

FENOMENOLOŠKO DRUŠTVO
ASSOCIATION FOR PHENOMENOLOGY

PHAINOMENA



LJUBLJANA

1992

LETNIK I /

ŠTEVILKA 4

ISSN
UDK 1

PIIAINOMENA 1992 I/4

Glasilo Fenomenološkega društva
Bulletin of Association for Phenomcnology

GLAVNI IN ODGOVORNI UREDNIK - EDITOR IN CHIEF
Andrina Tonkli Komel

UREDNIŠKI ODBOR - EDITORIAL BOARD
Aleš Debeljak, Tine Hribar, Dean Komel, Ivan Urbančič,
Tomo Virk

IZDAJATELJI
Fenomenološko društvo, Religioško društvo,
CPZ in CPRC Fakultete za družbene vede

OBLIKOVANJE Ada Mojmar
TISK Grif

INFORMACIJE IN NAROČILA
INFORMATION AND SUBSCRIPTIONS

Nova revija d.o.o.
Cankarjeva 10b, Ljubljana
tel.: (061) 219-125
fax.: (061) 233-087
ŽIRO RAČUN 50100-678-44780

Po mnenju Ministrstva za kulturo z dne 20.2.92 se za proizvod plačuje davek od prometa proizvodov na osnovi 13. točke tarifne št. 3 davka od prometa proizvodov in storitev po Zakonu o prometnem davku (Uradni list RS, št.4/92)

KAZALO

FENOMENOLOGIJA DANES

Tine Irribar: Fenomenološkost.....	1
Andrina Tonkli-Komel: Fenomenologija kot metoda.....	11

NASTANEK IN PREBOJ FENOMENOLOGIJE

Martin Heidegger: Nastanek in prvi preboj fenomenološkega raziskovanja.....	19
Franz Brentano: O mnogoterih pomenih bivajočega pri Aristotelu (Uvod).....	33
O razliki med fizičnimi in psihičnimi fenomeni	35
Bivajoče v smislu resničnega.....	38
O takoimenovanem "imanentnem" <intencionalnem> objektu.....	40
Kaj je filozofija?.....	42
Bibliografija Franza Brentana	44
Cene Logar: Franz Brentano	51
Dean Komel: O pomenu Husserlove kritike koncepta "intencionalne eksistence"	69
W.Baumgartner/M.Potrč: Brentano, filozof preteklosti in prihodnosti	75
POROČILA	85
SINOPSIS	87
KAZALO ZA LETO 1992	90

Tine Hribar

FENOMENOLOŠKOST

Vstopamo, vsak s svojega konca (vi kot študentje, jaz kot univerzitetni učitelj), v predavanja o fenomenologiji¹. To so, bodo prva predavanja o fenomenologiji v zgodovini filozofije na Slovenskem. O fenomenologiji se je sicer že poprej govorilo, toda znotraj drugih predmetov. Zdaj pa gre, bo šlo za izrecno, poimensko navedena predavanja o fenomenologiji. Natančneje rečeno: ne predvsem za predavanja o fenomenologiji, marveč za predavanja iz fenomenologije. Še več: resnična predavanja o fenomenologiji kot predavanja iz fenomenologije so lahko le fenomenološka predavanja. Se pravi: predavanja, ki izhajajo iz fenomenološkega načina mišljenja.

Kakšen je fenomenološki način mišljenja? Kdaj in zakaj se je v zgodovini filozofije pojavila fenomenološka misel? In kako, da se je prostor za fenomenološko misel na Slovenskem zares razprl šele dandanes? To so edina vprašanja, na katera bom skušal odgovoriti danes, v današnjem predavanju. Zastavimo si znova prvo vprašanje: Kakšen je fenomenološki način mišljenja?

Če govorimo o načinu mišljenja, predpostavljamo, da gre za enega izmed načinov mišljenja. Da torej poleg tega enega, namreč fenomenološkega načina mišljenja, obstajajo še drugi oziroma drugačni načini mišljenja, skratka: obstaja več načinov, več vrst mišljenja. Med temi načini mišljenja moramo zdaj poiskati tistega, za nas kot fenomenologe edinega, ki mu pravimo fenomenološki način mišljenja. A da bi med vsemi drugimi načini mišljenja našli prav ta način, se pravi fenomenološki način mišljenja, moramo najprej vedeti, kaj mišljenje sploh je. Načinov mišljenja namreč ne moremo iskati med katerimikoli načini, na primer med načini življenja, marveč jih lahko iščemo in najdemo zgolj in samo znotraj mišljenja samega. S to ugotovitvijo pa smo že pri naslednjem vprašanju:

1. Pričujoči tekst je prvo, uvodno predavanje 19. okt. 1992 na Oddelku za filozofije Filozofske fakultete v Ljubljani.

Kaj je mišljenje? Glede na izhodiščno vprašanje o fenomenološkem načinu mišljenja je to vprašanje sicer podvprašanje, a se bo kmalu izkazalo kot glavno vprašanje. Kaj je torej mišljenje?

Ker vsi mislimo, ali vsaj mislimo, da mislimo, to vprašanje za nas ne bi smelo biti pretežko. Vendar je odgovor nanj težji, kakor se zdi, ko ga zaslišimo prvič. Zato bi bilo nevljudno, če bi ga na koga naslovil neposredno, saj bi ga po vsej verjetnosti spravil v hudo zadrego, ko bi v globoki tišini takole skupaj čakali na njegov odgovor. Torej počakajmo s tem in drugimi odgovori in si še enkrat zastavimo vprašanje, kaj je mišljenje, le da bomo tokrat nekoliko spremenili njegovo obliko in se vprašali takole: Kaj pomeni misliti?

Cogito, ergo sum. **Mislim, torej sem.** To je izhodiščni in temeljni stavek novoveške, tj. moderne filozofije. Izrekel ga je, kakor veste, Rene Descartes (1596-1650). Če sem, kolikor mislim, potemtudaj, če ne mislim, kolikor ne razpolagam z mislijo ali mišljenjem, nisem. Me ni. Nimam biti.

To je na svoj način spoznal že Parmenid (5. stoletje pred našim štetjem), zaradi česar je dejal: *tò gàr autò noeîn estín te kai éinai*. **Isto je misliti in/kot biti.** Bit in misel sta isto. Tistega, kar ni mogoče misliti, tudi ni.

Parmenid je skupaj s Heraklitom začetnik staroveške filozofije in s tem filozofije sploh. Kajti pred njima in zunaj njiju, zunaj misli, ki sta jo zastavila Heraklit in Parmenid, ni filozofije. Zato je govorjenje o azijski, na primer budistični filozofiji, navadno govoričenje. Filozofska misel je evropska misel. Od začetka do konca filozofije.

Na njenem koncu spregovori o koncu filozofije na njej imanenten način, se pravi iz nje same, Martin Heidegger (1889-1976). Heidegger postavi vprašanje po smislu biti kot biti in ima svojo misel zato izrecno za mišljenje biti, *das Denken des Seins*, za misel, ki je naravnana zgolj in samo na bit. Pri Heideggru, v njegovem mišljenju biti se mišljenje in bit, ki sta že pri Parmenidu in Descartesu vpeta v neločljivo, a žal tudi nerazločljivo dvojico, združita v najtesnejšem objemu. Vendar ju ta objem, kakor bomo videli na koncu letošnjih predavanj, niti ne zenači niti poistoveti. Vztrajno ju, namreč bit in mišljenje, razločuje in ju prav s tem ohranja v njuni sopripadnosti.

Ne glede na vse probleme, ki se odpirajo ob Parmenidovem, Descartesovem in Heideggrovem povezovanju mišljenja in biti ter kot

odprti problemi ostajajo seveda tudi nerešeni problemi, je že zdaj jasno, da si mišljenje in biti od začetka do konca filozofije sopripadata. Vprašamo se lahko le, od kod ta sopripadnost. Od kod ta čez vse tesna vez med misliti in biti? Kaj torej pomeni misliti? Kaj pomeni torej misliti, če brez mišljenja ni biti?

Iz Descartesove teze, kakor smo videli, izhaja, da sem, ker in kolikor mislim. Če imam zavest in se obenem že tudi zavedam te zavesti. Če imam torej zavest o svoji zavesti, drugače rečeno, če razpolagam s samozavedanjem kot samozavestjo. Samo-zavest moramo pri tem, se pravi v zvezi z Descartesovim stavkom, razumeti v obeh njenih pomenih. Samo-zavest pomeni najprej moje samo-zavedanje, nato, a kajpada hkrati, pa že tudi ponos nad tem, da razpolagam s samozavedanjem. In s tem s svojo bitjo. Le človek kot samozavestno bitje v obeh navedenih pomenih samo-zavesti lahko napravi samomor ali pa zavrne misel nanj. Namreč na samomor kot zavestno dejanje. Nezavednega samomora v človeškem smislu ni. Tam, kjer vlada nezavedno, zato ni človeškosti. Kjer je nezavedno, ne mislim in tu me po Descartesu zato tudi ni. Na ravni nezavednega sem brez biti. Naj zato nezavedno še tako raz-členjujem, kar pač počne psihoanaliza, biti in smisla biti s tem razčlenjevanjem ne bom našel. Ker in kolikor je misliti isto kot biti, zaradi česar je resnično mišljenje zgolj in samo mišljenje biti, psihoanaliza sicer analizira, razčlenjuje dušo, vendar ne misli. Toliko, za začetek, o razmerju med psihoanalizo in filozofijo oziroma fenomenologijo.

Ob tem ne smemo pozabiti, da si še zmerom nismo odgovorili na vodilno vprašanje, kaj pomeni misliti. V slovenščini in latinščini sta stavka **mislim, torej sem** oziroma **cogito, ergo sum** brez eksplicitnega osebnega zaimka. V večini evropskih jezikov ni tako. Tudi v Descartesovi materini govorici ne. V francoščini izhaja navedena temeljna teza moderne filozofije eksplicitno iz osebnega zaimka in se glasi: **Je pense, donc je suis**. Dobesedno prevedeno: Jaz mislim, torej jaz sem.

Potemtakem je Descartetsova misel jasna in razločna, takšna, kakršno je vselej zahteval od filozofske misli. Se pravi: **jaz mislim, torej sem**, ne pa morda **mi mislimo**, torej smo. Mislim vselej v ednini, v prvi osebi, nikoli v množini, nikoli kot množica. Množica ne misli. Množica kvečjemu deluje.

Kolikor mislim, seveda v filozofskem pomenu besede, mislim v ednini, to pa ne pomeni nič drugega, kakor da mislim z lastno glavo. Misлити pomeni misliti z lastno glavo. Nihče ne more misliti zame ali namesto mene. Prav to pa terjajo od nas različne ideologije in/ali teologije.

To je prvi razlog, zakaj se je prostor za fenomenologijo pri nas zares odprl šele zdaj, z uveljavitvijo pluralne parlamentarne demokracije. Med obema svetovnima vojnama je slovenski duhovni prostor namreč obvladovala katoliška teologija, po drugi svetovni vojni in komunistični revoluciji pa marksistična ideologija. Tako prva kot druga sta temeljili na kolektivnem načinu razmišljanja, zato za fenomenološki način mišljenja, ki je izrazito individualnost, ni bilo ne časa ne prostora. In nikakršno naključje ni, da je bil zaradi fenomenološkega načina mišljenja z univerze izključen tudi Franz Brentano (1838-1917), stari oče fenomenologije. Četudi je bil duhovnik, namreč ni pristal na rimsko-katoliško uzakonjenje teze o papeški nezmotljivosti in zato je moral fakulteto, na kateri je predaval in na kateri je imel katolicizem status uradne ideologije, zapustiti.

Zdaj vemo že nekoliko več, kaj pomeni misliti. Misлити pomeni misliti z lastno glavo, to pa pomeni misliti ne glede na različne ideologije, kolektivne predstave in podedovane miselne vzorce. To je sicer načelo celotnega razsvetljenstva in s tega vidika zato fenomenologijo lahko uvrstimo med razsvetljske filozofije. Fenomenologija je filozofija dozorelega razsvetljenstva in v tem dejstvu lahko poiščemo tudi razlago dejstva, da fenomenologija vznikne šele na prelomu devetnajstega v dvajseto stoletje.

Govorim kajpada o evropskem razsvetljenstvu. Vendar pa poznamo tudi razsvetljenstvo, ki je veliko starejše od evropskega in to je budistično razsvetljenstvo. Njegov oče je Buda, ki je živel v šestem stoletju pred našim štetjem, tako da je pravzaprav Parmenidov sodobnik. Buda ali Razsvetljeni je Budni, je tisti, ki misli z lastno glavo in se ne pusti uspavati z nikakršnim izročilom prednikov. Pripozna le tisto, kar sam spozna. Kar ugleda ali vidi z lastnimi očmi. Najsibo z obema telesnima očesoma najsibo s tretjim, tj. duhovnim očesom.

Prav to pa je bistvo fenomenologije, se pravi fenomenološkega načina mišljenja. Izhodiščni klic in stalna maksima, nenehna zahteva fenomenologije namreč je: **K stvarem samim!** Ta poziv, ki ga je na začetku tega stoletja naslovil na vse misleče Edmund Husserl (1859-1938), oče

fenomenologije, terja naslednje: Odvreči in zavreči vse ovire, ki nam prepričujejo dostop do stvari samih. Do tega, da bi stvari zagledali takšne, kakršne so. Kakršne se nam kažejo same po sebi ali od sebe, ne pa karšne nam prikazujejo drugi. Med te druge spadajo tudi vsi bivši filozofi, vsi pretekli pa tudi obstoječi teoretiki, vključno s svojimi takšnimi ali drugačnimi šolami. V fenomenologiji ni nikakršnega "strici so mi povedali", oziroma, kot fenomenolog lahko od tistega, kar so mi povedali drugi, sprejemem za svoje zgolj in samo tisto, kar se mi samo pokaže. Kar mi je dano kot evidentno. Kar je razvidno v tem, kar je in kakor je. Kar se mi pokaže in kaže kot stvar sama.

Stvarem, kakor se kažejo same od sebe, so stari Grki dejali **phainómena**, edninsko **phainómenon**, fenomen. Od tod tudi izraz fenomeno-logija, se pravi veda o fenomenih. Prva stopnja fenomenologije je opisovanje stvari samih, opis fenomenov. To je stopnja takoimenovane **fenomenološke deskripcije**. Ta prva stopnja fenomenologije je navidezno zelo lahka, a spada morda med najtežje stopnje. Vsakdo bo to takoj spoznal, če bo poskušal opisati, zgolj in samo opisati (brez komentarja, teoretskih dodatkov in podobnega) kako posamično stvar: zvezek, pisalo, stol, list z drevesa, oblak, potok, mačko, žalost ali veselje, strah ali upanje, vero. Če se bo strogo držal stvari same, stvari kot fenomena, bo s težavo spravil skupaj pol strani, kaj šele celo stran opisa. Vzemimo prvo in zadnjo stvar iz navedenega seznama: zvezek in vero. Pri opisu zvezka ne smemo pripovedovati vsega, kar pač vemo o zvezku, ne gre za informacijo o njem (iz česa je narejen, kje in kako je bil proizveden, koliko stane in podobno), temveč se moramo držati samo tistega, kar neposredno vidimo, ko gledamo zvezek. Tudi strogo fenomenološka deskripcija vere ne sme vsebovati ničesar od tistega, kar so nas naučili, če smo hodili k njemu, pri verouku. Ne sme pripovedovati o tem, kar so nam povedali ali kar smo prebrali o Bogu, marveč sme opisovati, če in kolikor verujemo, le našo vero v Boga. Vero kot naše notranje doživljanje, se pravi, kot našo zavest o veri, tj. kot moje zavedanje svoje vere. Kot samozavedanje tega, kaj mi pomeni biti veren. Gre torej za vero kot fenomen, za vero, kakor in kolikor je dana, se kaže meni samemu.

Stvar sama ni naša stvar, marveč je vselej moja stvar. Je stvar, kolikor in kakor se kaže prav meni. Lahko sanjaš, lahko sanjaš tudi z odprtimi očmi, toda ko se prebudiš, si moraš priznati, da si res sanjal, ne pa

doživljal razodetje ali imel vizijo. K fenomenološki metodi in k njeni strogosti zato spada brezpogojna poštenost, se pravi odkritost: najprej pred samim seboj, nato pa tudi pred drugimi. Ta metoda ne dopušča nikakršnega izmikanja in nikakršnih fint. Prav zato je tako pomembna deskripcija, goli ali čisti opis, ki tvori prvo stopnjo fenomenološkega postopka. Najprej je treba pošteno in natančno opisati tisto, kar smo videli ali vidimo, kar smo zagledali ali uvideli, tj. uzrli. To in nič drugega.

Iz vsega tega je že razvidno, da fenomenološka stvar sama, **die Sache selbst** torej ni kantovska stvar na sebi, **das Ding an sich**, ni **noúmenon**, marveč je prav **phainómenon**, fenomen in nič drugega. Koren grške besede **phainómenon** je **pha-**; isti indoevropski koren je prisoten tudi v dveh drugih grških besedah, v besedi **phos**, svetloba ali luč in v besedi **physis**, narava ter v slovenski besedi **biti** oziroma **bit**. S tem etimološkim uvidom smo se še za korak približali razumetju tega, zakaj je Parmenid razglasil, da je misliti in biti isto.

Narava kot **physis**, kot tisto, kar se, grško razumljeno, kaže, se pravi, sveti v svetlobi sveta (na svetu pa je le tisto, kar je zagledalo luč sveta), je celokupnost tistega, čemur smo po grško rekli **phainomena**, celokupnost fenomenov kot stvari samih, kot stvari, kakor se nam v svetlobi sveta kažejo same od sebe. Kakor se, platonovsko rečeno, v svojem iz-gledu kažejo našemu, natančneje, mojemu po-gledu. Fenomenološko vedeti ne pomeni nič drugega kakor videti.

In tudi v tem, da imata besedi **videti** in **vedeti** skupni, isti koren, se izpričuje povsem določena, recimo kar fenomenološka zakonitost. Fenomenologija kot **veda** o fenomenih je veda o tistem, kar je moč videti. Neposredno videti, se pravi uvideti ali uzreti. Namreč stvar samo kot fenomen. Na tem mestu je čas, da si pobljže ogledamo to, čemur pravimo fenomen. Fenomen kot beseda je z vidika slovenske govornice tujka. Še zmerom, čeprav imamo fenomen že nekaj časa pred očmi, nam torej manjka slovenski izraz za grško besedo **phainómenon**; spregovorili smo sicer o **iz-gledu**, vendar ta beseda ni prevod grške besede **phainómenon**, temveč besede **eídos**. Za besedo **fenomen** prevajalci običajno izberejo besedo **pojav**; to pa je s fenomenološkega vidika povsem zgrešeno. Kakor fenomenološka stvar sama ni kantovska stvar na sebi, tako fenomen ni kantovski pojav. Fenomen ni pojav ne v smislu stvari na sebi, kolikor se pojavlja, ne pojav bistva, ki naj bi tičalo za pojavom. Fenomen kot stvar

sama je svoje lastno bistvo. Se pravi: v fenomenu ni razlike in nasprotja med bistvom in pojavom. Ko zagledamo na primer smreko, jo uzremo naenkrat; uzremo smreko kot smreko in se ne sprašujemo po njenem bistvu.

Nemci **phainómenon** prevajajo z besedo **Schein**; ta nemška beseda skoraj povsem ustreza originalni grški besedi, saj pomeni dvoje: sij in videz. Zato tudi te nemške besede ne moremo prevesti dobesedno v slovenščino. Prisiljeni smo se odločiti bodisi za besedo **sij** bodisi besedo **videz**. Fenomen pa je prav to, kar ti dve besedi povesta skupaj, ne pa vsaka zase. Zato fenomen le pogojno lahko prevedemo z **videz**; ob tem pa se moramo zavedati, da gre zares za videz, ne pa za tisto, čemur pravimo goli videz. Fenomen kot videz ni nič navideznega. Je torej nenavidezni videz, sij stvari same. V fenomenologiji moramo potemtakem ostro razločevati med videznostjo in navideznostjo. To, kar je navidezno, namreč ni videz, marveč tisto, kar prekriva, ponarcja ali pači videz kot videz, se pravi resnično videznost stvari same. Zaobrnimo se zdaj od te terminološke problematike, iz območja problemov z izrazi k stvarem samim. Seveda k stvarem samim kot fenomenom.

Stvari so na takšen ali drugačen način. Miza je lesena. Stol je manjši od mize. Soba je sorazmerno velika. Cesta je hrupna. Človek je vesel ali žalosten. Vesolje je zelo staro. Bog je, vsaj po definiciji, večn. Če se ne oziramo na takšnost ali drugačnost navedenih stvari, stvari v najbolj splošnem pomenu, za vse te stvari lahko ugotovimo, da so. Da bivajo. Da so torej nekaj bivajočega.

Miza je. Stol je. Soba je. Cesta je. Človek je. Vesolje je. Bog je. Presenečeni lahko ugotovimo, da se začetne besede spreminjajo druga za drugo, besedica **je** pa ostaja vseskozi ista. Če si zadevo ogledamo še pobliže, smo prisiljeni ugotoviti naslednje: Miza **je**, ima **bit**, toda ta njena **bit**, njen **je** ni isto kot sama miza. Stol **je**, ima **bit**, toda ta njegova **bit**, njegov **je** ni isto kot sam stol. Soba **je**, ima **bit**, toda ta njena **bit**, njen **je** ni isto kot sama soba. Cesta **je**, ima **bit**, toda ta njena **bit**, njen **je** ni isto kot sama cesta. Človek **je**, ima **bit**, toda ta njegova **bit**, njegov **je** ni isto kot sam človek. Vesolje **je**, ima **bit**, toda ta njegova **bit**, ta njegov **je**, ni isto kot samo vesolje. Bog **je**, ima **bit**, toda ta njegova **bit**, ta njegov **je** ni isto kot sam Bog. Bit, ki jo izraža besedica **je**, je nekaj drugega od samih stvari. Od stvari, ki bivajo in so zato bivajoče. Z vidika samih stvari kot nečesa bivajočega bit sama zato ni nič bivajočega. Z vidika bivajočega se bit bivajočega, bit, brez katere

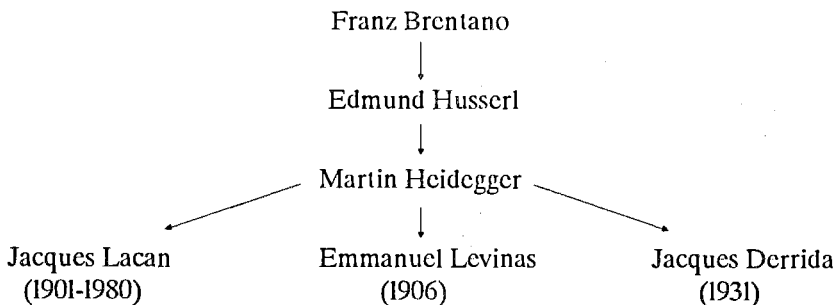
ne bi bilo nobenega bivajočega (saj je bivajoče bivajočno le, kolikor ima bit), z vidika tega in takega bivajočega se bit potemtakem na paradoksalen način prikazuje kot nič.

Vendar bit ni nič. To, da se z vidika bivajočega, z vidika samih stvari bit prikazuje kot nič bivajočega, pomeni le to, da same stvari niso stvar sama. Stvar sama v izbranem pomenu besede je zgolj in samo bit. Bit torej ni ta ali oni fenomen, marveč je, kakor bi dejal Goethe, pra-fenomen. Tisto, brez česar sploh ničesar videli ne bi. Brez česar same stvari ne bi kazale svojega videza. Brez biti ne bi mogle zažareti v svetlobi sveta. Bi jim umanjkal sijaj videza. Skratka: ne bi mogle postati fenomen.

To so izkusili grški misleci že na začetku filozofije. Platon in Aristotel namreč izvir filozofije prepoznata prav v človekovem, se pravi v našem začudenju nad tem, da stvari sploh so. Da imajo bit. To je tisto začudenje, ki ga potem novoveški Leibniz (1646-1716) izrazi z vprašanjem: **Zakaj je nekaj in ne raje nič?** Zakaj so stvari in ne nič? Z vprašanjem, ki ga Heidegger kasneje preoblikuje v vprašanje: **Zakaj je bivajoče in ne Nič?** Na to vprašanje zdajle kajpada ne bomo skušali odgovoriti. Zadošča naj povzemajoča misel, da se filozofija začne s fenomenološkim za-čudenjem. Zakaj s fenomenološkim? Zato ker se vsakdanja zavest zaustavi pri samih stvareh, pri različnih vrstah bivajočega, stvar samo, se pravi bit pa običajno spregleda. V skrbi za vsakdanje stvari se pozabi čuditi nad tem, da te stvari sploh so. Imajo bit. Fenomenološki način mišljenja, ki zmcrom znova terja vrnitev k stvarem samim, torej predvsem k njihovi biti kot **Stvari sami** v singularu, kot edinstveni stvari sami, pa se odpira prav ali izrecno za ta čudež nad čudeži, da stvari so. Čudežni čudež, da navsezadnje ali pa najpoprej, kakor hočete, tudi jaz sem, se pravi. Da vsakdo izmed nas je, ima svojo bit.

Iz za-čudenja nad bitjo vsega bivajočega izhaja tudi izvorni, se pravi fenomenološki pomen grške besede *philo-sophia*; to besedo običajno prevajajo kot ljubezen do modrosti ali vedenja. Dobesedno pa ne gre za nič drugega kot za *rado-vednost*. Drugače rečeno: Rad imeti, to je v fenomenologiji vse. In če to že ni vse, pa je vsekakor začetek začetka, izhodišče, brez katerega ne moremo ničesar začeti. Rad imeti vse in vsako stvar, vsako bivajoče v njegovi biti. To sta dobro vedela velika "fenomenologa" minulih časov, že imenovani Buda in še ne imenovani

Frančišek Asiški (1182-1226). Med fenomenologi sodobnosti, fenomenologi v ožjem pomenu pa so najpomembnejša naslednja imena:



Vsem tem mislecem je šlo ali gre predvsem za bit stvari. Ne gre jim najpoprej niti za spreminjanje niti za interpretacijo, razlago sveta, marveč za razumetje biti sveta, natančneje: za razumetje biti človeka v svetu. Ne vodi jih niti spoznavnostni, spoznavno teoretski niti uporabnostni, polit-ekonomski interes. Sledili so in sledijo rado-vednosti, tisti radovednosti, ki je na izviru filozofije in v jedru vsake umetnosti. Od tod bližina fenomenologije in umetnosti, vključno s takoimenovano estetiko oziroma teorijo umetnosti. Fenomenološka rado-vednost, se pravi radovednost v izvornem pomenu besede namreč ne pomeni prisvajanja (ne teoretskega ne praktičnega), marveč pomeni dopuščanje stvari. Pomeni vrnitev ali obračanje k stvarem samim, približanje k stvarem; vendar le do tiste meje, ko jih - zaradi prevelike bližine - še ne ogrožamo v njihovi biti. Kajti preveliko približanje pomeni nasilje nad stvarmi, nad vsakršnim drugim in drugačnim od nas.

Fenomenološka metoda terja od nas zato primerno zbranost in umirjenost. Terja določen odmik od vsakdanjih skrbi pa tudi distanco do velikih zgodovinskih interesov. Dokler je človek ali narod tako ali drugače zatiran, dokler ni v polni meri socialno in nacionalno svoboden, zelo težko privzame takšno držo. Slovenci smo, vsaj na načelni ravni, z osamosvitvijo stopili onkraj bivanjske ogroženosti. Zato se odslej vsaj nekateri lahko posvetimo izključno filozofiji v njenem izvornem pomenu, se pravi fenomenološki radovednosti. Torej smo se vsi tukaj prisotni ob pravem

času znašli na pravem mestu. Kot fenomenologi, tj. filozofi nismo zamudili ničesar. Vse je še pred nami. Od vsakega izmed nas je odvisno, ali se je sposoben uvrstiti med elitne, izbrane duhove slovenske duhovnosti in s tem kulture ali ne.

In čeprav smo se znašli, kakor bi dejal Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), v položaju sove, bomo zaradi temeljnega fenomenološke naravnosti, se pravi rado-vednosti, pustili živeti vsem. Tudi krtom in podobnim živalcam. Pustiti biti, to bo naša zaveza.

FENOMENOLOGIJA KOT METODA

Fenomenologija je kot specifična "logika fenomenov" načelno odprta za različna izoblikovanja in preoblikovanja, t.j. za vedno novo in ponovno razbiranje ter opisovanje tega, kar se pojavlja. Kot posebni način preučevanja pojavov ni torej fenomenologija prvenstveno niti sistem niti šola, ampak predvsem temeljna možnost mišljenja¹. K njeni predzgodovini spada vsa filozofska tradicija - vmeščena med bit in pojavljanje - ne kot preteklost, marveč kot nova možnost filozofiranja. V predgovoru k l.zv. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, ki ga je napisal Husserl kot skupni fenomenološki program, beremo:

"Izdajatelj (Husserl, Geiger, Pfänder, Reinach, Scheler, kasneje Heidegger in Becker - op.A.T.) ... povezujejo skupne predpostavke, da je moč velike tradicije filozofije _ njene pojme in probleme izkoristiti le s povratkom na originalne izvore zrenja in bistvene uvide, ki zajemajo iz njih; da je le po tej poti mogoče pojme intuitivno pojasniti, probleme na intuitivni osnovi na novo postaviti in nato tudi principielno rešiti."

Fenomenologija se tako (najprej in čisto formalno) kaže predvsem kot možni način, metoda iskanja in raziskovanja stvari, ki zadevajo mišljenje, medtem ko ostaja odgovor na vprašanje: kaj je stvar mišljenja, prepuščen konkretni rabi te poti².

Predmet naše obravnave je fenomenološka metoda, kakor jo je izostril E.Husserl znotraj svoje filozofije, ki naj bi prav s to metodo postala stroga znanost.

1. Radovednejši se lahko o gibanju sodobne fenomenologije podrobno informira v knjigi H.Spiegelberga, *The Phenomenological Movement*, The Hague 1971, ki vsebuje izčrpen pregled zgodovine in predzgodovine t.im. "fenomenološkega gibanja".
2. O tem govori mdr. W.F.von Herrmann v svoji knjižici *Der Begriff der Phänomenologie bei Husserl und Heidegger*, Frankfurt a.M.1988, ki je posvečena razliki med Husserlovo "transcendentalno fenomenologijo zavesti" in Heideggrovo "fenomenologijo tubiti".

1. Fenomenologija kot specifični način raziskovanja

a) Princip brezpredpostavkovnosti

Fenomenološki način raziskovanja najprej ne predpisuje ne teme ne stališča ne smeri obravnave, temveč se prvenstveno določa ravno kot osvobojenost od slehernega vnaprejšnjega stališča in predane smeri. Spraševanje po aktualnosti fenomenologije kot dane filozofske smeri je torej principielno neustrezno.

Neodvisnost fenomenološkega načina obravnave od slehernega vnaprejšnjega stališča in usmerjenosti je Husserl formuliral v **Logičnih raziskavah** kot "princip brezpredpostavkovnosti"³. Ta princip, ki določa fenomenološko raziskovanje v tem, kar ni, je princip strogega mišljenja. Strogost je treba razumeti v smislu dosledne tematiziranosti samih načinov zadobitve nekega stališča ali postavke, torej nima nobene zveze s kriterijem eksaktnosti niti z idejo absolutnega začetka ex nihilo; misliti strogo se pravi: vzeti tisto vedno-že-dano za vodilo njegove lastne pojasnitve. Zahteva po neodvisnosti od pred-postavk kot pred-sodkov ne izhaja iz formalne metodološke nevtralnosti t.im. znanstvenega mišljenja, temveč izvira (skupaj s tem mišljenjem) iz bistva filozofije.

Filozofija že od svojih grških začetkov pretendira na strogost mišljenja - to pomeni, da filozofija sama izrašča iz svobode, iz osvobojenosti vnaprej danega predmeta, stališč ter načinov raziskovanja in kot ta svoboda. Ne gre torej le za svobodo mišljenja, da si postavlja svoj predmet (povsem poljubno), pač pa za svobodo, iz katere vznikaja mišljenje samo ter ji je potem tudi bistveno zavezano kot mišljenje te svobode.

Spraševanje filozofije po lastnih izhodiščih, po lastnem začetku kot svoji možnosti, ki ga zahteva princip brezpredpostavkovnosti, postavlja eo ipso možnost filozofije **pred** njeno specifično izoblikovanost. To se pravi, da se ji njen lastni začetek zastavlja kot neskončni umski cilj. Cilj sam je treba tedaj razumeti zgolj kot vodilo, kot horizont možnosti, ki ga razpira tematizacija začetka.

Fenomenologija je bistveno filozofski način raziskovanja, ki se mu predmet raziskovanja kaže predvsem kot **tematični predmet** - kot predmet možnega tematiziranja in retematiziranja. Fenomenologija je filozofska, ker principielno ne dopušča strjevanja tematičnega predmeta v dano

3. Logische Untersuchungen II/1, str. 19, Tübingen 1968.

dejanskost, sebe same v določeno filozofsko smer, filozofskih smeri pa v kulturno bogastvo svetovnih nazorov, marveč pušča ta predmet odprt kot možnost filozofije, kot priliko filozofiranju.

b) Prvi metodični princip

Pozitivno, a še vedno čisto "formalno", se fenomenološki način raziskovanja določa s pozivom: "K stvaram samim!"

Zahtevo po sestopu k stvaram samim je Husserl prvič postavil v

Logičnih raziskavah:

"Vrniti se hočemo k 'stvaram samim'. V polno razvitih zorih hočemo priti do evidence, da je to tu v aktualno izvršeni abstrakciji dano zares in dejansko to, kar menijo besedni pomeni v izraženem zakonu; spoznavno-praktično hočemo prebuditi v nas dispozicije, ki zadržijo pomene skozi reproducirajoče zore (oz. ob intuitivni izvršitvi abstrakcije) v njihovi identiteti."⁴

Vrnitev k stvaram samim pomeni torej evidentno spoznanje v smislu nazorne predočenosti stvari kot navzoče dejanskosti. Na prvi pogled gre tu za ponovitev Descartesove določitve evidentnega spoznanja kot jasne in razločne percepcije. Vprašanje je le, kaj to pomeni.

Narediti nekaj razločno se pravi razjasniti nekaj na način razločitve. To, kar je določeno v smislu razločenosti, je pomen. Razjasnjevanje v smislu razločevanja je procedura, v kateri se nerazločnemu zoperstavlja nekaj drugega, ki fungira kot njegova razločitev, kot razlaga, po kateri je (pomeni) tisto nerazločno nekaj drugega.

Če pa naj bi nam bilo nekaj jasno, ne zadošča, da (tisto) nekaj razberemo kot ne-kaj, temveč moramo prestopiti sfero pomenskega mišljenja in to, kar razpoznavamo tudi dejansko spoznati, se pravi - jasno uzreti.

Razvidnost spoznanja torej zahteva vrnitev na izpolnjujoči uvid, ki nam menjeno stvar pojasni tako, da nam jo neposredno predoči kot njo samo.

V **Idejah...** je Husserl poziv k stvaram samim ponovil in ga hkrati določil kot "princip vseh principov":

4. LU II/1, str.6.

"Vsak originarno dajajoči zor naj bo pravi izvor spoznanja, vse, kar se nam v 'intuiciji' originarno (takorekoč v svoji živi dejanskosti) ponuja, naj se enostavno vzame tako, kakor se daje, vendar tudi le v mejah, v katerih se tam daje..."⁵

V Kartezijanskih meditacijah pa kot "princip evidence":

"... ne smem izreči ali pustiti veljati nobene sodbe, ki je nisem črpal iz evidence, iz izkustev, v katerih so mi zadevne stvari ali stvarna stanja navzoča kot ona sama."⁶

Stvar sama se torej daje, je navzoča v zrenju (intuiciji) kot evidenca. "Zvabljanje" stvari v zor poteka kot izkazovanje in potrjevanje menjene stvari z njo samo, oz. z načini, na katere je ta stvar to, kar pač je. Izkazovanje pove, da je to, v predstavljanju predstavljeno, tudi samo dano v modusu, v katerem je tam predstavljeno - da se torej izkazuje, "legitimira" samo s seboj. V aktu izkazovanja se zgolj menjeno na ta način modificira v živo navzočnost, v samonavzočnost stvari kot take. Prazno predstavljanje stvari se izkaže na stvari tako, da se njegovo predstavljeno pokrije, identificira s stvarjo samo kot taisto. Izkazovanje je torej izvrševanje težnje k izpolnitvi na način identifikacije; je izpolnitev intencionalne anticipacije intendirane stvarne identitete s to stvarjo samo kot identično. Izvršitev izkazovanja kot akt identifikacije, "kjer je stvar sama dana na izvoren način", je evidenca.

Evidenca - kot realizirana habitualna volja po identiteti - fenomenološko torej ni razumljena zgolj kot predikativna identiteta predmetnih predstav (kot S je p), temveč kot intencionalna identiteta načinov pojavljanja in pojavljajoče stvari samme, kot identiteta "menjenja" in "dajanja" tega, kar je v evidenci evidentno. Evidenca je zato izkustvo v najširšem in odlikovanem smislu.

Povratak k stvarjem samim je kot vračanje nazaj - neko obračanje, re-fleksija posebne vrste. Zanj je bistveno, da ni naravnana izključno na stvar, h kateri se vrača, pač pa vključuje tudi samo sebe kot akt, ki neločljivo pripada aktualnosti stvari.

S tem povratkom se zrenje (intuicija), t.j. spoznanje kot neposredni uvid, kjer postane stvar sama razvidna, ne vzpostavlja kot

5. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie I., Husserliana III., f 24, str 51.

6. Kartezijanske meditacije, Ljubljana 1975, f 5.

Husserlov novum, pač pa kot ponovitev, kot eksplikacija in dovršitev tradicionalne zastavitve. Tudi čisto zrenje - neposredno zrenje bistev, "splošnega", kjer postane stvar sama kot bistvo apodiktično evidentna, ni Husserlov izum, saj ga je poznal že Platon; novo je le to, da je Husserl zrenje dvignil v metodični princip.

Zrenje je za Husserla zapopadenje stvari tako, kakor se v zoru sama pojavlja - torej skupaj z načini, v katerih se tam kaže; je izkustvo stvari kot stvarnega fenomena in ne tega, kar naj bi pripadalo obstoječi stvari v objektivni dejanskosti po sebi ter bi bilo zgolj posebej in naknadno lahko predmet percepcije (in abstrakcije).

Fenomenološko vzeto torej stvar sploh ne more biti razvidna kot dejanska stvar, kot dejstvo, temveč samo kot pojav, ki prav skozi pojavljanje šele postane zadeva nazornega zavedanja v različnih modusih. Zato tudi apodiktično razvidna stvar za fenomenologijo ni bistvo v smislu ideje - idealnega kajstva neke dejanske stvari, ampak eidos, ki je dan prav v eidetskem zrenju, v ideaciji. Beseda "eidos" je izbrana, ker pomeni izvirno prav to: izgled kot zadeva gledanja in hkrati sam način gledanja.

2. Fenomenologija kot specifični način zadobitve tematičnega predmeta

e) Drugi metodični princip

Prvi metodični princip fenomenologije je princip nazornosti. V neposrednem zoru se nam stvari same javljajo kot - pojavi, točneje: se nam same kažejo kot razvidne, kot fenomeni; to je naš način srečevanja z njimi. Srečevanje stvari samih kot fenomenov pa še ničesar ne pove o tem, kaj je tematični predmet, kaj je stvar sama fenomenologije kot fenomenološke filozofije.

Phainomenon je izvirno to, kar se samo kaže. Fenomeni kot stvari fenomenologije torej očitno niso "navadne" stvari. Tisto, s čimer običajno računamo, kadar imamo opravka s stvarmi, namreč ravno ni kazanje, ki ga po navadi razumemo kot golo pojavnost, pač pa prav njihova stvarna in tvarna obstojnost. Vprašanje, ki ga ne moremo več odložiti, se zdaj glasi: na kakšen način so stvari za nas sploh stvari, oz. kako nas stvari zadevajo?

Običajno se nam stvari torej sploh ne kažejo kot to, kar naj bi bile, marveč se predstavljajo kot čisto nekaj drugega: kot stvari na sebi, katerih bistvo je ravno to, da se ne pojavljajo kot naše zadeve, temveč so preprosto vedno-že-nekako-tu, kot preddana dejstva vnaprej dane dejanskosti - predpostavljena in zoperstavljena našemu osebnemu izkušanju v smislu nečesa njemu povsem vnanjega in tujega. V tej običajnosti ne poteka le vsakdanje življenje, pač pa tudi vse znanstveno raziskovanje. Vse naše življenje (teoretsko, aksiološko, praktično) je naravnano na predmete in svet, med katerimi in v katerem vedno-žc-živimo. Prav ta neposredna navedenost in navajenost na okolje je vir naivnosti, ki z njej lastno samoumevnostjo potem zamenjuje navado z naravo.

Da bi se stvari pokazale kot to, kar so: kot "prikazujoče-se- stvari" potemtakem ne zadošča neposredno zrenje, temveč je potrebna najprej modifikacija "naravne" naravnosti.

"Izvor vseh težav leži v protinaravni smeri zrenja in mišljenja, ki jo zahteva fenomenološka analiza. Namesto, da bi šli v izvrševanje raznolikih, med seboj povezanih aktov in v njihovem smislu menjene predmete postavljali in določali naivno kot bivajoče ali jih hipotetično predpostavljali, izvajali iz tega posledice ipd., naj bi raje 'reflektirali', t.j. te akte same in njihovo imanentno vsebino naredili za predmete."⁷

Drugi metodični princip, ki vzpostavlja fenomenološko držo kot neobičajno, protinaravno, nastopa tu kot princip zadobitve "nepredmetnih predmetov" raziskovanja. Po tem principu naj bi namreč raziskovalni interes ne veljal več danim predmetom, marveč samim aktom, v katerih se ta predmetnost daje in niso bili nikoli doslej predmetni.

Poglavitno vprašanje, ki se pri tem zastavlja, je: kako priti od danosti k dajanju - kako izvršiti spremembo naivne naravnosti v fenomenološko; z drugimi besedami: kako v intencionalni naperjenosti, v kateri poteka vse naše življenje, doseči, da stopi ta intencionalnost sama iz anonimnosti?

Intencionalnost je kot osnovno karakteristiko psihičnih fenomenov ponovno odkril že Brentano. Tisto, kar Husserla odmika od Brentana, pa je uvid, da intencionalno nanašanje psihičnega na predmetno v svoji samoumevnosti fungira kot nagon po objektiviranju sveta, kot habitualna volja po anticipaciji transcendentne predmetne identitete, ki

zadržuje samo intencionalnost kot bistveno strukturo subjektivnega pojavljanja v popolni anonimnosti, t.j. v nevprašljivosti.

Husserlova zahteva po sestopu k "nepredmetni predmetnosti" se zato postavlja kot zahteva po zvajanju (redukciji) tistega, kar je-vedno-že-pred-dano (pred-metno), nazaj na same načine, v katerih je dano. Ta pot nazaj je določena kot bistveni moment fenomenologije, ki se karakterizira kot povratak k izvornemu izkustvu, izvornim evidencam. Metoda **redukcije** in **epohe** pa je kot metoda pristopa k fenomenološkemu polju raziskovanja označena kot **fundamentalna metoda** fenomenologije.

Epohe je kot posebna drža zadrževanja akt naše popolne svobode, je pravzaprav odločitev volje: da se vzdrži postavljanja in izrekanja kakršnekoli sodbe ali teze o biti in tako-biti sveta ter nas samih, ki v tem svetu živimo; da predmetnost, ki jo je v sodbi presojala in v tezi postavljala, postavi v oklepaje. Ta akt volje je odgovor na naravno intencionalnost kot pasivno privoljenost v transcendiranje zgolj fenomenov, ki kot ta odgovornost nevtralizira naravno naravnost ter tako dopusti, da se pokaže tisto, kar je predpostavljeno znanstvenemu in predznanstvenemu življenju; ki doseže, da postane tema to, kar običajno fungira kot anonimni pogoj vsega svetnega življenja: univerzalni korelacijski apriorij življenja v svetu, njegova intencionalna struktura.

Epohe pomeni tedaj epohalni obrat od dokse k znanosti, ki v indiferentnosti do divergentnega afirmiranja objektivne identitete pojavljajočega (ponovno) odkriva enotnost sveta v enosti pojavljanja pojavljajočega.

Metoda fenomenološke epohe se izvršuje:

- 1) kot epohe od ideje objektivnega spoznanja sveta, t.j. od vodilne ideje znanosti;
- 2) kot epohe od generalne teze naravne naravnosti o objektivnem obstoju sveta, t.j. od temeljne predpostavke naravnega objektivizma.

Sistematično zadrževanje naravne naravnosti omogoči fenomenološko redukcijo sveta (in vseh svetnih stvari - fizičnih in psihičnih) kot objektivne dejanskosti ter tako razpira čisto novo predmetno področje: preddanost sveta kot univerzalno temo fenomenološke filozofije.

Redukcija objektivnega sveta tedaj ne odpravi sveta kot takega, marveč ga v bistvu samo razpredmeti v tisto "pred" ter ga s tem šele zadobi čisto in izključno kot tega in takega, kakršen ima v našem zavestnem življenju smisel in veljavnost biti. Totalna sprememba naravne naravnosti je torej prebujenje za svet, ki se izvršuje kot radikalna premestitev iz dane dejanskosti v omogočujočo možnost - kot transcendentalna premestitev.

Transcendentalno življenje, ki se razklene z izvršitvijo transcendentalne redukcije kot iskano tematsko polje fenomenološke filozofije, torej ni življenje brez sveta, pač pa življenje do sveta. Transcendentalnemu življenju se svet sam kaže kot transcendentalni fenomen - kot horizont možnosti življenja v svetu. Svet kot transcendentalni fenomen ni objektivnost v smislu totalitete svetnih objektov, temveč smiselna tvorba transcendentalne (inter)subjektivitete, njen transcendentalni korelat.

Svet sam pa se lahko pojavi kot fenomen le, če se tudi svetna zavest modificira v transcendentalni fenomen "zavest":

"Storitev totalne premestitve mora obstajati v tem, da se neskončnost dejanskega in možnega svetnega izkustva precobrne v neskončnost dejanskega in možnega 'transcendentalnega izkustva', v katerem bo kot prvo svet in njegovo naravno izkustvo izkušen kot fenomen."⁸

Skozi reflektivno izvršitev transcendentalne epohe in redukcije se torej fenomenološki pogled zaobrne nazaj k mojemu čistemu zavestnemu življenju, k bistveni korelaciji čistih doživljanjev zavesti in njihovih intencionalnih predmetov. Pri tem intencionalnost, kakor jo je s svojo fenomenološko metodo "odkril" Husserl, ni realno psihično doživljanje nečesa kot predmeta, ki preprosto je, neodvisno od tega doživljanja, marveč bistvena intencionalna sopripadnost (in razlika) med pojavljajočim (doživljenim predmetom) in pojavljanjem (v zavestnih doživljanjih). Intencionalnost kot bistvena struktura čiste zavesti pa stori, da se čista zavest pojavi kot absolutna bit; absolutna zato, ker nosi "realno" bit, t.j. prostorsko-časovno predmetnost v sebi kot svoj intencionalni predmetni smisel.

8. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Husserliana VI., Den Haag 1954, str.156.

Martin Heidegger

NASTANEK IN PRVI PREBOJ FENOMENOLOŠKEGA RAZISKOVANJA

Situacija filozofije v drugi polovici 19. stoletja. Filozofija in znanosti

Zgodovino nastanka fenomenološkega raziskovanja si moramo razjasniti iz zgodovinskega položaja filozofije v zadnjih desetletjih 19. stoletja, ki je po svoji plati določen s preobrazbo znanstvene zavesti v 19. stoletju, do kakršne je prišlo po zlomu idealističnih sistemov - s preobrazbo, ki ne zadeva le filozofije same, ampak vse znanosti. Iz te preobrazbe lahko razumemo način, s katerim so v toku druge polovice 19. stoletja znanstveniški filozofiji znova poskušali pomagati, da bi prišla do lastne pravice. Ta poskus se je dovrševal v tendenci pustiti že enkrat posameznim konkretnim znanostim njihovo samostojnostno pravico, obenem pa zagotoviti filozofiji nasproti tem znanostim lastno polje. To je pripeljalo do filozofije, ki je imela bistvenostno naravo **teorije znanosti, logike znanosti**. To je prva značilnost filozofske obnove v drugi polovici 19. stoletja.

Druga: Ta ni v kakem izvornem sestopu k preučevanim stvarim, marveč v sestopu k zgodovinsko predani filozofiji, h **Kantu**. Filozofija je torej tradicionalistična; s tem povzema čisto določen kompleks čisto določene zastavitve vprašanj in tako s svoje plati vstopa v čisto določeno pozicijo do konkretnih znanosti.

Znanstveni položaj sredi 19. stoletja lahko glede na način in razsežnost obnove filozofske znanosti označimo le z glavnimi potezami. Določen je z naslednjim geslom vseh znanosti: **izkustvena dejstva**, ne pa spekulacija in abstraktni pojmi. Veliko razlogov je za prevlado tega gesla, predvsem pa je to zlom idealističnih sistemov. Znanosti so vse svoje sile osredotočile na področja izkustva in sicer na obe tedaj že medsebojno ločeni področji zgodovinskega sveta in izkustveno področje narave. Tisto, kar je bilo tedaj še živga od filozofske osmislitve, je vladalo v obliki pustega

in surovega materializma, takoimenovanega naravoslovnega svetovnega nazora.

Historične znanosti so se sploh odpovedale filozofski osmislitvi. Glede na svojo občo duhovno orientacijo so živle v svetu Goetheja in Lessinga; za edino odločilnostno jim je veljalo konkretno delo in to je pomenilo **tendenco k "dejstvom"**. To je terjalo izvršitev prve naloge v zgodovini: odkritje in zavarovanje virov. Z roko v roki je šlo izoblikovanje filozofske kritike, interpretativne tehnike. Stvarna interpretacija, to, čemur so rekli "dojetje" z virov preddanega materiala, je bilo glede svojega metodološkega vodila in svojih principov prepuščeno vsakokratni duhovni eksistenci historika; dojemanje se je spreminjalo glede na impulze, ki so živeli v njem. Ti so bili različni in so se od sedemdesetih let naprej pojili v bistvu iz politike. Poleg tega je obstajala kulturnozgodovinska smer. Zaradi tega se je v osemdesetih letih pojavila diskusija, ali naj bo zgodovina kulturna ali politična zgodovina. Ni prišlo, ker so manjkala vsa sredstva za to, do prestopa v principialno sfero. To pa kaže, da je bilo temeljno razmerje historikov do njihovega predmeta negotovo in prepuščeno občim popularnim izobrazbenim razmotrivanjem. To stanje vlada še danes, čeprav je zdaj oboje zbrano v nazivu **duhovna zgodovina**. Zgodovinske znanosti so se torej osredotočile čisto na svoje konkretno delo in so v tem dosegle marsikaj bistvenega.

Naravoslovne znanosti tedanjega časa določa velika Galilejeva in Newtonova tradicija. Področje naravoslovja se je razširilo predvsem v sferi fiziološkega in biološkega. S tem je pod obnobje naravoslovne zastavitve vprašanj prišlo, skupaj s fiziološkim, duševno življenje, najpoprej tista območja, ki so bila tesno povezana s fiziološkim, z življenje, kolikor se izraža v čutnih organih. Kolikor je duševno življenje raziskovano s sredstvi naravoslovnih metod, je to raziskovanje psihologija čutov, psihologija zaznavanja, občutenja, v tesni povezavi s fiziologijo. Psihologija je postala, kakor priča glavno Wundtovo delo, **fiziološka psihologija**. Tu so našli domeno, kjer so s sredstvi naravoslovne zastavitve vprašanj lahko razpirali tudi duševno življenje, duh. Ob tem moramo imeti pred očmi, da je bila naloga psihologije pod vplivom angleškega empirizma - segajočega nazaj do Descartesa - tedaj dojeta kot znanost o zavesti. V srednjem veku in v grški filozofiji so videli še celotnega človeka in so dojetje notranjega duševnega življenja, tega, kar zdaj radi označujejo kot zavest, dovrševali v

okviru naravnega izkustva, ki ni bilo, kot tisto notranje, razmejeno od zunanjega izkustva. Od Descartesa naprej se je pojem psihologije, znanosti o duševnem sploh, spremenil na značilen način; znanost o duhovnem, o umu je **znanost o zavesti**, znanost, ki svoj objekt zajema iz takoimenovanega notranjega izkustva. Tudi za fiziološko psihologijo je zastavitev psihološke teme samoumevna že vnaprej; to dojetje so formulirali čisto vnanje, v smislu nasprotstva: **ne znanost o duši kot substanci, marveč o duševnih pojavih, o tem, kar nudi notranje izkustvo**. Značilno je, da so naravoslovne znanosti v smislu svoje lastne metode prodrle na področje, ki je bilo v tradiciji pridržano filozofiji. Tendenca naravoslovne psihologije je, da bi se nastanila na področju same filozofije, še več, da bi v toku nadaljnjega razvoja postala **temeljna znanost filozofije same**.

a) Pozicija pozitivizma

V vseh znanstvenih disciplinah vlada **pozitivizem**, tendenca po **pozitivnem** - "pozitivno" razumljeno v smislu dejstev - dejstev glede na določeno interpretacijo **realnosti**; dejstva le kot števno, tehtljivo, merljivo, z eksperimentom določljivo - oz. v zgodovini tisti v virih najpoprej dostopni poteki in dogodki. Pozitivizma ne gre razumeti le kot maksime konkretnega raziskovanja, ampak kot teorijo spoznavanja in kulture sploh.

Pozitivizem je bil v smislu teorije oblikovan hkrati v Franciji in Angliji, z delom **Augusta Comta** in **Johna Stuarta Milla**. Comte razlikuje tri stadije, v katerih se razvije človeška tubit: religioznost, metafiziko in znanost. Stadij znanosti je zdaj zapopaden šele v začetku; cilj je v doseženju na naravoslovni metodi zgrajene sociologije, obče vede o človeku in njegovih človeških odnošajih.

J. St. Mill je pozitivizem dojel filozofsko v smislu univerzalne teorije znanosti; 6. knjiga **Sistema deduktivne in induktivne logike** obravnava logiko moraličnih znanosti, s čimer je poimenovano to, čemur pravimo zgodovinske ali duhovne znanosti. Ta angleško-francoski pozitivizem je kmalu našel poti v Nemčijo in je v petdesetih letih spodbudil teoretiško osmišljanje znanosti. Znotraj tega pozitivističnega gibanja v znanostih samih in pozitivizma kot filozofske teorije je na določen način izoliran **H. Lotze**, ki je držal pokonci tradicijo nemškega idealizma, obenem

pa poskušal biti pravičen do znanstveniškega pozitivizma. Imel je čudovit prehodni položaj, ki ni ostal brez pomena za prihajajočo filozofijo.

b) Novokantovstvo - znanstveno teoretiško ponovno odkritje Kanta

V šestdesetih letih je Logika J. St. Milla postala širše znana. Možnost postavitve vprašanj o strukturi konkretnih znanosti je odprla pogled na samostojno nalogo filozofije same ob hkratnem ohranitvi lastnih pravic konkretnih znanosti. Ta znanstveno teoretiška naloga je prebudila spomin na Kantovo Kritiko čistega uma, ki so jo obrazložili v smislu znanstvenoteoretiške naloge. Vrnitev h Kantu, obnova Kantove filozofije, utemeljitev novokantovstva se je dovršila znotraj čisto določene zastavitve vprašanj, znanstvenoteoretiške. To je dojetje Kanta, ki je zoženo in ki ga skušamo šele danes spet prevladati. To znanstveno- teoretiško osmišljanje in vrnitev h Kantu obenem kažeta na to, da v dosedanji teoriji znanosti tiči fundamentalno zamudništvo. Glede na drugo skupino, poleg naravoslovnih, izkustvenih znanosti, glede na historične discipline, se je znanstvenoteoretiško osmišljanje čutilo postavljeno pred nalogo, dopolniti Kantovo delo s teorijo historičnega uma. Nalogo je Dilthey formuliral tako že v sedemdesetih letih.

Povsem določeno orientirano znanstvenoteoretiško ponovno odkritje Kanta se je najpoprej osredotočilo na pozitivistično interpretacijo Kantove filozofije. To delo je opravil H. Cohen, utemeljitelj takoimenovane Marburške šole, s svojim delom Kantova teorija izkustva. Po naslovu vidimo, kako je v temelju videl Kanta: Teorija izkustva, izkustvo je razumljeno kot znanstveno izkustvo, kakršno je konkretno nastalo v matematični fiziki, torej kantovsko orientirana teorija pozitivizma znanosti. Pobljže se je ta teorija znanosti kot raziskovanje struktur spoznavanja razvijala povsem pod kantovskim obnebjem, kot izdelava konstitutivnih momentov spoznanja v smislu znanosti o zavesti. Tudi tu, pri znanstvenem delu, gre, ustrezno psihološki usmeritvi, za vrnitev k zavesti. Četudi je postala v povsem različnem smislu tema na eni strani naravoslovne psihologije in na drugi strani spoznavne teorije, je zavest vse do danes ostala neizgovorjeno tematsko polje preučevanja, tj. sfera, ki jo je za temeljno sfero filozofskega osmišljanja napravil Descartes na poti čisto določenega motrenja.

e) Kritika pozitivizma - Diltheyeva zahteva po samostojni metodi za duhovne znanosti

J. St. Mill je v 6. knjigi svoje Logike - O logiki moralčnih znanosti - poskušal naravoslovno metodo prenesti na historične znanosti. Dilthey pa je bil tisti, ki je v svojih mladih letih spoznal nemožnost tega prenosa, obenem pa nujnost pozitivne teorije znanosti iz njih samih. Videl je, da lahko naloga filozofskega razumetja historičnih disciplin uspe le, če osmislimo predmet, dejanskost, ki je pravzaprav tema teh znanosti, če nam uspe izpostaviti temeljno strukturo te dejanskosti - označene po njem kot "življenje". Tako je napredoval od pozitivno povsem na novo in samostojno zastavljene naloge k nujnosti neke psihologije, neke znanosti o zavesti, a ne v smislu naravoslovne psihologije in ne v smislu spoznavnoteoretske naloge, marveč k nalogi uvideti "življenje" samo kot temeljno dejanskost zgodovine v njenih strukturah. Odločilno v Diltheyevi zastavitvi vprašanja ni teorija znanosti o zgodovini, temveč tendenca ugledati dejanskost zgodovine in od tu razločiti način in možnost interpretacije. Seveda tega vprašanja ni postavil tako radikalno; hkrati se je gibal v okviru sodobnega zastavljanja vprašanj, se pravi, hkrati z vprašanjem po dejanskosti historičnih znanosti je postavljaj vprašanje po strukturi samega spoznanja. Ta zastavitev vprašanja je bila nekaj časa prevladujoča in spis Uvod v duhovne znanosti je v bistvu orientiran znanstveno teoretiško.

d) Trivializiranje Diltheyeve zastavitve vprašanja pri Windelbandu in Rickertu

Pobudi Marburške šole in Diltheya sta nato povzela, poenostavila in trivializirala Windelband in Rickert, ki sta probleme prepognila do nespoznatnosti, se pravi, zastavitev vprašanja v tej šoli v smislu znanstveno teoretiške pojasnitve je postala prazna metodologija. Ni bilo več vpraševanja po strukturi samega spoznavanja, strukturi raziskovanja, pristopa do vsakokratnih dejanskosti, še manj po strukturah samih teh dejanskosti; tema je še samo vprašanje po logičnih strukturah znanstvenega predstavljanja. To je šlo tako daleč, da v tej Rickertovi teoriji znanosti sploh ni bilo več mogoče prepoznati obravnavanih znanosti; kot temelj so postavljene gole sheme znanosti. Ta iznakazitev in trivializacija Diltheyeve zastavitve vprašanja je imela ta dvomljiv uspeh, da je zakrila pravi smisel

zastavitve vprašanja in vse do danes onemogočala njeno pozitivno učinkovanje.

Positivno v delu **Diltheya** je narobe tendenca k sami dejanskosti, ki je tema zgodovinskih znanosti. Na podlagi takšne zastavitve vprašanja je **Dilthey** dobil poudarjeno mesto znotraj filozofije druge polovice 19. stoletja, tudi nasproti **Marburški šoli**, kajti ni bil vezan na nikakršno **dogmatično kantovstvo** in je s tendenco k radikalnosti poskušal filozofirati čisto iz stvari same. Kajpada sta bili tako tradicija kot sočasna filozofija premočni, da bi svojo svojsko naravo lahko obdržal na gotovi in enoznačni poti. Pogosto je nihal, bili so časi, ko je svoje delo videl povsem v smislu čisto drugače usmerjene tradicionalne filozofije svojega časa. Vendar pa se pri njem zmerom znova previje elementarni instinkt lastne zastavitve vprašanj. Ta negotovost kaže na to, da ni prišel do lastne metode in do pravišnje zastavitve vprašanj. Vsekakor pa ostaja tisto odločilno njegov sunek na pravišnje področje nasproti tradicionalnemu zastavljanju vprašanj. Šele tedaj ga bomo znali prav ceniti, če se osvobodimo tradicionalnih kriterijev, ki danes živijo v znanstveni filozofiji, če uvidimo, da v filozofiji ni odločilno to, kar karakterizira znanstveno filozofijo na kraju 19. stoletja: boj smeri in šol in poskusi uveljaviti kako stališče zoper drugega; da ni odločilno s pomočjo privzetega tradicionalnega filozofskega stališča stvari spet obravnavati s tradicionalnimi pojmi, marveč razpreti nova področja, nova stvarna področja sama in jih s produktivno tvorbo pojmov znanstveno prisvojiti. To je kriterij znanstvene filozofije, ne pa možnost konstituiranja sistema, katerega konstrukcija temelji le na poljubni predelavi po zgodovini izročenega pojmovnega materiala. Danes je v filozofiji znova oživel tendenco po sistemu, a brez smisla, ki bi ga diktirala stvarna predelava problemov, temveč gre za čisto tradicionalistično tendenco, kot je obnova kantovske filozofije, se pravi, od Kanta se prehaja na **Fichteja** in **Hegla**.

e) Filozofija kot "znanstvena filozofija" - psihologija kot temeljna znanost filozofije - (nauk o zavesti)

Povzemimo: Sredi 19. stoletja je vladala čisto določena znanstvena filozofija. Izraz "znanstvena filozofija" ima trojni pomen. Ta filozofija se sama označuje kot znanstvena:

Prvič, ker je filozofija o znanostih, tj. ker je teorija znanstvenega spoznavanja, ker ima za svojski objekt faktum znanosti.

Drugič, ker z zastavitvijo vprašanja po strukturi danih znanosti samih doseže lastno temo, ki jo raziskuje z lastno metodo, sama ne spada več na področje posamično znanstvenih razglabljanj. Je "znanstvena", ker je dosegla lastno področje in lastno metodo, metodo, ki svojo gotovost dobiva iz stalne orientacije k faktičnim storitvam samih znanosti. S tem je odpravljena vsakršna svetovnonazorska spekulacija.

Tretjič, ker poskuša različnim disciplinam, ki so vse usmerjene k zavesti, dati podlago z izvorno znanostjo o zavesti sami, z neko psihologijo.

Seveda se je **novokantovstvo** zelo ostro usmerilo zoper naravoslovno psihologijo, kar pa ni preprečilo tega, da psihologija ne bi bila tako s strani samih naravoslovnih znanosti (Helmholz) kot s strani filozofije povzdignjena v temeljno znanost filozofije. Če je spoznavanje akt zavesti, tedaj obstaja teorija spoznavanja le, če si poprej predstavimo in znanstveno preučimo duhovno življenje, zavest, "znanstveno", tj. v smislu naravoslovnih metod.

Pripomniti je treba: Današnja psihologija ima s svojimi različnimi smermi povsem drug nivo kot ta naravoslovna psihologija; pod bistvenim vplivom fenomenološkega dela se je zastavitev vprašanj v psihologiji spremenila.

Na koncu 19. stoletja je imela "znanstvena" filozofija za temo čisto v vseh smereh zavest. Imela je izrecno vednost o svoji sovisnosti z **Descartesom**, ki je zavest, *res cogitans*, prvokrat opredelil kot temeljno temo filozofije. V posameznostih ta filozofija ni lahko razvidna. Tu ne gre slediti posamičnim sovisnostim, saj je to s stvarnega vidika za zastavitev vprašanja nekaj jalovega. Opozorim naj le na to, da je od 1840 znotraj tega gibanja živa **aristotelovska tradicija**. Utemeljil jo je **Trendelenburg**, zrasla je iz opozicije do **Hegla**, spodbujena pa je bila s privzemom zgodovinskega raziskovanja na polju grške filozofije s strani **Schleiermacherja** in **Boeckha**. **Trendelenburgova** učenca sta **Dilthey** in **Brentano**.

Franz Brentano

Franz Brentano je konec šestdesetih let študiral v Berlinu, sprva je študiral katoliško teologijo. V svojem prvem delu je imel za temo **Aristotela**. **Aristotela** je poskušal interpretirati pod obnebjem srednjeveške

filozofije, predvsem filozofije **Tomaža Akvinskega**. Delo označuje prav to. S tem ni rečeno, da je to zares pot do razumetja **Aristotela**, kajti s tem interpretacijskim načinom je bil Aristotel v bistvenem prepomenjen. Vendar to ni odločilno, pomembno je to, da je sam **Brentano** s tem ukvarjanjem z grško filozofijo našel izvirnejše horizonte za filozofsko zastavitev vprašanj samih. Notranje težave katoliškega verskega sistema, predvsem skrivnosti trinitarnosti ter v sedemdesetih letih razglasitev papeške nezmotljivosti, so ga porinile iz tega duhovnega sveta; čisto določene horizonte in spoštovanje **Aristotela** pa je vendarle vzel s seboj in je nato živel s tendenco po svobodni, ne vezani filozofski znanosti.

Pot iz tradicije mu je označeval **Descartes**. Tako se pri **Brentanu** kaže svojsko mešanje aristotelovsko-sholastičnega filozofiranja z moderno zastavitvijo vprašanj pri **Descartesu**. Tudi pri njem se filozofsko delo usmerja k znanosti o zavesti; toda odločilno v **Brentanovi (1874) Psihologiji z empiričnega stališča** je to, da se kot prvi osvobodil prenašanja naravoslovno-znanstvene metode v raziskovanje duševnega življenja. Karakteristična za smer njegovega mišljenja je njegova habilitacijska teza (1866): *Vera methodus philosophiae non alia est nisi scientiae naturalis*. **Prava filozofska metoda ni nobena druga kot metoda naravoslovnih znanosti**. Bilo bi narobe, če bi hoteli to tezo razlagati v smislu zahteve po prenosu naravoslovne metode v filozofijo, kajti teza želi reči: Filozofija naj na svojem polju postopa natančno tako kakor naravoslovne znanosti, tj. svoje pojme naj izlušči iz svojih stvari samih. Ta teza ne pomeni proklamiranje grobega prenosa naravoslovne metodike v filozofijo, temveč narobe: izključitev naravoslovne metodike in zahtevo, naj filozofija - ob temeljnem upoštevanju zvrsti zadevnih stvari - postopa tako kakor postopajo na svojem polju naravoslovne znanosti.

Za nalogo psihologije to pomeni: Pred vsakršnimi teorijami o sovisnosti duševnega in telesnega, smiselnega življenja in čutnih organov gre za to, da sploh enkrat že povzamemo, tako kakor so neposredno dani, dejstvene sestave duševnega življenja. Najpoprej gre za "klasifikacijo psihičnih fenomenov", za razdelitev psihičnih fenomenov ne na podlagi poljubnega, od zunaj nanje prinešenega principa, marveč za razdelitev in ureditev, ki bo sledila naravi psihičnega, ureditev - tj. obenem izoblikovanje temeljnih pojmov -, ki bodo izhajali iz bistva stvari, ki so tu v obravnavi, iz bistva psihičnega samega.

Podlage za znanost o zavesti, o doživljajih, o psihičnem v najširšem smislu je poskušal ustvariti s tem, da bi bili dejstveni sestavi povzeti tako, kakor so dani na tem polju. Ni začel s teorijami o duševnem, o duši sami, o sovisnosti duševnega in fiziološko-biološkega, temveč je najprej razjasnil, kaj je dano tedaj, ko govorimo o psihičnem, o doživljajih. Njegovo glavno delo *Psihologija z empiričnega stališča* (1874) je razdeljeno na dve knjigi, v prvi knjigi je govor o psihologiji kot znanosti, v drugi knjigi o psihičnih fenomenih v občem. "Empirično" tu ne pomeni induktivno v smislu naravoslovnih znanosti, temveč toliko kot stvarno, ne konstruktivnostno. Prvo je torej psihične fenomene same karakterizirati, urediti njihovo mnogovrstje po temeljnih strukturah, odtod naloga "klasificiranja". "Klasifikacija" pomeni razdelitev, ureditev danih dejstvenih sestavov. Urejanje vselej poteka, kakor pravimo, z določenega vidika. Vidik je to, na kar gledam, z ozirom na kar izvajam določene reze na kakem področju stvari. Ta ozir ali vidik je lahko različen. Dano mnogovrstnost predmetov lahko uredim z ozirom na zamišljeno shemo; lahko si izmislim, da čisto na splošno obstajajo taki procesi, ki potekajo od znotraj navzven in taki, ki potekajo od zunaj navznoter ter s tega vidika uredim psihične fenomene. Vdrugič lahko vzamemo vidik glede na predmetno sovisnost, ki je v sovisnosti s tem, kar naj bi bilo samo urejeno, na ta način, da psihične fenomene uredim z ozirom na razmerja v fiziološkem. Tako so poskušali s fenomenom gibalnih živcev razložiti tudi mišljenje in hotenje. V tretjič pa lahko postopamo tako, da ozir, glede na katerega urejamo, sam izhaja iz dejstvenih sestavov, ki jih je treba urediti, ne z aplikacijo nekega principa, temveč s principom, doseženim iz dejstvenih sestavov samih. Svojska maksima, ki ji je pri svojem klasificiranju sledil Brentano, je to, da "mora biti ureditev doživljajev naravna", da mora biti v klasifikacijo povzeto to, kar vanjo spada po svoji naravi. "Narava" tu pomeni: to, kar je po njem samem videti, kaj je. Klasifikacija, če je prava, sme izhajati le "iz poprejšnjega poznavanja objektov", "iz študija predmetov". Vnaprej moram poznati predmete, njihove temeljne strukture, da bi jih lahko uredil stvari, predmetu primerno. Tako nastane vprašanje: Kakšna je narava psihičnih nasproti fizičnim fenomenom? To vprašanje postavi Brentano v prvi knjigi psihologije. Pravi, da se psihični fenomeni od vseh fizičnih ne razlikujejo po ničemer bolj kot po tem, da v njih prebiva nekaj predmetnostnega. Če naj bi bile torej znotraj polja psihičnih fenomenov

razlike, potem bi morale biti to razlike glede na to njihovo temeljno strukturo znotraj prebivanja, razlike v načinu, po katerem je doživljajem nekaj predmetnostno. Glede na razlike, v katerih je različnim doživljajem nekaj predmetnostno, v predstavljanju predstavljano, v razsojanju razsojevano, v hotenju hoteno, prav glede na te razlike se vselej oblikujejo prednostni razlikovalni razredi znotraj psihičnih fenomenov. To temeljno strukturo psihičnega, da v vsakem doživljaju prebiva nekaj predmetnostnega, označuje **Brentano** kot **intencionalno ineksistenco**.

Intentio je sholastični izraz in pomeni toliko kot: **naravnati se na**. **Brentano** govori o intencionalni ineksistenci predmeta. Vsak doživljaj je naravnani na nekaj in sicer različno glede na svoj vsakokratni karakter. Predstavljati si nekaj na predstavljalnostni način je drugačno samo-naravnanje od tistega, ko na razsojevalnostni način o nečem razsojamo. **Brentano** izrecno naglasi, da je to gledišče utemeljil že **Aristotel** pri, kakor pravi, obravnavi psihičnih fenomenov in da je ta fenomen intencionalnosti povzela sholastika.

Z ozirom na to temeljno strukturo psihičnih fenomenov razlikuje **Brentano** različne načine samo-naravnanja na vsakokratne predmete s tremi temeljnimi razredi psihičnega obnašanja: prvič predstave v smislu predstavljanja, drugič razsojanja, tretjič interesov. "O predstavljanju govorimo vselej, ko se nekaj pojavi." - Vselej, ko je nekaj preprosto dano in ko je nekaj preprosto danega za- znano. Predstavljati si v najširšem smislu pomeni imeti nekaj tu. Razsojanje interpretira **Brentano** kot "nekaj priznati kot resnično oziroma nekaj zavreči kot napačno". Nasproti golemu nekaj imeti pomeni razsojanje zavzetje stališča do predstavljenega kot predstavljenega. Tretji razred označuje **Brentano** z različnimi naslovi: interes, ljubezen, občutenje. "Ta razred naj bi po nas povzel vse psihične pojave, ki niso vsebovani v prvih dveh razredih." Naglašša, da manjka lasten izraz za te akte zainteresiranosti za nekaj. Pozneje so temu rekli tudi "vrednota" ali še bolje "vrednotenje".

Ob vodilu te temeljne razločitve psihičnih doživljajev skuša **Brentano** izpostaviti temeljno strukturo predstavljanja, razsojanja, občutevanja. Ena izmed **temeljnih tez**, ki jih je **Brentano** postavil v razmerju do teh fenomenov, se glasi: **Vsak psihični fenomen je bodisi sam predstava ali pa ima predstave za podlago**. "To predstavljanje ni podlaga le za razsojanje, ampak tudi za poželjenja, kakor tudi za vse druge psihične akte.

O ničemer ni mogoče razsojati, nič tudi poželjeno ne more biti, ničesar ne moremo upati ali ničesar se ne moremo bati, če to ni predstavljeno." S tem preprosto nekaj imeti dobi tu funkcijo temeljnega odnošaja. Sodba, zainteresiranost sta možna le, če je nekaj predstavljeno, če je o tem razsojano, če obstaja zainteresiranost zanj. **Brentano** se ne giblje le znotraj golega opisovanja, marveč poskuša to razdelitev razmejiti od tradicionalnega s kritično preučitvijo, a tega se ne bomo pobliže lotevali.

S tem se je v psihologiji in filozofiji prebudila povsem nova tendenca, tendenca, ki je že tedaj vplivala na ameriško psihologijo, na primer na **Williamama Jamesa**, ki je imel vpliv v Nemčiji in vsej Evropi in po njem vzvratno na **Bergsona**, tako da se njegov nauk o neposrednih danosti zavesti (*Essai sur les Donnees immediates de la Conscience*, 1899) stecka nazaj k idejam **Brentanove** psihologije. Ta ideja opisne psihologije je zelo močno vplivala na **Dilteya**. V svoji akademski razpravi *Ideje za neko opisno in razčlembeno psihologijo* iz leta 1894 je poskušal to psihologijo napraviti za temeljno znanost duhovnih znanosti. Zares odločilno izoblikovanje **Brentanove** zastavitve vprašanja pa moramo videti v tem, da je **Brentano** postal učitelj **Husserla**, poznejšega utemeljitelja fenomenološkega raziskovanja.

Edmund Husserl

Sam Husserl je bil prvotno matematik - **Weierstrassov** učenec in je promoviral z delom iz matematike. Tisto, kar je slišal o filozofiji, ni preseglo tistega, kar vsak študent pridobi na predavanjih. To, kar je povedal **Paulsen**, je bilo častivredno in ljubko, a nič takega, kar bi **Husserla** lahko navdušilo za filozofijo kot znanstveno disciplino. Šele po svoji promociji je obiskoval predavanja človeka, o katerem se je tedaj veliko govorilo in osebni vtis, strastnost vpraševanja in preučevanja, ta vtis, ki ga je **Brentano** napravil na **Husserla**, ga je zadržal in pri njem je ostal dve leti, od 1884 do 1886. **Brentano** je dopustil znanstveno smer, ki jo je ubralo **Husserlovo** delo. Odločilno je bilo njegovo nihanje med matematiko in filozofijo. Z vtisom, ki ga je nanj napravil **Brentano** kot učitelj in raziskovalec, se mu je znotraj neproduktivne sočasne filozofije odprla možnost za znanstveno filozofijo. Pri tem je bilo karakteristično naslednje: **Husserlovo** filozofsko delo se ni začelo s kakim kakorkoli izmišljenim in za lase privlečenim problemom, marveč je v skladu s svojo znanstveno razvojno potjo začel filozofirati na

tleh, ki jih je že posedoval, se pravi, njegovo filozofsko osmišljanje v smislu **Brentanove** metodike se je usmerilo na matematiko.

Najpoprej se je ukvarjal, tradicionalno rečeno, z logiko matematike. Toda tema njegovih razmišljanj ni bila le teorija matematičnega mišljenja in matematičnega spoznavanja, ampak predvsem analiza struktur matematičnih predmetov - števil. Z delom o pojmu števil se je **Husserl** habilitiral konec osemdesetih let v Halleju, pri **Stumpfu**, najstarejšem **Brentanovem** učencu. To delo je bilo v smislu dejanske raziskave stvari možno na podlagi **Brentanove** deskriptivne psihologije. Kaj kmalu pa so se vprašanja razširila do principialnega in raziskave so prodrle do **fundamentalnih pojmov mišljenja** in predmetov sploh; zrasla je naloga **znanstvene** logike in obenem s tem osmislitve metodičnih sredstev in poti pravšnjega raziskovanja predmetov logike. To je pomenilo radikalnejše dojetje tega, kar je že bilo dano s **Brentanovo** deskriptivno psihologijo, hkrati pa temeljito kritiko sočasnega mešanja psihološko-genetične zastavitve vprašanj z logično. To delo na fundamentalnih predmetih logike je **Husserla** zaposlovalo več kakor dvanajst let. Prvi dosežki tega dela tvorijo vsebino dela, ki je izšlo 1900/01 pod naslovom **Logične raziskave**. S tem delom je fenomenološko raziskovanje doseglo svoj prvi preboj. Postalo je **temeljna knjiga fenomenologije**. Notranja zgodovina nastajanja tega dela je zgodovina nenehnih dvomov, a to ne spada sem.

Prvi, ki je spoznal osrednji raziskav, je bil **Dilthey**. e raziskave je označil kot prvi veliki znanstveni napredek, od **Kantove** **Kritike čistega uma** naprej, v filozofiji. **Dilthey** je bil star sedemdeset let, ko se je spoznal s **Husserlovimi** **Logičnimi raziskavami**, v starosti, ko se drugi že dolgo in z gotovostjo udobno počutijo v svojem sistemu. **Dilthey** je v krogu svojih najbližjih učencev takoj začel s celosemestrskim seminarjem o tej knjigi.

Vpogled v pomen tega dela mu je seveda olajšala notranja sorodnost s temeljno tendenco. V nekem pismu **Husserlu** primerja njuno delo z vrtanjem hriba z dveh nasprotnih strani, ko pride po vrtanju in preboju do srečanja. **Dilthey** je tu našel prvo izpolnitev tistega, kar je iskal že desetletja in je kritično- programsko formuliral v akademski razpravi iz leta 1894: fundamentalno znanost o življenju samem.

Nadalje je knjiga vplivala na **Lipssa** in njegove učence v **Münchenu**, toda tako, da so **Logične raziskave** sprejeli zgolj kot izboljšano deskriptivno psihologijo.

Marburška šola je zavzela stališče na svoj način. Natorp je v neki obsežnejši recenziji pohvalil le prvi zvezek tega dela, v katerem gre za kritiko tedanje logike in kjer je pokazano, da logike ni mogoče utemeljiti s psihologijo. Pripomni, da se oni, Marburžani iz tega dela ne morejo veliko naučiti, ker da so to, o čemer se jim tu pripoveduje, odkrili že sami. Drugi zvezek, ki vsebuje odločilno, je ostal nezapažen. Konstatirali so zgolj to, da drugi zvezek pomeni padec nazaj v psihologijo, katere prenašanje v filozofijo je Husserl sicer odklonil v prvem zvezku.

Za ta nesporazum je na določen način kriva Husserlova samointerpretacija, ki jo je podal v uvodu k temu zvezku svojega dela: "Fenomenologija je deskriptivna psihologija". Ta samorazlaga lastnega dela je povsem neprimerna tistemu, kar je razdelano v njem. Drugače rečeno, Husserl tedaj, ko je pisal uvod v ta raziskovanja, ni bil zmožen zaresnega pregleda nad tem, kar je faktično predložil v tem zvezku. Šele po dveh letih je to napačno interpretacijo samo postavil na pravo mesto, v Arhivu za sistematično filozofijo, 1903.

Te Logične raziskave pa, kakor fundamentalne že so, ne prinašajo kakega globljega spoznanja za obvladanje potreb občutenj in podobno, temveč se gibljemo med povsem specialnimi in pustimi problemi; obravnavajo predmet, pojem, resnico, stavek, dejstvo, zakon. Podnaslov pozitivnega drugega zveska se glasi: **Raziskave o fenomenologiji in teoriji spoznanja**. Zaobsega šest obsežnih posebnih raziskav, katerih sovisnost ni brez nadaljnjega razvidna:

I. Izraz in pomen; II. Idealna enotnost vrst in novejše abstrakcijske teorije; III. K nauku o celoti in delih; IV. Razlika med samostojnimi in nesamostojnimi pomeni in ideja o čisti gramatiki; V. O intencionalnih doživljajih in njihovi "vsebini"; VI. Elementi fenomenološke pojasnitve spoznanja. To so za logiko in spoznavno teorijo neobičajne teme. Do izbire podnaslova Teorija spoznanja je prišlo le zaradi naslonitve na tradicijo. Uvodoma pa je rečeno, da spoznavna teorija, strogo vzeto, sploh ni teorija, temveč "osmislitev in evidentno razumetje tega, kar sta mišljenje in spoznanje kot taka, namreč v svojem rodovnem čistem bistvu". Kjer je govor o teoriji, tu še tiči naturalizem, kajti vsaka teorija je deduktivni sistem, ki ima namen pojasniti vnaprej dana dejstva. Husserl izrecno zavrne spoznavno teorijo v običajnem pomenu.

Neobičajen in povsem v nasprotju z utečenim načinom filozofiranja je način pristopa in prisvojitve, ki ju terjata to delo. Skozinskoz poteka raziskovalno; zahteva postopno, izrecnostno nazorno unavzočevanje in kontrolirano izkazovanje tega, za kar gre. Ne moremo torej - če ne želimo spreveriti celotnega smisla raziskav - potegniti ven le rezultatov in jih vgraditi v sistem, ampak je tendenca usmerjena k spremljajoči in najprej prodirajoči predelavi obravnavanih stvari. Če merimo učinek dela ob tem, kar terjata, moramo reči, da je kljub velikim preobratom, ki izhajajo iz njega že dvajset let, majhen in nepravšnosten.

Bistvo fenomenoloških raziskav je v tem, da o njih ni mogoče referirati na skrajšan način, marveč jih moramo zmerom znova ponoviti in razviti. Vsakršno podrobnejše podajanje vsebine dela bi bil - fenomenološko rečeno - nesporazum. Zaradi tega poiščimo izhod in podajmo le prvo orientacijo o tem, kar je tu doseženo. To naj služi tudi prvi pripravi in izdelavi naravnosti, po kateri bomo tu delali skozi vsa predavanja.

prev. T. Hribar

Prevajalčeva opomba: Gre za prevod prvega poglavja iz takoimenovanega Pripravljalnega dela z naslovom Smisel in naloga fenomenološkega raziskovanja iz Heideggrovih predavanj (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Gesamtausgabe II,20; Klostermann, Frankfurt/M 1979, str. 13-34) v letnem semestru 1925.

Franz Brentano

O MNOGOTERIH POMENIH BIVAJOČEGA PRI ARISTOTELU

(Uvod)

V svojih možnostih je začetek večji, kot pa je po svoji pravi velikosti. Tisto, kar je na začetku majhno, na koncu pogosto postane čez vse veliko. In tako se zgodi, da se tisti, ki se na začetku le za malenkost odmakne od resnice, nato odmika od nje bolj in bolj ter končno zaide v tisočkrat večje zmate.

Ti razmisleki, na katere naletimo v Aristotelovi prvi knjigi *De caelo* (V, 271 b 8), nam pojasnjujejo skrbnost, s katero se v knjigah *Metafizike* trudi zakoličiti različne pomene bivajočega ter upravičiti pozornost, ki jo v tej razpravi namenjamo njegovim pojasnilom. Kajti bivajoče je tisto prvo, kar duhovno dojamemo, kajti bivajoče je obče, obče pa je v duhovnem spoznavanju zmerom prvo.

Po istem počelu se še v nekem drugem odnosu potrjuje pomembnost našega predmeta. Kajti prva filozofija, kolikor je njen predmet bivajoče kot bivajoče, kakor ponavlja in zelo določno pove Aristotel, mora imeti svoje izhodišče prav v utrditvi pomena imena "bivajoče". V *Metafiziki* (1003 a 21) pravi: "Je znanost, ki preučuje bivajoče kot bivajoče in njemu kot takemu pripadajoče lastnosti. In se razlikuje od vseh delnih znanosti." Prav obča znanost, takoimenovana prva filozofija je namreč tista, ki ima za svoj pravi objekt bivajoče kot bivajoče (1026 a 29, 1061 b 19, 1064 b 6). Prvi filozof (*protos philosophos*, *De anim.* 403 b 16) oziroma kar filozof sploh preučuje bivajoče kot bivajoče, ne pa kak njegov del (*Metaph.* 1060 b 31). Zaradi tega Aristotel v knjigah *Metafizike* raziskuje in preučuje, kakor pravi (*Metaph.* 1028 b 2), eno samo vprašanje: Kaj je bivajoče?

Vsaka znanost se seveda začne s pojasnitvijo svojega objekta. Kajti po tistem starem paradoksu, ki so ga izrabili sofist, mora vsakdo, ki teži k

vedenju, pač vedeti, kaj želi zvedeti. Marsikatera posebna znanost, katere objekt je partikularen in se ga zato da definirati, postavi torej na vrh prav njega, ker ga predpostavlja (*hypotithemenai*, *Metaph. K*, IO64 a 8) kot danega od neke višje znanosti, geometrija na primer pojem kontinuirane veličine. Pri obči znanosti tega seveda ne more biti, po eni plati že zaradi tega ne, ker kot najvišja znanost ni podrejena nobeni drugi, pač pa sama stoji nad drugimi in jim dostavlja njihove objekte, ker torej definicije svojega objekta ne more prejeti od nobene druge, po drugi plati pa in predvsem zaradi tega ne, ker ni prav nič, kar bi še manj kot njen objekt dopuščalo definicijo. Kajti bivajoče v občem ni nikakršna vrsta, ob kateri bi lahko razlikovali med genusom in diferenco, zaradi česar ga Aristotel, kakor bomo videli, ni nikoli imenoval genus. Tu moramo torej poiskati drugačen način manifestiranja in to na- pravi Aristotel, ko razlikuje med različnimi pomeni, ki jih zaob- jema ime bivajočega, loči prave od nepravih in te zadnje izključi iz metafizičnega preučevanja.

Tako razlaga mnogoterih pomenov bivajočega predstavlja vrh Aristotelove metafizike. Če pa se že iz tega jasni pomembnost, ki jo ima zanj ta razlaga, postane to še bolj jasno, če pomislimo, kako nevarnost, da bi tu prišlo do zmotne zamenjave pojmov istega ime-na, dejansko ni majhna. Kajti kot je razvidno iz pripombe, ki jo vsebuje *Analitica posteriora* v drugi knjigi, raste težavnost spoznanja homonimov s stopnjo abstraktnosti in občosti pojmov, torej mora biti možnost zmote pri bivajočem samem, pri tem, kakor smo že videli, najbolj občem predikatu, očitno največja.

Seveda pa dejstva, da je po Aristotelu bivajoče homonimno, ne pa sinonimno (*Categ. I*, I a I), še nismo fiksirali. Predstavili ga bomo z nekaterimi mesti iz *Metafizike* in obenem pokazali, kako mnogotera razlikovanja različnih pomenov biti lahko v celoti podredimo razlikoovanju štirih pomenov tega imena, nakar bomo prešli k podrobni preučitvi vsakega izmed njih.

prev. T. Hribar

Opomba: Gre za prevod Uvoda (*Einleitung*) iz znamenite Brentanove študije *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, ki je izšla leta 1862 pri založbi Herder iz Freiburga (Breisgau).

O RAZLIKI MED PSIHIČNIMI IN FIZIČNIMI FENOMENI

Za psihične fenomene je karakterističen odnos do objekta*

Kateri pozitivni znak za to lahko navedemo? Ali pa morda ne obstaja čisto nobena pozitivna določba, ki velja skupno za vse psihične fenomene? A. Bain dejansko meni, da ne obstaja nobena¹. Zato pa so že psihologi starejših časov opozarjali na specifično sorodnost in analogijo, ki obstaja med vsemi psihičnimi fenomeni, medtem ko je fizični niso deležni.

Za vsak psihični fenomen je značilno to, kar so srednjeveški sholastiki imenovali intencionalna (tudi mentalna)² ineksistenca predmeta, in kar bi mi, čeprav ne s povsem nedvoumnimi izrazi, imenovali nanašanje na neko vsebino, naravnost na objekt (s čimer ne gre razumeti realnosti), ali imanentna predmetnost. Vsak (psihični fenomen) obsega v sebi nekaj kot objekt, čeprav ne vsak na enak način. V predstavi je nekaj predstavljeno, v sodbi priznано ali zavrženo, v ljubezni ljubljeno, v sovraštvu sovraženo, v poželenju poželjeno itd.³

1. The Senses and the Intellect, Introd.

2. Uporabljali so tudi izraz "predmetno (objektivno) biti v nečem", ki bi ga morali, če bi se ga hoteli danes posluževati, vzeti prav nasprotno: kot oznako dejanske eksistence zunaj duha. Na to spominja izraz "biti imanentno predmeten", ki ga včasih uporabljamo v podobnem smislu, in pri katerem naj bi "imanentno" očitno izključevalo nevarnost nesporazuma.

3. Že Aristotel je govoril o teh psihičnih lastnostih. V svojih knjigah o duši pravi, da je občuteno kot občuteno v (ob)čutečem, da čut sprejema občuteno brez materije, da je mišljeno v mislečem razumu. Pri Filonu najdemo prav tako nauk o mentalni eksistenci in ineksistenci. Ko pa le-to pomeša z eksistenco v pravem smislu, pride do svojega protislovnega nauka o logosu in idejah. Podobno velja za neoplatonike. Avguštin se v svojem nauku o verbum mentis in njegovem notranjem izhajanju dotakne istega dejstva. Anselm stori to v svojem slavnem ontološkem dokazu; to, da je imel mentalno eksistenco za dejansko, so mnogi izpostavljali kot osnovo njegovega paralogizma (gl. Ueberweg, Zgod.fil.II.). Tomaž Akvinski je učil, da je mišljeno intencionalno v mislečem, predmet ljubezni v ljubečem, poželenju v (po)želečem, in to uporabil v teološke namene. Če Pismo govori o prebivanju sv.Duha, potem on to pojasnjuje kot intencionalno prebivanje po ljubezni. V intencionalni ineksistenci pri mišljenju in ljubezni pa skuša najti tudi določeno analogijo za skrivnost Trojice in razodevanje Besede in Duha ad intra.

Ta intencionalna ineksistenca je lastna izključno psihičnim fenomenom. Noben fizični fenomen ne kaže česa podobnega. Tako lahko psihične fenomene definiramo s tem, ko rečemo, da so to fenomeni, ki intencionalno obsegajo v sebi predmet.

Toda tudi tu trčimo na oporekanje in ugovarjanje. Posebno Hamiltonovo, ki odreka navedeno posebnost obširnemu razredu psihičnih pojavov, namreč vsem tistim, ki jih označuje kot občutenja (feelings), užitku in bolečini v vseh mnogoterih vrstah in stopnjah. Glede fenomenov mišljenja in poželjenja se z nami strinja. Očitno ni mišljenja brez objekta, ki je mišljen, ni poželjenja brez predmeta, ki je poželjen. "V fenomenih občutenja nasprotno", pravi on, "(v fenomenih užitka in bolečine) zavest ne postavlja pred sebe psihičnega vtisa ali stanja, ga ne jemlje posebej (apart), ampak je takorekoč z njim stopljena v eno. Posebnost občutenja obstaja torej v tem, da v njem ni ničesar, razen, kar je subjektivistično subjektivno (subjektively subjektiv); tu se ne nahaja niti kak, od sebstva različen objekt niti kakršnokoli objektiviranje sebstva."⁴ V prvem primeru bi bilo tu nekaj, kar je v Hamiltonovem načinu izražanja "objektivno", v drugem nekaj, kar je "objektivistično subjektivno", kakor pri samospoznanju, čigar objekt imenuje Hamilton zato subjekt-objekt; s tem ko Hamilton v zvezi s občutenjem oboje zanika, le-temu najodločneje odreka vsako intencionalno ineksistenco.

Vendar pa to, kar trdi Hamilton, nikakor ni vseskozi pravilno. Določena občutenja se očitno nanašajo na predmete in jezik sam to nakazuje z izrazi, ki se jih poslužuje. Pravimo, človek se veseli nečesa, se veseli zaradi nečesa, človek žaluje ali se žalosti zaradi nečesa. In zopet pravimo: to me veseli, to me boli, tega mi je žal itd. Veselje in žalost, tako kot potrjevanje in zanikanje, ljubezen in sovraštvo, poželjenje in odrekanje, jasno sledita neki predstavi in se nanašata na to, kar je v njej predstavljeno.

Največkrat bi utegnili pritegniti Hamiltonu v **tistih** primerih, v katerih, kot smo prej videli, najlaže zapademo prevari, da ne leži občutenjem v osnovi nobena predstava; torej npr. pri bolečini, kadar se urežemo ali opečemo. Toda podlaga tega ni nič drugega kot prav skušnjava te, kot smo videli, zmotne domneve. Tudi Hamilton priznava sicer (tako kot mi) dejstvo, da so osnova vseh občutenj brez izjeme, in tako tudi tukaj,

4. Lect. on Metaph.I.s.432.

predstave. Toliko bolj nenavadno se zdi zato, da občutenjem odreka objekt.

Nekaj je seveda treba dodati. Objekt, na katerega se neko občutenje nanaša, ni vedno zunanji predmet. Tudi tam, kjer slišim blagoglasje, užitek, ki ga občutim, pravzaprav ni uživanje v tonu, ampak užitek v poslušanju. Morda bi upravičeno rekli, da se užitek na določeni ravni nanaša tudi sam nase, zato pride v večji ali manjši meri do tega, kar pravi Hamilton: da je namreč občutenje s predmetom "stopljeno v eno". Toda to ni nič, kar ne bi ba enak način veljalo za mnoge fenomene predstave in spoznanja, kakor bomo videli pri raziskovanju notranje zavesti. Kljub temu ostaja pri njih mentalna ineksistenca, neki subjekt-objekt, kot bi rekel Hamilton; isto bo torej veljalo tudi za ta občutenja. Hamilton nima prav, ko pravi, da je pri njih vse "subjektivistično subjektivno"; izraz, ki pravzaprav samemu sebi nasprotuje; kajti, kjer ni več govora o **objektu**, ga tudi o **subjektu** ne more več biti. Tudi ko govori Hamilton o "stopljenosti" občutednja in psihičnega vtisa "v eno", priča - natančno gledano - proti samemu sebi. Vsako stapljanje je neko poenotenje mnogegega; in tako kaže slikoviti izraz, ki naj bi ponazoril posebnost čustva, vedno še na določeno dvojnost v enotnosti.

Intencionalno ineksistenco objekta smemo torej upravičeno uveljavljati kot splošno posebnost psihičnih fenomenov, ki ta razred loči od razreda fizičnih pojavov.

prev. A. Tonkli-Komel

*Prevedeno iz knjige: *Psychologie vom empirischen Standpunkt II*, Berlin 1959 (1.poglavje, f 5).

BIVAJOČE V SMISLU RESNIČNEGA

1. Aristotel, ki je razložil pomene bivajočega, je ločil med bivajočim v smislu bitnostnega (substancja in bistvene lastnosti) in bivajočim v smislu resničnega, dejansko danega.
2. Pojem je treba pojasniti.
3. Z bistvenostnim ni v takšnem nasprotju, da bi drug drugega izključevala. Narobe, bitnostno ne bi bilo bitnostno, če ne bi bilo tudi nekaj dejansko danega.
Vse, kar je, je bivajoče v smislu resničnega, dejansko danega in samoumevno je, da ne more biti bitnostnega, ki to ne bi bilo...
4. Prej lahko dvomimo, če sploh je kaj drugega od bitnostnega. A zadoščalo bo le nekaj pripomb, da odstranimo ta dvom.

Ko se naš duh ukvarja z motrenjem bitnostnega, oblikuje mnogotere pojme, od katerih so nekateri fikcije, ki jim ne ustreza nič, kakor če na primer izoblikujemo pojem zlate gore ali celo lesene-ga likalnika. Ni zlate gore in absolutno nemogoče je, da bi imeli lesen likalnik. Drugemu delu pa ustreza nekaj, kakor na primer pojmom zlato, gora, leseno, likalnik, če vzamemo vsakega zase: dejansko obstaja nekaj zlatega, kaka gora, nekaj lesenega, likal-nik.

Zdaj pa bi morda menili, da duh, ker se ukvarja z motrenjem bitnostnega, oblikuje te pojme, da bi moral biti vsak od teh pojmov, ki jim dejansko nekaj ustreza, pojem nečesa bitnostnega.

Kaj kmalu pa bomo spoznali, da to nikakor ne drži. Vzemimo naslednji primer: Glede na nas same si izoblikujemo pojem mislečega, ki je v svojem mišljenju usmerjen na neki predmet. Naj bo to predmet A, katerega pojem naj bo tako kakor pojem mislečega pojem nečesa bitnostnega. O tem bitnostnem A bi potlej z vso resnico lahko rekli, da je mišljen od mene, mislečega. Resnično je tako to, da je neko mišljeno A kot

to, da je dejanski A. In lahko neha biti dejanski A, medtem ko bo kot mišljeni A obstajal naprej, vse dotlej, dokler ga misleči misli. Narobe pa bi kot mišljeni A nehal obstajati, če bi ga misleči nehal misliti, čeprav bi kot dejanski A še in še trajal.

Če bi kdo dejal: ravno tedaj, ko ga postavimo nasproti dejanskemu A, lahko spoznamo, da mišljeni A ni nič resničnega in dejanskega, mu moramo odvrniti: Nikakor! Nekaj je zares lahko nekaj resnične-ga in dejanskega, ne da bi bilo to dejanski A. Je dejansko mišljeni A in s tem, ker to pomeni isto, tudi dejanski mišljeni A, ki mu nasproti spet lahko postavimo nekaj drugega kot mišljeni mišljeni A, če nekdo misli, da neki A misli.

Ni mogoče, da bi bilo A-misleče, ne da bi bil mišljeni A in narobe. Zaradi tega pa ne smemo reči, da je A-misleči po njem mišljeni A. Pojma nista identična, marveč korelativna. Nič ne more v dejanskosti ustrezati ničemur, ne da bi nečemu drugemu nekaj ustrezalo v dejanskosti. A le prvo je pojem bitnostnega, ki je učinkovan in učinkuje, drugi pa je pojem nečesa, kar kot spremljajoče bivajoče sonastaja, kolikor je prvo učinkovano in obstaja, dokler prvega ni konec.

Torej ni pravilno, da obstaja le bitnostno, marveč imamo tudi pojme o nečem drugem, katerim v dejanskosti nekaj ustreza, le da moramo ob preučeni primerih (in isto bomo našli ob vseh drugih) spoznati, da njegovo priznanje ne izreka ničesar, kar ne bi bilo mogoče izreči z ekvivalentnimi na bitnostno nanašajočimi se sodbami.

Sodbi: Obstaja mišljeni A je pač ekvivalentno naslednje: Obstaja A-misleči.

prev. T. Hribar

Opomba: Ta tekst iz leta 1902 je preveden iz knjige: Franz Brentano: *Wahrheit und Evidenz*, Meiner, Leipzig 1930, str. 30-32.

O TAKOIMENOVANEM "IMANENTNEM" <INTENCIONALNEM> OBJEKTU

(Antonu Martyu, 17. marca 1905)

Dragi prijatelj!

Ravnokar sem prejel vaše prijazno pismo. Kakor vidim, je tudi Vas razvnel rimski kongres. Kar mene zadeva, ni tako in tudi v pismu, ki sem ga odposlal danes, sem poskušal nekoliko pomiriti tako E. kot K. Tiskovne napake so zagotovo neprijetne in ker ni bilo separatov, tudi Vam ne morem poslati nobenega primerka.

Od tega, kar ste rekli o Höflerjevih izjavah, mi je tisto o "vsebini" in "imanentnem objektu" predstave tuje.

Če sem govoril o "imanentnem objektu", sem izraz "imanentni" dodal zaradi tega, da ne bi prišlo do nesporazuma, kajti veliko je takih, ki temu, kar je zunaj duha, pravijo objekt. Sam pa govorim o objektu predstave, ki ji pripada, četudi ji zunaj duha ne ustreza nič.

Ni pa bilo **moje mnenje, da: imanentni objekt = "predstavljeni objekt"**. Predstava za (imanentni, se pravi edino prav objekt imenovani) objekt nima "predstavljenosti stvari", marveč "stvar", npr. predstavo konja, ne "predstavljenega konja", marveč "konja". Tega objekta pa ni. Predstavljaajoči ima nekaj za objekt, ne da bi to nekaj zaradi tega tudi bilo.

Že od nekdanj pa je v navadi reči: univerzalijske kot univerzalijske so v **duhu**, ne v dejanskosti in podobno, kar pa ne pomeni, da je tako "imanentno" imenovano "mišljeni konj" ali "mišljeno univerzalno", itn. Kajti mišljeni konj v obščem bi bil hic et nunc po meni mišljeni konj v obščem, korelat mene kot **individualno** mislečega, mene kot **individualno** to mišljeno kot mišljeno imečega. Ne bi mogli reči, da je univerzalno kot **univerzalno** v duhu, če bi menili, da k objektu, bivajočemu v duhu, spada določilo "**po meni mišljenemu**".

Ko Aristotel pravi, da je *aistheton energeia* v čutečem, govori tudi o tem, čemur pravite preprosto "objekt", čemur pa sem si dovolil reči (prav zaradi tega "v", ki ga običajno uporabljamo) "immanentni objekt", ne da bi rekel, da je, marveč, da je objekt, četudi mu zunaj nič ne korespondira. To, da je objekt, pa je jezikovni korelat temu, da ga ima za objekt čuteči, drugače rečeno, da si ga čuteč predstavlja.

Aristotel pravi tudi to, da *aisthesis* dojema *eidos* brez *hyle* (prav tako seveda razum z abstrahiranjem materije dojame zgolj *eidos noeton*). Ni mislil v bistvu enako kot mi? "Mišljeni konj", vzet kot objekt, bi bil predmet notranje zaznave, ki jo misleči zaznava, če ta skupaj z mišljenim tvori korelativni par, kajti korelativa drug brez drugega nista zaznavna. To, kar je občuteno kot primarni objekt ali z razumom mišljeno univerzalno kot primarni objekt, pa vseeno ni predmet notranje zaznave. Ali primarnemu predstavnemu odnosu sploh ne smem pripisati nobenega objekta in nobene vsebine ali pa ga ne morem značiti = "mišljeni objekt". Protestiram torej zoper meni pripesnjeno nemarnost. Zoper katero predstavitev mojega nauka pa pravzaprav nastopa Höfler? - - - Zoper neko mesto iz moje psihologije? Ali morda zoper nekaj, kar naj bi rekel na predavanjih? Kje? Kdaj? Pred kom? To bi zares rad vedel. Že dolgo nisem vzel v roke ne Psihologije ne zvezkov, toda po mojem spominu je tako, kakor sem dejal in zavračam, da je bilo kdaj rečeno kaj napačnega, kakor da bi kdaj označil za immanentni objekt konja predstavljajočega se "mišljenega konja", zmerom le "konja" (v skladu z Aristotelom); seveda pa sem dejal, da je "konj" mišljen od nas in kolikor ga mislimo (NB. Misliti konja, ne misliti "mišljenega konja"), imamo "konja" za (immanentni) objekt.

F. B.

Opomba: Prevedeno iz iste knjige, str. 87-89. Prev. T. Hribar

KAJ JE FILOZOFIJA?

1. K dobrinam, katerih posest resnično odlikuje posedovalca, spada spoznanje. Kakšno bolj kot drugo. In če komu verjamemo, da deleži na najbolj vzvišenem vedenju, ga častimo kot "modreca". Vzvišeno je vedenje, katerega predmet je vzvišen. Najbolj vzvišen predmet pa je Bog, ki je spoznat iz svojih del in se mu (med vsem, kar spada v naše izkustvo, najmanj) duša bliža s svojim upanjem v nesmrtno, bolj in bolj razširjajoče se in v neskočno izpopolnjujoče se življenje. Vzvišenost Boga nam onemogoča, da bi ga lahko dojeli na popolnoma ustrezen način. Neskočno dobro raz- bija vse pojmovne ovire. Le negativna in analogna določila se izkazujejo kot možna. "Človeški razum", je dejal zaradi tega že Aristotel, "je enak očem netopirja, ki vidi najmanj prav tedaj, ko je luč najsvetlejša." Kljub temu čutimo presežno vrednost tega dožemanja kot spoznavanja najvišjega dobra. Nobeno drugo vedenje, pravi isti veliki mojster vsakršnega vedenja, ni tako srečno, da, blaženo kot to. Modri se z njim srečuje, meni Aristotel, tako, kakor ljubeči z ljubljenim, ko ga uzre v daljni daljavi. Pogled nanj mu kljub temu daje neprimerljivo večji užitek, kakor bi mu ga mogel podeliti pogled na isto bitje z veliko jasnejše bližine.

2. Zrenje je tako nepopolno in slast zrenja tako neizmerna! - je to zapopadljivo, če se na eni strani modri komaj upa reči, da zre, a na drugi strani glasno oznanja srečo, ki jo uživa v tem zrenju ter govori o ljubezni, v kateri tu izžareva? - Ime modreca bi zato najraje odklonil (to, meni Heraklit, pripada le bogu samemu), medtem ko brez pomislekov sprejema ime modrost ljubečega. In tako je prišlo do tega, da se najvišja od človeških znanosti dandanes tudi čisto na splošno sploh ne imenuje več sophia, tj. modrost, marveč filozofija, tj. ljubezen do modrosti.

3. V njeno območje poleg obeh teoretiških disciplin, metafizike ali teologije in psihologije ali nauka o duši uvrščamo še nekatere praktične veje znanja, zlasti etiko, logiko in estetiko. V resnici izvirajo te iz

psihologije, čisto podobno kot strojništvo, agrikultura in medicina iz teoretičnega dela naravoslovja.

prev. T. Hribar

Opomba: napisano leta 1901, prevedeno iz knjige: Franz Brentano, **Religion und Philosophie**, Franke, Berlin 19545, str. 89-90.

BIBLIOGRAFIJA FRANZA BRENTANA (1838-1917)

(pripravila W. Baumgartner in F. P. Burkard)

1. **Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles.** Freiburg: Herder 1862. VIII, 220 str.
2. **Ad disputationem qua theses gratiosi philosophorum ordinis consensu et auctoritate pro impetranda venia docendi in alma universitate julio-maximiliana defendet...**Aschaffenburg:J.W. Schipner 1866. 3 str.
3. **Geschichte der kirchlichen Wissenschaften.** J. A. Möhler: Kirchengeschichte. P.B. Gams. Regensburg: G.J. Mainz 1867: II: 526-584; III, 103-104
4. **Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom Nous Poietikos. Nebst einer Beilage über das Wirken des aristotelischen Gottes.** Mainz: Kirchheim 1867. VIII, 252 str.
5. **August Comte und die positive Philosophie.** Chiliancum. Blätter für katholische Philosophie, Kunst und Leben, Neue Folge 1869,2:15-37
6. **Thomas von Aquin. Recenzija: J. Delitzsch : Die Gotteslehre des Thoms von Aquin.** Theologische Literaturblatt 1870, 5, št. 12:459-463
7. **Recenzija: F. Kampe: Die Erkenntnistheorie des Aristoteles.** Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 1872, 59:219-238; 1872, 60:81-127
8. **Der Atheismus und die Wissenschaft.** Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland 1873, 72:853-872, 916-929
9. **Psychologie vom empirischen Standpunkte.** Leipzig: Duncker/Humboldt 1874. XIV, 350 str.
10. **Über die Gründe der Entmutigung auf philosophischem Gebiete.** Wien: Braumüller 1874. 22 str.

-
11. **Herr Horwicz als Rezensent. Ein Beitrag zur Orientierung über unsere wissenschaftlichen Kulturzustände.** Philosophische Monatshefte 1875, 4, št. II:180-187
 12. **Was für eine Philosophie manchmal Epoche macht.** Wien/Pest/Leipzig: Hartleben 1876. 24 str.
 13. **Neue Rätsel von Aenigmus.** Wien: C. Gerold's Sohn 1879. VI, 192 str.
 14. **Über den Creatianismus des Aristoteles.** Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, Wien: C. Gerold's Sohn 1882: 95-126
 15. **Offener Brief an Herrn Professor Eduard Zeller aus Anlass seiner Schrift über die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit des Geistes.** Leipzig: Duncker/Humblot 1883, 36. str.
 16. **Miklosich über subjektlose Sätze. Recenzija: F. Miklosich: Subjektlose Sätze.** Wiener Zeitung 13. in 14. nov. 1883, 261, 262
 17. **Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis.** Leipzig: Duncker/Humblot 1889. XII, 122
 18. **Das Genie.** Leipzig: Duncker/Humblot 1892. III, 38 str.
 19. **Das Schlechte als Gegenstand dichterischer Darstellung.** Leipzig: Duncker/Humblot 1892, 38. str.
 20. **Über die Zukunft der Philosophie.** Wien: A. Hölder 1893. IX, 75.str.
 21. **Über ein optisches Paradoxon.** Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane 1892,3: 349-358; 1893,5: 61-82
 22. **Das Recht auf Selbstmord.** Deutsche Zeitung, Wien 6, sept. 1893
 23. **Zur Lehre von den optischen Täuschungen.** Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane 1894,6: 1-7
 24. **Meine letzten Wünsche für Österreich.** Neue Frei Presse, Wien 2., 5. in 8. dec. 1894
 - 24a. **Dr. Friedrich Maassen über das Eherecht des ausgetretenen Geistlichen.** Neue Frei Presse, Wien 15. dec. 1894
 25. **Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand.** Stuttgart: Cotta 1895. 46 str.
 26. **Meine letzte Wünsche für Österreich.** Stuttgart : Cotta 1895. 80 str.
 27. **Predgovor k: A. Herzen: Wissenschaft und Sittlichkeit.** Lausanne: Payot 1895. III-IV

-
28. **Noch ein Wort über das Eehindernis der höheren Weihen und feierlichen Gelübde.** Allgemeine Österreichische Gerichts-zeitung 1895, 41, št. 24
 29. **Zur eherechtlichen Frage in Österreich. Krasnopolskis Rettungsversuch einer verlorenen Sache.** Berlin: J. Guttentag 1896. 159 str.
 30. **Krasnopolskis letzter Versuch.** Die Zeit (Wien), 17. in 24. okt. 1896
 31. **Zur Lehre von den Empfindung.** Dritter internationaler Kongress für Psychologie in München. München: Lehmann 1897: 110- 133
 32. **Neue Vertheidigung der spanischen Partie.** Wiener Schachzeitung 1900,3
 33. **Über voraussetzungslose Forschung.** Münchner Neueste Nachrichten, 13. dec. 1901.
 34. **Von der psychologischen Analyse der Tonqualitäten in ihre eigentlich ersten Elemente.** Atti del V Congresso Internazionale di Psicologia. Rom: Forzani 1906:157-165
 35. **Untersuchungen zur Sinnespsychologie.** Leipzig:Duncker/Humboldt 1907. X, 161 str.
 36. **Thomas von Aquin.** Neue Frei Presse, Wien, 18. april 1908; knjižno: Wien 1908, 17. str.
 37. **Aenigmatias.** Neue Rätsel. München:O.Beck 1909. XV, 222 str.
 38. **Aristoteles. E. v. Aster: Grosse Denker, I. zv.,** Leipzig: Quelle/Meyer 1911: 153-207
 39. **Aristoteles und seine Weltanschauung.** Leipzig: Quelle/Meyer 1911, VIII, 153 str.
 40. **Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes.** Leipzig: Veit & Comp. 1911. VIII, 165 str.
 41. **Von der Klassifikation der psychischen Phänomene.** Leipzig: Duncker/Humboldt 1911. VIII, 167 str.
 42. **Epikur und der Krieg.** Internationale Rundschau, Zürich, 15. jan. 1916
 43. **Aenigmatias.** Neue Rätsel. München:O.Beck 1919. XV, 200 str.
 44. **Der Sonnengesang des heiligen Franziskus.** Der Brenner, okt. 1919, IV, 1
 45. **Zum Lehre vom Raum und Zeit.** Izdal O. Kraus. Kant-Studien 1920, 25: 1-23

-
46. **Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis.** Izdal O. Kraus. Leipzig: F. Meiner 1921. XIV, 108 str.
 47. **Die Lehre Jesu und ihre bleibende Bedeutung.** Izdal O. Kraus. Leipzig. F. Meiner 1922. XVIII, 149 str.
 48. **Psychologie vom empirischen Standpunkt I.** Izdal O. Kraus. Leipzig: F. Meiner 1924, XCVIII, 279 str.
 49. **Psychologie vom empirischen Standpunkt II (Von der Klassifikation der psychischen Phänomene).** Izdal O. Kraus. Leipzig: F. Meiner 1925. XXIII, 338 str.
 50. **Versuch über die Erkenntnis.** Izdal A. Kastil. Leipzig: F. Meiner 1925, XX, 222 str.
 51. **Religion und Philosophie.** Izdal A. Kastil. Philosophie und Leben 1925,1: 333-339, 370-381, 410-416
 52. **Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand.** Izdal O. Kraus. Leipzig: F. Meiner 1926, XVIII, 169 str.
 53. **Über Prophetie.** Izdal O. Kraus. Jahrbuch der Charakterologie 1926, 2-3:259-264
 54. **Zur Klassifikation der Künste.** Hochschulwissen 1926, 3, št. 2: 57-62
 55. **Der Sonnengesang des heiligen Franz von Assisi.** Dresden: W. Jess 1926
 56. **Vom sinnlichen und noetischen Bewusstsein (Psychologie vom empirischen Standpunkt III).** Izdal O. Kraus. Leipzig: F. Meiner 1928. XLVIII, 191 str.
 57. **Über die Zukunft der Philosophie.** Izdal O. Kraus. Leipzig: F. Meiner 1929. XX, 187 str.
 58. **Gegen entia rationis, sogenannte irreale oder ideale Gegenstände.** Izdal O. Kraus. Philosophische Hefte 1929,2, št. 4: 257-273
 59. **Vom Dasein Gottes.** Izdal A. Kastil. Leipzig: F. Meiner 1929. XIX, 546 str.
 60. **Wahrheit und Evidenz.** Izdal O. Kraus. Leipzig: F. Meiner 1930. XXXI, 228 str.
 61. **Brief an A. Marty (1905).** Izdal O. Kraus: Zur Phänomenologie des Zeitbewusstseins. Archiv für die gesamte Psychologie 1930, 75: 1-22
 62. **Aenigmatias. Neue Rätsel.** Wien/Leipzig: Passer 1933. 189 str.
 63. **Kategorienlehre.** Izdal A. Kastil. Leipzig: F. Meiner 1933. LI, 405 str.

-
64. **Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis.** Izdal O. Kraus. Leipzig: F. Meiner 1934. XVI, 174 str.
 65. **Auszüge aus Briefen an H. Schell.** E. Winter: Franz Brentanos Ringen um eine neue Gottesicht. Brunn: R. M. Rohrer 1941
 66. **Briefe Franz Brentanos an Hugo Bergmann.** Izdal H. Bergmann: Philosophy and Phenomenological Research 1946, 7: 83-158
 67. **Grundlegung und Aufbau der Ethik.** Izdal F. Mayer-Hillebrand. Bern: A. Francke 1952. XXIV, 424 str.
 68. **Religion und Philosophie.** Izdal F. Mayer-Hillebrand. Bern: A. Francke 1954. XXXVI, 275 str.
 69. **Das Franz Brentano-Gutachten über die päpstliche Infallibilität.** Izdal L. Lenhart. Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte 1955, 7: 295-334
 70. **Vom Ursprung des Erkenntnis.** Hamburg: F. Meiner 1955
 71. **Psychologie vom empirischen Standpunkt I.** Hamburg: F. Meiner 1955
 72. **Die Lehre vom richtigen Urteil.** Izdal F. Mayer-Hillebrand. Bern: A. Francke 1956. XXIV, 344 str.
 73. **Psychologie vom empirischen Standpunkt II.** Hamburg: F. Meiner 1959
 74. **Grundzüge der Aesthetik.** Izdal F. Mayer-Hillebrand. Bern: A. Francke 1959. XXXIV, 259 str.
 75. **Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles.** Hildesheim: Olms 1960
 76. **Aenigmatias. Rätsel.** Bern/München: A. Francke 1962
 77. **Wahrheit und Evidenz.** Hamburg: F. Meiner 1962
 78. **Zwei Briefe an B. Schlüter.** Zeitschrift für philosophische Forschung 1962, 16: 287-288, 294-296
 79. **Geschichte der griechischen Philosophie.** Izdal F. Mayer-Hillebrand. Bern/München: A. Francke 1963. LXIII, 396 str.
 80. **Optimismus.** Izdal H. Bergmann. Horizons of a Philosopher. Leiden: E.J. Brill 1963: 34-49
 81. **Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles.** Hildesheim: Olms 1963
 82. **Zwei Briefe an E. Mach.** K.P. Heller: Ernst Mach. Wien: Springer 1964: 157-159

-
83. **Sechs Brife an A. Meinong.** Philosophenbriefe. Izdal R. Kindinger. Graz: Akademische Druck. Verlagsanstalt 1965: 18-23
 84. **Sprechen und Denken.** J. Szrednicki: Franz Brentano's Analysis of Truth. Den Haag: M. Nijhoff 1965: 116-134
 85. **Die Abkehr vom Nichtrealen.** Izdal F. Mayer-Hillebrand. Bern/München: A. Francke 1966. XXVI, 441 str.
 86. **Brief an E. Mach vom 18. November 1903.** Kant-Studien 1967, 58: 285-293
 87. **Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom Nous Poietikos.** Darmstadt:Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1967
 88. **Brief an E. Mach.** Syntese 1968, 18: 285-301
 89. **Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand.** Hamburg: F. Meiner 1968.
 90. **Über die Zukunft der Philosophie.** Hamburg: F. Meiner 1968
 91. **Psychologie vom empirischen Standpunkt III.** Hamburg: F. Meiner 1968
 92. **Kategorienlehre.** Hamburg: F. Meiner 1968
 93. **Vom Dasein Gottes.** Hamburg: F. Meiner 1968
 94. **Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis.** Hamburg: F. Meiner 1969
 95. **Einige Bemerkungen über die Frage: Ist es zeitgemäss, die Unfehlbarkeit des Papstes zu definieren?** Die Universität Würzburg...Neustadt/Aisch: Degener 1969
 96. **Versuch über die Erkenntnis.** Izdal F. Mayer-Hillebrand. Hamburg. F. Meiner 1970.
 97. **Auszüge aus Briefen an H. Schell. E. Winter: Über die Perfektibilität des Katholizismus.** Berlin: Akademie Verlag 1971: 143-166
 98. **Brief an G. Vailati. G. Vailati: Epistolario 1891-1909.** Turin: Einaudi 1971: 268-271.
 99. **Psychologie vom empirischen Standpunkt I.** Hamburg: F. Meiner 1971
 - 100 **Psychologie vom empirischen Standpunkt II.** Hamburg: F. Meiner 1973
 101. **Psychologie vom empirischen Standpunkt III.** Hamburg: F. Meiner 1974
 102. **Wahrheit und Evidenz.** Hamburg: F. Meiner 1974
 103. **Kategorienlehre.** Hamburg: F. Meiner 1974
 104. **Was an reid zu loben.** Grazer philosophische Studien 1975,1: 1-18

-
105. **Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum.** Izdal S. Körner. Hamburg: F. Meiner 1976. LIII, 242 str.
 106. **Aristoteles und seine Weltanschauung.** Hamburg: F. Meiner 1977
 107. **Aristoteles Lehre vom Guten.** Izdal R.M. Chisholm. Perspektiven der Philosophie 1977,3: 135-147
 108. **Grundlegung und Aufbau der Ethik.** Hamburg: F. Meiner 1978
 109. **Briefe an II. Schell.** Hermann Schell als Wegbereiter zum II. vatikanischen Konzil. Paderborn/München. Schöningh 1978: 14-104
 110. **Untersuchungen zur Sinnespsychologie.** Hamburg: F. Meiner 1979
 111. **Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes.** Hamburg: F. Meiner 198
 112. **Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im christlichen Abendland.** Hamburg: F. Meiner 1980
 113. **Descriptive Psychologie.** Hamburg: F. Meiner 1982
 114. **Vom dasein Gottes.** Hamburg: F. Meiner 1982
 115. **Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles.** Hildesheim/New York: Olms 1984
 116. **Kategorienlehre.** Hamburg: F. Meiner 1985
 117. **Über Aristoteles.** Hamburg: F. Meiner 198
 118. **Geschichte der Philosophie der Neuzeit.** Hamburg: F. Meiner 1987
 119. **Von der Natur der Vorstellung.** Izdal J. Brandl. Conceptus 1987, 21, št. 53/54: 25-31
 120. **Über Ernst Mach's Erkenntnis u. Irrtum.** Izdal R. M. Chisholm. Amsterdam: Rodopi 1988
 121. **Grundzüge der Aesthetik.** Hamburg: F. Meiner 1988
 122. **Geschichte der griechischen Philosophie.** Hamburg: F. Meiner 1988

Cene Logar:

BRENTANO

Začetnik fenomenološke šole je Franz Brentano (1838-1915). Njegovo življenje je bilo izredno burno, enako huren in razgiban pa je tudi razvoj njegove filozofije. Izšel je iz aristotelske filozofije, kmalu pa je začel z analizo zavestnih pojavov na osnovi moderne angleške empirične psihologije. To so bili začetki fenomenologije. Leta 1872 postane izredni profesor za filozofijo v Würzburgu, 1874 pa na Dunaju. Zaradi političnih in verskih konfliktov leta 1895 zapusti Dunaj in se preseli v Italijo, leta 1951 pa iz Italije v Švico (Zürich).

Ko je bil profesor na Dunaju, so bili njegovi učenci tudi A. Meinong, E. Husserl, A. Marty, ki so to filozofijo razvijali naprej na osnovi Brentanovega prvotnega pojmovanja filozofskih problemov. In tako je med drugim nastala Meinongova filozofija - predmetna teorija in Husserlova fenomenologija. Brentano pa je potem živel ločeno v Italiji in razvijal ter spreminjal svojo filozofijo dalje na osnovi ostre samokritike svojih prvotnih pojmovanj gnoseoloških problemov. Tako je nastala nova filozofija, ki je bila ostra kritika in negacija prvotnih stališč, pa tudi stališč in pojmovanj Meinonga in Husserla, ki sta ostala na njegovih prvotnih stališčih.

Vendar so skoraj vsa njegova nova odkritja in pojmovanja ostala v rokopisih v Firencah in Zürichu. Nekateri njegovi učenci in učenci teh učencev pa so bili ves čas z njim v osebnih in pismenih stikih in so diskutirali o teh problemih (Husserl, Stumpf, Kastil, Kraus). Toda večjega vpliva na njih ni imel več. Vsi njegovi rokopisi so bili po njegovi smrti prenešeni v Prago, kjer je T.Masaryk, ki je bil tedaj njegov učenec, ustanovil Brentanov institut. Tu sem po svojih končanih študijah v Ljubljani dve leti študiral tudi jaz. Vodil ga je prof. O.Kraus, s katerim sem si jaz že kot študent v Ljubljani dopisoval o fenomenološki problematiki. Pred Nemci je O.Kraus leta 1938 pobegnil v Anglijo in, kolikor sem informiran, preselil rokopise

v London. Pred vojno sta iz tega arhiva izdala O.Kraus in A.Kastil okoli deset knjig, za eno pa vem, da je bila izdana po vojni v Londonu.

Tema moje razprave je Brentanova filozofija v njenem razvoju: a) Brentanovo prvotno pojmovanje zavesti in njenega predmeta, b) nastanek filozofije A.Meinonga in E.Husserla na osnovi tega pojmovanja. c) Brentanova kritika tega pojmovanja zavesti in njenega predmeta ter istočasno kritika filozofije Meinonga in Husserla.

V Brentanovi mladosti je v Nemčiji in Avstriji prevladovala Kantova in Heglova filozofija. Proti tej filozofiji se je pojavljala vse ostrejši odpor. Med njene nasprotnike je spadala tudi Brentano, ki je skušal ustvariti in utemeljiti osnove protikantovske in protiheglovske filozofije, t.j. proti Kantovemu idealizmu in Heglovemu absolutnemu idealizmu. Ker je v mladosti kot teolog moral študirati filozofijo Tomaža Akvinskega, ki je izhajala iz Aristotelove filozofije, ga je to privedlo do podrobnejšega študija Aristotelove filozofije, ki je postala dejansko izhodišče njegovega filozofskega razvoja. Napisal je tudi več del o tem: "Vom mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles" (leta 1862), "Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre von nous poietikos" (leta 1867). Do leta 1874 je bil profesor na univerzi v Würzburgu, tega leta pa je bil imenovan za profesorja na Dunaju. Istega leta tudi izda "Psychologie vom empirischen Standpunkt I". Na Dunaju je ostal do leta 1880 kot profesor. Tedaj pa se je moral zaradi spopada s katoliško cerkvijo odreči profesuri in se nato habilitiral kot privatni docent na isti univerzi. Na Dunaju je ostal vse do leta 1895, ko je prešel preko Züricha in Lausanne v Italijo. Tu je živel do leta 1915, ko je Avstrija stopila v vojno proti Italiji in je moral oditi ter se preseliti v Švico, kjer je umrl 17.3.1917.

Ko je bil profesor na Dunaju, je vzgojil celo vrsto učencev, ki so bolj ali manj nadaljevali njegovo tedanje filozofsko pojmovanje ter tvorijo t.i. Brentanovo fenomenološko šolo. To so predvsem: grof Hertlin, Hermann Schell, Carl Stumpf, Anton Marty, Franz Hillebrand (eksperimentalni psiholog), Edmund Husserl (fenomenolog), Alexius Meinong in Alois Höfler. Tudi Meinong je potem organiziral inštitut za eksperimentalno psihologijo, kar se Brentanu pred tem ni posrečilo, ko ga je poskušal že leta 1874; nadalje je njegov učenec Christian Freiherr von

Ehrenfels, Twardowski (Lvov). Marty pa je potem vzgojil naslednje učence: Alfreda Kastila, Josepha Eisenmanna, Emila Utitza, Oskarja Krausa. Razen Meinonga in Höflerja so vsi njegovi učenci z njim v inozemstvu vzdrževali zveze vse do njegove smrti; v pismih so razpravljali o posameznih filozofskih problemih, posebno o njegovih novih filozofskih pojmovanjih, do katerih je prihajal v poznejših letih in ki pomenijo bistveno spremembo tistih pojmovanj, ki jih je predaval na Dunaju.

Že leta 1885 je ob svojem odhodu z Dunaja izdal publikacijo svojega predavanja "Štiri faze filozofije in njen trenutni položaj". Tu je pokazal razvoj filozofije skozi njeno zgodovino, ki naj bi imela po stopnji razcveta **tri** stopnje propadanja: **prva** stopnja propadanja naj bi imela značaj upadanja teoretičnega raziskovanja in prevladovanja praktičnega značaja. Ta stopnja naj bi bila v starem veku izražena v epikurejski in stoični filozofiji, ki je sledila razvetju v Platonovi in Aristotelovi filozofiji. Prosvetljenska filozofija 18.st pa je sledila Leibnizovi, Descartesovi in Lockeovi filozofiji. Za **drugo** stopnjo je značilen dvom kot reakcija na dogmatizem. Ta je v novejšem času izražena predvsem v filozofiji Davida Humea. **Tretjo** stopnjo je imenoval mistično stopnjo, ki sledi skeptični filozofiji in uporablja samovoljna sredstva, da bi prišla do najvišjih spoznav in resnic: v starem veku je sledila skepsi mistična šola novopitagorejcev in novoplatonikov; v srednjem veku je sledila nominalistični tendenci mistična faza, v novem veku pa je sledila Humovi filozofiji spekulativna filozofija Kanta, Hegla, Fichteja in Schellinga, kjer je dosegla ta filozofija najvišjo točko.

Brentano je v svoji mladosti doživel prav to najnižjo stopnjo upadanja filozofije in se obrnil proti njej. Zato je v svoji habilitaciji leta 1866 napisal: "vera philosophiae methodus nulla alias nisi scientiae naturalis est". To stališče je bilo tudi osnovno stališče vse njegove filozofije in ga je že od mladosti dalje ločevalo od spekulativne filozofije. To stališče je tudi osnova in izhodišče vse fenomenološke šole - fenomenologije, ki ji je ostal zvest do smrti. Ta usmeritev Brentanove filozofije je bila tudi tista, ki je v Avstriji in Nemčiji usmerjala filozofska raziskovanja iz nemške klasične spekulativne filozofije Kanta, Hegla idr. v znanstveno raziskovanje, ki izhaja iz psiholoških raziskav zavesti, na osnovi katerih je lahko prikazoval to spekulativno filozofijo kot zgrešeno. Prav zaradi tega so mu tedaj očitali psihologizem. Dejansko pa je prav s to metodo in s tem

izhodiščem ponovno osnoval znanstveni značaj filozofije, kakršnega je ta imela v dobi svojega razcveta za časa Aristotela, Descartesa in Leibniza. Prikazal je, kako so druge filozofske discipline povezane s psihologijo in analizami zavesti, kjer imajo svoje najtrdnjše izhodišče in osnovo.

Pri tem pa mora psihologija postopati po točno opredeljeni metodi. Na osnovi te metode je Brentano strogo ločil med **deskriptivno** psihologijo in **genetično** psihologijo: genetična psihologija raziskuje nastanek doživetij, deskriptivna psihologija pa analizira ta doživetja sama. Zato mora biti deskriptivna psihologija (psihognozija) predpogoj za genetično psihologijo, kajti če hočemo raziskati zakonitosti in pogoje nastajanja doživetij, moramo najprej v osnovi poznati ta doživetja. Do tega spoznanja je Brentano prišel šele za časa svojega delovanja na dunajski univerzi, zato te delitve še ni izvedel v svoji prvi knjigi "P.v.e. Stdp.I" (leta 1874), prav zaradi tega pa tudi ni izdal nadaljnjih zvezkov te psihologije, pač pa je to podajal v posameznih razpravah (predavanje "Das Genie" leta 1892, "Über ein optisches Paradoxon" leta 1892/93), "P.v.e.Stdp.I." pa je obsegala večinoma deskriptivne, psihologistične analize doživetij, kjer je podal novo klasifikacijo psihičnih fenomenov; te je ločil na predstave, sodbe in čustva.

Meinongova filozofija izhaja iz Brentanove filozofije zgodnje dobe. V tej dobi je Brentano izdal med drugim predvsem "Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles" (leta 1862), "Psychologie vom empirischen Standpunkt I" (leta 1874) ter "Vom Ursprung der sittlichen Erkenntnis" (leta 1889). V teh delih je tudi podano njegovo pojmovanje predmeta zavesti in biti, ki je osnova Meinongove predmetne teorije in Husserlove fenomenologije. To pojmovanje pa je pozneje odločno podvrigel samokritiki, toda bilo je že prepozno. Na osnovi tega zgodnjega pojmovanja zavesti in predmeta zavesti, biti, so Husserl, Meinong in Marty dosledno gradili svojo filozofijo in reševali filozofske probleme naprej. Tako je nastala Husserlova fenomenologija, ki je bila zelo vplivna ob koncu prejšnjega in začetku tega stoletja. Isto velja tudi za Meinongovo predmetno teorijo.

Zato je treba a) najprej podati osnovna Brentanova pojmovanja temeljnih problemov filozofije, kakor jih je izpostavil v svojem zgodnjem

obdobju, če hočemo razumeti nastanek b) Husserlove fenomenologije in Meinongove predmetne teorije ter fenomenologijo in predmetno teorijo samo; c) nato je treba podati Brentanovo kritiko svojega prvotnega pojmovanja, ki je hkrati kritika Husserlove fenomenologije in Meinongove predmetne teorije. Tako ima ta prikaz tri dele.

V "Psychologie vom empirischen Standpunkt I" (okr. "P.v.e.S.I", str. 124) pravi: "Vsak psihični fenomen je karakteriziran po tem, kar so imenovali sholastiki srednjega veka **intencionalna** (tudi **mentalna**) **ineksistenca predmeta**, in kar bi mi -čepprav ne s popolnoma nedvoumnimi izrazi - imenovali odnos na vsebino, odnos na objekt (s čimer ni razumeti realnosti), ali pa **imanentna predmetnost**. Vsak obsega v sebi nekaj kot objekt, čepprav ne vsak na isti način. V predstavi je nekaj predstavljeno, v sodbi priznано ali zavrčeno, v ljubezni ljubljeno, v sovraštvu sovraženo. Ta intencionalna ineksistenca je lastna izključno le psihičnim fenomenom. Torej lahko psihične fenomene definiramo, če rečemo, da so takšni fenomeni, ki **intencionalno obsegajo v sebi predmet**."

Na str.111 pravi: "Primer za psihične fenomene nudi vsaka predstava prek občutka ali fantazije; pri tem pa s predstavo ne razumem tega, kar je predstavljeno, pač pa akt predstavljanja. Torej slišanje glasu, videnje barvnega predmeta...pa tudi mišljenje splošnega pojma..., vsako sodbo..., čustvovanje..." Po tem pojmovanju imamo torej lahko za objekt **poleg realnega** (stvari) **tudi nerealno**. Če torej sodimo "ta gora je", naj bi ta "je" pomenil enako pritrditev, kot če rečemo " $1 + 1 = 2$ " ali "možnost potresa je", "razlika med A in B je" itd. Po tem pojmovanju zavesti imamo torej lahko za **predmet** zavesti tudi nekaj, kar ni stvar, **realnost**, pač pa tudi nekaj **nerealnega, nestvarnega**.

Do tega stališča je prišel Brentano na osnovi analize zavesti, zavestnih pojavov, fenomenov, ki jo je izvršil v "P.v.e.S.I" in to se je v glavnem tudi skladalo z dotodanjim pojmovanjem v filozofiji, da imamo tudi nerealne objekte mišljenja.

V sodbi "možnost drevesa je" naj bi bil torej izraz "**možnost**" **resnično ime**, ki naj bi pomenilo predmet, na katerega naj bi bila usmerjena naša sodba. Take naj bi bile vse naše sodbe o **biti, nebiti česa, možnosti, nemožnosti česa**. Beseda "je" naj bi se torej v takšnih sodbah uporabljala v enakem smislu kot pri sodbi "drevo je", "drevesa ni", "drevo je možno" itd.

To pojmovanje je torej logično sledilo iz njegovega prvotnega pojmovanja psihičnega akta kot **intencionalnega**, kot **naperjenega**, kot **obsegajočega v sebi svoj predmet**.

Toda ta "biti" nečesa, "možnost" česa, "nemožnost" česa itd. ni nikaka stvar, reč (res), pač pa **nerealno**. Meinong to imenuje **objektiv**, ki **ne eksistira**, pač pa **obstoji**. Obstoj in eksistenca sta mu torej **različni "vrsti biti"**. Na tem pojmovanju pa temelji vsa Meinongova predmetna teorija, vsa njegova filozofija. In podobno je tudi s Husserlovo **idealno bitjo**, na kateri temelji vsa njegova **fenomenologija**.

Brentano je to svoje prvotno pojmovanje irealij iz sedemdesetih in osemdesetih let prejšnjega stoletja pozneje spreminjal in kočno pristal (predvsem v "P.v.e.S II", leta 1911, in razpravah, ki so po njegovi smrti izšle v "Wahrheit und Evidenz" ter drugih delih) v novem pojmovanju. To njegovo novo pojmovanje je najostrejša kritika njegove prejšnje filozofije in torej tudi filozofije Husserla in Meinonga, ki je iz tega izšla.

Brentanov razvoj se je vršil v popolni odrezanosti od avstrijske filozofske javnosti, predvsem v inozemstvu v Italiji. S svojimi nekdanjimi učenci je o teh problemih diskutiral le prek pisemske korespondence.

V tem razvoju spozna, da pojem zavesti, tj. "na nekaj nanašajočega se", naperjenega, predstavljaajočega si, sodčega itd., ne more biti **enoten**, če ta nekaj, ki ga imamo za **objekt**, ne bi spadal pod isti **pojem**. Med "drevesom", ki naj bi bilo predmet moje predstave, in med "bitjo drevesa", ki naj bi bila predmet moje sodbe "drevo je", pa ni nobenega skupnega pojma. Najvišji in najširši pojem, pod katerega spada vse, kar obstoji, je namreč "stvar", "reč", "realno". Bit stvari pa ni nič realnega, torej ne obstoji, je le fikcija, torej so fikcije vsi Meinongovi "objektivi", "dignitativi", "deziderativi", enako pa tudi vse Husserlove **idealne biti**.

Drugi osnovni dokaz o zmotnosti teh irealij je tudi dejstvo, da iz priznanja teh irealij sledijo absurdnosti: če poleg stvari A obstoji tudi eksistenca A-ja, mora slediti še eksistenca eksistence A-ja, eksistenca eksistence eksistence A-ja itn. v neskončnost. Enak absurd sledi iz neeksistence A-ja. V svojih nadaljnjih raziskovanjih je torej Brentano ugotovil, da za **predmet svojega mišljenja** ne moremo imeti nikdar kaj drugega kot **stvarno, reč, stvar (Ding, Wesen)**.

Sodbe, v katerih so besede bit, nebit, možnost, nemožnost, vrednost, nevrednost, eksistenca, neeksistenca, prednost, nič itd., moramo

prevesti - če jim hočemo dati prvi smisel - v sodbe, ki so bolj ali manj indirektno sodbe o stvareh, stvarnem, bitnem: če trdim možnost kake stvari, tedaj namreč dejansko apodiktično zanikam tistega, ki to stvar pravilno apodiktično zavrača: namesto izjave o domnevno nestvarni, irealni možnosti nastopi indirektna izjava o stvarnem stanju.

Na ta način se mnogovrstnost tako imenovanih irealnih objektivov spremeni v mnogovrstnost odnosov zavesti. V stavku "nemožnost je" ali "nebit je" beseda "je" nima istega pomena kot v stavku "drevo je". V drugem primeru ima "je" pomen pritrditve. V prvem pomenu pa v zvezi "nemožnost je" izrazi apodiktično negiranje. Tu beseda "nemožnost" ni ime za neko stvar, ki se trdi, pač pa fungira sopomensko (mitbedeutend, sinsemantično), enako tudi beseda "je"; je torej sinsemantični del stavka, enako je sinsemantičen tudi "je". Le zaradi zunanje samostalniške oblike se smatra za avtosemantični (samopomenski) samostalnik.

Brentano torej dokaže, da vse, kar postane predmet našega predstavljanja, sojenja in interesa, spada pod en edini najvišji vrstni pojem, pod pojem bitja stvari ali realnega. Tako je Brentano s svojo spoznavno teorijo in celotno filozofijo razrušil tisočletne fikcije platonovskih idej, aristotelovskih form, idealnih biti itd., ki so prišle v filozofijo iz vsakodnevnega jezika in njegovih izrazov.

S tem je v pojmovanju spoznavanja odpadla teorija adevkacije, spoznanje samo se izkaže kot merilo bivajočih stvari, da so, in nebivajočih, da niso. Kot popolnoma nepotrebne in kot fikcije se ob tej teoriji izkažejo različni Meinongovi objektivni, dignitativni, deziderativni itd.: pri pravilnem sojenju se torej ne ravna niti predmet po mišljenju niti mišljenje po predmetu. Pravilno je tedaj gnoseološko stališče, ne pa ontološko.

Tu je podan v najkrajši obliki razvoj Brentanovega nauka od njegove prve stopnje v "P.v.e.S I." prek nje razraščanja v b) Meinongovo filozofijo, predmetno teorijo, do c) Brentanove kritike svoje prve stopnje. To kritiko bomo pozneje natančneje podali, ker nam bo le tako jasna vrednost in ne vrednost Meinongove filozofije.

Ko bomo odkrili direktne zavestne odnose namesto indirektnih, se bodo različni idealni predmeti, objektivni, dignitativni, deziderativni itn. pokazali le kot različni odnosi zavesti.

V kratkem bi to pokazali in izrazili takole: če rečemo "nebit je", ta "je" navidez izgleda kot afirmacija, kakor v primeru, če rečem "drevo je", vendar pa v povezavi z "nebitjo" izrazi negiranje. Kajti "nebit" ni ime za nekaj, kar afirmiramo, pač pa ima le na zunaj (kot samostalnik) obliko samopomenskega (selbstbedeutend, avtosemantičnega) imena, dejansko pa je sopomenski, sinsemantični del stavka, sinsemantikon, ki ne more biti predmet naše zavesti niti v predstavah niti v sodbah niti v čustvih niti v streljenjih. Predmet vseh teh oblik naše zavesti morejo namreč biti le stvari=realnosti, bitja.

Brentano je v tej svoji samokritiki podrobno pokazal, da pri spoznavanju ne gre za adaequatio intellectus et rei, ter dokazal, da je (evidentno) spoznanje samo merilo bivajočih stvari, da so, nebivajočih, da niso. Pri pravilnem sojenju se namreč ne ravna niti mišljenje po predmetu niti predmet po mišljenju. Torej pri spoznavanju ne gre niti za avtonomijo niti za heteronomijo, pač pa za ortonomijo.

A. Da bi jasneje videli izhajanje Meinongove filozofije (tudi Ehrenfelsove, Husserlove, Höflerjeve, C.Stumpfove, A.Martyjeve, Hillebrandove) iz prvotnega Brentanovega nauka in istočasnost njegove poznejše samokritične filozofije, moramo podati vsaj na kratko osnovna stališča prve faze Brentanove filozofije.

Iz predavanja "O pojmu resnice" (leta 1889), po smrti objavljeno v "Wahrheit und Evidenz" (str.24):

"O čemer koli ("irgend etwas") se sicer vselej sodi, toda kaj pomeni ta "karkoli" ("irgend etwas")? To je terminus, ki se lahko uporabi za boga in za svet, za vsako stvar in nestvar (Unding)... Področje, za katero je primeren trdilni način sojenja, imenujemo področje eksistirajočega, področje torej, ki ga je treba razlikovati od pojma stvarnega, bitnega, realnega; področje, za katerega je primeren nikalni način sojenja, imenujemo področje neeksistirajočega. Torej resnična je sodba, katera o tem, kar je, trdi, da je, in o tem, kar ni, zanika, da bi bilo..."; str.25: "V ničemer drugem kot v tem, kar sem tu dejal, obstoji skladanje (soglasje) resnične sodbe s predmetom. Skladanje tu ne pomeni, biti enak ali podoben; pač pa skladati se tu pomeni biti odgovarjajoč, skladen, strinjati

se, s tem harmonirati, ali kakršnekoli ekvivalentne izraze bi bilo tu mogoče uporabiti."

Brentano torej tu uporablja izraz "karkoli", ki mu je najširši izraz za vse obstoječe, za realno in nerealno, za **"stvar in nestvar"**.

To pojmovanje predmeta zavesti je bilo njegovo tedanje pojmovanje, iz katerega je izšla filozofija njegovih zgodnjih učencev, predmetna teorija A. Meinonga, E. Husserla idr. in je tudi osnova njihovega idealizema.

Kot smo že omenili, je pozneje svoje pojmovanje zavesti in njegovega predmeta podvrgl ostri in dolgotrajni kritiki, rezultat katere je bilo: **Ta predmet zavesti = "nekaj" mora biti enoten pojem, če naj bo pojem tega "nekaj" enoten pojem, ne more obsegati v sebi tako realnega kot nerealnega, kajti med njima ni ničesar skupnega: med drevesom, kamnom, človekom, itd. na eni strani in "bitjo človek", "nebitjo človek", "nemožnostjo" okroglega kvadrata itd. ni ničesar skupnega.**

V svojem poznejšem razvoju je Brentano dokazal, da more biti predmet naše zavesti le stvar, realno, res. Vse kar nam izgleda, da je predmet naše zavesti, a naj ne bi bila stvar, je možno in potrebno prevesti na njega pravi pomen, na stvar. Če se ne da prevesti na stvar, dejansko ni nikak predmet zavesti, pač pa le fikcija, fiktivni predmet.

Dalje, v "Das Seiende im Sinne des Wahren" (fragment nastal do 190), "Wahrheit und Evidenz", str.31: "Kaj (etwas) je lahko nekaj resničnega in dejanskega, ne da bi bilo kak dejanski A. Je dejansko mišljeni A in torej - ker to pove isto- tudi dejanski mišljeni A. Nasproti temu pa lahko postavimo zopet drugi mišljeni mišljeni A, če kdo misli, da kdo misli A.

Ni mogoče, da bi bil A-misleči, ne da bi bil mišljeni A, in obratno. Toda zato še ni mogoče reči, da je A-misleči po njem mišljeni A (der A-Denkende sei das von ihm Gedachte A). Oba pojma nista identična, pač pa korelativna. Nobenemu ne more v stvarnosti kaj odgovarjati, ne da bi drugemu kaj dejansko odgovarjalo. Toda samo eden je pojem stvarnega, ki se dela in deluje (gewirkt wird und wirkt); drugo pa je le pojem nečesa, ki nastane in obstoji kot spremljajoče bivajoče (begleitendes Seiendes) le ko ono deluje; ko neha delovati, preneha tudi ono... Sodbi: 'obstoji mišljeni A' je ekvivalentno: 'obstoji A-misleči?'

Tu imamo leta 1902 pojmovanje zavesti, ki je še **deloma** zavezano zgoraj navedenemu stališču iz leta 1889, nakazuje pa se že **ново** pojmovanje.

Brentano je torej v pojmovanju zavesti na začetku izhajal iz Aristotelovega nauka o *adacquatio intellectus et rei*, skladanju zavesti (sodbe, predstave) z eksistenco-neeksistenco predmeta. Toda že tedaj je bil deloma samostojen in je Aristotelov nauk tudi izboljšal. Tako je poznal poleg sintetične sodbe še nje ekvivalent: "S je P" = "SP je". Tudi tedaj mu je predstavljala evidenca kot pravilno karakterizirajoča sodba osnovo v pojmovanju spoznanja resnice. Toda pri tem je še vedno pojmoval resnico s stališča adekvacije, vendar ne adekvacije zavesti s stvarmi, marveč z **eksistenco-neeksistenco predmeta, bitjo-nebitjo predmeta**. Sodba "A je B" mu je torej pomenila priznanje biti, ki je izražena v tej sodbi. Če je spoznanje-resnica adekvacija *rei et intellectus*, je torej adekvacija zavesti-sodbe z bitjo A-ja. Na najkrajši način se da to izraziti z: "misleči je" = "mišljeno je", "predstavljajoči si goro predstavlja" = "predstavljena gora je". Tu po njegovem torej ne gre le za goro, pač pa tudi za njeno bit, ki naj bi bila predmet sodbe. Gora pa naj bi bila predmet predstave. Tako je uvedel v filozofijo najrazličnejše irealnosti, ki so jih potem razvijali in odkrivali njegovi učenci: Husserl idealne predmete idr., Meinong pa **Sachverhalte, objektivne, dignitative, deziderative, eksistence, neeksistence, možnosti, nemožnosti, verjetnosti** itd.

Osnove za to pojmovanje so podane predvsem v predavanju "O pojmu resnice", Dunaj, leta 1889 ("Das Seicnde im Sinne des Wahren", fragment, pred 1892), dalje v "Die Grundteilung der psych. Phänomene bei Descartes", leta 1889 (kot pripombe v knjigi "Vom Ursprung der sittlichen Erkenntnis", leta 1889), "Windelbands Irrtum hinsichtlich der Grundeinleitung der psych. Phänomene" (leta 1889), "Zur Kritik von Sigwards Theorien von existentialen und negativen Urteilen" (leta 1889), "Von der Evidenz" ("Die 'clara et distincta perceptio' bei Descartes"; "Sigwards Lehre von der Evidenz und seine Postulate"), leta 1889.

Vse te irealne bitnosti, eksistence, neeksistence, Sachverhalte idr. je Brentano uvedel v filozofijo, ker ga je k temu sililo njegovo pojmovanje resnice in spoznanja kot **adekvacije** zavesti z njenim predmetom: kot naj bi imele predstave svoje predmete, tako naj bi jih imele tudi sodbe in emocije. To naj bi bili imanentni objekti teh doživetij.

V dolgoletnem intenzivnem analiziranju teh problemov pa je Brentano spoznal vse to pojmovanje "imanentnih predmetov" zavesti za zmotno. V pismu Oskarju Krausu iz Firenc 6.IX.1909 pojasnjuje tudi, kako je do tega pojmovanja prišel in kako ga je moral opustiti: "Če sem govoril o 'imanentnem objektu', tedaj sem uporabil izraz 'imanenten' zato, da bi se izognil nesporazumu, ker mnogi imenujejo objekt to, kar je **zunaj** zavesti. Jaz pa sem govoril o **objektu predstave**, ki ji prav tako pripada, če ji zunaj zavesti nič ne ustreza. Ni bilo moje mnenje, da je **imanetni objekt 'predstavljeni objekt'**. Predstava nima 'predstavljenih stvari', pač pa 'stvar', predstava konja torej nima 'predstavljenega konja', pač pa 'konja' za (imanetni, t.j. edini pravi) objekt. Tega objekta pa ni. Predstavljajoči ima nekaj za objekt, ne da bi ta zato tudi bil."

"Mentalno ineksistenco objekta", "imanentno predmetnost", ki jo je Brentano prevzel od Aristotela, torej ne smemo jemati kot način biti stvari v zavesti (Seinsweise des Dinges im Bewusstsein), pač pa le kot nejasno povedano dejstvo, da imam nekaj (stvar, realno bit) za objekt, se nanjo nanašam, se duševno ukvarjam. Torej je Brentano spoznal za zmotno, da moremo imeti za objekt zavesti tudi tako, kar - če bi eksistiralo - ne bi bilo realnost = stvar = bitje, torej nerealnost. Tega zmotnega in od Brentana opuščnega pojmovanja pa se je držala starejša generacija Brentanovih učencev, ki je razvijala svojo filozofijo prav na osnovi teh stališč.

Do tega spoznanja Brentano še ni prišel, ko je pisal "Vom Ursprung der sittlichen Erkenntnis" in pripombe k njej leta 1889 ter razprave, objavljene po njegovi smrti v "Wahrheit und Evidenz".

Tako pravi tu na str.45: "Pojma eksistence-neeksistence sta korelata pojmov resnice afirmativnih in negativnih sodb. Kot pripada sodbi sojeno, afirmativni sodbi afirmativno sojeno, negativni sodbi pa negativno sojeno: tako pripada pravilnosti afirmativne sodbe **eksistenca afirmativno sojenega, pravilnosti negativne sodbe pa existenca negativno sojenega**; in če rečem, da je afirmativna sodba resnična, ali da je njen predmet eksistirajoč; če rečem, da je negativna sodba resnična, ali da je njen predmet neeksistirajoč; rečem v obeh primerih eno in isto. Prav tako je zato bistveno isti logični princip, če rečem, v vsakem primeru je resnična bodisi afirmativna sodba bodisi negativna sodba, ali vsaka je bodisi eksistirajoča bodisi neeksistirajoča.

Potemtakem je npr. trditve resnice sodbe, da je človek učen, **korelat trditve eksistence njenega predmeta "učeni človek"**, in trditve resnice sodbe, da noben kamen ni živ, **korelat trditve neeksistence njenega predmeta "živi kamen"**. Korelatni trditvi sta neločljivo eno tu in povsod. To je tako kot pri trditvah, da je AB in da je BA, da A dela B in da je B delan od A.

Na str.48: "...dejanski kentaver ne eksistira, **predstavljeni** pa eksistira in sicer tolikokrat, kot si ga predstavljam. Komur takoj ne bo postala jasna razlika med **ón hos alethés**, tj. v smislu eksistirajočega, od **ón** v smislu stvarnega, bitnega, temu bodo tudi najbogatejše ilustracije z drugimi primeri težko pomagale do razumevanja."

V svoji razpravi "Das Seinde im Sinne des Wahren" leta 1902 ("Wahrheit und Evidenz", str.30-32) še pravi: "**Nemogoče je, da bi bil A-misleči, ne da bi bil mišljeni A, in obratno.** Toda zaradi tega še ne moremo reči, da je A-misleči = po njem mišljeni A (der Denkende sei das von ihm gedachte).

Iz tega torej vidimo, kot pravi O. Kraus, da je Brentano še leta 1889, ko je izdal "Vom Ursprung der sittlichen Erkenntnis" ter te pripombe, pojmoval nauk o **intencionalnosti kot mentalni eksistenci objekta** in je predstavljenega kentavra pustil eksistirati kot eksistirajoči korelat "predstave kentavra".

Kmalu nato je začel s svojo samokritiko, in leta 1905 mu je bil ta nauk že tako tuj, da je mislil, da ga ni nikdar zastopal. V pismu Martyju pravi: "Prestava nima **predstavljenih stvari**, pač pa 'stvar', torej npr. prestava konja nima 'predstavljenega konja', pač pa 'konja' za (immanentni, ki ga je treba imenovati tako edino pravi) objekt. Husserl pa v 'Logische Untersuchungen' objekte čutnih intencij smatra še kot 'realne sestavne dele zavesti' (LU II, str.238, 244) in v Idecn, str. 88, 91 in v korelativnih fikcijah med noemo in noezo."

Neodvisno od Brentana pa v tem času tudi Rehmke odkrije teorijo objekta in vsebine.

Tudi v svojem predavanju "O pojmu resnice" leta 1889 zastopa Brentano Aristotelovo stališče *adaequatio intellectus et rei*, ki ga je dobil pri Aristotelu predvsem v Metafiziki IX,10, kjer pravi "Če kdo smatra za ločeno, kar je ločeno, za povezano, kar je povezano, sodi pravilno; moti se

pa, kdor se zdarži nasprotno, kot so stvari." Brentano pravi o tem mestu, da je bila s tem priznana resnica za skladje sodbe z dejanskimi stvarmi.

Vse to Brentanovo pojmovanje zavesti, njenih predmetov, spoznanja in resnice je bila torej osnova celotne Meinongove in Husserlove filozofije. Ta dva sta vsa ta stališča le dosledno razvijala.

B. Osnovna izhodišča Meinongove filozofije se skladajo z zgoraj navedenim Brentanovim pojmovanjem zavesti; v "Über Gegenstandstheorie", f1, pravi: "Vedno, kadar spoznavamo, spoznavamo **nekaj**, kadar sodimo, sodimo **o nečem**, kadar se veselimo, se veselimo **nečesa**". V "Gegenstände höherer Ordnung" (GA II, str.115) pa: "Ta nekaj je predmet zavesti: in 'naperjenost na predmet' je nekaj karakterističnega za zavest, je tisto, kar loči zavest od fizičnega."

GA II, str. 485: "Psihični proces, ki ga imenujemo spoznanje, sam zase še ne tvori celotnega stanja spoznanja: spoznanje je takorekoč **dvojno** dejstvo, v katerem stoji nasproti spoznanju spoznano kot nekaj **relativno samostojnega**, na kar je ... spoznanje naperjeno in kar psihični akt takorekoč zajame, obseže ali kakorkoli že opišemo nekaj, kar se ne da opisati itd."

Meinongova filozofija je torej le dosledna konsekvence zgodnje faze Brentanove filozofije.

V "Selbstdarstellungen", str.43, pravi Meinong: "Nasproti **dojetju** je njega **predmet** logično prejšnje, celo v primeru, da ta predmet doživetju časovno sledi. Zaradi tega dojetje predmeta nikdar ne more ustvariti niti modificirati, ampak mora iz mnogoličnosti danega takorekoč le izbirati. Tudi 'subjektivnost', recimo, čutnih kvalit, pove samo to, da je ta izbor določen po ustroju dojemajočega subjekta in ne po ustroju stvarnosti, ki naj se spozna. O čem takim reči, da eksistira le 'za mene' ali v 'moji predstavi', je neadekvatno prav do nesmiselnosti: tu eksistira le dojemajoče doživetje, njega predmet pa sploh ne, tako da mu moremo priznati kvečjemu **pseudoeksistenco**."

Predmeti so po Meinongu dveh vrst, **realni** in **idealni**; **idealni** npr. **objektivi** so tisti predmeti, ki niso in ne morejo postati nič stvarnega ali sposobni biti ostvarjeni. **Realni** pa so tisto, kar običajno imenujemo "objekti", npr. miza, mesto, veselje, razdalja. Vsi ti predmeti so ali objekti

ali objektivni. Zaradi velike splošnosti tudi za objektivne ni mogoče podati nikakršne definicije, pač pa le opise. Objektivni nimajo biti, ki jo imajo objekti, so pa vsekakor bit, in to bit v ožjem pomenu, ali takovost (c.fr. "Über die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit", str.25, 26, "Annahmen"², 61).

Predmeti, kot npr. hiša, ura, so realni; če žc ne eksistirajo, pa vsaj lahko eksistirajo. Nerealni pa so tisti predmeti, ki jih ni mogoče označiti za realne, čeprav jih afirmiramo: primanjkljaj, meja, preteklo, enakost: vse to more le obstajati. (GA II, str.394, "Geg. höh. Ord.", str. 136-146)

Poleg objektivov in objektov pa je Meinong v zadnjem obdobju svojega delovanja "odkril" še dignitative in deziderative ("Emot. Präsent", f 11.). Objektivom so podobni v tem, da so tudi ti predmeti višje vrste, idealni predmeti, ki temelje na objektih in objektivih, končno pa vedno vsaj na objektivih.

Meinong tako priznava primarnost "predmeta", ki je dejansko izveden iz zavesti, je torej objektivacija zavesti. Torej je ta predmet dejansko sekundaren, izveden iz zavesti, iz doživetij. Zato mora priznati toliko vrst predmetov, kolikor vrst doživetij pozna. Tako mu je objektivni tudi "realni svet" - naša materija, kakor tudi svet idealnih predmetnosti, veljavnosti.

Predmet - akt - vsebina doživetja: kaj je torej predmet, kaj akt, kaj je vsebina doživetja, predstave, sodbe, čustva, stremljenja? V "Erfahrungsgrundlagen", str.57, pravi: "Če mislim enkrat na rdečo, drugič na zeleno barvo, tedaj to ne more biti ista oziroma popolnoma enaka predstava, s katero enkrat dojamem ta predmet, drugič drugega. To pa, v čemer je ena prirejena enemu, druga pa drugemu predmetu, to je vsebina. Kot je znano, predmet, ki ga dojema kaka predstava, sploh ni treba, da bi eksistiral; tem bolj gotovo pa mora biti vsebina, prek katere ga predstava dojame. Če je torej predmet pseudoeksistenten, kolikor je predstavljen, tedaj je to, kar je na dejansko eksistirajoči predstavi tega predmeta njemu (ne pa tudi vsakemu drugemu predmetu) prirejeno, vsebina te predstave. Ta vsebina je torej edino to, kar je takorekoč na pseudoeksistentnem predmetu zaznavno in v danem primeru tudi zaznano.

V "Über die Gegenst. höher. Ordn.", GA II, str.382, pravi: "Nič ni bolj običajnega, kakor nekaj si predstavljati, ali o nečem soditi, kar ne eksistira. S to neeksistenco pa je različno: lahko obstoji v kakem protislovju

kot pri okroglem kvadratu, lahko pa je le dejanska, kakor je to pri zlati gori. Lahko pa gre za nekaj, kar po svoji naravi ne more eksistirati v toliko, kolikor ni nič realnega: enakost med 3 in 3, različnost med rdečo in zeleno barvo lahko obstoji, ne more pa eksistirati tako kot hiša ali drevo. Končno more nekaj biti realno, čeprav je eksistiralo v preteklosti ali bi v prihodnosti, ne pa v sedanjosti. Kljub temu pa je sedaj predstavljeno. Predstava torej eksistira: kdo pa bi hotel dopustiti, da predstava eksistira, vsebina pa ne?"

V "Selbstdarstellungen", str.21, pravi: "Kot vsebina nastopa na predstavi tisti del doživetja, prek katerega ima predstava ravno ta predmet, ne pa drugega, ki je torej predmetu, točneje objektu, v posebni meri prirejen v konstanci in variabilnosti. To vsebino je (kot "psihološko vsebino") treba razlikovati od "vsebine" v smislu logike in posebno ne zamenjati s predmetom, s katerim je v korelaciji."

V GA II, str.382 do 384: "Princip, da mora imeti vsako psihično, predvsem vsaka predstava, neki predmet, se ne tiče transcendentalnega, pač pa pseudoeksistentnega objekta. Dejansko, če mislim na zlato goro, tedaj morem popolnoma naravnost reči, da eksistira v moji predstavi. In kakor predstavljena zlata gora tako eksistira končno tudi predstavljena razlika, predstavljena preteklost, da celo predstavljen okrogli kvadrat. Toda tu nas ne sme motiti jezik. Tisto, čemur se tu pod imenom "predstavljanje zlate gore" upravičeno prišteva eksistenca, je ravno predstava zlate gore. Saj v predstavi eksistirati ni nikakršno eksistiranje zlate gore. Eksistenco zlate gore moremo imenovati le psevdoeksistenco.

V "Annahmen", str.79, "Gegenstände höher.Ordnung" f 3, 4, pravi: "Predmetu ni bistveno, da ima kakršnokoli bit, torej more zavest 'imeti' kak predmet, ne da bi ta bil, t.j. eksistirati ali obstajal."

Tako Meinong uvede izvenbit čistega predmeta (Aussersein des reinen Gegenstandes). ("Annahmen", 1910, str.79 dalje, "Über die Gegenstände höher.Ordn.", f 3,4.)

O aktu in vsebini pravi v "Annahmen", str.84: "Ker pa nimajo svojih predmetov le predstave, ampak tudi sodbe, so nasproti različnim objektom različne predstavne vsebine, nasproti objektivom pa vsebine sodb, medtem ko ostaja akt predstave in akt sodbe isti. Sodbe različnih vsebin, različnost v aktu ni važna, služijo zato, da se enkrat sodi bit (Sein), drugič nebit (Nichtsein)."

V "Stellung" f 3, str.16, pravi: "V sojenju imamo opravka s tetično in sintetično funkcijo našega mišljenja. V prvem primeru dojame naše mišljenje **bit** (Sein), v drugem **takovost** (Sosein), obakrat seveda objektiv, ki je v prvem primeru **objektiv biti** (Seinsobjektiv), v drugem primeru pa **objektiv takovosti** (Soscinsobjektiv). Takovost hiše npr. ne more obstajati brez biti (Sein). Vendar pa moremo reči, da imajo npr. liki geometrije svoje lastnosti, svojo takovost brez biti. Torej takovost ni odvisna od biti (Sein). To je princip."

V "Emot. Präsent.", f II, pravi: "Štirim glavnim razredom, **predstavljanju, mišljenju, čustvovanju in stremljenju** stojijo nasproti **predmetni razredi objektov, objektivov, dignitativov in deziderativov**, katerih posebnosti pa ne tvori šele posebnost dojemajočih doživetij. -"Da nekega določenega A ni, skratka nebit A-ja" (Nichtsein des A), je prav tako objektiv kot bit A-ja (Sein des A): in prav tako kot sem upravičen trditi, da A ni, tako pripada objektivu "**nebit A-ja**" samemu neka **bit** (točneje **obstoj-Bestand**) (prim. tudi "Annahmen"). Objektiv bodisi biti bodisi nebiti pa je nasproti svojemu objektu, čeprav **cum grano salis**, tako kot celota nasproti delu. (GA II, "Gegenstandsth." f 4)

Vsi ti predmeti kot taki po Meinongu torej niso spadali v nobeno znanost, niti v prirodoslovje niti v metafiziko, v ontologijo, v logiko ali spoznavno teorijo. Iz tega torej sledi zahteva po posebni znanosti o teh predmetih in to je **predmetna teorija**. ("Gegenstandstheorie" f9, Über die Stellung der Gegenstandstheorie, str. 32, 24)

Ker Meinong zavestnih pojavov ne razlaga iz materialne objektivnosti, ampak materialno objektivnost iz zavestnih pojavov, je popolnoma nujno, da se mu mora objektivirati vsak zavestni, miselni pojav in grupa pojavov. Tako mu je korelat predstave objekt, korelat sodbe objektiv, korelat čustva dignitativ, korelat stremljenja deziderativ. Če bi poznal še več kategorij doživetij, bi poznal še več teh objektivnosti, če pa manj, pa manj teh objektivnosti: svet objektivnosti mu je enostavno objektivacija zavesti.

C. Najbolj jasno kritiko vseh teh idealnih predmetov, irealij, podaja Brentano v "Psychologie vom empirischen Standpunkt II.", leta 1911, -"Anhang".

V "Anhang" IX, str. 158 -pravi: "Vsako psihično nanašajoče se (psychisch sich Bezichendes) se nanaša na stvari, realno, bitno (Wesen). Stvari pa, na katere se človek psihično nanaša, v mnogih primerih ne obstoje. Imamo pa navado reči, da so tudi to objekti. To pa je nepravilna uporaba besede 'biti', ki si jo nekaznovano dovoljujemo zaradi praktičnosti, kot npr. 'vzhajanje sonca'. S tem ne rečemo nič več, kot da se psihično dejavni na to nanaša. Podobno je, če rečemo 'kentaver je pol človek pol konj.', čeprav kentavra v pravem pomenu ni; torej tudi ni pol človek pol konj."

Kot je lastnost psihično dejavnega, da se nanaša na stvari, pripeljala do tega, da se govori o objekti, ki so v psihično dejavnem, tako je okoliščina, da se psihično dejavni nanaša različno na isto stvar, pripeljala do tega, da govorimo o čem, kar je na določen način več kot objekt, tega v sebi obsega in se prav tako nahaja v psihično dejavnem. To so imenovali "vsebino" psihičnega odnosa. In sicer so pri sodeči psihični dejavnosti razen o objektu govorili še o vsebini sodbe. Če sodim: "Kentavra ni", potem naj bi bil objekt sodbe kentaver, vsebina sodbe pa naj bi bila "da kentavra ni" ali "nebit kentavra".

Če rečemo, da je ta vsebina v psihično dejavnem, tedaj zopet uporabljamo "biti" v nepravem pomenu besede in ne rečemo nič drugega, kot kar pri uporabi "biti" v prvem pomenu izrečemo v besedah "psihično dejavni kentavra zanika v modus praesens".

Šli pa so še dalje in so glede razlike med pravilno in nepravilno sodečim govorili o vsebinah, ki dejansko so, in o takih, ki dejansko niso. Tako so npr. rekli o tistem, ki kentavra zanika, da pravilno sodi, in da je torej "nebit kentavra" dejanska, medtem ko "bit kentavra" ni dejanska. In obratno: ker je res, da drevo obstoji, so rekli, ne le, da drevo je, ampak tudi da bit drevesa je, njegova nebit pa ni.

Torej so obravnavali vsebine analogno kot objekte, med katerimi so razlikovali takšne, ki so le v nepravem pomenu v psihično dejavnem, in takšne, ki so poleg tega še v pravem pomenu in torej spadajo med resnične stvari. Nebit kentavra torej smatrajo za dejansko stvar, in to imenujejo objektiv.

Toda tu gre le za fikcije. Kdor reče, da "nebit kentavra je", ta dejansko le zanika kentavra v modus praesens. Torej ne moremo napraviti za objekt tako kot kentavra tudi bit ali nebit kentavra, pač pa le kentavra

trdilno ali nikalno. Torej nikdar ne moremo imeti za objekt psihičnih odnosov kaj drugega kot reči, ki vse spadajo pod pojem realnega.

Objekt psihično nanašajočega se, psihičnega nanašanja, doživetja torej more biti le realno, stvar, ne pa sedanost, preteklost ali prihodnost, niti sedanje, preteklo in prihodnje, niti eksistenca in neeksistenca, ali eksistirajoče in neeksistirajoče, niti nujnost in nenujnost, možnost in nemožnost, ali tudi nujno in nenujno, možno in nemožno, ali resnica in zmeta, ali resnično in zmotno, niti dobro in zlo, niti t.i. stvarnost (energía) ali oblika (eídos), niti objekti kot objekti, kot priznано, zanikano, ljubljeno, sovraženo, predstvljeno. ("Ps.v.c.S II", str. 162, podč. C.L.)

Literatura

- A.Meinong - Über Annahmen. 1910
 - Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften, 1907
 - Über die Gegenstände höherer Ordnung (GA II)
 - Über die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit, 1915
 - Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, 1921
 - Gesammelte Abhandlungen (GA, I, II, 1914 (Selbstdarstellungen)
 F. Brentano - Psychologie vom empirischen Standpunkt, I, II, 1924, 1925
 - Kategorienlehre, 1933
 - Vom Ursprung der sittlichen Erkenntnis, 1921
 - Versuch über die Erkenntnis, 1925
 - Wahrheit und Evidenz, 1930

Dean Komel

POMEN HUSSERLOVE KRITIKE KONCEPTA "INTENCIONALNE INEKSISTENCE"

Problematiko pete raziskave drugega zvezka *Logičnih raziskav* (LU II/5), ki nosi naslov *O intencionalnih doživljajih in njihovih "vsebinah"*, je Husserl na novo in temeljiteje zastavil v *Ideen I*. Ob drugi izdaji LU II leta 1913 (torej v času *Ideen I*) jo je skušal naknadno izpopolniti, kar pa mu je le delno uspelo¹. Kljub svoji nedodelanosti nam LU II/5 dovolj jasno kaže Husserlovo oddaljitev od Brentanove obravnave intencionalnih doživljajev oziroma psihičnih fenomenov. Že dolgo uveljavljeno mnenje, da je Husserl intencionalnost enostavno prevzel od Brentana, je le deloma upravičeno ter v precejšnji meri zamegljuje izvirnost Husserlovega lastnega dojetja intencionalnosti. Struktura intencionalnosti je Brentana zanimala v čisto določenem kontekstu, ne pa **kot taka**: šlo mu je predvsem za obmejitev predmetnega področja psihologije v razliki do naravoslovja oziroma za imanentno deskripcijo ter klasifikacijo psihičnih fenomenov (predmetov psihologije) v razliki do fizičnih fenomenov (predmetov naravoslovja). Psihični fenomeni se dajejo v notranji zaznavi, fizični fenomeni pa v zunanji zaznavi. Bistvena specifičnost psihičnih fenomenov ali doživljajev je v tem, "da intencionalno vsebujejo svoj predmet", "intencionalna ineksistenca predmeta". Glede na način, kako predmet intendiramo, je ločil tri temeljne vrste psihičnih fenomenov: predstave, sodbe, ter doživljaje ljubezni in sovraštva.

Brentanova obravnava intencionalnosti psihičnih fenomenov je zamejena s takšno klasifikacijsko-deskriptivno in zato še zmeraj psihologistično metodo. Husserl izhaja iz povsem drugačne fenomenološke deskripcije doživljajev, ki je označena tudi kot eidetska ali bistvogledna metoda. Poglavitna karakteristika te metode je apriorni način razgrinjanja tematične predmetnosti; tako je "zavestno" v LU II/5 obravnavano v

1. Prim. uvodno besedo izdajateljice drugega zvezka *Logičnih raziskav* v Husserliani XIX/1 Ursule Panzer (The Hague/Boston/Lancaster, 1984, str.XIX-LXV).

pogledu svoje idealne intencionalne strukturiranosti, očiščeno slehernih realnih ali empiričnih primesi. Husserla ne zanimajo realne, imanentne zavestne vsebine (katerih nosilec je konkretna empirična zavest oz. jaz in ki so predmet empirične psihologije), temveč zavestno kot tako v svoji bistveni oz. idealni strukturi "naravnosti na nekaj". Z ozirom na tako zastavljeno nalogo je potrebno Brentanovo odkritje intencionalnosti psihičnih doživljajev znova postaviti na izhodišče: kaj pomeni to, da je zavest **bistveno** zavest o nečem? Kako opredeliti vselejšnjo intencionalno naperjenost zavesti na predmetnost? Kako pravzaprav določiti to, na kar je zavest naperjena? Prav slednjemu problemu Brentano pri obravnavi psihičnih fenomenov ni posvečal dovolj pozornosti, osredotočal se je le na način intendiranja (predstava, sodba, občutja), ne pa tudi na **intendirano samo**. Brentano sicer ugotavlja, da je sleherni intencionalni doživljaj sam predstava ali pa ima neko predstavo za podlago (tako da nič ne more biti sojeno ali željeno, če ni vnaprej predstavljeno). Toda, kaj je tu pravzaprav mišljeno s "predstavo", ni podrobneje ekspliciral.

Na prvi pogled se zdi, da je Husserlova kritika poglavitnih Brentanovih konceptov kot so: psihični fenomen, intencionalna ineksistenca, predstava, zgolj terminološke narave. Toda v resnici gre za fenomenološko prodiranje k stvarim samim. Vse Husserlove pripombe se posredno ali neposredno dotikajo problematike intencionalnega nanašanja zavesti na predmetnost.

Kot najprvo se mu pokaže problematična že sama delitev fenomenov na psihične in fizične ter sinonimna raba "fenomena" in "doživljaja". Kolikor fenomen Brentanu pomeni toliko kot "pojavnajoči predmet", bi iz tega sledilo, da je sleherni doživljaj fenomen v tem smislu, da je sam predmet drugih intencionalnih doživljajev. Husserl se s tem seveda ne strinja in namesto dvoumne oznake "psihični fenomen" uporablja izključno oznako "intencionalni doživljaj" ali "akt". Intencionalni doživljaji tvorijo poseben razred doživljajev, ki jih karakterizira "naravnost na predmete". Niso vsi doživljaji ali deli doživljajev intencionalni (tako npr. sprejemanje barv), toda šele nanašanje na nekaj dela zavest za zavest. Zavest ni po svojem bistvu niti celokupnost najraznovrstnejših doživljajskih vsebin niti notranje zavedanje teh doživljajskih vsebin, marveč prav - intencionalni doživljaj.

V kontekstu te, fenomenološko edino relevantne opredelitve zavesti se Brentanov termin "intencionalna ineksistenca" pokaže kot nadvse problematičen, saj prej zastira kakor pa naznačuje intencionalno bistvo zavesti - intencionalnost ravno ni v tem, da bi intendirani predmet imanentno eksistirал v zavesti, po kateri je intendiran; dvoumno ter zavajajoče je tudi opredeljevanje na način "stopiti v zavest", "zavest stopi v odnos do", "sprejeti v zavest". Zdi se, kot da bi tu šlo za realen odnos med zavestjo in predmetom ali za relacijo med dvema realnima sestavinama v zavesti sami. Husserl posebej poudari, da nimamo nekega doživljaja predmeta in nato še intencionalni doživljaj, ki je nanj naravnani, marveč se z intencijo (vselej) korelativno javlja tudi intendirano, predmet intencije. Predmet sam ni realno imanentna vsebina doživljaja. Ni pa tudi nekaj "zunaj zavesti" realno bivajočega. Nekaj si lahko tudi zgolj zamišljam, ne glede na to, ali tudi dejansko obstaja ali ne, in temu zamišljanju pripada neki tako in tako zamišljeni predmet. Recimo, da si zamišljam boga Jupitra. Predstava boga Jupitra je ob tem prisotna v aktu predstavljanja, boga Jupitra samega pa ni moč najti nikjer v aktu. Odveč bi ga bilo tudi iskati zunaj aktov. Zanj sploh ne moremo reči, da dejansko je. Ni pa moč zanikati obstoja njegove zavestne predstave. "Za zavest je bistveno enako, ali predstavljeni predmet eksistira ali je zgolj fingiran ali celo protisloven."² To, kar pri Brentanu fungira kot "imanentna vsebina akta", je bistveno zgolj intendirana vsebina. Immanentne vsebine aktov ravno niso intencionalne. Če gledam to rumeno mizo, tedaj je barvna senzacija imanentno v aktu in mi omogoča, da intendiram (vidim) to rumeno mizo, toda te barvne senzacije same ob tem ne intendiram.

Predmet akta torej ni nekaj, kar bi samo na sebi stalo nasproti aktu in neodvisno od njega, marveč to, kar se z aktom korelativno postavlja nasproti kot predmet. Intencionalni odnos med aktom in njegovim predmetom je vselej neka korelacija. Nimamo niti najprej akta in potem njegov predmet niti najprej predmeta in potem akt, marveč se z aktom vedno že tudi javlja njemu pripadni predmet. Akti niso kaka izrecna in hotena zavestna aktivnost - zavestno življenje enostavno živi v odvijanju aktov, pa če smo na to posebej pozorni ali ne. Intencionalnost tako ne

2. LU II/1, str.387.

označuje kakega posebnega stanja zavesti, marveč samo potekanje našega zavestnega življenja skozi "vedno nova" naravnanja na nekaj. Zavest ni le od časa do časa, temveč ves svoj čas intencionalna, t.p. v naravnanosti na tisto, o čemer je zavest. In prav to vselejšnje "naravnanje na nekaj" so akti, intencionalni doživljaji. Sleherno nadaljnje psihologistično opredeljevanje intencionalnih doživljajev zgolj zastira to faktično odvijanje zavestnega življenja.

Fenomenološka strukturna analiza intencionalnosti, "naravnanja na nekaj" predhodi sleherni klasifikaciji fenomenov na psihične in fizične in ne more biti v službi take klasifikacije. Gledano s stališča intencionalnosti ni notranje zaznavanje nič manj zunanje od zunanjega. Strukturno intencionalnosti je treba načeloma zavaravati pred slehernim psihologiziranjem ali naturaliziranjem; šele tako se ponuja možnost, da ta struktura izstopi iz svoje siceršnje anonimnosti in postane predmet fenomenološkega motrenja.

Da bi zagotovil prostor imanentno fenomenološke analize intencionalnih doživljajev, ločuje Husserl med reelno in intencionalno vsebino akta. Reelna vsebina akta ni nič drugega kot skupek delnih doživljajev, ki reelno sestavljajo celoten akt, ter je kot taka predmet empirične deskriptivne psihologije. Pri sami intencionalni vsebini, ki je izključni predmet fenomenološke deskriptivne analize, moramo razlikovati tri pojme: **intencionalni predmet, intencionalno materijo v razliki do kvalitete ter intencionalno bistvo.**

Glede samega predmeta je treba ločevati med "**predmetom kot je menjen**" ter "**predmetom, ki je menjen**". Akt se vselej nanaša na eno njemu pripadno predmetnost, pa naj bo enostaven ali sestavljen. Sestavljenemu aktu (npr. sodbi) ustreza sestavljena predmetnost (pri sodbi je to stvarno stanje). **Aktna kvaliteta** določa vsakokratni **karakter** akta kot predstavnega, sodbenega, imaginativnega itn. **Aktna materija** pa določa **vsebino**, ki sopripada aktu. Bistveno pri tem je, da aktom različne kvalitete lahko pripada **ena in ista materija** ("miza" je lahko predmet predstavljanja, zaznavanja ali presoje). Materija akta določa to, **da in kako je v nekem aktu vzpostavljen odnos do predmetnosti**, oziroma to, **kar na neki način pred-stavi ali pred-meče predmet kot en in enoten**. "Na aktni materiji je, da predmet velja aktu kot ta in noben drug, aktna materija je nekako kvaliteto fundirajoči (vendar do njenih razlik ravnodušni) smisel predmetnega

zajetja³ Ista materija ne more nikoli vzpostavljati različnih predmetnih odnosov, različne materije pa lahko vzpostavljajo isti predmetni odnos.

Enotnost kvalitete in materije tvori **intencionalno bistvo** akta. Če bi hoteli izvesti klasifikacijo aktov, potem ne bi smeli izhajati - tako kot Brentano - iz aktne kvalitete, marveč iz aktne materije. Različnost predmetnih odnosov, ki jih vzpostavlja aktna materija, določa razlike intencionalnih doživljajev. Enotnost nekega tipa aktov se določa iz razmerja do aktne materije. Šele z opredelitvijo materije kot kvaliteto določujočega smisla predmetnega zajetja je moč zadovoljivo pojasniti Brentanovo trditev, da je sluherni akt predstava ali ima predstavo za podlago. Predstava bi v tem oziru ne pomenil akta oz. aktne kvalitete, marveč samo **aktno materijo**.

To, da materija vzpostavlja odnos do predmetnosti, si ne smemo predstavljati tako, kakor da bi za materijo stal še neki predmet, s katerim bi materija vzpostavljala odnos. Predmet se nam lahko nudi samo kot tak in tak; zunaj predmetnega zajetja se fenomenološko ne more izpričevati nobena nadaljnja predmetna danost. Z drugimi besedami: "**predmet, ki je menjen**" sam na sebi ni nič izven načina, **kako je menjen**. To, **da je menjen in kako je menjen** pa določa aktna materija. "**Za /reelno/ fenomenološko motrenje predmetnost sama ni nič; ona je, splošno rečeno, aktu transcendentna.**"⁴ Na podlagi tega bi lahko sklepali, da Husserl taji eksistenco zunanjega sveta. Toda to bi bilo mogoče le, ako bi zavest veljala Husserlu kot nekaj "**notranjega**" oziroma "**v notranji zaznavi danega**". Husserl hoče reči: predmet ni nič zunaj njega določujočega predmetnega odnosa. Predmetni odnos, usmerjenost na predmete pa je ravno bistvena karakteristika zavesti kot intencionalnega doživljaja.

Ker je problematika strukturiranosti intencionalnega doživljaja in njegovega nanašanja na predmet, kot smo omenili že na začetku, temeljiteje zastavljena v **Idejah...I** (konceptualni sklop noesis-noema-predmet), se tu ne bomo spuščali v nadaljno Husserlovo razgradnjo intencionalne vsebine iz LU II/2. Pač pa bi veljalo razmisliti, kaj pravzaprav pomeni to, da je realna eksistenca predmeta za fenomenološko analizo

3. LU II/1, str.73.

4. LU II/2, str.427. Oznaka "reelna" je dodana v drugi izdaji. V prvi izdaji Logičnih raziskav je Husserl reelno analizo še izceenačeval s fenomenološko, v **Idejah...I** pa je območje fenomenološke analize razširil še na področje konstitucije transcendentne predmetnosti.

nanašanja akta na predmet irelevantna? Intencionalnost ne nastopa zgolj tam, kjer se zavesti pojavlja realno eksistirajoči predmet, pač pa obratno: neka predmetnost, bodisi "realna" bodisi kaka druga, se lahko daje zgolj tam, kjer je intencionalnost, t.p. kjer je vzpostavljen intencionalni odnos do predmeta. Predmet je predmet zgolj kot tako in tako predstavljeni, zaznani, spomnjeni itn. predmet v svoji predmetnosti. Zato fenomenologija tematično izpostavlja predmet v načinu predstavljenosti, zaznanosti, spomnjenosti, itn, kratkomalo predmet v načinu njegove **intendiranosti**, da bi s tem pojasnila samo predmetnost predmeta, kakor se vzpostavlja v načinih njegove intendiranosti. Za tradicionalno spoznavno teorijo, ki izhaja iz apriornega ločevanja med subjektom in objektom spoznanja, je tak način gledanja nepredstavljen, saj je način "intendiranosti" predmeta zanjo pač nekaj, kar pritiče spoznavnemu subjektu, nikakor pa ne predmetnosti predmeta. Pri tem je predmetnost predmeta vnaprej izenačena z realnostjo predmeta; predmet neke predstave, recimo predstave "miza", je lahko le predstava "miza", nikakor in nikoli pa ne miza sama. Fenomenološko motrenje ne postavlja realnosti predmeta v oklepaj zategadelj, ker bi mu ta predstavljala nerešljiv spoznavnoteoretski problem, marveč ravno zato, da jo tematizira zunaj tradiranih spoznavnoteoretskih predpostavk. Trditev, da fenomenologija taji eksistenco zunanjega realnega sveta, izhaja iz vnaprejšnjega izenačevanja predmetnosti predmeta z realnostjo predmeta. A realni predmet mi mora šele biti **dan** kot nekaj realnega (npr v zaznavi), če naj mi velja kot realen. Isti predmet si lahko tudi zgolj predstavljam in mi je tedaj dan kot nekaj predstavljenega. Tudi v predstavi se daje ta predmet sam in ne zgolj predstava tega (realnega) predmeta. Načinu zaznavne intendiranosti nečesa ustreza način "realne", t.j. žive danosti predmeta, načinu predstavnosti intencionalnosti nečesa pa ustreza način zgolj-menjene danosti, v obeh primerih pa je vzpostavljena predmetnost predmeta in se daje predmet sam.

FRANZ BRENTANO, FILOZOF PRETEKLOSTI IN PRIHODNOSTI

Pogovor s prof. Wilhelmom Baumgartnerjem, Raziskovalni inštitut Franza Brentana. Dne 24. Februarja 1992. Vprašanja postavil Matjaž Potrč.

- V prekrasnem poslopju Residenz, v mestu Würzburg, v Nemčiji, obstaja inštitut Franza Brentana. Kako je prišlo do tega, da je inštitut nameščen prav tukaj?

Najprej naj se vam zahvalim, da ste tu, in da mi boste zatavili, vsaj tako upam, prijetna vprašanja. Franz Brentano ima svoje zgodovinske korenine v tem delu Nemčije. Kot veste, je bil nekaj časa profesor filozofije v Würzburgu. Poleg zgodovinskih razmerij obstajajo še sistematski razlogi za to, da obravnavamo filozofijo Franza Brentana in nasploh njegovo misel. Prišel sem zbirati Brentanove spise na več inštitucijah, kot je denimo Univerza Brown (ZDA), knjižnica John Haye, pa zopet knjižnica Hutton na Harwardu, Massachusetts, kjer je spravljene še največ originalov Brentanovih spisov, in v Informacijskem in raziskovalnem središču za avstrijsko filozofijo v Gradcu, ter na drugih krajih. Upravnik inštituta za filozofijo na Würzburški Univerzi, profesor Franz Wiedmann, mi je skupaj s svojimi sodelavci na inštitutu omogočil pridobiti mesto v predavalnici, kamor smo spravili spise in potrebno opremo. Sedaj na tem prijetnem mestu raziskujemo Brentanovo zapuščino.

- Profesor Baumgartner, kje so korenine vašega osebnega zanimanja za Franza Brentana?

Potem ko sem bil napisal doktorat o Johnu Locku, sem nadaljeval sistematski študij empiristične filozofske tradicije, še zlasti aristoteljanske, angleške ter nemške neidealistične filozofije - denimo Trendelenburgove, Benekejeve, Lotzejeve in Brentanove filozofije.

- Kje ste študirali? Ali lahko kaj poveste o vašem osebnem in filozofskem razmerju z Roderickom Chisholmom?

Svoje študije sem prišel na univerzi v Dillingenu, ter sem jih nadaljeval v Münchenu in Würzburgu. Še zlasti me je zanimal študij grščine, srednjega veka in fenomenologije. Ko sem se v te tradicije poglobljaj, sem naletel na Brentana. Ne nazadnje je na to vplival moj univerzitetni učitelj Franz Wiedmann, ki mi je naročil, naj berem Stegmüllerja. Pokojni Wolfgang Stegmüller je svojo knjigo "Glavni tokovi sodobne filozofije" pričel s poglavjem o Brentanovi filozofiji.

Moje filozofsko razmerje s Chisholmom se je pričelo leta 1977, na konferenci v Gradcu v Avstriji, ki je bila posvečena filozofiji Franza Brentana. Na tej konferenci je bil prisoten tudi Roderick Chisholm, upravnik Sklada Franza Brentana. Pričela sva razpravljati o filozofskih vprašanjih, in to počneva vse doslej. Potem sem dva semestra študiral pri njemu na univerzi Brown, ZDA. Ena izmed posledic mojega obiska je bila, da sva skupaj izdala nekatera Brentanova dela. Pričela sva z izdajo Brentanove Opisne psihologije. Sedaj pa pripravljava Brentanovo Metafiziko.

- Nekateri menijo, da po vašem mnenju celotno zgodovino filozofije obvladuje zgolj Brentano. O katerih temah pri njem ste pisali?

V zvezi z Brentanom sem napisal celo vrsto člankov in disertacijo o njegovi teoretski in praktični filozofiji. Ob tem sem se čedalje bolj vnel za strogost njegove filozofske metode. Še zlasti mi je pri srcu njegova filozofija duha, denimo bolj kot pa njegov poskus, da bi sistematiziral zgodovino filozofije, torej bolj od njegovega nauka o filozofskih obdobjih. Res je, da pogosto govorim o Brentanovi filozofiji. Nekoč sem nekaterim znancem povedal zgodbo o R.M. Ogdenu. Pravzaprav mi je zgodbo najprej povedala moja žena Elizabeth. V nekem članku o Oswaldu Külpeju in o Würzburški šoli, ki je bil objavljen leta 1951 v Ameriškem psihološkem časopisu, Ogden poroča o svojem srečanju s Külpejem. Ko je le-tega vprašal, kaj meni o takozvani avstrijski šoli (Meinong, Benussi, Witasek, Veber), je menda odgovoril: "Če boste vprašali Wundta, vam bo dejal, da s tem ni nič, če pa boste vprašali Stumpfa, vam bo dejal, da je z njo sicer v redu, vendar pa je vsa ta šola en sam Brentano". Skrajšano obliko Stumpfovega stavka, kot je o njemu poročal Külpe, "Vse je en sam

Brentano", so nato pripisali meni. Da sem tako prišel v družbo Carla Stumpfa, moram reči, me niti najmanj ne moti.

- Kakšni so vaši osebni načrti za prihodnost? Kakšni so projekti Inštituta Franza Brentana?

Trenutno v imenu Instituta Franza Brentana pripravljam kritično izdajo Brentanove zapuščine. Prav sedaj se ukvarjam z Brentanovim znanstvenim dopisovanjem z Antonom Martyjem, s Carlom Stumpfom in z Oskarjem Krausom. To je približno 1400 pisem, ki so včasih tudi 20 strani dolga. Tukaj je še nekoliko manj obsežno dopisovanje z John Stuartom Millom, z Georgom von Härtlingom in z nekaterimi njegovimi italijanskimi prijatelji. Peter Simons iz Salzburga pripravlja kritično izdajo Brentanove Logike. Rudolf Haller bo izdal Brentanovo predavanje o pozitivizmu. Skupaj s Franzom Wüedmannom pa bom pripravil izdajo Brentanove filozofije religije. Pozneje se bomo lotili še nekaterih drugih Brentanovih neobjavljenih spisov, prav tako pa še kritičnih izdaj tistih del, ki so sicer že izšla.

Delo na kritični izdaji Brentana spremlja naša revija **Brentanove studije**, ki jo poleg mene izdajata še Franz Wiedmann in F.P. Burkard. Ta publikacija je namenjena interdisciplinarnim raziskavam dela Franza Brentana in njegove šole, nasploh pa tudi fenomenološki in analitični filozofiji. Doslej so izšli trije zvezki, od katerih sta bila prva dva posvečena opisni psihologiji, tretji pa intencionalnosti.

Osebnost se trenutno še najbolj ukvarjam s tem, da pripravljam izdajo četrtega zvezka svoje revije, poleg tega pa so tu še predavanja o vrednostni teoriji. Skupaj z Liliano Albertazzi iz Trenta organiziram Brentanovo konferenco, ki bo potekala letos v Italiji. To bo ob jezeru Como blizu Tremezza, od koder Brentanova družina sicer tudi izvira. Naslednji načrt zadeva organizacijo Brentanove konference na Madžarskem, v Budimpešti - pripravljam jo skupaj z Barryjem Smithom. Končno bodo **Brentanove studije** številka 5 posvečene filozofski psihologiji.

- Kakšna je prihodnost Brentanove filozofije? Še posebej: kako gledate na postavljanje fenomenologije in analitične filozofije ene proti drugi? Kaj bi rekli, če bi nekdo dejal, da je imela na začetku tega stoletja nemška filozofija vlogo, ki sedaj pripada ameriški filozofiji?

Oskar Kraus, eden izmed izdajateljev Brentanovega dela -- v dvajsetih letih je poskrbel za izdajo Psihologije z empiričnega stališča,

katero še sedaj ponatiskujejo -- Oskar Kraus pravi, da je Brentano filozof prihodnosti. Kolikor je Brentano danes filozof sedanjosti, je imel Kraus prav. Sam bi težko ocenjeval, v kolikšni meri bo Brentano filozof naše prihodnosti. Gotov pa sem, da bodo Brentana upoštevali pri bodočih razpravah v zvezi s fenomenologijo in z analitično filozofijo. Načrtovana objava njegove zapuščine bo razkrila dosti o takozvanem "praočetu fenomenologije", kot mu pravi Gilbert Ryle, oziroma o Brentanu kot "analitičnem metafiziku". Tako mu pravi Roderick Chisholm. Oziroma o terminus a quo avstrijske filozofije, kot ga označuje Rudolf Haller. Glede na take okoliščine ne vidim na začetku tega stoletja nikakršne razlike med zgodnjo fenomenologijo in analitično filozofijo. In prav zares bi potrdil, da je ta zvrst nemške filozofije na začetku tega stoletja imela prav podobno vlogo, kot jo ima dandanes ameriška filozofija - študenti so prihajali v Nemčijo z vseh strani, tudi iz ZDA.

- Dieter Münch iz Berlina pravi, da ne obstaja mačka, h kateri bi bili usmerjeni intencionalni deji. Pravi, da kolikor zadeva Brentana, mačke oziroma stvari ne obstajajo, pač pa zgolj psihični in fizični pojavi. Poleg tega pa bojda fizični pojavi sploh niso realni. Ali naj to pomeni, da je bil Brentano metodološki solipsist?

V redu, Brentano govori o fizikalnih in psihičnih pojavih. In govori o stvarih. Govori pa tudi o pojavih kot o realnostih. Pravi na primer: "Pojavi so v sebi." V svoji Psihologiji z empiričnega stališča jasno loči fizikalne pojave od psihičnih, prav tako tudi v svoji Opisni psihologiji. Strukturo psihičnih pojavov analitično opisuje. Psihičnim pojavom, tako pravi, pripada notranja predmetnost, oziroma nekaj takega kot notranji predmet, oziroma nekaj "objektivnega". Menim, da je to vprašanje oziroma kar uganka, na katero meri Dieter Münch. Mnogo je odvisno od razumevanja srednjeveškega izraza, termina "objektivno". Mimogrede rečeno se je s tem terminom ukvarjal Klaus Hedwig iz Kerkradea. Kot sam razumem, je v deju zaznavanja transcendentni predmet, denimo mačka, dojet kot predmet, ko se pojavi pred mojim duhom oziroma v moji duševnosti. Menim, da je v zaznavanju, oziroma tedaj, ko se dogaja dej zaznavanja, po Brentanu zunanji transcendentni predmet tako rekoč preoblikovan, oziroma dojet kot psihični pojav, na prav tak način kot tole mačko tukaj dojemam kot takšne vrste mačko, kot jo pač vidim. Mislim, da meri Brentano na notranji proces zaznavnega deja. Ključ za razumevanje vsega tega je, kar se mene

tiče, da Brentano išče razvidne temeljne dele, kot temu sam pravi, oziroma elemente dejanskega zaznavanja. Pri tem pa pravi, da je zaznavni dej realen, kajti neposredno razvidno se zavedamo, da dojemamo, ter da tako postavljamo svoje sebstvo v določeno razmerje, kot temu pravi Aristotel v tretji knjigi svojega dela O duši. Dej je, kot temu pravi Chisholm, samo-predstavljač, in ima oziroma zajema samega sebe kot predmet, skupaj s subjektom, kar je pač on sam. Oba, subjekt in predmet, se nahajata v deju. Predmet, ki je zajet v deju, se zdi notranji, oziroma, z Brentanovimi besedami, drugotni predmet.

Zunanji transcendentelni oziroma "prvotni" predmet, naša mačka, je zaznavajočemu deju ("temelju" relacije) zadan kot končna točka relacije. Za prvotni predmet ne moremo z isto razvidnostjo trditi, da je realen. Ni nekaj notranjega, ampak je določena zunanja stvar. Vendar pa je stvar, četudi obstaja ali pa ne. Mačka ostaja pred nami, na predpražniku, vendar smo o njej zgolj nekaj prepričani, in kot taka ni analizirana. Zdi se mi, da Brentano zlasti analizira tisto stran, ki zadeva dej, ter razpravlja o strukturi in o načinih svojega intencionalnega razmerja do mačke. Mačko pa pušča pri miru, ne da bi je zanikal.

Kar se tiče vašega vprašanja, mar naj Brentana obravnavamo kot metodološkega solipsista, izbiro prepuščam vam samim. Brentano bi kaj takega zanikal. Husserlu piše, da ni psihologist in prav tako tudi ne subjektivist. Mislim, da mu ne moremo upravičeno reči solipsist, kajti, kot denimo pravi v svoji Psihologiji občutkov, ne dovoli, da bi ga prikrajšali za hipotetično prepričanje v zunanji svet. To prepričanje pa se njemu in še mnogim drugim zdi empirično upravičeno.

- Kako vidite položaj občutkov?

Mar vas lahko vprašam: "Kaj mislite z občutki?". Mar merite na predmet občutkov?

- Sam ne vem najbolje, kaj naj menim z občutki. Vendar pa tudi v literaturi glede tega ni soglasja. Rad bi vas vprašal, kako razumete Brentanovo uporabo občutkov. Vem, da npr. obstajajo razlike med Brentanom in Meinongom. Bolje, da se ne spuščava v razumevanje občutkov s strani psiholoških teorij, ki se tudi dandanes glede tega ne ujemajo.

Tako sem zopet soočen z isto težavo. Menim, da obstaja v Brentanovem delu nekaj odlomkov, ki lahko pomagajo pri pojasnitvi termina "občutek". Oziroma, dejja občutka in predmeta občutka.

- Ko govori o Machu, Brentano včasih uporablja izraz senzorno, včasih pa govori o občutku.

Malce pocnostavljeno bi z Brentanom vred govoril o Občutku 1 in o Občutku 2. Piše na primer: "V predstavljanju barve je obenem zajeto predstavljanje tega predstavljanja", in potem doda: "Občutek barve in soobčutek tega občutka sta usmerjena na različna predmeta". Vsakič ko tako vidim barvo, ali mačko itd., vem, da jo vidim, in sem prepričan v njen obstoj. Prepričan sem, da kolikor so to pojavi glede na mene, da je to mačka oziroma določena barva. Vendar pa barva, mačka itd., ni odvisna od tega, da bi jo jaz videl, kot bi menil Berkeley. Občutek kot predmet mojih občutij se mi pojavi ob določenem času in kot vmeščen na določenem kraju. Zavzema določeno mesto, miruje oziroma se premika, in na rdečo točko oziroma na mačko gledam z različnih zornih kotov. Razlike opazim, in zanje vem. Po Brentanu določata konkretne stvari dve kategorialno različni seriji: serija umestitve in kvalitativna serija. Te dve različni definiciji skupno individualizirata stvar, ens reale. Pojem opažanja je bistven za Brentanovo opisno psihologijo. Vključuje doživljaj nečesa. Dejal bi, da Brentano obravnava doživljaj --ki je, tako se zdi, podvrsta predstave-- obravnava ga na tak način, kot sem to dejal že za psihične dejje.

- Kaj menite o razmerju med fenomenologijo in kognitivno, spoznavno znanostjo?

Menim, da med fenomenologijo in spoznavno, kognitivno znanostjo prav zares obstaja kompleksno razmerje. Če pogledate na Brentana kot na zgodnjega fenomenologa glede na to, da se je ukvarjal z vprašanji analize in klasifikacije psihičnih pojavov, ter če upoštevate, da je Brentano največji del svoje Metafizike posvetil Fenomenologiji, ki naj se ukvarja z notranjimi vprašanji vsebin dejjev, ga lahko obravnavamo, kot smo ga že bili, kot praočeta fenomenologije. Pri kognitivni oziroma spoznavni znanosti obstaja, tako menim, možna povezava s fenomenologijo. Ob istem času in na isti način, ko je skušal analizirati psihološko, je obravnaval tudi spoznavno zgradbo. Zato menim, da je dovolj razloga, da na Brentanov način med seboj združimo fenomenologijo in spoznavno znanost. Povezavo k moderni kognitivni znanosti pa je mogoče najti tudi, če se ozremo na

primer na Würzburgsko šolo. Külpe in njegovi učenci, če zlasti eden njegovih zadnjih učencev Seltz, so se ukvarjali z vprašanji, ki jih danes obravnavamo kot tipična vprašanja kognitivne znanosti. Če je tako Brentano predhodnik Würzburgske šole, lahko rečemo, da je tudi dedek kognitivne znanosti, kot jo pač danes razumemo.

- Kakšna so vaša pričakovanja glede načrtovanega projekta TEMPUS, ki predvideva sodelovanje filozofov in psihologov iz Ljubljane, Maribora, Würzburga, Trsta, Berlina, Gradca, Londona in morda tudi Floride?

Z brentanovskega ozadja v najširšem smislu vidim dobre razloge, da najprej analiziramo brentanovske misli, potem pa še tiste misli, ki so jih razvili njegovi učenci, denimo Husserlovo "čisto fenomenologijo", pa še Meinongovo predmetno teorijo, skupaj z Vebrom, ki sta med seboj v marsičem zelo sorodni. Načrtovani projekt TEMPUS bo meril na vprašanja filozofske psihologije in kognitivne znanosti, tako stare kot novejšje. Glede na to menim, da je program zelo dobro zastavljen, saj skuša med sabo združiti zgodovinske in filozofske korenine psihologije, oziroma, če naj se tako izrazim, gre za filozofsko psihologijo, ki skuša raziskati korenine (recimo ji tako) starejše spoznavne znanosti. Na ta način bo oskrbel znanstveno ozadje za novejšo računalniško teorijo, denimo v Fodorjevem smislu. Menim, da je bolje pričeti zgodovinsko in ne morda obratno. Fodor in drugi so sprva razvili računalniško teorijo, nato pa so dojeli, da je Selz že dolgo tega napisal podobno "metodo za predelavo podatkov". V projektu TEMPUS obstaja mnogo korenin in povezav, ki jih je treba raziskati. Poleg tega projekt združuje filozofe in psihologe iz različnih institucij, s skupnim znanstvenim ozadjem, in z zavzetostjo za nadaljnji razvoj. Upam, da bo program poglobil sedanje sodelovanje Univerz v Ljubljani, Mariboru, Würzburgu, Trstu, Gradcu, v Berlinu in še drugih.

- Ali menite, da kolikor bo projekt sprejet, to lahko pomeni nekakšen nov zalet za brentanovske raziskave, ter morda njihovo tesnejšo povezavo s sedanjo znanostjo? Mar menite, da nas lahko to privede k dandanes še manj znanemu Brentanu, k Brentanu raziskovalcu, k Brentanu empiricistu, k Brentanu, ki izvaja psihološke eksperimente?

Tako mislim. Ni kaj preveč znano, da se je Brentano ukvarjal z vprašanji eksperimentalnih znanosti. Skušal je osnovati laboratorij, "psihološki kabinet", na Dunaju, ko so ga tja prvič pozvali leta 1874. Vendar

so njegovo prošnjo zavrnil, čeprav je z njo poskušal znova in znova. Anton Marty, njegov praški učenec, je laboratorij dobil leta 1886. In kot veste, so prvi laboratorij v Avstriji ustanovili leta 1882 v Gradcu. To je uspelo Meinongu. Tako je Brentano, namesto da bi delal v laboratoriju, poskušal zapolniti vrzel, za katero je menil, da obstaja med njegovo čisto opisno psihologijo ter eksperimentalno metodo preučevanja psiholoških pojavov, tako da se je omejil na takozvane poskuse samoopazovanja.

- Mar je to bil nekakšen eksperimentalni introspekcionizem?

Menim, da je temu tako. To je nekakšen introspekcionizem, kot ga je pozneje skušala raziskati Würzburška šola. Würzburžani so razvili introspekcijsko metodo s pomoščjo metode izpraševanja. Ta metoda izpraševanja je skušala pokazati, kako introspekcija pravzaprav deluje, kaj se dogaja v naši notranjosti tedaj, ko mislimo, ko izvajamo psihišne funkcije oziroma "višje duševne dej" (kot so predstave, sodbe, čustva, ki so jih med drugim raziskali Narziss Ach, Karl Bühler, August Messer in tudi Külpe sam).

- Vendar, ali ne bi introspekcije marsikdo dandanašnji dojel kot nekaj, kar ni ravno primerno za eksperimentalno psihologijo?

Tako menim, če mislite na introspekcijo v tistem smislu, kot ga je Brentano uporabil v Opisni psihologiji. Včasih pravi "introspekcija", ali "notranje opazovanje", vendar meni "notranje zaznavanje". Razlika je v tem, da je notranje zavedanje psihični dej, ki spremlja drugo aktivnost, na primer mišljenje. Ko na nekaj mislite, se zavedate, da na nekaj mislite. Dočim pa je introspekcija, v onem smislu kot je danes najširše razumljena, nekakšno opazovanje. Ne toliko opazovanje notranjih procesov, ampak je usmerjena na predmete raziskave, denimo k rekonstrukciji oziroma zopet k opisu človeškega ali živalskega obnašanja.

- Ali menite, da bi bila brentanovska psihologija združljiva z dandanes zelo popularnimi modeli duha, zlasti z računalniškimi modeli, ali pa jim lahko kaj pove? Ali med Brentanom in tem pristopom obstaja napetost, ali pa lahko Brentano takšnim raziskavam kaj ponudi?

Brentano skuša raziskati funkcije duha. Razvil je ontološki model duha in vzvratni model za razmerje med duševnostjo in svetom (podobno je v svoji knjigi Intencionalnost pozneje storil Scarle). Poleg tega je Brentano zagovarjal strogo deterministično stališče, tako glede duševnosti kot glede predmetov. V tem smislu lahko Brentanove raziskave služijo kot

plodni vir računalniškim modelom. Kot je na primer skušal razložiti Dieter Münch, lahko modele duha sledimo vse do Brentana, preko Husserla. Brentana, ki ga doslej skoraj še prav nič ne poznamo, lahko na ta način v marsičem še raziščemo.

- Kakšno je vaše mnenje o Francu Vebru, slovenskemu filozofu in Meinongovemu učencu? In o prihodnosti razvoja slovenske filozofije na tej podlagi, v povezavi z Brentanom?

Kolikor Franca Veبرا poznam, je brentanovec vsaj v tisti meri, kot to velja tudi za Meinonga, in morda je še v večji meri brentanovec, kot je meinongovec. Če si ogledate na primer njegovo Etiko, tisto kar je napisal o temeljih praktične filozofije, ga vidim zelo blizu Brentanovemu delu Izvor npravstvenega spoznanja. Vrača se namreč h klasifikaciji psihološkega, in skuša svojo praktično filozofijo zgraditi na brentanovskih koreninah. Menim, da lahko podobno pokažemo glede njegovih vprašanj pri logiki. Ko analizira oblike sodb in načine presojanja ter njegove temelje, sledi brentanovskim napotkom. Tako vidim, da obstaja dejansko ozadje brentanovske šole v širšem smislu, kot je bila prisotna v avstroogrskem cesarstvu. Dejal bi, da vsaj kar zadeva slovenski univerzi, tako ljubljansko, pa tudi mariborsko, da imata isto tradicijo, ter da je sedaj čas, da se vrnemo k skupnim koreninam. Obenem pa te korenine storimo plodne za zastavljanje novih vprašanj.

- Ali tako menite, da lahko ponovni nastop vebrovske tradicije, edine slovenske laične filozofske tradicije, dosti pridobi, oziroma je sploh morda edino lahko možen tako, da najprej zagotovimo brentanovsko podlago? To pa bi potem pomenilo tudi povratak evropske tradicije, tistega, kar se trenutno dogaja v filozofiji psihologije?

Docela odkrito bi na vaše vprašanje odgovoril z jasnim "Ja". Menim, da relacija ni enostranska, ampak da je dvostranska. Ne le, da je France Veber odvisen od brentanovske filozofije, ampak lahko na drugi strani France Veber z razvojem svoje lastne filozofske tradicije, ki ji lahko sledimo do njenih izvorov pri Brentanu in pri njegovi šoli, tudi sam pomaga brentanovcem. Naloga projekta TEMPUS, namreč ustanovitev katedre za kognitivno oziroma spoznavno filozofijo najprej v Ljubljani, potem pa še v Mariboru, je v zapolnitvi vrzeli, ki jo sedaj tvori pozabljeno filozofsko gibanje. Sodelovanje, ki se ga že sedaj zelo veselimo, bo vsekakor plodno.

- Tudi glede tega, da dosežemo tisto raven filozofiranja, kot jo dandanes poznajo v Evropi in drugod?

Prav nič ne bi trdil, da je raven filozofiranja v Ljubljani ali v Mariboru kaj dosti pod ravniyo. Gre bolj za skupno nalogo, ki se je moramo lotiti.

Dejavnosti Fenomenološkega društva v letu 1991/92

Ciklus predavanj v Fenomenološkem društvu je bil posvečen problematiki ontoteologije (jesenski del) ter misli Friedricha Nietzscheja (pomladanski del):

Tine Hribar - Ontoteološka identiteta (7.11.92), Gorazd Kocijančič - Kritične pripombe k Heideggrovemu pojmovanju filozofije kot ontoteologije (14.11.92), Dean Komel - "Bit in nič je isto" - začetek Heglove Logike (21.11.92), Andrina Tonkli-Komel - Ontološki dokaz za bivanje božje v racionalizmu (28.11.92), Ivan Urbančič - Problem začetka absolutne znanosti (12., 20.12.91), - Konec države, nacije, naroda (9.1.92), Franci Zore - Človek in Bog v Aristotelovi filozofiji (16.1.92), Tine Hribar - O planetarnosti evropskega nihilizma (9., 16., 23.4.92), Valentin Kalan - Nietzschejeva intonacija bistva resnice (7.5.92), Dean Komel - Meta-phora (14.5.92), Damir Barbarič - Dioniz proti Križanemu (23.5.92), Andrina Tonkli-Komel - O apoliničnem in dionizičnem (30.5.92), Ferdinand Odak - K Nietzschejevemu pojmovanju nihilizma (5.11.92).

Fenomenološko društvo je skupaj s Slovenskim filozofskim društvom v Cankarjevem domu organiziralo simpozij "**Znanost in svet življenja**" (predavanja so objavljena v PHAINOMENA I/2-3)

V knjižni zbirki Phainomena je izšlo delo Tineta Hribarja **Ontološka diferenca**.

Na občnem zboru FD z dne 24.9.92 je bil sprejet revijalni in knjižni program za leto 1993 ter tematika predavanj za leto 1992/93.

Poročilo o dejavnosti Društva za primerjalno religiologijo v letu 1992

Društvo za primerjalno religiologijo se je v letu 1992 ukvarjalo s tremi temeljnimi dejavnostmi:

- organizacijo predavanj javnega in posvetov študijsko- akademskega tipa
- izdajanjem knjižne zbirke Hieron
- soizdajanjem revije Phainomena.
- ciklus predavanj, namenjenih najširši javnosti, je kot prejšnje leto tudi letos stekel v Cankarjevem domu. Tokrat se je začel že mesec prej, januarja, in končal junija, pri čemer si predavanja niso sledila iz tedna v teden, ampak so bila enkrat mesečno. Nekatera izmed njih so bila po dogovoru z avtorji objavljena v različnih publikacijah.
- Člani in sodelavci religiološkega društva so se - prav tako v juniju - zbrali tudi na posvetu o knjigah **Kozmos in zgodovina Mircece Eliadeja** in **Kopti Emme Brunner-Traut**, ki bi v prvem letniku knjižne zbirke Hieron morali iziti že lani, a sta zaradi začetnih tehničnih težav izšli šele aprila oziroma maja letos. Prispevki s tega posveta, ki se nanašajo na Kopte, bodo objavljeni v kratkem, predvidoma v Novi reviji, čeprav naj bi prispevke s podobnih delovnih srečanj v prihodnje objavljali v samostojnih publikacijah.

V drugem letniku zbirke Hieron žal izide ena sama knjiga: **Sveto Rudolfa Otta**. Kot edina izmed knjig, ki so bile uvrščene na društveni knjižni program, je namreč dobila denarno podporo ministrstva za izid v letu 1992. Rok njenega izida je december.

Društvo za primerjalno religiologijo pa kot soizdajatelj, in sicer skupaj s Fenomenološkim društvom, podpisuje tudi revijo Phainomena. Nekateri člani religiološkega društva sodelujejo pri urejanju te revije in zanjo pišejo prispevke.

Na koncu velja omeniti le še to, da je bil na majskem sestanku, namenjenem pregledu in analizi skoraj dveletnega društvenega dela, za predsednika religiološkega društva namesto dr. Tineta Hribarja, ki se mu je iztekel mandat, izvoljen dr. Marko Uršič.

SINOPSIS - SYNOPSES

Tine Hribar

Fenomenološkost

UDK 165.62

Fenomenologiji se lahko približamo z različnih strani. Lahko izhajamo iz njenega klica "K stvaram samim!", iz njene obrazložitve intencionalnosti, iz njenega odnosa do življenja ali pa iz njenih določil subjektivitete. Predvsem pa velja izpostaviti njen novi "znanstveni" pristop k fenomenom. Vrnitev k stvaram samim, k doživljenemu, h konkretnemu, k enotnosti smisla biti ne bi zadoščalo, če bi ostali zgolj pri metodi in se ne ozrli k sami ideji znanstvenosti in nato mišljenja kot mišljenja: od Heidegrain Derridaja do Lacana in Levinasa.

Vom Wesen der Phänomenologie

UDC 165.62

Man kann auf vielen Wegen die Phänomenologie betreten. Man kann die Phänomenologie um das Lösungswort "Rückkehr zu den Sachen Selbst" aufbauen. Man kann in der Phänomenologie die Vorstellung von der Intentionalität des Bewusstseins als privilegiert ansehen. Man kann aber auch versuchen, die Phänomenologie von ihrer Achthabe aufs Leben her zu bestimmen. Die Rückkehr zu den Sachen, zum Erlebten, zum Konkreten, zur Einheit des Sinns im Subjekt würde nicht ausgereicht haben, die Phänomenologie in Philosophie zu gründen, hätte sie nicht einen Anspruch befriedigt, der allein den Ort anzeigt, wo sie sich einschreibt. Dieser Anspruch ist die Forderung nach "Wissenschaftlichkeit", nicht blosse Wissenschaftlichkeit der Methode, sondern auch das Genügen einer Idee der Wissenschaft: von Heidegger und Derrida bis Lacan und Levinas.

Andrina Tonkli-Komel

Fenomenologija kot metoda

UDK 165.62

Fenomenologija je primarno metoda, ki ni zavezana niti stališču niti smeri. Kot taka je fenomenologija predvsem možnost mišljenja, priložnost filozofije, ki je in naj bi bila po Husserlu izvorno in bistveno stroga znanost. Fundamentalna metoda Husserlove fenomenološke filozofije je zato fenomenološka epohe (skupaj s fenomenološko redukcijo), ki kot reflektivno vzdrževanje naravno-naivne vere v bit omogoči epohalno sprostitev področja absolutne znanosti.

Die Phänomenologie als Methode

UDC 165.62

Phänomenologie ist primär eine besondere Methode, die verschreibt sich weder einem Standpunkt noch einer Richtung. Als solche ist Phänomenologie vor allem die Möglichkeit des Denkens, die Gelegenheit der Philosophie, die nach Husserl ursprünglich und wesentlich eine strenge Wissenschaft ist und sein soll. Die Fundamentalmethode der phän. Philosophie Husserls ist darum die phän. Epoche (in Einheit mit der phän. Reduktion), die als reflexive Enthaltung gegenüber dem natürlich-naiven Seinsglaube die epochale Freilegung der absoluten Wissenschaft leistet.

Dean Komel

O pomenu Husserlove kritike koncepta "intencionalne ineksistence"

UDK 165.423.1

Struktura intencionalnosti je po Husserlu poglavitna tematika fenomenologije. Utečeno mnenje, da je Husserl intencionalnost enostavno prevzel od Brentana, je le deloma upravičeno; to nam izpričuje že analiza LU II/5, ki je še posebej pomembna zaradi Husserlove kritike koncepta "intencionalne ineksistence". Da bi struktura intencionalnosti kot taka postala razvidna, je potrebno odpraviti vse tradicionalne spoznavnoteoretske predsodke, ki zadevajo danost predmeta za zavest.

**Über die Bedeutung der Husserls Kritik des Konzeptes der
"intentionalen Inexistenz"**

UDC 165.423.1

Die Struktur der Intentionalität ist nach Husserl die Hauptthematik der Phänomenologie. Die gewöhnliche Meinung, dass Husserl die Intentionalität einfach von Brentano übernommen habe, ist nur teilweise richtig; das erweist schon die Analyse der LU II/5, die wegen der Husserlschen Kritik des Konzeptes der "intentionalen Inexistenz" besonders wichtig ist. Um die Struktur der Intentionalität als solches klar zu machen, bedarf es das Abstellen von allen traditionellen erkenntnistheoretischen Vorurteilen, die die Gegebenheit des Gegenstandes für das Bewusstsein betreffen.

LETNO KAZALO

NASLOVI ŠTEVILKA REVIJE

Aristotel: Metafizika Lambda (XII. knjiga).....	2-3
Bibliografija Franza Brentana	4
Franz Brentano: O mnogoterih pomenih bivajočega	4
O razliki med fizičnimi in psihičnimi fenomeni	4
Bivajoče v smislu resničnega.....	4
O takoimenovanem "imanentnem" objektu.....	4
Kaj je filozofija?	
Aleš Debeljak: Bog - kritika negativnega platonizma	2-3
G. W. F. Hegel: Fenomenologija duha.....	1
Martin Heidegger: Moja pot v fenomenologijo.....	1
Poslednji bog.....	1
Metodična raven ontologije - trije temeljni	
elementi fenomenološke metode.....	2-3
Razmerje med teologijo kot pozitivno	
znanostjo in filozofijo	2-3
Nastanek in prvi preboj fenomenološkega raziskovanja.....	4
F. W. v. Heermann: "Temeljni problemi fenomenologije" -	
in mišljenje dogodja	2-3
Tine Ilribar: O stvareh samih.....	1
Prihodnost poslednjega boga.....	1
Ontologija in fenomenologija življenjskega sveta.....	2-3
Fenomenološkost	4
Edmund Husserl: Ideje za čisto fenomenologijo.....	1
Pomen konstitucijskega problema -	
fenomenologija in ontologija	2-3
Andrina Tonkli Komel: Strukture doživljaja.....	1
Znanost in svet življenja.....	2-3
Fenomenologija kot metoda.....	4

Dean Komel: Psihologizem in vprašanje resnice	1
Resnica, njen obrat	2-3
O pomenu Husserlove kritike koncepta intencionalne ineksistence	4
Cene Logar: Franz Brentano	4
W. Baumgartner / M. Potrč: Brentano, filozof preteklosti in filozof prihodnosti	4
Ivan Urbančič: Vprašanje uma in resnice v filozofiji Edmunda Husserla	1
Svet življenja in znanost pri poznem Husserlu	2-3
Ariana Volarič: Lebenswelt in humanistične znanosti v filozofiji M. Merleau-Pontyja	2-3
Tomo Virk: Strogost mišljenja, "Verwindung" und "Aufgabe des Denkens"	2-3
A. K. Wucherer: Heideggrov poslednji bog nasproti krščanskemu Bogu	1
Franci Zore: Človek, umevanje in bog v Aristotelovi filozofiji	2-3
Poročilo o ustanovitvi in delu Fenomenološkega društva	1,4
Poročilo o ustanovitvi in delu Religioškega društva	1,4
Sinopsisi	1, 2-3, 4

