

Vebrov internalizem in eksternalizem

MATEVŽ RUDL

Osrednja naloga filozofa psihologije je opredelitev duševnosti nasploh in posamičnih duševnih stanj posebej. Z ozirom na to splošno nalogo med filozofi še vlada soglasje (vsaj jaz še nisem slišal za koga, ki bi ljudem odrekal duševnost v najsplošnejšem in v tem smislu seveda povsem neopredeljenem, intuitivnem oziru). Do nasprotovanj pa prihaja ob vseh poskusih natančnejšega opredeljevanja duševnosti. V moderni kognitivni psihologiji (ali kognitivni filozofiji) sta se tako ob posamičnih vprašanjih izoblikovala dva nasprotujoča si tabora. Enega izmed problemskih sklopov predstavlja odnos med duševnim in materialno-fizikalnim: nekateri filozofi so mnenja, da lahko duševno opisujejo neodvisno od fiziološke podlage, v kateri se duševno realizira, medtem ko drugi zagovarjajo stališče, da je duševno zakonito povezano z materialno-fiziološko podlago. Ali pa vprašanje načina obstoja podob (predstav): so podobe analogne narave, ali pa jih lahko razumemo le na diskurzivni način kot sosledje različnih podob (katerih rezultat je "dana" podoba)? Nadalje, ali lahko posamična prepričanja razumemo neodvisno od ostalih prepričanj in kot takšna kot vzroke za neko določeno obliko vedënja, ali pa lahko takšno prepričanje definiramo le znotraj nekega sklopa prepričanj, potreb prepričanca in okolja, v katerem uresničuje prepričanec svoje potrebe? V tem primeru posamično prepričanje tudi ne more biti neposreden vzrok za določeno vedënje, saj je strategija pojasnjevanja tako prepričanja kot vedënja logično-holistična. In slednjič, ali lahko o duševnih stanjih govorimo le na osnovi danosti znotraj meja organizma, ali pa moramo za razumevaje duševnosti in individuacijo (definiranje) posameznih duševnih stanj upoštevati tudi okolico organizma, tj. stvari, ki jih ali bi jih naj duševna stanja predstavljala. Zadnje nasprotje nekateri opredeljujejo kot nasprotje med internalizmom in eksternalizmom. V pričujočem spisu si bomo ogledali, kako naj razumemo in koliko sploh lahko uporabljamo konceptualno shemo internalizma in eksternalizma v dveh delih slovenskega filozofa Franceta Vebra: v Očrtu psihologije iz leta 1924 in v Vprašanju stvarnosti iz leta 1939.

Izhajal bom iz opredelitve, da je razlikovanje med internalizmom in eksternalizmom le metodološke narave in da ni neposredno povezano z ontološkim statusom duševnega. Se pravi, da lahko o razliki med internalizmom in eksternalizmom govorimo neodvisno od, denimo, materialističnega ali idealističnega pojmovanja duševnosti. Kot ilustracijo in delno potrditev moje trditve naj navedem Fodorjev "metodološki solipsizem". Brez dvoma lahko zagovarjamo stališče, da je Fodor v svojem osrednjem članku "Metodološki solipsizem" (v *Representations*, 1981) prav toliko materialist kot

komputacionist. Torej ni idealist, čeprav poskuša pojasniti "samó" delovanje duševnosti v njenih lastnih okvirih. Njegov solipsizem ni idealistično-ontološke, ampak - kot pravi že sam - metodološke narave.

Povsem jasna pa postane trditev, da gre zgolj za metodološko razliko, če si pogledamo edini kriterij, po katerem se bomo o razliki sploh lahko odločali: to je vprašanje, ali lahko določeno duševno stanje definiramo samo na temelju danosti znotraj meja organizma, ali pa moramo upoštevati tudi takšno ali drugačno okolico organizma oziroma same duševnosti. Vidimo, da ta kriterij ne zahteva pojasnitve ontološkega statusa, ne duševnega, niti okolice: dopušča tako materialističen internalizem kot denimo platonističen ekternalizem.

Kako je z internalizmom in ekternalizmom pri Francetu Vebru? Potrč (1987) zagovarja tezo, da se je "od bolj internalističnega stališča svojega učitelja Meinonga prebiral k lastni, tipično ekternalistični filozofski poziciji" (str. 120). Jaz bom poskušal pokazati, da je Veber z metodološkega vidika tako v Očrtu psihologije kakor v Vprašanju stvarnosti "bolj internalist", čeprav internalizma ne v prvem ne v drugem delu ne izpelje dosledno. Prav tako bom pokazal, da gre v Vprašanju stvarnosti vendarle za neko spremembo, čeprav le spremembo v okvirih "internalistične metode". Premik napravi od analitično-deskriptivne metode k bolj kantovski poziciji premisleka o pogojih možnosti izkustva ali z Vebrovim izrazom k "neposredni notranji poti do stvarnega" (VS 6).

Pa si oglejmo najprej Očrt psihologije. Potrč vidi argumente za internalizem v Vebrovem izhodiščnem definiranju predmeta psihologije v razliki od predmeta naravoslovnih znanosti.

Prvo razliko med fizikalnimi in duševnimi pojavi imenuje Veber razliko v danosti (OP 6). Gre za ugotovitev, da lahko vse fizikalne pojave spoznavamo le posredno, tj. preko našega doživljanja, medtem ko so duševni pojavi dani neposredno. Fizikalni pojavi so kot objekti doživljanja nekaj drugega kot doživljanje samo, medtem ko pri duševnih pojavih doživljanje in objekt doživljanja sovpadata.

Drugo razliko med obema vrstama pojavov Veber imenuje razliko v dojetnosti (OP 7). Utemeljitev za to razlikovanje Veber vidi v tem, da lahko fizikalne pojave istočasno opazuje poljubno mnogo oseb, medtem ko je duševni pojav dostopen sam zavesti doživljajočega posameznika.

Iz druge razlike Veber izpelje tretjo, ki jo imenuje razlika v realnosti. Vebrova argumentacija je povsem Descartova: lahko imamo napačne predstave o fizikalnih pojavih in lahko si predstavljamo tudi takšne, ki jih sploh ni. Ni pa možno, da bi duševnih pojavov, ki jih doživljamo, ne bilo. Zato so slednji nedvoumno realni, medtem ko lahko fizikalnim pojavom pripišemo le večjo ali manjšo stopnjo verjetnosti, da realno bivajo (OP 8).

Četrta gre za razliko v lastnostih: fizikalni pojavi so prostorne, duševni neprostorne narave (OP 10).

Peto in poslednjo razliko Veber imenuje razliko v naperjenosti: duševni pojavi nam kažejo nekaj, kar oni sami niso. Obratno pa fizikalni pojavi nič ne kažejo, so nenaperjeni (OP 12).

Navkljub "kartezijanski podobi" (Potrč) opredeljevanja predmeta psihologije po mojem mnenju teh pet razlik še ne zadošča za dokončno označitev Vebra kot internalističnega filozofa psihologije. Poglavitni razlog za to trditev vidim v tem, ker

Veber na tem mestu še ne uporablja svoje "metode psihologije". Resda gre poleg ontoloških določb tudi za spoznavno-teoretske in v tem smislu za metodološke; vendar lahko tudi spoznavno-teoretske določbe pojmuje mo le kot propedeutične, ker Veber na tem mestu ne uporablja pojmov na enak način kot pozneje. Poglejmo si, kako v tretji razliki govori o fizikalnih pojavih, ki si jih predstavljamo: zdi se, kot da predstave o fizikalnih pojavih individuira mo glede na eksistenco ali neeksistenco fizikalnih pojavov, saj fizikalni pojavi ali obstajajo ali ne. Nasprotno pa nas pozneje dejanska eksistenca predmetov predstave ne bo zanimala.

Za propedeutične opredelitve gre v tem smislu, da jih resda lahko beremo internalistično, in na ta način jih tudi Veber uporabi. Lahko pa jih postavimo tudi v eksternalističen kontekst in tako dobimo eksternalistično psihologijo. Svojo trditev bom poskusil v grobih črtah argumentirati z eksternalistično izpeljavo prve razlike med fizikalnimi in duševnimi pojavi. Argument bi lahko potekal takole: res je v procesu spoznavanja duševnost primarna, toda psihologi moramo nujno upoštevati predmet in okolico nasploh, če hočemo na zadovoljiv način pojasniti neko duševno stanje. Ena možnih razlag je vzročna, ki duševna stanja individuira na temelju vzročne povezave med predmetom (denimo) predstave in predstavo samo. Pogosto pa se duševna stanja individuira jo tudi pod vidikom zahteve po uspešnosti organizma v nekem okolju. Pri tem se uporabljajo najrazličnejši razvojni, darwinistično obarvani argumenti: ker organizem živi v takšnem in takšnem okolju, ima takšno in takšno predstavo tega okolja. (Zanimivo pa je, da lahko darwinistične argumente uporabljajo tudi internalisti, s tem da duševnim stanjem primaknejo teleološko naravo: smoter duševnih stanj je, da organizem preživi v nekem okolju. Pod vidikom smotrnosti pa o predmetu duševnega stanja ni treba več govoriti. Težava tega stališča je, da mora vsa duševna stanja pojmovati kot resnična.)

Dejanski korak v psihološki internalizem lahko zato pričakujemo šele pri Vebrovi označitvi metode psihologije. Menim, da sta za Vebrov internalizem odločilna dva momenta: samoopazovanje in opis kot osrednji orodji njegove metode. Samoopazovanje temelji na primarnosti duševnega (OP 21), medtem ko opis zagovarja s stališčem, da je "neštetokrat s točnim opisom pojava podana tudi že njegova razlaga" (OP 23). Veber razume razlago kot navajanje vzrokov nekega pojava, kar se lahko doseže s poskusno ali eksperimentalno metodo (OP 20). Zelo pomembno za razumevanje Vebrovih poznejših težav je vedeti prav to, da je nek pojav razložen, če poznamo njegove vzroke. Z opisom doživetja so torej podani že tudi vzroki tega doživetja.

Oglejmo si sedaj na kratko predstavljanje, ki je v strukturi duševnega temeljno. (Veber loči med umskimi in nagonskimi doživljaji. Umske nadalje deli na predstave in misli, nagonске pa na čustva in stremljenja. Vsako stremljenje potrebuje kot svojo psihološko podlago čustva, ta misli in misli predstave. V psihološkem smislu so torej pri Vebro umski doživljaji bolj temeljni kot nagonски.)

V skladu s svojim izhodiščem samoopazovanja Veber ne postavi "prave" definicije opazovanja, ampak nas opozori na naše lastno doživetje opazovanja. Takole pravi: "*Ko vidiš mizo, doživiš predstavo mize*" (OP 29). Poudarek je vsekakor na doživljanju. Vendar se moramo že tukaj vprašati, kako naj razumemo samostalnik "miza" v časovnem odvisniku - v fenomenološkem smislu ali kot dejanski objekt? Če gre za fenomenološki smisel, potem je povezovanje "videnja" mize s "predstavo" mize neinformativno. V kolikor pa nam gre pri "videnju" mize za dejansko mizo, nismo dosledni v izpeljavi načela samoopazovanja, ker moramo upoštevati še fizikalne pojave

v razlagi naših duševnih stanj. Pustimo zagato zaenkrat nerazrešeno in jo imenujmo vprašanje, kako lahko na temelju lastnih doživetij govorimo tudi o zunanjem svetu. Kajti v tem stavku nas zanima prav to, kako naj s svojim doživetjem povemo še nekaj več, kot doživetje samo neposredno je.

V vsaki predstavi Veber loči med njeno vsebinsko in idejno platjo. V definiranju vsebine se nam lahko zazdi, da bomo dobili odgovor na zgoraj zastavljeno vprašanje. Veber namreč pravi, da "kakor ima vsako predstavljanje po lastni naravi še nekaj drugačnega, nego je samo, npr. kak fizičen pojav za svoj objekt ali predmet, tako se vsako predstavljanje, ki ima za svoj objekt pojav A, *tudi samo*, tj. po lastni psihični naravi razlikuje od onega predstavljanja, ki ima za svoj objekt drug pojav B, različen od pojava A." (OP 31) Zdi se, da moramo upoštevati realno obstoječe objekte predstav, kadar predstave individualiramo v vsebinskem smislu. To prepričanje se lahko utrdi še z Vebrovo obravnavo občutkov, ki so "*vsebinsko najnižjeredne predstave, /ki/ (...) kažejo ali predočujejo samo realne pojave najnižjega reda.*" (OP 41)

Vendar Veber ne govori zgolj o predmetih ali objektih občutkov, ki nam posredujejo "posamične barve, glasove, trdote, prostorne točke", ampak tudi o predmetih, ki so zgrajeni iz pravkar omenjenih; tu misli na "pojave kakor prostorno premikanje, prostoren stik, mizo" ter tudi na izjemno kompleksne in abstraktne predmete "kakor melodijo, razliko ali podobnost, geometrijski lik, število" (OP 39). Zdi se, kot da bi lahko na tem mestu Vebera brali eksternalistično: na eni strani imamo predmetne razlike, na drugi pa psihološke. Če bi to bilo res, potem bi Veber bil empiristično-platonističen eksternalist.

V tem prepričanju nas lahko še utrdi Vebrovo opisovanje predstavljanja kot trpnega doživljanja, v katerem "si napram predmetu // svojega doživljanja samo v *trpnem* ali *pasivnem* stanju" (OP 30). Resda gre tukaj po eni strani za razlikovanje napram mišljenju, ki je aktivne narave. Z ozirom na to razliko bi opredelitev predstavljanja kot trpnega lahko razumeli internalistično. Toda pogledjmo, o čem Veber na tem mestu neposredno govori: o predmetu, doživljanju, trpnem stanju in odnosu (pravi: si napram). Ta citat se lahko neodvisno od celote Očrta psihologije - in tukaj ne mislim na relacijo do mišljenja, ampak na deskriptivno analitično metodo, ki jo bomo podrobneje še srečali - razume samo tako, da je tisti, ki doživlja, na nek način objekt predmeta. To pa pomeni, da o trpnosti predstave ne moremo govoriti brez objekta predstave. Torej domnevno eksternalizem.

Za konec tega "eksternalističnega diskurza" naj navedem še citat iz poglavja o mišljenju: "Na vnanjem zaznavanju moramo torej razlikovati troje: a) zaznavanje samo kot (...) samomisel; b) pristno predstavo /o pristnosti in nepristnosti bom še govoril/ vnanjega pojava (...) in c) vnanji pojav (...). Ni vnanjega zaznavanja, ki bi bilo brez katerega teh treh elementov; k njim pa se pridruži še bivanje ali eksistenca objekta samega." (OP 66) Sedaj ni dvoma: objekt biva in če hočemo govoriti o vnanjem zaznavanju, moramo to dejstvo tudi upoštevati.

Toda pogledjmo si sedaj poglobljeno značilnost deskriptivno-analitične metode. Njena izhodiščna opredelitev je, da gre za samoopazujoče opisovanje. K opisovanju pa se pridruži še brezčasno opisovanje psiholoških danosti. Pri opisovanju torej ne gre zgolj za opisovanje trenutno doživetega, ampak skozi ta opis spoznamo tudi brezčasne resnice. Takšna logično-brezčasna resnica je, da mora vsaka predstava imeti svoj predmet. Zato moramo tako tudi razumeti Vebrovo trditev, da je doživljanje nasploh (predstava, misel, čustvo, stremljenje) enostransko odvisno od svojega predmeta, kar pomeni, da si lahko

zamislimo predmet brez doživljanja (očitek Vebru se ne tem mestu lahko glasi, da to potem ni več samoopazovanje), ne moremo si pa zamisliti doživljanja brez predmeta. Vendar je ta odvisnost doživljanja od predmeta zgolj logične narave, česar pa ne moremo podrobneje utemeljevati, ker gre za uvid. V logičnem uvidu pa se seveda ne sprašujemo, ali predmet tudi dejansko biva: "Razmerje med doživljanjem in njegovim 'predmetom' je enostransko in logično, ker je samo doživljanje brezčasno odvisno od predmeta, ne pa narobe, in ker je ta odvisnost doživljanja od predmeta popolnoma nezavisna od vprašanja, ali slednji tudi biva ali ne." (OP 162)

Kaj pa z eksistenco, o kateri je Veber še pravkar zatrjeval, da se mora "pridružiti objektu samemu"? Zaenkrat pustimo ta problem še nerešen in sprejmimo navedene Vebrove trditve. Vidimo, da je z logično pojasnitvijo doživljanje razloženo. Toda spomnimo se, da je za Vebra nek pojav razložen, če navedemo njegov vzrok. V primeru doživljanja je to sicer odvisno od predmeta, toda tega ne moremo razumeti kot realno obstoječi vzrok, saj je razlaga logična. To dejstvo se hitro izkaže kot problem. Deskriptivno-analitična metoda je ne samo internalistična - kar ni a priori negativno - ampak se z njo izgubi tudi stvarnost sama.

Poglejmo si težavo na našem izhodiščnem problemu: na vprašanju "mize" v "videnju mize". S stališča deskriptivno-analitične metode je "miza" predmet, katerega eksistenca ali neeksistenca nas ne zanima. Toda s tem se povrne vprašanje informativnosti stavka, ki sem ga zgoraj navedel. Na svoj način se je tega zavedal tudi Veber.

Gre za vprašanje, na kakšen način se lahko psiholog izreka o neduševnem, oziroma kako naj vzpostavi most med duševnih in neduševnim. Drugače rečeno, gre za vprašanje, kako naj in lahko individualističen, samoopazujoči opisovalec govori o objektivnosti. Ali z Vebrovo terminologijo: ali lahko sploh govorimo o stvarnosti?

Jasno je že oblikovna slutnja, da se tukaj skrivajo razlog in korenine dela, ki ga je Veber naslovil "Vprašanje stvarnosti". Toda oglejmo si najprej, kakšne odgovore nudi v Očrtu psihologije.

Po mojem mnenju zavzema osrednje mesto v poskusu reševanja te naloge druga stran predstavi oziroma doživljanja nasploh: to je način predstavljanja (doživljanja). Z načinom predstavljanja povemo, kako si nekaj - neko vsebino - predstavljamo. Individuacija predstav torej ni vsebinska, ampak jo opravimo tako, da upoštevamo nekaj "na vsebini". V grobem sta možna dva načina: pristno in nepristno predstavljanje (doživljanje). Definicija pristnega predstavljanja se glasi takole: "Kadar si katerekoli pojave predstavljamo na pristen način, se nam zde // ti pojavi hkrati *resnični* ali *faktični*" (OP 34). Veber pristnost predstavljanja po eni strani določa z resničnostjo predstav, kar bi lahko sodoben analitičen filozof takoj povezal z dejanskim obstojem predmetov teh predstav (povsem natančno rečeno Veber uporablja "resničnost" kot sinonim za "faktičnost" predmeta samega). Toda pristnost ni določena samo s "faktičnostjo" in "resničnostjo", ampak še z nečim: pri pristnih predstavah se nam zgolj "dozdeva", da predstavam vzporedni predmeti tudi dejansko bivajo.

Zato tudi s stališča pristnega predstavljanja ohranimo internalistično sliko duševnosti. To je še toliko lažje pri nepristnem predstavljanju.

Nepristne so tiste predstave, pri katerih se nam zdi, da njihovi predmeti ne bivajo. Pri tem moramo ločiti dve možnosti: prvič, ko se ob nepristnem predstavljanju še spominjamo, da smo si ta isti predmet nekoč pristno predstavljali in zato vemo - se nam zdi - da je predmet fakičen; drugič pa gre za možnost, da si predstavljamo nekaj, česar si

načelno ne moremo pristno predstavljati. V tem primeru govorimo o fantazijskih tvorbah (takšna je npr. Martin Krpan).

Vendar Veber ne more vztrajati na dosledno internalističnem stališču. Menim, da se to pokaže že pri individuiranju duševnih stanj z ozirom na funkcijo njihove lastne vsebine. V tem primeru govorimo o natančnem ali adekvatnem ter nenatančnem ali inadkvatnem predstavljanju: "Predstave /so/ napram *svojim* neposrednim objektom natančne ali adekvatne in postanejo nenatančne ali inadkvatne samo napram *svojim* /?/ posrednim objektom, tj. samo tedaj in toliko, kadar in kolikor jih uporabljamo za predstavljanje drugačnih pojavov in kadar jim v tem smislu dajemo drugo funkcijo, kakor jo imajo že same po sebi" (OP 45). Veber sicer dosledno s svojo teorijo govori o predstavah in "njihovih neposrednih objektih", vendar s stališča samoopazujočega posameznika ni razumljivo, kako lahko neki svoji predstavi - npr. mize - pripiše nek drug objekt - npr. stol - če pa sta predstava in objekt (predmet) brezčasno - torej nujno - povezana.

Da je zgolj logična pojasnitev funkcijsko-vsebinske razlike med posamičnimi predstavami nekako premalo, se očitno pokaže v razlikovanju med zaznavnim in halucinatoričnim predstavljanjem. V obeh primerih gre za pristno predstavljanje, kar pomeni, da se nam tako pri zaznavanju kot pri haluciniranju predmeti predstavljanja zdijo resnični. Toda tokrat mora Veber spremeniti pomen pojma "resničnosti": resnično sedaj pomeni dejansko bivajoče: "Zaznavne smo imenovali one predstave, ki nam načelno kažejo samo take objekte, ki tudi sami v istini *so*; zato mora tudi pristnost zaznavnih predstav končno izvirati prav iz istinitosti njihovih objektov. Halucinatorične predstave pa smo imenovali one, ki kažejo tudi na pristen način objekte, katerih v istini *ni*; torej pa tudi pristnost takih predstav že načelno ne izvira iz istinitosti njihovih *drugotnih* činiteljev (...). Vsi taki in podobni činitelji pa gredo samo na račun *biološke* /!/
in *psihološke posebnosti pristojnega subjekta samega* in nimajo nič opraviti s predmeti po njih povzročene pristnega predstavljanja. (...) /Zatorej *so*/ zaznavne predstave take pristne predstave pojavov, kojih pristnost izvira iz istinitosti teh pojavov; zato nastopanja takih predstav že načelno ne moremo razlagati *edino* /!/
s pomočjo bioloških in psiholoških posebnosti subjekta samega." (OP 46-47)

Zaradi pomembnosti je citat nekoliko obsežnejši. V kolikor beremo samo te trditve, je opredelitev razlike med zaznavanjem in haluciniranjem nedvomno eksternalistična. Toda Veber še poslednjič reši internalizem deskriptivno-analitične metode tako, da to ugotovitev označi kot "le čisto *idejo* spoznavanja" (OP 65), kot normo, po kateri se morajo ravnati vse znanosti: "Mi pravzaprav vprašamo, kako bi *morala* biti misel /predstava/, ki bi jo *morali* imenovati ali 'spoznavanje' /zaznavanje/ ali 'zmoto' /halucinacija/'." (OP 64) Psihologija zopet poda samo logično definicijo zaznavanja in haluciniranja, zato je konkretno opredeljevanje za eno ali drugo ne zanima. Psihologa zanima samo to, da je zaznavna tista predstava, katere objekt dejansko - resnično - biva.

Lahko zaključimo: navkljub možnim eksternalističnim interpretacijam posamičnih mest Očrta psihologije se Veber konec koncev zmeraj opredeli za internalizem - nazadnje z umikom v splošnost in normativizem. Vsekakor pa je treba poudariti, da je s tem Očrt psihologije zaokrožena celota.

Zaokroženost pa še ne pomeni, da je Veber razrešil vsa nasprotja svojih postulatov. Najgloblje nasprotje se po mojem mnenju skriva prav v normativnem razlikovanju med zaznavanjem (spoznavanjem) in haluciniranjem (zmoto). Veber namreč od znanosti

zahteva nekaj, kar sam ne more nuditi - pa čeprav ji postavlja najsplošnejše okvire delovanja. Od znanosti zahteva objektivnost, torej ugotavljanje dejanskega obstoja predmetov, ne more pa povedati, kako lahko s psihološkega vidika - ki so mu podvrženi tudi sami znanstveniki - o dejanskem obstoju predmetov sploh govorimo.

Način predstavljanja (doživljanja), s katerim se poskuša postaviti most med predstavo (doživljanjem) in njenim predmetom, nima nikakršne vsebine in je povsem subjektivne narave. Sam način nam zato o svetu ničesar na pove.

O zvezi med vsebino predstave (doživljanja) in njenim predmetom pa lahko govorimo samo z logičnega (brezčasnega) vidika.

Torej o stvarnosti načeloma ne moremo ničesar ne izreči ne kakorkoli drugače seči vanjo. Prav to pa je Veber vodilo k premisleku o tem, kako vendarle lahko govorimo o stvarnosti. To pa je tudi osrednja tema Vprašanja stvarnosti, katerega osrednja naloga je, "nuditii po možnosti *celotno preiskavo edine neposredne notranje poti do stvarnega*". (VS 5-6)

Veberovo izhodišče je ponovno doživljanje, in sicer (pravo) opazovanje, ki ga definira takole: "Ena osnovnih potez slehernega pravega *opazovanja* je vsekakor v *pravobitnosti* ali *stvarnosti* tega, kar opazujemo." (VS 10)

Ker nas v tem spisu zanima vprašanje internalistične in eksternalistične individuacije duševnih stanj, se moramo vprašati, kako je s tem v pravkar zapisanih citatih. Prvi citat je nedvoumen: gre za "notranjo pot", s tega stališča pa tudi internalistično individuacijo. V drugem citatu položaj ni tako jasen, ker ne vemo, kako lahko opredelimo stvarnost oziroma pravobitnost. Zato si pogledajmo še to: "Pravobitnost, stvarnost se pokaže tako že s samih psiholoških vidikov kot posebna *nepsihološka* značilnost, za katero pa bi brez 'opazovanja' bili in ostali še naprej slepi." (VS 11) Torej je raziskovanje tudi v Vprašanju stvarnosti internalistično, saj o stvarnosti govorimo s "samih psiholoških vidikov". Na tej točki med Očrtom psihologije in Vprašanjem stvarnosti ni razlike. Kaj pa vendarle je tisto, kar obe deli razlikuje? Za odgovor na to vprašanje si moramo nekoliko podrobneje ogledati samo Vprašanje stvarnosti in Veberovo opredeljevanje pravega opazovanja.

Vsako pravo opazovanje - ali kot se Veber še drugače izrazi: pravo čutenje - ima dve komponenti: prva je pristojna za "stvarno plat" doživljanja, druga pa za njegovo "fenomenalno plat". Če o stvarnem in fenomenalnem opazovanju govorimo ločeno, brez vzajemne povezanosti, potem je za stvarnost pristojno zadevanje, za fenomene pa predočevanje. Osnovna opredelitev zadevanja je, da stvarnosti pripišemo bivanje, bit. Pri predočevanju pa gre za podobe v najsplošnejšem smislu: vidne (miza, barva itd.), slušne (glasovi) itd. Toda pravega čutenja si ne moremo zamisliti tako, da bi zadevanje ali predočevanje nastopala samostojno, ampak predočevanje ponazoruje stvarnost, zadevanje pa postvarjuje fenomene. "Tudi tedaj in vprav tedaj, ko res *čutimo*, obenem - *postvarujemo* in *ponazorujemo*. Ko čutimo, verujemo v pravo *bit* tega, kar čutimo; in ko čutimo, se nam ta bit prikazuje še v luči posebnega 'čutnega' *videza*." (VS 81) Poznamo pa različne stopnje ponazorovanja in postvarjevanja. Kadar upamo, je postvarjevanje največje in stvarnosti v največji meri pripišemo bivanje; zato pa je v tem primeru ponazorovanje najmanjše. Obratno je, kadar gledamo: v tem primeru je stopnja ponazorovanja največja, postvarjevanja pa najmanjša. Med postvarjevanjem in ponazorovanjem obstaja zvezni prehod (VS 308).

Pripisovanje biti posamičnim stvarnostim pa ni edina funkcija čutenja, skozi katero se kaže postvarjevanje. Druga temeljna lastnost postvarjevanja je v časovno-prostorski

lokalizaciji stvarnosti, ki jo jezikovno izražamo s časovnimi in prostorskimi adverbi "sedaj", "tukaj", "tam" itd. (VS 90-91)

Enega izmed mostov do stvarnosti, tiste "notranje poti do stvarnega" predstavlja torej možnost pripisovanja časovne in prostorske točke. V nasprotju z Očrtom psihologije, kjer se je pot do stvarnega poskušala utreti s povsem brezvsebinskim načinom predstavljanja, se to sedaj doseže z neko vsebinsko - čeprav zelo splošno, pa vendar vsebinsko - opredelitvijo.

S tem je dana najsplošnejša možnost internalistične individuacije: ločimo lahko med "tukaj" in "ne-tukaj" čutenja.

Niso pa to edine poti individuiranja zadevanja. Na kratko bom navedel še nekatere ostale moduse zadevanja. Veber loči med zadevanjem naše in tuje stvarnosti (organsko oziroma periferno čutenje) (VS 139), med zadevanjem živega in neživega (živo oziroma slepo zadevanje) (VS 144), med projektivnim (vnanjim) in rejektivnim (notranjim) zadevanjem (VS 148) ter med statičnim in dinamičnim zadevanjem (VS 151).

Govori pa tudi o stvarnih (VS 376) oziroma zadevalnih kategorijah (VS 377). Vse nastopajo v nasprotnih parih, izmed katerih so trije osnovni. Ti so: "statičnost - dinamičnost", "izvršilnost - usmerjevalnost", "nesamobitnost - samobitnost" (VS 381).

Z oziroma na vse te kategorialne pare lahko doživljanje oziroma opazovanje individuiramo. Individuacija pa je internalistična, saj mi sami doživimo neko stvarnost kot npr. statično.

Čutenja pa ne individuiramo le z zadevalnimi kategorijami, ampak tudi s pomočjo ponazorovanja zadevanja. V tem primeru gre za natančnejše opredeljevanje tistega, kar smo zadeli. "Ko bi npr. ob skalo res samo 'zadeli' in bi pri tem ne doživeli nobenih posebnih 'čutnih vsebin' (nobene 'barve', 'temperature', tudi nobene 'trdnosti' itd.), bi sicer tudi ne dvomili o dejanski stvarnosti 'nečesa' pred seboj, ali za to stvarnost bi ne imeli prav nobenega posebnega in to prav nazornega pripomočka. (VS 101) Takšen nazoren pripomoček je npr. podoba skale - ki jo lahko imenujemo "skala" - ali pa podoba npr. drevesa - ki jo zopet imenujemo "drevo". Sama podoba skale - in s tem ime, ki ga povezujemo s to podobo - torej še ne kaže na stvarnost samo. To dosežemo šele z označitvijo tega nečesa - ki mu pripada ta podoba - kot npr. statičnega.

Po mojem mnenju lahko odnos med zadevanjem in predočevanjem razumemo tako, kot razume Chisholm odnos med demonstrativnim smislom in lastnostjo tiste stvari, ki jo z nekim demonstrativom ali lastnim imenom izberemo. Demonstrativni smisel Chisholm definira zelo široko kot vse tiste odnose, s katerimi nedvoumno izberem nek predmet izmed ostalih predmetov. Ta odnos pa pojmem kot svojo lastnost. Demonstrativni smisel je torej "relacijska lastnost, ki si jo pripisuje uporabnik imena" ali demonstrativa (PI 259). Tako nedvoumno izbranemu predmetu pa potem pripišem neko lastnost. Zato tudi pravi, "da najbolj bistven smisel prepričanja ne vključuje odnosa med prepričanjem in *propozicijo*, temveč med prepričancem in *lastnostjo*." (PI 247) Gramatični subjekt propozicije moramo namreč razumeti kot tisto lastnost prepričanca, s katero nedvoumno določimo nek predmet kot tisti, ki mu pripisujemo neko lastnost.

Prav to napravi tudi Veber. Seveda obstaja med obema tudi razlika, vendar ne bistvena. Tako Chisholm dopušča katerekoli relacije, ki si jih pripišemo kot lastnosti in tako uporabimo kot demonstrativni smisel. Poglejmo si primer za ponazoritev. Denimo, da sem prepričan, da je miza zelena. "Bistveni smisel prepričanja" je torej med menoj in "zelenostjo". Jaz sam pa sem v tem primeru določen z demonstrativnim smislom kot

svojo lastnostjo, ki se "tiče odnosa ali odnosov, s pomočjo katerih potem izberem predmet" (PI 259). Takšen demonstrativen smisel lastnega imena "miza" je lahko npr. "stvar, ki je dva metra pred menoj", pri čemer sebi pripisujem lastnost te relacije. Zaradi poljubnosti izbire teh relacij so te lahko poljubno konkretne. Veber pa nam poda več ali manj spisek možnih relacij, ki pa so zato bolj abstraktne.

Lahko zaključim, da je tudi Vprašanje stvarnosti internalistično delo. Se pa seveda od Očrta psihologije v nečem bistveno razlikuje. Razlika je v načinu, kako s psihološkega stališča obravnava stvarnost. V Očrtu psihologije se je stvarnost obravnavala s stališča pristnosti predstav, pri čemer je sama pristnost vsebinsko prazna. V Vprašanju stvarnosti pa je Veber preko različnih značilnosti "čuta za stvarnost" uvedel konceptualno shemo, ki nam omogoča razumevanje dostopa do - sicer "naše", pa vendarle - stvarnosti. Konkretna razlaga delovanja čuta za stvarnost seveda ni več naloga psihologije. So pa dani najsplošnejši okviri za razumevanje zgrajenosti "naše" stvarnosti, kar je bilo prej načelno nemogoče. Ali kakor pravi Veber sam: "Teorija pa, ki take posebne čutne dejnosti ne pozna in jo kratko malo istoveti s samo predstavno pristnostjo, nobena taka teorija preko *same pristnosti* in to že v načelu tudi priu ne more do stvarnosti." (VS 125)

Spremembo lahko razumemo tudi kot premik od čiste deskriptivno-analitične metode k transcendentalni analizi doživljanja. Če je v Očrtu psihologije poudarek na logično-psihološkem opisovanju doživljanja, pa so v Vprašanju stvarnosti skozi razgrnitev doživljanja v ospredju pogoji možnosti doživljanja stvarnosti. Kar pa seveda ničesar ne spremeni v internalistični naravi tega dela.

LITERATURA

- Chisholm, R. M., Primarnost intencionalnega, *Anthropos*, št. 1/2, Ljubljana, 1986.
Potrč, M., Filozofija psihologije nekoč in danes, *Anthropos*, št. 4/6, Ljubljana, 1988.
Sajama, S., Direct Mental Reference: Veber's Concept of Zadevanje, *Acta Analytica*, št. 5, Ljubljana, 1989.
Stock, W. G., Die Bedeutung der Theorie der Vorstellungsproduktion der Grazer Schule für die kognitive Wissenschaft, *Acta Analytica*, št. 5, Ljubljana, 1989.
Veber, F., *Očrt psihologije*, Zvezna tiskarna in knjigarna, Ljubljana, 1924.
Veber, F., *Vprašanje stvarnosti*, Akademija znanosti in umetnosti v Ljubljani, Ljubljana, 1939.