

Dr. Herman Lešanc | Stvarnost in zavest

Ob Vebrovi knjigi Vprašanje stvarnosti.

Tri sto let je minulo od Descartesa, ki ga upravičeno smatramo za utemeljitelja novoveške filozofije. V tem, za razvoj znanosti razmerno kratkem obdobju, je doživela znanstvena filozofija razmah in razvoj v najraznovrstnejših smereh. Kljub vsem tem različnim smerem filozofskega dela, katerim so vtisnili svoj pečat individualna intuicija, duh časa in razvojna stopnja filozofske znanosti, pa opazamo ob podrobnejšem študiju neko skupnost, in sicer vprav v najosnovnejši problematiki modernega filozofiranja. Od Descartesa pa do struj sodobne fenomenologije se vleče kakor rdeča nit prepričanje, da je prva naloga filozofije ta, da proučuje svoje temelje in da utira pot kritičnemu pretresu svojega izhodišča.

K jedru te osnovne problematike moderne filozofije spada predvsem vprašanje o odnosu med našo zavestjo in stvarnostjo. Spoznanje, da vemo o svetu, v katerem živimo, samo preko naše zavesti, je celo eden najznačilnejših mejnikov, ki označujejo začetek novega veka v filozofiji in ne smemo ga zamenjavati z vprašanjem o razmerju med dušo in telesom, ki je že razgibalo filozofijo starega veka.

Šele z Descartesom pa stopi v ospredje problem, kakšno je razmerje med zavestjo in med svetom, ki je tako rekoč »izven«¹ naše zavesti. Pojavi se vprašanje, v koliki meri sploh moremo kot ljudje preko naše zavesti dobiti vpogled v realno dogajanje sveta in življenja. Že Avguštin je sicer trčil na to vprašanje, vendar ga je popolnoma uveljavil šele Descartes. Vedno dosledneje se od tedaj uveljavlja misel, da je analiza zavesti in njenih danosti prva znanstvena pot do rešitve vprašanj, ki jih stavlja naše spoznavanje, da pa je tudi edina pot, po kateri lahko pridemo do globljega, znanstveno filozofskega pogleda na svet in življenje.

Za Descartesom je sicer ostala neizpodbitna osnovna postavka ta, da dvomi, da sploh misli, s čimer mu je obenem podana neizpodbitnost njegove lastne eksistence. Ta bi ostala ohranjena tudi tedaj, ko bi se nekega dne prebudil kakor iz sanj in bi se mu ves svet pogreznil v nič. V nasprotju s tem opozarjata moderna predmetna teorija in fenomenologija na to, da nam daje naša zavest mnogo več kot samo gotovost našega lastnega jaza in zavesti. Saj izgine tudi pri poizkusu skrajnega dvoma očitvidno le vera v stvarnost sveta, ne pa tudi njegova polnost in mnogovrstnost njegovih danosti in zaradi tega je analiza zavestnih vsebin edina pot do bistva sveta in življenja.

Ako se hočemo podrobneje seznaniti s sodobno obliko problema stvarnosti in zavesti, kakor jo srečujemo v moderni filozofiji na tujih in domačih tleh, se moramo seznaniti z dvema diametralno nasprotnima smerema, ki se ob reševanju tega problema že od vsega početka ločita.

Ena smer jemlje za izhodišče dvojnost med zavestjo in stvarnostjo, druga pa to dvojnost že od vsega početka zavrača. Če namreč velja,

ki jo vidim pred seboj, ko pogledam svinčnik. Ta vizualna lisa je po empiristih nekaj »psihičnega« toliko, kolikor je odvisna od pogojev v nas samih, predvsem v našem telesu, a je vendar istočasno tudi element fizikalnega sveta. Saj trdijo, da lahko ves svet razstavim na podobne vizualne, tipne, slušne, prostorne, časovne in druge elemente (n. pr. Mach). Neposredno dane vsebine, kakor bi lahko imenovali te »elemente« empiristov, so po njih »snov«, iz katere je vse sestavljeno. James imenuje to »snov« — »čisto izkustvo«. V svoji znani razpravi, v kateri se vprašuje, ali smemo »zavest« sploh priznati, prihaja zato (kakor že pred njim Mach) do zaključka, da spoznavanje in zavest nista nič svojstvenega poleg nevtralnih elementov, temveč da sta samo določena relacija med temi elementi. Ena skupina elementov postane subjekt in nosilec spoznavanja, druga pa spoznani objekt.

Ne moremo se tukaj podrobneje spuščati v bistvo empirizma, niti v njegovo kritiko. Lahko rečemo le toliko, da se nam njegovi glavni psihološki argumenti ne zdijo dovoljni, da bi mogli na podlagi njih zanikati dvojnost med zavestjo in transcendenco. Empiristi se predvsem opirajo na dejstvo, da obstajajo čutne vsebine »objektivnega« ali projektivnega značaja, n. pr. barvna lisa, ki jo vidim pred seboj, v nasprotju s čutnimi vsebinami »subjektivnega« ali boljše meativnega značaja, ki so n. pr. podlaga moje izjave »toplo mi je«. Vendar ne oziraje se na to posebno problematiko, ki v zvezi z vprašanjem tako imenovanih »immanentnih objektov« še vedno ni zaključena, vsi argumenti, ki jih navajajo empiristi, ne morejo odstraniti nekega drugega zelo važnega psihološkega dejstva, namreč da meri moje doživljanje vedno preko sebe na nekaj drugega. Vprav to dejstvo pa potrjuje izhodišče tiste struje, ki izhaja iz dvojnosti med zavestjo in stvarnostjo.

To drugo strujo bi lahko imenovali s skupnim imenom »transcendentalizem«. Zopet moramo poudariti, da pri izberi tega imena niso odločilni zgodovinski razlogi, temveč zgolj splošna psihološka in spoznavno teoretska usmerjenost glede na problem stvarnosti in zavesti. V to smer bi lahko razen Kanta in Husserla, ki sta res izgradila sistem transcendentalnega idealizma, prištevali zastopnike neokriticizma in novokantovstva. Precej pa se ji približujejo tudi nekateri zastopniki sodobnih fenomenoloških struj, ki so izšli iz Brentana ter njegovih predhodnikov.

Transcendentalizem v nasprotju z empirizmom načelno sicer ne zanika eksistence realnega sveta izven zavesti in izven neposredno danih vsebin, vendar trdi, da vemo o njem samo toliko, kolikor se nam prikazuje in da razen prikazni sploh nikoli ne moremo ničesar drugega spoznati. Naše spoznavanje sveta gre samo do neke meje, ki je dana z zakoni naše zavesti. Realitete nikoli ne moremo popolnoma spoznati in dojeti, vedno ostane še nekaj nespoznavega, nedojemljivega.³

³ To pojmovanje je klasično formuliral Kant in v svojih osnovah so te misli trajne veljavnosti, ako sploh pristanemo na dvojnost med zavestjo in transcendenco. V najnovejšem času je skušal predvsem Nikolai Hartmann dvigniti njihovo veljavo iznad časovne omejenosti določenega sistema.

Sodobni transcendentalizem se opira na psihološko dejstvo, da naša zavest meri vedno na nekaj, kar je izven nje same. Svoje idejne osnove ima v delu Franza Brentana. Čeprav so hodili njegovi učenci (n. pr. Meinong, Husserl, Marty i. dr.) in učenci teh v marsičem svoja pota, se vendar giblje ves idejni razvoj tega kroga v nekem skupnem okviru, kateremu se polagoma približujejo tudi struje, ki gradijo na Kantovi tradiciji. Omeniti moramo, da so celo sodobni empiristi (n. pr. Russell) čutili potrebo, da zavzamejo stališče do osnovnih Brentanovih in Meinongovih misli o zavesti. Za nas pa je Brentanova struja posebne važnosti zaradi tega, ker je preko Meinonga odločilno vplivala na usmeritev in razvoj sodobne slovenske filozofije. Iz Meinongove predmetne teorije je izšel tudi Fr. Veber, ki je ob problematiki stvarnosti podal nekaj bistveno novih in širših pogledov.

Okvir transcendentalizma je silno širok. Ni to noben sistem, niti ne določena smer. Najbolje bi rekli, da je to posebno izhodišče k problemu stvarnosti in zavesti, ki s stališča dosedanjega razvoja še najbolj ustreza veljavnosti in znanstveni trdnosti. V tem okviru srečujemo najrazličnejše inačice fenomenalizma, ki se ponekod že povsem približujejo pozitivističnemu naziranju, kakor ga srečujemo v strujah empirizma, razen tega pa opazamo predvsem v novejši dobi vedno bolj izrazito stremljenje k neki ontologiji. Zopet vstaja vprašanje, v koliki meri je upravičen poleg odgovora: svet se mi tako in tako prikazuje, tudi odgovor: svet je sam na sebi kot stvarnost takšen ali takšen.

Lahko trdimo, da dobiva to vprašanje vprav dandanes vedno večjo veljavo. Ne oziraje se na njegovo teoretično utemeljenost pa ima v današnjem času še prav posebno težo. Vedno važnejša postaja potreba po spoznanju pravega obraza življenjskih pojavov in vedno večja postaja tudi zahteva po teoretično poglobljenih osnovah, ki naj bi postavile vsaj nekaj trdnih temeljev v kaosu sodobnega relativizma. Morda je teoretična, filozofsko znanstvena oblika tega problema za marsikoga suhoparna in nezanimiva. Važnost vprašanja se s tem nikakor ne zmanjšuje in na noben način ne moremo mimo njega.

V naslednjem se bomo najprej ustavili ob osnovnih mislih Franza Brentana, nato pa bomo na kratko prikazali izhodišče in zadnje konsekvence dveh, v nekem smislu skrajnih rešitev. Ogledali si bomo na eni strani Husserlovo pot do njegovega transcendentalnega idealizma, ki odpira pot spoznavnoteoretskemu relativizmu, na osnovi katerega je vsaka prava ontologija že načelno nemogoča, na drugi strani pa Vebrovo pot do njegove teorije stvarnosti, ki daje teoretične osnove za neko moderno ontologijo. Primerjavo olajša dejstvo, da sta oba izšla iz istega Brentanovega kroga, upajmo pa tudi, da bo vprav prikaz dveh nasprotujočih si naziranj pokazal vso problematiko v najjasnejši luči.

(Dalje.)

Dr. Herman Lešanc | Stvarnost in zavest

Ob Vebrovi knjigi Vprašanje stvarnosti.

V Brentanovem krogu je postal posebno pomemben problem intencionalnosti, naperjenosti. Brentano, opirajoč se na Bolzana in Leibnitza, v veliki meri tudi na vrhove srednjeveške filozofije in na Aristotela, je znova poudaril intencionalnost vsega psihičnega na nekaj predmetnega. Je to naperjenost vsega našega doživljanja na nekaj, kar je izven samega doživljanja, kar je izven same zavesti, kar je zavesti transcendentno. N. pr. kadar na kaj mislimo, kadar si kaj predstavljamo, vedno na nekaj mislimo, si vedno nekaj predstavljamo. Vtem ko pa spada moje predstavljaje, mišljenje itd. k zavesti, so predmeti, ki si jih predstavljam ali na katere mislim, že načelno izven zavesti.

Vzporedno s to dvojnostjo gre neka značilna dvojnost glede veljave in sigurnosti našega spoznavanja. Evidentno ali razvidno more biti samo spoznavanje našega doživljanja. Nikoli pa ne morem z enako gotovostjo izreči sodbe o vnanjem svetu. N. pr. da vidim mizo pred seboj vprav na ta način, kakor jo sedaj vidim, to lahko ugotovim z vso gotovostjo. V nasprotju s tem pa nikoli ne bom mogel z enako gotovostjo trditi, da je miza pred menoj zares takšna, kakor jo pravkar vidim. Tudi v najbolj ugodnem primeru bo to ostala samo vera in prepričanje, ki nikoli ne more biti razvidno. Zaradi posebnega značaja Brentanovega pojmovanja intencionalnosti je to obenem temeljna razlika med našim spoznavanjem psihične in fizične stvarnosti. Subjekt pojmuje Brentano substancialno in intencionalnost mu je zaradi tega odnos med realnim subjektom in med realno fizično stvarnostjo. Zavesten je v tej relaciji samo en člen, subjekt in njegovo doživljanje, dočim je drugi člen, t. j. vnanja stvarnost, izven zavesti. Doživljanje in subjekt je mogoče spoznati neposredno in to naše spoznavanje je razvidno. Fizično pa moremo spoznavati le posredno, preko naše zavesti in to spoznavanje ima kvečjemu gotovost slepega prepričanja in torej neke vrste verovanja.

Brentanove glavne misli imajo v svoji klasični preprostosti in jasnosti svojo veljavo še dandanes. Vendar pa je šel razvoj v njegovi šoli drugačno pot, predvsem kar se tiče vprašanja stvarnosti in zavesti. Glavna razlika je v nekem posebnem pojmovanju intencionalnosti, kakor sta ga razvila Meinong in Husserl in ki je značilno za fenomenološko šolo.

Intencionalnost se tukaj ne pojmuje več kot posebno razmerje med realnim subjektom in fizično realiteto, kakor pri Brentanu, temveč kot brezčasni odnos med »vsebino« in »predmetom« posamičnega doživljanja, posamičnega dojemalnega akta.⁴ Vsebina je tukaj tista stran doživljanja, ki se izpreminja vzporedno s predmetom.

⁴ A. Meinong, Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung. Zeitschr. für Psych. und Physiol. der Sinnesorgane, XXI., 1899, str. 181—271.

Predmet postaja tako korelat vsebine mojega doživljanja, je to samo predmet mojega vedenja, ki kot tak seveda še nima nobene eksistence, temveč je »daseinsfrei«, kakor pravi Meinong. Kolikor za predmet samo vem, mi s tem še ni dana tudi njegova eksistenca, temveč kvečjemu njegovo bistvo. V tem smislu predmeta sovpadе torej sploh vse, kar si lahko kot predmetnost mislim, kar lahko »menim«, n. pr. reči, kvalitete, števila, matematične relacije, fantazijski predmeti itd., itd.

To pojmovanje predmeta je osnova Meinongove predmetne teorije, ki skuša prikazati sistem vsega predmetnega, ne oziraje se na eksistenco ali realiteto predmetov. V marsičem se strinja z njim tudi Husserl, ki je na teh temeljih konsekventno izoblikoval svoj transcendentni idealizem.⁵ Intencionalnost je Husserlu bistvo poedinega akta. Je to zgolj analitsko razmerje med dvojno stranjo ene in iste celote intencionalnega dojemalnega akta, med noetično ali vsebinsko in noematično ali predmetno stranjo. Vendar trdi Husserl, da moramo kljub temu priznati eksistenco stvarnega sveta, ki je od zavesti neodvisen.

Dvojnost med realno rečjo in med prikaznijo mu utemeljujejo sledeči razlogi.⁶ Enotnost realne reči ostane ohranjena, čeprav dojemam ali zaznavam reč v večjem številu različnih zaporednih aktov. Čeprav si n. pr. ogledujem knjigo, ki jo držim v roki, z različnih strani, ostane vendar ves čas mojega opazovanja ena in ista. Ta enotnost ostane tudi ohranjena kljub temu, da zaznavam reč preko različnih čutov, vida, tipa, okusa, vonja, sluha itd. Da je realna reč nekaj drugega nego zaznavanje reči, spoznamo nadalje po tem, da lahko to reč, ki jo sedaj ogledujem, čez nekaj časa zopet spoznam kot reč, ki sem jo že prej opazoval. Končno pa eksistira vse realno ne samo za mene, temveč tudi za druge. Lahko ugotovim, da tudi drugi zaznavajo isto reč, ki jo zaznavam jaz.

Husserl pa poudarja, da vemo o svetu samo po toku naše intencionalne zavesti, ki je edini vir našega »izkustva«. Čisto vsebino tega izkustva dobimo po njem le, ako omejimo svojo analizo samo na brezčasno vedenje, ki nam daje bistvo predmetov, in ako izločimo vse odnose med menoj in med svetom, ki so pogojeni z mojim naravnim stališčem do sveta, v katerem živim in delujem.

To izhodišče, ki skuša čim popolneje obseči pravo vsebino našega vedenja, vodi do značilnega fenomenološkega pogleda na svet in življenje. Za fenomenologa je svet samo korelat našega »izkustva«, naše zavesti. Kolikor o njem sploh vem, se v toku našega izkustva, t. j. naših intencionalnih dojemalnih aktov, šele konstituira. N. pr. ako opazujem mizo pred seboj, se mi ta konstituira v toku samega opazovanja, saj vedno lahko še ugotavljam nove strani, nove posebnosti. Ta proces načelno ni nikoli končan. Vse realitete vnanjega sveta nam nikoli niso naenkrat v celoti dane. Vedno je še možnost dopolnjevanja našega izkustva in

⁵ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, 3. izd. Halle 1922. — E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1. izd. Halle 1913.

⁶ Prim. Hans Reiner: *Phänomenologie und menschliche Existenz*, Halle 1931, str. 11.

vedno je možno, da spoznamo v teku opazovanja, da smo se prej motili. Vnanji svet nam zato nikoli ne more biti adekvatno dan. Kolikor ga poznamo, je samo prikazen, ima samo fenomenalno eksistenco in zato njegovo bivanje tudi ni razvidno.

Fenomenolog načelno ne zanika eksistence sveta izven zavesti. Vendar je značilno, da ne proučava zavesti o predmetih kot nekaj subjektivnega, čemur bi postavljala nasproti objektivni »Ding an sich«. Ne, ta »reč sama« mu je čisto postranska zadeva, ker smatra, da se vedno nahaja med nami in med samim predmetom zavest s svojimi posebnimi zakoni. Svet mu je zaradi tega v gnoseološkem ali v spoznavnoteoretskem oziru absolutno relativen, nikoli ga ne moremo samega zaznati, vedno spoznavamo samo prikazni.

Pač pa pozna Husserl drugo nasprotje, ki je v nekem smislu analogno nasprotju med imanenco in transcendenco. Je to nasprotje med subjektivno ter intersubjektivno ali transcendentalno zavestjo, nasprotje med tem, kar velja samo za mene, in tem, kar velja za mene in za vsakogar. Husserl loči individualno zavest ter intersubjektivno ali transcendentalno zavest, ki kot zavest zajednice obsega vse, kar je nam vsem principialno dostopno. Važna je tukaj misel, da vsebina tega, kar vem jaz in kar vedo vsi drugi o nekem predmetu, še vedno ni »objektivna« slika predmeta v pravem pomenu objektivitete, temveč je samo intersubjektivna. Po Husserlu je ta vrsta objektivitete sploh največ, kar se da doseči. Transcendentalna zavest mu je »Urstätte aller Sinngebung und Seinsbewährung«.⁷

To pomeni: Svet je za mene in za vsakogar samo to in toliko, kolikor se ga kot takega ali drugačnega zavemo, kolikor se nam prikazuje, kolikor v njega verjamemo, kolikor o njem presojujemo, kolikor ga vrednotimo itd. Gotovost njegove eksistence spada zraven k prikaznim, nič drugače kakor tudi druge načinovne strani moje zavesti in njenih vsebin. Kolikor ima svet za mene sploh pomen, je to samo svet transcendentalne subjektivitete. V tem pojmovanju je tudi moj jaz samo subjekt za svet transcendentalnih fenomenov in med obema je neka korelacija.⁸

Prikazali smo nekoliko izčrpnije Husserlovo fenomenalistično pojmovanje našemu spoznavanju dostopnega sveta, ker lahko trdimo, da gre še vedno glavni tok razvoja v tej smeri, ki v veliki meri spominja na pozitivistično naziranje empirizma, drugič pa zaradi tega, da pokažemo, kam nas privede konsekvantno izvajanje Meinongovega in Husserlovega izhodišča. Po tem naziranju se zdi skoraj nemogoče, da bi mogla kakršna koli sodobna ontologija biti več nego zgolj sestav fenomenov. Zdi se, da nam je sicer mogoče določiti tak ali drugačen točno določen red v prikaznih, n. pr. v smislu predmetne teorije, da pa je že načelno izključeno znanstveno razpravljanje o redu stvarnega sveta samega.

⁷ E. Husserl: Nachwort zu meinen »Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie«. Halle 1930, str. 2.

⁸ »Ich, der ich es bin, der dem Sein der Welt, von der ich rede, Seinsgeltung verleiht. Sie ist für mich und ist, was sie für mich ist, nur sofern sie Sinn und sich bewährende Geltung gewinnt aus meinem eigenem reinen Leben und dem in meinem sich erschließenden Leben der Anderen.« (Ibid. str. 11.)

Vendar je šel razvoj v okviru same fenomenologije še korak dalje. Dočim se Husserl zavestno omejuje na raziskavanje takega motrenja predmetov, kjer je stvarnost predmetov že v naprej izložena, kjer je človekovo praktično zadržanje proti svoji okolici postavljeno tako rekoč med oklepaje, nahajamo že v okviru samih fenomenoloških šol poizkuse, da se pritegne tudi sama stvarnost stvarnega sveta v območje fenomenoloških analiz. Take poizkuse srečujemo n. pr. pri Heideggerju, Schelerju, Jaspersu i. dr. Ta struja po svoji veljavi še narašča in iz »fenomenologije« polagoma prehaja v »eksistencialno filozofijo« ali »Seinsphilosophie«.

Že v čistem fenomenološkem stavu po Meinongu ali po Husserlu lahko razločujemo med doživljanjem ob zaznavanju realne mize in med doživljanjem, ko si mizo zgolj fantazijsko predstavljam. Oba pripisujeta to razliko posebnemu načinu predočevanja v prvem in v drugem primeru. Vsebina predočevanja je v obeh primerih ista, zaznava in fantazijska predstava mi lahko prikazujeta isto mizo, razlikuje se pa po načinu predočevanja. Z ozirom na to razlikovanje pa moramo pomisliti, da v fenomenološkem stavu motrimo predmete, »in daseinsfreier Betrachtung«, in da v njej stvarna miza in miza, ki si jo fantazijsko predočujem, vsebinsko sploh sovpadeta. Razlika med stvarno in nestvarno mizo je tukaj takorekoč ilegitalna, ker je vsebinsko ne morem zajeti, in razlikovanje po »načinu« predočevanja je več ali manj le izhod iz zadrege.

Kakor hitro pa se nahajam v praktičnem odnosu do svoje okolice, mi je stvarna miza tudi »vsebinsko« nekaj popolnoma drugega, kakor pa miza, ki si jo zgolj fantazijsko predstavljam. Zato mi fenomenološko proučevanje mojega vsakdanjega praktičnega odnosa do moje realne okolice prikazuje stvarnost stvarnega kot posebno vsebinsko komponento. Posebno bivanje stvarnega, ki se razlikuje od bivanja zgolj fantazijskih predmetov, postane tako tudi po svoji fenomenalni vsebini dostopno fenomenološkim analizam. Heidegger⁹ je na podlagi takega proučevanja določil posebno vsebinsko komponento našega doživljanja, ki mi prikazuje stvarnost kot določilo stvarnega v nekem posebnem doživljanju, ki ga je označil z besedo »skrb« (Sorge). Ni to skrb v običajnem smislu besede, niti ni mislil Heidegger s tem izraziti nekega pesimističnega življenjskega naziranja. Po Heideggerjevem pojmovanju ne bi smeli reči človek ima skrb, ampak človek je skrb. Kolikor je človek v svojem praktičnem odnosu do realnega sveta določen kot jaz, kot zavest, je obenem določen z neko osnovno celoto, z nekim osnovnim strženom vsega doživljanja, ki ga ne moremo uvrstiti niti v mišljenje, niti v čustvovanje, niti v voljo. To osnovno nastrojenje subjekta kot celote prihaja do izraza tudi še tedaj, ko že nastopajo mišljenje, čustvovanje in volja ločeno, drugo poleg drugega, ali v medsebojni prepletenosti, in to je naš osnovni doživljajski odnos do stvarnosti, ki ga Heidegger imenuje »skrb«.

Heidegger je bil prvi, ki je raziskoval s fenomenološkega izhodišča bivanje samo (»Sein«) kot določilo bivajočega in s svojim delom je odprl

⁹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 3. izd. Halle 1931.

ново področje fenomenologije. Toda zavedati se moramo, da to še vedno ostane fenomenologija. Fenomenološka analiza stvarnosti kot določilo stvarnega nam sicer v mnogočem pojasni, kako se mi stvarno prikazuje in kako dojemam stvarni svet, ničesar pa nam ne more povedati o stvarnem svetu samem. Z njo bi lahko n. pr. z vso znanstveno akribijo določili, kaj loči tisto bivanje, ki je značilno za reči, ki se mi prikazujejo kot stvarne, od tistega bivanja, ki je značilno za vse to, kar estetsko vrednotim. Dočim bi lahko n. pr., ko dojemam stvarno, zares mogel konstatirati neko osnovno nastrojenje celotnega subjekta, ki bi ga mogli označiti z besedo »skrb« v pomenu, ki je zelo blizu vsakdanji rabi, bi mogel konstatirati ob pravem dojemanju lepega drugačno variacijo »skrbi«, neki osnovni ton nezainteresiranosti, kakor je to trdil že Kant. Vendar smo tukaj še vedno samo pri vprašanju, kako dojemam vse bivajoče in vse stvarno — ki spada tudi v ta širši krog bivajočega —, niti za korak pa se nismo približali vprašanju o ustroju bivajočega ali vprašanju o ustroju stvarnega samega.

Vse te in podobne fenomenološke analize, kakor jih n. pr. nahajamo tudi pri Schelerju ali pri zastopnikih »eksistencialne filozofije«, ostanejo še vedno v okviru Husserlovega transcendentnega subjektivizma ali z drugimi besedami, še vedno velja v tem okviru trditev, stvarno se meni in drugim tako prikazuje, več pa ne morem povedati. Čeprav torej zahteva n. pr. Heidegger za svoje proučevanje bivanja ime »ontologija« izključno zase, moramo dodati, da njegovo pojmovanje ontologije ne obsega in niti nima namena, obsegati ontologijo v smislu vede o rečeh samih, v smislu vede o stvarnem. Strogo vzeto se tudi njegova ontologija peča samo s fenomenalno stranjo stvarnega.

Po vsem tem se zdi utemeljena misel, da preko analize naše zavesti, kakor jo poznamo iz dosedanjih fenomenoloških struj, nikoli ne pridemo do znanstvenih ugotovitev o stvarnem. Na drugi strani pa se le zdi, da sama fenomenološka analiza celotnega življenjskega odnosa realnega človeka do njegove okolice še ne izčrpa vseh možnosti. Saj do stvarnega sveta nisem samo v odnosu dojemajočega in spoznavajočega bitja, stvarni svet zame ni samo predmet, ki ga tako ali drugače dojemam, temveč je obenem neodstranljiva postavka v vsem mojem ravnanju in nehanju. Ob vsem svojem udejstvovanju sem v neprestanem dinamičnem kontaktu s stvarnim svetom in vprav analiza tega kontakta mi pove mnogo več o ustroju stvarnega, kakor vse analize fenomenalne slike sveta. Po tej poti je skušal Veber¹⁰ prodreti do znanstvenega proučevanja stvarnega v svoji najnovejši knjigi.

Dojemanje stvarnega lahko proučujemo v njegovi naravni povezanosti z našim dejstvovanjem. Ta povezanost prihaja do najlepšega izraza v primeru, ko kaj opazujem. Vse moje opazovanje je primer takega dojetja stvarnega, ki je obenem organsko vključeno v živo dinamiko mojega ravnanja in nehanja.

¹⁰ Fr. Veber, Vprašanje stvarnosti, Ljubljana 1939, str.

Idealnih predmetov, kvalitet, števil, barv, enačb itd., sploh vse, kar ni stvarno, ne morem »opazovati«. Te predmete si lahko predočujem, da jih nato ne glede na vso stvarnost kvečjemu še posebej analiziram. V nasprotju s tem je vse, kar opazujem, vedno kaj stvarnega. Stvarni svet, ki ga opazujem, pa je vedno tudi kaj dinamičnega, medtem ko je vse, kar analiziram, brez vsake lastne dinamike. V značilnem nasprotju s tem sem sam, ko opazujem, trpen, ko analiziram, pa dejaven.

Konkretno človekovo opazovanje je sicer vedno tudi dojemanje, doživljanje, združeno je zato na eni strani s predočevanjem raznih bistev v Meinongovem in Husserlovem smislu in prav tako lahko določimo v okviru opazovanja fenomenalno sliko stvarnega, kakor je to storil Heidegger. Opazovanje pa je še mnogo več. Oglejmo si primer. Ponoči hodim po cesti. V hipu začujem, da v temi pred menoj nekaj zašumi. Obstanem in poslušam. Šum je takoj ponehal, a še vedno je ohranjen neki dejavnostni kontakt med menoj in med tistim, kar je zašumelo. Kakor v prvem trenutku sem še vedno v neki pripravljenosti, v neki napetosti in pričakujem nadaljnjega javljanja tega, kar se je oglasilo.

Ta primer danosti nečesa glasnega v tej posebni situaciji bi lahko v zvezi z našimi prejšnjimi izvajanjem proučeval na tri načine. S stališča skrajnega fenomenološkega motrenja bi mi ostal kot predmet proučevanja sam šum kot kvaliteta glasnega, ker bi izločil vse posebnosti konkretne situacije. Tudi ves moj odnos do glasnega od trenutka dalje, ko je šum ponehal, bi bil izven okvira teh analiz. V okviru same fenomenologije pa lahko grem še korak dalje, s tem, da skušam opisati doživljajsko stran svojega dejavnostnega kontakta med seboj in glasom, ki ostane tudi še tedaj, ko je šum sam že ponehal. Možno je, da razčlenjujem doživljajsko stran svoje pripravljenosti, svoje napetosti, svoje zaskrbljenosti in da prihajam na ta način do spoznanja, kaj je fenomenalna vsebina stvarnosti kot določilo stvarnega. Toda tudi s tem še nisem zajel vse strukture konkretnega opazovanja, ki še ni izčrpana s tem, da si nekaj predočujem. V opazovanje in sploh v vse konkretno dojemanje stvarnega je vključen razen fenomenalne danosti stvarnega tudi sam stvarni svet in brez te vključenosti opazovanje sploh ne bi bilo opazovanje. Vse moje konkretno dojemanje stvarnega je vključeno v tok mojega ravnanja in v tem toku ob stvarni svet tako rekoč trčim, zadenem nanj. Veber je zato imenoval to posebno komponento opazovanja »zadevanje«, v nasprotju s predočevanjem. Dvojnost med zadevanjem in predočevanjem se javlja že ob samem čutenju, ki ga lahko smatramo za najnižjo razvojno stopnjo dojemanja sploh. Najlepše se ta dvojnost prikazuje ob dejstvu, da je vprav pravo čutenje — n. pr. tipanje, slišanje, videnje itd. — to, kar me prepričuje, da se nahaja pred menoj nekaj stvarnega, da pa je prav tako znano, kako nas naši čuti varajo glede posameznih kvalitet, n. pr. barv, vonjev, okusov, glasov itd. Že samo čutenje nam torej na eni strani naravnost jamči za stvarnost trdega, glasnega, barvanega itd., na drugi strani pa vidimo, kako samo videnje barv, slišanje glasov, tipanje hra-

pavosti ali gladkosti itd. še nima ničesar skupnega s stvarnostnim motrenjem, saj nam omenjene kvalitete stvarnost kvečjemu le ponazorujejo.

Zadevanje je toliko zavestno, kolikor mi je v opazovalnem odnosu do okolice neposredno dana tesna povezanost vsega mojega dojemanja z vsem mojim ravnanjem in nehanjem. Zato mi zadevanje o stvarnem svetu neposredno ničesar drugega ne pove, kakor to, da sem z njim v kontaktu. Stvarnega sveta samega zaradi tega tudi ne morem še naprej razčlenjevati ali podrobneje opisati. Kljub temu pa mi nudi vprav zadevalna komponenta opazovanja pogled v samo strukturo stvarnega, ki bi bil po fenomenološki poti že načelno nedosegljiv. Po analizi opazovanja namreč pridem do ugotovitve, da moj kontakt s stvarnim svetom ni vedno enak, da se giblje v štirih območjih, in sicer kvalitativno različnih območjih. Če opazujem na primer kamen na cesti, rastlino, žival in človeka, je že v samem opazovanju razlika med temi stvarnostmi neposredno dana. Bistva teh razlik pa nikakor ne zadenem, če jih skušam izvajati iz kvalitet, ki pripadajo fenomenalni sliki sveta. So to namreč razlike v sami dinamiki tega, kar opazujem in kar mi sploh ne more biti drugače nego opazovalno dano. Javljajo se v tem, da te stvarnosti pri svojem konkretnem dejstvovanju različno upoštevam, da imajo te stvarnosti zame različen smisel. Vendar takoj izgubijo svojo težo, ko motrim stvarnost s stališča fenomenologa, s stališča samega predočevanja.

Opazovanje mi da torej dvoje. Na eni strani mi da strukturo samega stvarnega, kolikor mi je pač po opazovanju dostopna obenem razlika v dinamiki stvarnega (n. pr. razlika med dinamiko neživega in živega). Na drugi strani pa mi da opazovanje (po svoji predočevalni strani) tudi še fenomenalno sliko stvarnega, ki jo lahko še nadalje razčlenjujem in opisujem. S tem mi je v opazovanju opdrta pot preko zavesti do določenih odnosov v strukturi samega stvarnega. Fenomenalizem te razlike ne pozna, čeprav je ogromnega znanstvenega, pa tudi svetovno-nazornega pomena. To razlikovanje ima svojo važnost celo izven ožjih filozofskih disciplin. Naj navedemo nekaj primerov.

Najlepše vidimo pomen dvojne strani našega opazovanja ob teoretičnih težavah sodobne biologije, ob prizadevanju teoretičnega razlikovanja med materijo in življenjem, ob nasprotju med vitalisti in mehanisti. Vitalisti zahtevajo, da moramo živo bitje drugače pojmovati kakor neživo snov, in trdijo, da imajo življenjski procesi svoj poseben smisel, kateremu s kavzalnimi zakoni ne moremo do živega. Mehanisti se v nasprotju s tem sklicujejo na to, da lahko spravimo vse dogajanje na živem bitju v shemo dogajanja in zakonitosti, ki veljajo tudi za neživi svet. Trdijo, da velja tudi za dogajanje v telesu živega bitja zakon o ohranitvi energije in da nam ob pravem podrobnem fiziološkem delu v laboratoriju nič ne pomaga, če priznavamo živo kot posebno realiteto.

Stojimo tukaj pred paradoksom. Razlika med kamnom in drevesom, če vzamemo ta primer, ki nam je v praksi tako jasno dana, ki se izraža tudi v mojem različnem ravnanju proti enemu in drugemu, takoj splahni, ko jo skušamo teoretično formulirati. To protislovje pa se razblini, če

pomislimo na dvojno smer vsega našega opazovanja, ki nam prikazuje na eni strani fenomenalno sliko sveta, ki pa je na drugi strani tudi včlenjeno v realno dinamiko opazovanega stvarnega. Vprav dejstvo, da razlike med neživim in živim teoretično ne morem zajeti preko samih kvalitet (n. pr. preko barv, vonjev, okusov) in preko kemičnih in mehaničnih formul, priča za to, da je ta razlika zares v sami stvarni strukturi živega bitja in materije in da nam jo odpira res samo posebna zadevalna komponenta opazovanja.

Primerov iz sodobne znanstvene problematike, ki na svoj način ponazorujejo, kako nam je tudi struktura samega stvarnega do neke mere neposredno dostopna, bi lahko navedli še več. Dotaknili bi se samo še sodobnega pojmovanja materije. Ta se prikazuje fizikalnemu proučevanju enkrat kot gmota tvarnih delcev, drugič pa kot določen kvantum energije. Tudi moderni fiziki so že prišli na to, da so to samo slike nečesa, kar je razumskemu razčlenjevanju nedostopno. Empiriste je to utrdilo v misli, da samo te slike zares bivajo. Prav analiza opazovanja nam pa tukaj pokaže, da empiristi nimajo prav. Vprav v opazovanju se neposredno zavem, da je postavka v našem ravnanju fizična stvarnost sama, ne pa slike, v katerih se nam fizična stvarnost prikazuje.

Kar velja za razmerje med kamnom in rastlino, med neživo in živo stvarnostjo, velja slično tudi za razmerje med vsemi štirimi vrstami izkustveno danega stvarnega, kakor se nam prikazuje v primerih kamen, rastlina, žival, človek. Te razlike so nam vedno z vso jasnostjo dane, ko svojo okolico kot stvarno opazujemo in ko se v njej kot realna bitja udeležujemo. Niso to razlike med poedinimi predmeti, ki so določeni s takimi ali drugačnimi fenomeni, temveč to so razlike med posebnimi stvarnimi območji, pri čemer določa razliko specifična posebnost dinamike vsakega teh območij. Če se omejujem na to, kar mi da predočevanje, te razlike izginejo, dane so mi samo po različnem zadevanju, brez katerega bi za omenjene stvarno dinamske razlike bili in ostali že v naprej slepi. Vprav to pa nam jamči, da so te razlike utemeljene zares v strukturi samega stvarnega, da so to objektivne razlike v najizrazitejšem pomenu besede.

V naših izvajanjih smo skušali v glavnih črtah prikazati empirizem kakor tudi transcendentalizem. Videli smo, da zavzemata oba glede na vprašanje spoznavanja stvarnosti več ali manj negativno stališče. Empirizem razglša to, kar nam je neposredno dano, za edino stvarnost, izza katere ni ničesar drugega, transcendentalizem pa prihaja do zaključka, da poznamo prav za prav samo vsebine naše zavesti in nič drugega. Analiza opazovanja je v nasprotju s tem pokazala, da je do neke mere utemeljeno realistično pojmovanje našega spoznavanja.

Ves izkustveno dani stvarni svet razpade torej v štiri območja, v fizično (n. pr. kamen), biološko (n. pr. rastlina), animalno (n. pr. žival) in duhovno (človek). Vsaka višja stopnja pri tem vedno vključuje vse nižje z vso njihovo dinamiko. Prihajamo tako do neke ontologije izkustvenega sveta, ki izključuje vsak enostranski mate-

rializem ali spiritualizem, prav tako pa tudi izključuje popolni relativizem.

Ne oziraje se na nove vidike, ki se s tem odpirajo za spoznavno teorijo, in ne oziraje se na nadaljnje posledice, ki vodijo v smer neke znanstveno pojmovane metafizike, nam odpira ontologija našega opazovanja utrjene poglede na vso empirično stvarnost. Pozitivizem kot svetovni nazor se z njo izključuje in ohranja svojo veljavo edino kot znanstvena metoda pri proučevanju posameznih plasti in območij stvarnega sveta. Prav posebno važna postane ta ugotovitev za pojmovanje človeka, njegove kulture in njegovega zgodovinskega razvoja. Spoznanje, da moramo tukaj upoštevati duhovno in duševno stran človekovega bivanja prav tako kakor biološko in fizično, ni samo relativno, ampak je za nas nekaj dokončnega in nas tudi obvezuje.

Jan Plestenjak | Ob krlejšu

Pogrebci so se natrpali pred Polonovčevo hišo. Črno so se oblekli in škornje so obuli in nekaterim se je videlo, da so na hitrico zbasali hlačnice v žbeline, nekateri so tudi le za silo namazali že razpokano usnje. Po tri in še več let staro blato je zijalo iz barvila in fantom so noge v škornjih kar lajale. Očetje so bili že močnejši, toda dediščina je dediščina in škornji so vendar sanja od najmlajših let že.

Ženske so se motale za dedci. Starke so imele še stara, nabrana krila in poškrbane spodnje kikle in s čipkami obrobljene črne rute, ki se jim je poznalo, da so romale od roda do roda in da so prav za prav hišna svetinja.

Glasno ni nihče govoril, le zašepetal je zdaj pa zdaj kdo, zakašljaj nerodno, kihnil, ker je v sonce pogledal, ali pa je zaškripal pesek pod okovci.

Iz hiše je zaudarjalo po lojevih in voščenih svečah in v nosnice je silil duh, podoben gnitju, pred vrati je bil pa postavljen pokrov za rakev in na njem nerodno pribit križ iz pozlačenega papirja.

V hiši je ležal na visokem odru Polonovec. Vrhnji del rakve z glavo je segal skoraj do stropa, spodnji z nogami se je pa skoraj dotikal ilovnatih tal.

Star je bil že Polonovec in izsušen, še mrtvem pa je na obrazu trepetala skrb, kam bi z denarjem, kako bi izterjal dolžnike, kako bi najbolje prodal smreke in kaj vse bi si naj za kót izgovoril, da bi na starost ne stradal in da bi mu ne bilo treba pritiskati na kljuke. Polonovca so imeli za grabeža in oderuha, vsak pa je vedel, da je petičnjak, kakršnih morda v vsem okolišu ni bilo.