje. Obstaja sovisnost med menjenjem in menjenim oziroma med **noesis** in **noema**. **Noein** pomeni zaznavati, enostavno dojeti, zaznavanje in zaznavano v načinu njegove zaznavanosti. Te termine navajam, ker v tem ni vsebovana samo terminologija, ampak že tudi določena interpretacija naravnave-sebe-na. Vsaka naravnava-sebe-na, strah, upanje, ljubezen ima karakter naravnave-sebe-na, ki jo **Husserl** označuje kot **noesis**. Kolikor je **noein** vzet iz sfere teoretičnega spoznanja, izhaja tu razlaga praktične sfere iz teoretične. Za naš namen ta terminologija ni nič nevarnega, namreč pri razjasnitvi, da je intencionalnost zares polno določena šele tedaj, ko jo vidimo kot to pripadnost: intentio in intentum. Naj povzamemo: Kakor intencionalnost ni naknadna prireditev najpoprej neintencionalnih doživljajev in objektov, marveč je struktura, tako v temeljni ustroj strukture vselej neogibno spada njena lastna intencionalna namera, intentum. Ta predhodna izpostavitev **temeljnega ustroja intencionalnosti kot vzvratne pripadnosti intentio in intentum** ni zadnja beseda, temveč le prvo nakazilo in izkaz tematičnega polja preučevanj.

Če to določilo razmejimo od **Brentanovega**, moramo reči: **Brentano** je v intencionalnosti videl **intentio**, **noesis** ter različnost njenih načinov, ni pa videl **noeme**, **intentuma**. Ostajal je negotov pri določanju tega, čemur je dejal "intencionalni objekt". Že štirje pomeni predmeta zaznave - zaznavanega - razodevajo, da smisel "nečesa" v predstavljanju nečesa ni pri roki brez nadaljnje. **Brentano** zato niha: z "intencionalnim objektom" meni najprej bivajoče samo v njegovi biti, nato pa kako njegove dojetosti,

brez ločenosti od bivajočega: do čiste izpostavitve tega kako intencionalnosti pri **Brentanu** sploh ne pride, tj. intencionalnost kot taka, kot strukturna celota, pri njem ni izpostavljena. To pa nadalje pomeni: intencionalnost je opredeljena skupaj z bivajočim, kot njegov karakter; identificirana je s psihičnim. Pri **Brentanu** ostaja nerazprto tudi to, česa struktura naj bi intencionalnost pravzaprav sploh bila in sicer toliko, kolikor je sprejel v svojo teorijo psihično v tradicionalnem smislu imanentno zaznavnega, imanentno zavedanega (v smislu **Descartesove** teorije). Karakter samega psihičnega ostaja nedoločen, tako da to, česar struktura je intencionalnost, ni izvorno unavzočeno v tistem načinu, ki ga terja intencionalnost. To je moment, ki v fenomenologiji še tudi danes ni prevladan. Tudi dandanes dojemajo intencionalnost preprosto kot strukturo zavesti oziroma kot strukturo aktov, osebe, pri čemer obe ti dejanskosti, katerih struktura je intencionalnost, spet privzemajo na tradicionalen način.

Sicer so poskusi, da bi v fenomenologiji - tako pri **Husserlu** kot pri **Schellerju** - v dveh povsem različnih smereh izstopili iz psihične pogojenosti in psihičnega karakterja intencionalnosti; pri **Husserlu**, kolikor intencionalnost dojema kot občo strukturo uma (uma ne kot psihičnega, razmejenega od fizičnega); pri **Schellerju**, kolikor jo dojema kot strukturo duha ali osebe, a spet razmejenih od psihičnega. Videli pa bomo, da s tem, kar pomenijo um, duh, anima, nastavek, na katerem delajo te teorije, ni prevladan. Na to opozarjam, ker bomo videli, da fenomenologija s to določitvijo intencionalnosti terja znotraj sebe radikalno preobrazbo. Da bi zavrnili fenomenološko intencionalnost, torej ne smemo kritizirati preprosto le **Brentana**! S tem nam tema vnaprej uide iz rok.

Ni intencionalnost kot taka metafizično dogmatična, temveč je to tisto, kar je vtakano v strukturo oziroma ostaja vtakano na podlagi tradicionalnega umanjkjanja vprašanja o tem, česa domnevno struktura to je, o tem, kaj pomeni smisel te strukture same. Kljub temu pa velja kot metodično pravilo za prvo dojetje intencionalnosti, da se ravno ne trudimo okoli razlage, marveč da fiksiramo zgolj to, kar se samo kaže, pa naj bo še tako ubožno. Le tako bo moč na njej sami in skoznjo ravno tako stvarno videti, česar struktura je in na kakšen način je to. Ni poslednje pojasnilo psihičnega.

marveč prvi zastavek za prevladanje nekritičnega postavljanja tradicionalno določenih dejanskosti. kot so psihično, zavest, doživljajska sovisnost, um. Če pa je to naloga v tem fenomenološkem temeljnem pojmu, potem je ta naziv najmanj primeren za to, da postane fenomenološko geslo, kajti označuje to, ob razklenitvi česar se bo v svojih možnostih našla fenomenologija sama. Zato moramo brez okolišenja reči: to, kaj pomeni sopripadnost intentuma in intentio, ostaja zatemnjeno. Kako se nanaša intendiranost bivajočega na to bivajoče samo, ostaja uganka; ostaja tudi vprašljivo, ali sploh lahko vprašujemo tako. Te uganke pa ne moremo izpovprašati vse dotlej, dokler je njena narava zakrita s teorijami za in proti intencionalnosti. Razumevanje intencionalnosti zato ne napreduje, kolikor spekuliramo o njej, temveč le, kolikor ji sledimo v njenih konkrekcijah. Priložnost za to bo, ko si bomo poskusili razjasniti drugo odkritje fenomenologije, odkritje **kategorialnega zrenja**.

Prev. T. Hribar

Prevajalkčeva opomba: Gre za prevod drugega poglavja (prvi je bil objavljen v 4. številki pričujoče revije) iz Heideggrovih predavanj **Prolegomena k zgodovini pojma o času** (Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Gesamtausgabe II,20; Klostermann, Frankfurt/M 1979, str. 34-62), ki jih je imel v letnem semestru 1925 na univerzi v Marburgu.

1. E.Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, v: Jahrbuch fuer Philosophie und phänomenologische Forschung, I. zv., I. del, Halle 1913, str. 185; Husserliana. zv. III, I. knjiga, Haag 1950, str. 223./*

2. H. Rickert, *Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare. Eine Problemstellung, v: Logos, zv. XII, 1923/24, str. 242. prip.*

3. H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transzendenz, Freiburg/Br. 1892, str. 52 (2. izdaja 1904, str. 106.)*

4. *Prav tam, str. 56. (Prav tam, str. 104.)*

5. *(Prav tam, str. 105.)*

6. *Prav tam, str. 57 (Prav tam, str. 105.)*

7. *Prav tam, str. 47. (Prav tam, str. 78.)*