

Spoznanje resničnosti v "ontofilozofiji" Ludvika Bartlja

Pod pojmom „ontofilozofija“ razume Bartelj tisto filozofijo, „ki raziskuje in analizira človekovo duševnost, človekov jaz in vsa njegova doživetja in vse predmete teh doživljajev, ki so apsihološke stvarnosti realnega izkustvenega sveta izven človeške duševnosti, od človekove duševnosti popolnoma neodvisne stvarnosti“. ¹ Filozofija, ki jo ima v vidiku Bartelj, je dejansko realizem, ki ima svojega začetnika v *Aristotelu*. Filozofski realizem pa gradi na štirih temeljnih pozicijah: 1. na objektivnosti človekove spoznavne zmožnosti; 2. na realnosti sveta; 3. na objektivni danosti različnih bistev bivajočega, kar pomeni, da imajo naši pojmi o svetu realen značaj in stvarno podlago (*cum fundamento in re*), da torej ne gre zgolj za prazne besede (nomina – nominalizem); 4. na objektivnem pomenu čutnih pojavov. To filozofijo, ki jo je utemeljil Aristotel in jo je v srednjem veku pripeljal do nekega vrhunca *Tomaz Akvinski*, imenuje Bartelj „prvodobna ontofilozofija“. „Drugodobna ontofilozofija“, med zastopnike katere prišteva Bartelj poleg sebe še *Bolzana*, *Brentana*, *Meinonga* in *Veبرا*, pa je nastala predvsem kot odpor proti idealizmu in psihologizmu.

Descartes in pot v idealizem

Začetnik novodobnega idealizma je *Rene Descartes* (1596-1650), s katerim se hkrati začneja tudi zgodovina nove filozofije. Izhodišče nove filozofije je lastni jaz s svojimi doživljaji. Descartes zahteva absolutno gotovo spoznanje, postavi splošni dvom na začetek razmišljanja in pokaže, da vsaj nad lastnim

bivanjem in doživljanjem ne more biti nobenega dvoma. To spoznanje je povzel v stavku *cogito, ergo sum* (mislim, torej sem). Pri vseh oblikah dvoma ostaja razvidno in neposredno dano dejstvo resnične eksistence mislečega jaza. S tem je načelno dokazano, da je razum zmožen priti tudi do absolutne, brezpogojne resnice.

Izhodišče spoznanja je za Descartesa lahko samo nedvomna resničnost, to pa ni zunanji svet, ampak zavedajoči se jaz s svojimi vsebinami. Vse naše spoznanje se konstituira izključno z razumom (*ratio* – racionalizem). Descartes govori o vrojenih idejah (*ideae innatae*); pod tem pojmom pa je mišljeno vse tisto, kar naš *duh neposredno dojema*, kar lahko jasno in razločno mislimo (*idea clara et distincta*), kar se mi predstavlja s kristalno jasnostjo. Vse to pa je nekako produkt mojega razuma. Kraj bivanja resnice ni zunaj v svetu, v naravi, temveč v notranjosti, v duhovnem svetu naših idej. S tem je postavljen temelj *vseemu idealizmu*. Idealistični nazori pa vidijo v prostorno-časovnem svetu naših zaznav le nek navidezni svet ali samo pojave, za katerimi je nam nespoznavni resnični svet ali celo samo miselna duhovna resničnost. Zunanji svet je za Descartesa dan zgolj kot razsežna stvar – razsežnost je namreč bistveni atribut snovnega sveta – in naravna telesa so zgolj sistemi materialnih delcev, pri katerih moramo izključiti vse posebne kakovosti.

Notranji svet je torej duhovna resničnost ali *res cogitans*, zunanji svet pa *res extensa* (razsežna snovnost). Človekova duša, ki je identična z zavestnim jazem, je *res cogitans*, vse

telesno je *res extensa*. Iz vidnega polja *res extensae* morajo biti izločeni vsi tisti pojavi resničnosti, katerih razlikovanje med dušo in telesom nič ne osvetli; to pa so npr. vsi izrazni pojavi, resničnost človeka kot človeka, živa bit živali, ki so za Descartesa zgolj nezavedni, brezdušni snovni stroji, gole *res extensae*. Vse telesne stvari pa jasno in razločno spoznamo samo po *velikosti, razsežnosti in obliki* („*figuri*“). Vsak naravni proces je v bistvu gibanje razsežnega, skratka čista korpuskularna mehanika. Nematerialnih počel, idej in bistev v naravi ne smemo iskati. Vse kvalitete (sekundarne), barve, toni, vonji so samo rezultat subjektivne zaznave in gibanja snovnih delcev. Descartes, ki je sicer utemeljil nedvomnost in gotovost lastnega bivanja in doživljanja, je s svojo filozofijo dejansko popolnoma razvrednotil spoznanje zunanje resničnosti.

Vsi tisti, ki se danes sklicujejo na miselni preobrat v filozofiji novega veka in klasični tradiciji očitajo, da je nekritično in naivno naravnana nasproti realnosti, popolnoma spregledajo, da je že Aristotel bivajoče tematiziral iz epistemološkega stališča in njegove presoje. V metafiziki (IV 1 in VI 1) se izrecno nanašanja na svojo *Analitiko posteriora* (I. pogl. 1-2), ko uvaja formalni predmet prve filozofije, namreč „bivajoče kot bivajoče“, ki je predpostavka tudi vseh ostalih znanosti za spoznanje njihovih materialnih predmetov. Klasična epistemologija sega globlje kot sodobni pogledi. Kartezijanska refleksija obstane pri *cogito* kot prvem spoznavnem načelu. To načelo je dejansko poznala že klasična epistemologija – pomislimo samo na Avguštinov „*si fallor, sum* in na Tomažev *intelligere se intelligere*“ – vendar je šla naprej do pogoja vsega spoznanja, tudi do same refleksije, namreč do preproste zavesti o realnem sploh. Kriterij tega temeljnega pogoja pa je, da ni več refleksija. Refleksija sama že predpostavlja realnost jaza in realnost mišljenja. Refleksija to realnost samo izrecno izpostavi.

Na poseben način je osnovno Descartesovo misel razvil naprej *Immanuel Kant* (1724-1804). Bistvo spoznanja – ki je predvsem receptivni akt – je spremenil v „ustvarjanje“ in vsebine spoznanja v „stvaritve“ subjekta. Zanj je predmet miselnega deja samotisto, kar se konstituira na osnovi, v našem spoznanju apriorno danih, nazornih likov prostora in časa in razumskih kategorij. Stvar sama na sebi (*das Ding an sich*) je za nas nepoznavna, dana je samo v pojavu. O stvari sami na sebi ne moremo reči nič pozitivnega, razen, da je povod za občutke. Resničnost stvari torej ni v stvari sami, ampak obstaja v povezavi le-te z zaznavo naših čutil. Podobno kot sta v čutni zmožnosti prostor in čas čista nazora in kategorije v razumu čisti pojmi, ima tudi naša pamet (*Vernunft*) v sebi čiste ideje (duše, sveta, Boga). Te čiste ideje pa niso konstitutivni, ampak samo *regulativni* principi spoznanja, ker samo urejajo naše spoznanje, vodijo do spoznanj, ne smemo pa jih pojmovati kot objektivne danosti v predmetih izkustva.

Na splošno pa se Kant ne ukvarja toliko s „predmeti“ – torej pojavi – spoznanja, marveč ga zanima predvsem raziskovanje pogojev, ki nam njihovo pojavljanje sploh omogočajo. To je t. i. *transcendentalna* filozofija, pri čemer pojem „transcendentalno“ ne pomeni nečesa, kar presega vse izkustvo, ampak tisto, kar je pred vsem izkustvom (*a priori*), vendar ni določeno za nič drugega, kot da omogoča neko spoznanje. Transcendentalizem je torej način razmišljanja, ki izhaja iz prepričanja, da je vse spoznanje v bistvu konstrukt iz čutnih zaznav in apriornih pogojev spoznanja, ki so že vnaprej dani v subjektu.

Novokantovska šola pa je šla v svojem transcendentalizmu še naprej od Kanta. Odstranili so „*das Ding an sich*“, in ne poznajo več nobenega amorfnega materiala čutnih zaznav. Predmet pustijo nastati po duhu; za-

nimajo se predvsem za forme duha, njegove funkcije, pojme in metode. Metafiziko ta šola seveda odklanja. Izgleda, kot da bi smela biti vsa filozofija samo še spoznavna teorija. Gojita se sicer še etika in estetika, toda poudarek je spet na formalizmu, tako da forma in veljavnost izrineta specifično vsebino. H. Cohen je etiko sploh preoblikoval v „*Logiko duhoslovnih znanosti*“ (Logik der Geisteswissenschaften), in jo razumel kot „*Nauk o principih filozofije prava in države*“ (Prinzipienlehre der Philosophie von Recht und Staat). Religija je reducirana na moralo in v tem smislu ima tudi delo P. Natorpa naslov „*Religija v mejah humanosti*“ (Religion innerhalb der Grenzen der Humanität). H. Rickert, W. Windelband in še nekateri so se posvetili posebno gojitvi problematike vrednot. Pri tem so transcendentalno misel tako pretirali, da so vsebine (materialna vrednostna etika) stopile popolnoma v ozadje. Etika, ki se zanima samo še za transcendentalnologično zakonitost in enotnost pa je ravno tako plitva filozofija kot sodobna analitična filozofija, ki se tudi izgublja v formalizmih, kajti vsak goli formalizem pomeni neko usodno splošno zožitev vidnega polja.

Tu je potem še psihologistična razlaga Kanta. Glavni predstavnik psihologizma je J. F. Fries (1773-1843), ki je videl v psihologiji temeljno vedo vse filozofije in vse pojave poskušal reducirati zgolj na psihološke danosti in jih tudi psihološko razložiti. V novokantovstvo je *psihologizem* zanesel Hans Cornelius, ki ga nekateri prištevajo tudi k pozitivistom in empiristom. Med psihologi je v drugi polovici 19. stol. večina psihologov in filozofov. W. Wundtu, utemeljitelju eksperimentalne psihologije, je psihologija sploh temeljna veda vse filozofije. Med psihologistično usmerjene mislece prištevajo tudi še F. Brentana (1838-1917), utemeljitelja fenomenologije. Kot smo videli, pa ga Bartelj umešča že med „drugodobne ontofilo-

zofe“. Zakaj? Izhodišče drugodobne ontofilozofije so tudi človekova doživljanja, njihova analiza in analiza njih predmeta. Toda ta filozofija ugotavlja, da predmet *ni tvorba deja doživljaja, ne subjekta doživljaja*, ampak „objektivna psihološka stvarnost, ki realno biva, eksistira neodvisna od človekove duševnosti“. Toda „objektivnost psihološke stvarnosti“ še ne zagotavlja, da je res pred nami pravi zunajsvetni svet. Zato mislece kot so Bolzano, Brentano, Meinong, Husserl prištevamo med fenomenologe.

Fenomenologija

Pot v fenomenologijo se začne že z *Bernhardom Bolzanom* (1781-1848), občudovalcem Aristotela in Leibniza ter nasprotnikom Kanta. Ponovno je prišel do spoznanja, da naši doživljaji vsebujejo *nekaj*, kar ohrani svojo *veljavo* tudi še potem, ko je misel oz. miselni dej že minil. Saj morem ta „nekaj“ (npr. $2 \times 2 = 4$ ali *jabolko je rdeče*) posredovati nekemu drugemu, da ga tudi on doživi v svojem miselnem deju, lahko ga zabeležim in sporočim tudi poznejšim rodovom. Ta „nekaj“, ki ima svojo posebno, čeprav le idealno bit (medtem, ko je dej doživljaja nekaj realnega), nastopa v treh temeljnih oblikah: 1. „*Stavek na sebi*“ (*Satz an sich*), ki ni zgolj duševne, psihične narave. Tak stavek sam na sebi imamo, tudi če kot izgovorjen in mišljen sploh ne eksistira; 2. „*Predstava na sebi*“ (*Vorstellung an sich*) je nekaj, tudi če si je nihče ne predstavlja. Če dobi v kakšni stvari resnično eksistenco (npr. grški modrec v Sokratu), potem postane predmetna ali objektivna, sicer pa ostane zgolj pojmovna ali predstava sama na sebi (abstraktna); 3. „*Resnica na sebi*“ (*Wahrheit an sich*) je tudi neodvisna od tega, ali jo sploh kak človek misli ali ne. Vsaj ena takšna resnica mora biti: prva in najvišja resnica sama na sebi, ta pa je najvišji npravni zakon. Na Bolzana in njegovo očiščenje stavkov, predstav in resnic od vseh psi-

holoških primesi, se je pozneje naslonil *Husserl*, ki je videl v Bolzanu „največjega logika vseh časov“.

Nadaljni korak v fenomenologiji je storil *Franz Brentano* (1838-1917), ki je ponovno odkril *intencionalnost*, katero je poznala že sholastična filozofija. *Pojavi zavesti* imajo tri lastnosti: so vedno *zavestni* (podzavest odklanja), so vedno *zaznavni* (samo notranja zaznava je prava zaznava) in so vedno *zavest o „nečem“*. Vsaka zavest je torej vedno predmetna zavest. Če bi to naravnost zavesti na predmet ukinili, bi s tem ukinili sam zavestni akt. V tem je bistvo intencionalnosti. Veber je intencionalnost poimenoval kot „naperjenost“. Brentanova učenca sta bila tako *Edmund Husserl* (1859-1938), ki je utemeljil posebno fenomenološko šolo, kot *Alexius Meinong* (1853-1920), ustanovitelj predmetnostno-teoretične filozofske šole in učitelj *Franceta Vebera*.

Husserl je postavil zahtevo: „nazaj k stvari“. Toda kaj so „stvari“ v pomenu Husserlove fenomenologije? Fenomenologijo bi v slovenskem prevodu lahko imenovali tudi vedo o pojavih ali „pojaviruslovje“. Gre torej za t. i. „eidetično znanost“, ki je naravnana na intuitivno zrenje danih pojavov. Prednost tega zrenja je, da ne poskuša dognati bistva stvari s kombinacijo znakov nekega predmeta ali s pomočjo dedukcije (sklepanja), temveč z neposredno intuicijo ali zrenjem bistva (*Wessenschau*). To zrenje predmetnega sveta tudi ni golo čutno dožemanje, temveč pomeni že umsko obdelavo danega, je dejansko videenje idealnega v stvareh in na to idealno se naša spoznanje. „Stvari in nič drugega kot stvari“, pravi *Husserl*. Toda te stvari niso isto, kot so stvari naravnega spoznanja; te *stvari so le pojavi* in fenomenologija je zgolj nauk o pojavih. Samo pojav je „an sich“ (sam na sebi) in v tem se *Husserl* strinja s *Kantom*. Radikalno novo pa je, da naj bo pojav sam na sebi (*Phänomen an sich*) neposredno pred-

met miselnega akta, ne da se vprašamo, kaj se skriva za njim. „Stvari“ so samo pojavi in sicer nič drugega. Pojavi so samo v mišljenju, pa vendar od njega neodvisni. Fenomenologija je torej znanost o bistvih (*Wissenschaft von den Wesenheiten*), ki izhaja iz duhovnega zrenja danih pojavov (fenomenov) in dobiva iz njih čista bistva (ideje) predmetov in stvarne vsebine vseh vrst, po metodi redukcije in ideacije. Medtem ko t. i. „naravno“ spoznanje, na katerega se naslanja realizem, vidi v predmetih, ne le neko bistvo, izločeno iz njegove realne osnove, ampak tudi njihovo realno bivanje, neodvisno od naše zavesti, pa fenomenolog *Husserl* daje transcendentni svet v oklepaj (*Einklammerung*), ga torej v celoti izloči (*Ausschaltung*) iz spoznavnega akta in sicer tako predmete, ki tvorijo subjektu transcendentni svet (zunanji svet, Bog), kot tudi subjektu imanentni realni svet, ki je predmet psihološkega stališča. Tisto, kar po tej fenomenološki ali transcendentalni redukciji ali pridržanju (epoché), povezani z ideacijo, ostane, je t. i. fenomenološki ostanek (*residuum*): to so zgolj čisti smisli, izločeni iz transcendentnih bitnosti, zato se tudi imenujejo čista bistva ali *transcendentalne ideje*.

Predmetnostna teorija

Alexius Meinong (1853-1920) je gradeč na Bolzanovih odkritjih „nasebnosti“ stavkov, predstav, resnic ter Brentanove ideje „intencionalnosti“ – po Vebrovo „naperjenosti“ naših doživljajev – iskal nove temelje filozofije. Naši doživljaji merijo na „nekaj“ ali menijo „nekaj“ in ta „nekaj“ je *Meinong* imenoval „predmet“ doživljanja. Ta „predmet“ ima, kot je pokazal že Bolzano, neko posebno bit, različno od doživljajsko-psihološke in stvarne biti. Predmet je vse, kar je lahko kakorkoli mišljeno ali presojevano, vseeno, ali je možno ali nemožno (npr. oglati krog), resnično ali neresnično (npr. Pegasus). Predmetnost je treba torej strogo ločiti od resničnosti oz.

stvarnosti. Pač pa imajo predmeti od subjekta neodvisno objektivno *veljavo*. Predmeti so objektivni, vendar brez eksistence (*existenzfrei*), se pravi, da je njihova realna eksistenca izključena. Teza o absolutni neodvisnosti predmetov glede njihove eksistence odgovarja torej Husserlovi teoriji o fenomenološki „Ein-klammerung“ (dajanja eksistence v oklepaj).

Meinong je svoj filozofski sistem imenoval „*Gegenstandstheorie*“ (slov. „predmetna“ ali bolje „predmetnostna teorija“). Glede prioritete tega izraza je nastal celo spor med Meinongom in Husserlom. Predmet je po tej teoriji vedno logično prej kot zaznavanje predmeta. Štirim temeljnim funkcijam naše zavesti odgovarjajo štiri vrste predmetov: 1. *objekti* kot predmeti predstav; 2. *objektivi* kot predmeti sodb (mišljenja); 3. *dignitativi* kot predmeti čustev; 4. *desiderativi* kot predmeti stremjenja. Na ta četrti tip je opozoril Veber Meinonga še kot njegov učenec in začel razlikovati „najstva“ (*Sollen*) kot posebne predmete stremljenj. Zato je tudi sam še posebno razvil vrednostno teorijo.

Meinong je odklonil idealizem, ravnotako pa je odklonil tudi posredni realizem, ki skuša z vzročnim sklepanjem priti iz notranjega v zunanji svet. Vendar ni naravni ali naivni realist, ker predstavam ne priznava spoznavne zmožnosti. Stvari sicer spoznavamo same na sebi, ampak nejasno.

Predmetnostni teoriji torej ne gre za empirično vzročne odvisnosti, ampak za brezčasne predmetne odvisnosti. Tudi med doživljaji predmetnostne teorije ne vlada empirično-vzročno, temveč zgolj apriorno-psihološko razmerje. Vsa resnična stvarnost je našemu spoznanju v bistvu nedostopna, vsebuje t. i. „iracionalni ostanek“ (*den irrationalen Rest*). Eksistenco dojemamo samo s sodbo, predmeti sodbe pa so „daseinsfrei“, brez realnega bivanja, ker imajo samo obstoj. Naše mišljenje torej ne prodre do resničnega bivanja, ker je le to logično pred našim miš-

ljenjem. Tudi vzročni zakon velja strogo vzeto samo v svetu obstoja, ne v svetu biti; zato lahko iz predmetov sklepamo na vzrok, ne moremo pa resničnega bivanja tega vzroka tudi dokazati. Meinongova stvarnost je torej zgolj *predmetna stvarnost*, o kateri pa se nikoli ne da z gotovostjo reči, ali tudi res eksistira neodvisno od spoznavajočega subjekta. Iz zgolj predmetno vsebinskega opazovanja spoznavanja tudi nikoli ne moremo ugotoviti razliko med pravilno in nepravilno spoznavo.

Tako kot pri *Husserlu* je tudi pri *Meinongu epoché* (zadržanje) povzdignjena v temeljni princip spoznanja. S tem pa je predmet – kot je zaznan po duhu in vzet v spoznavno notranjost – ločen od „stvari“, ki jo duh zaznava, kot da zaznani predmet ne bi bila stvar sama, *kolikor* je spoznavno dojeta. V tem ko mislim bit – torej predmet kot neko posebno, toda ne podstatno bivajoče – mislim mišljeno, ne bit, ali drugače rečeno: spoznam bit pod pogojem, da jo dam v oklepaj, oz. da „stvar“ od biti odmislim. Ker v tem mišljenju odpade vsak regulativni princip, ki izhaja iz realne biti in ker mora vse delo dejansko opraviti mišljenje, le to ne najde druge opore kot množstvo vidikov, ki so vsi v subjektivnosti. Tako postanejo vsi spoznavni predmeti, razen nujnih bistev, za nas nezanimivi, čim odmislimo njihovo konkretno realno eksistenco.

Sicer pozna predmetnostna teorija med predmeti tudi „stvari“, kot npr. „kamen“, „rastlina“ ipd. Toda to so zanj le na osnovah nižjega reda zgrajene višjeredne podlage, ki pa so vse le irealne, „predmetne“ narave. Doživljaji nižjega reda so osnove za doživljaje višjega reda. Osnovni doživljaj najnižjega reda je občutek ali predstava; predstava pa je bodisi čutna zaznava, pa tudi umski pojem ali ideja. Predstave so torej najnižje in zato nujne psihološke osnove za vse misli, čustva in stremjenja. Misli pa so psihološke osnove za čustva in čustva za stremjenja.

Podobna arhitektonika velja za odgovarjajoče predmete in njihove podlage. Najnižje predmetne osnove v zgradbi predmetov so najnižjim zaznavam odgovarjajoči predmeti kot: barva, trdo, mehko, tukaj, tam, glasno itn. Ti „predmeti“ so za vse višjeredne predmete (npr. „kamen“, „rastlino“) nujne primarne osnove.

Ko je *Veber* (1890-1975) pozneje prodril do resničnih stvari (substanc), je „stvari“ predmetnostne teorije – ki so le višjeredni predmeti našega doživljanja – poimenoval „nadstatne“ bitnosti. Predmetna, irealna bitnost je sedaj „nadstatna“, realno bitje pa je substancialno ali „podstatno“. *Veber* je po vsebinski strani razdelil doživljanje v *predstave*, *misli*, *čustva* in *stremljenja* (katerim odgovarjajo predmeti v *osnovah*, *dejstvih*, *vrednotah* in najstvih (Pri Meinongu so to objekti, objektivi, dignitativi in desiderativi). Vsak od štirih vrst predmetov je za *Vebera* posebno „kajstvo“, ker je vsak hkrati nosilec določenih lastnosti oz. kvalit. „Kajstvo“ je sicer nosilec kvalit, vendar zgrajeno na njih kot na svojih primarnih osnovah; brez eksistence kvalit tudi kajstvo („stvar“) kot njihov nosilec ni možno. „Ni nobenih kvalit brez kajstev in obratno, ni nobenih kajstev brez kvalit.“³ Kajstva torej niso substance.

Posebno kajstvo je človekov jaz. Predmetnostno-teoretično pojmovanje jaza podlega isti zakonitosti kot razmerje med kajstvom in kvalitami. Jaz sicer ni zgolj vsota doživljanj, vendar brez doživljanj ni jaza in obratno. To je *zakon načelne koordinacije* med jazom in njegovimi doživljaji. Vsekakor je jaz posebna bitnost poleg doživljanj kot predočevalcev in predmetov ki jih doživljaji predočujejo. *Veber* je analizi jaza že od vsega začetka posvečal posebno pozornost. Samozavest nas sili k spoznanju, da je jaz ravno tako neposredna stvarnost kakor doživljaji, da je torej neko elementarno kajstvo, ki ga moramo strogo ločiti od njegovih doživljanj in

fizičnega zunanjega sveta. Toda dlje kot do tod sama predmetnostna teorija ne pride.

Veber je zato kmalu uvidel, da nastopijo vprašanja, ki jih s stališča predmetnostne teorije ni mogoče rešiti ali pa jih je – kot je pozneje sam priznal – poskušal rešiti na neprimeren način. To so npr. vprašanja ne- naperjenih doživljajskih aktov (npr. prepričanje), duševnih dispozicij, središčnih (npr. globoka žalost, kesanje) in obrobni doživljanj (čutni užitek, zobobol), doživljajske normativnosti (odgovornost, krivda) in druge. Ta vprašanja so *Vebera* pripeljala do odkritja podstatnega nosilca doživljanj, doživljajoče osebe. Medtem ko je prej pojmoval jaz kot le *nadstatno*, nekako višjeredno bitnost (kajstvo), zgrajeno na doživljajih kot svojih osnovah, je sedaj *odkril osebo kot resničen subjekt*. S tem je dobil novo izhodišče svojega filozofiranja, na katerem je začel graditi svojo izvirno realistično ontologijo.

Veberov prodor v realni svet

Novo filozofijo je *Veber* okvirno začrtal v delu *Filozofija* (1930), ki ga je sam označil za „drugi uvod v filozofijo“. Štemeljni deli predmetnostno teoretične faze sta *Uvod v filozofijo* (1921) in *Sistem filozofije* (1921) – delo, ki ga je Meinong celo priporočil kot „Uvod v predmetnostno teorijo“ nasploh. *Filozofija* ima podnaslov: *Načelni nauk o človeku in o njegovem mestu v stvarstvu*. Človek sedaj ni več zgolj „predmet“, ampak resnično bitje. „Filozofije“ se ne da razumeti in razlagati zgolj predmetnostno-teoretično. Z analizo doživljanj je *Veber* prišel do odkritja *ontološkega* nosilca doživljanj, to je do subjekta – jaza, ki ni več zgolj neko „kajstvo“ – in preko subjekta končno do človekove duše kot bitne podstati (substanc) v smislu realizma. Ta smer razmišljanja pa je diametralno nasprotna predmetnostno-teoretični, intencionalni smeri, ki gre od doživljanja do njegovega predmeta in katera predmetnostnemu teo-

retiku ne more odpreti poti onstran predmetnega sveta, do transcendentne stvarnosti.

„Filozofija“ je torej izhodišče novega načina razmišljanja, ki je pripeljalo Vebera do spoznanja substancialne stvarnosti zunanjega sveta. Ko je razširil razločevanje med središčnimi in obrobniimi doživljaji – ki jih je najprej omejeval samo na človekov subjekt – na vse predmete našega spoznavanja, se mu je odprl svet resnične resničnosti oz. *stvarne stvarnosti* (Veber uporablja izraz *istinite istinitosti*. Veber torej poti do resničnosti (eksistence) ni našel preko „predmetov“ – kot mu nekateri očitajo – temveč preko podstatnosti. Dokončen prodor v svet stvarnosti (eksistence, resničnosti) je sicer Vebru uspel šele v njegovem zadnjem delu „*Vprašanje stvarnosti*“ (1939), vendar je teorijo substance razvil že v *Knjigi o Bogu* (1934).

Sedaj ko je odkril strukturo kozmične resničnosti in ko je uvidel, da so podstati v strogem pomenu nosilci resničnosti, je postalo jasno, kje je treba iskati vzročne relacije, ki povezujejo samo resnične pojave med seboj. Predmetnostni teoriji ne gre za empirično-vzročne odvisnosti, ampak le za brezčasne „predmetne“ odvisnosti. Tudi med doživljaji predmetnostne teorije ne vlada nobeno empirično-vzročno, temveč zgolj apriorno-psihološko razmerje. Oblikovalno predmetnostno dojemanje je možno samo na podlagi različnih lastnosti, ki konstituirajo kako „kajstvo“ kot celoto ali predmet višjega reda. *Globinsko dojemanje* pa je zmožno dojeti stvar v njeni stvarnosti in resničnosti. Stvari niso v brezčasni odvisnosti od njihovih osnov (lastnosti), ne izginejo v nič, ko odmislimo vse njihove lastnosti – kot je Veber poudarjal v svoji zgolj predmetnostni fazi razmišljanja – ampak izginejo samo spoznavna sredstva, s katerimi pridemo do spoznanja odgovarjajočih substanc, kajti substance spoznavamo samo preko njihovih pritisk (akcidenc). Ravno nasprotno: lastnosti (akcidence) so od-

visne od nosilcev (substanc) in nimajo nobene lastne stvarnosti. Zato velja: „Stvarnost naravne lastnosti je in ostaja samo stvarnost pristojne naravne reči.“⁴ Brez stvarne substance bi izginil celotni zunanji svet.

Iz povedanega pa sledi, da si stvari kot substanc, kot nosilcev čutnih predočevanih lastnosti ne moremo predočevati, ampak jih moremo kvečjemu „zadeti“. Substanca je dejansko stvarnost stvari same; stvarnost pa je vsebinsko prazen dejavnik, ki ga lahko dojamemo samo na vsebinsko prazen način. Predmetnostno-teoretično mišljenje je torej bistveno intencionalno, vedno je usmerjeno na odgovarjajoč predmet, najsi so to „dejstva“ ali „vrednote“. Prodor v stvarnost (eksistenco) pa ni intencionalnega značaja, ampak je *nepredmetno* „zadevanje“. To dojemanje stvarnosti imenuje Veber „zadevanje“ ali „zgrešitev“.

Vebru gre torej za resnično *adaequatio* v spoznavnem aktu. Če bi to *adaequatio* razumeli le v smislu predmetnostne teorije, potem bi bila to le prazna beseda, kajti v tej teoriji vsako doživetje nujno „zadene“ svoj „predmet“. Vsebina doživljaja nam predočuje „predmetno resničnost“ („predmetno istinitost“) ne pa „resnične resničnosti“ („istinite istinitosti“) v pravem pomenu. Izhodišče spoznavanja resničnosti pri kasnejšem Vebru ni več notranja zaznava, ampak opazovanje zunanjega sveta, zato govori o posebnem *opazovalnem čutu*. Šele ontološki značaj opazovanja nam posreduje resnični – ne le predmetni – svet, ki se nam javlja v različnih stopnjah biti. To pa ni padec nazaj v psihologizem – kot bi radi nekateri videli – ampak drugačna postavitev težišča, kot to zahteva tudi zdrav naravni razum.

Ko je Veber odkril pot do podstatne resničnosti, se mu je ta vedno bolj odpirala in preko nje je našel tudi pot do Boga. Njegova pot je vodila preko treh etap, ki so vsakokrat določene po razmerju med *doživetjem in pred-*

metom, doživetjem in subjektom in nazadnje med *doživetjem in substancialno resničnostjo*. Če je v „Uvodu v filozofijo“ (1921) na podlagi predmetnostno teoretičnih premis zavračal dokaze za eksistenco Boga, kot jih je istega leta predstavil *Aleš Ušeničnik* v delu z enakim naslovom (Uvod v filozofijo), pa je 13 let pozneje v svoji *Knjigi o Bogu* (1934) sam razvil pet lastnih dokazov za božje bivanje. Vebrov razvoj, ki sicer izgleda skokovit, je dejansko potekal dosledno, organsko in v jasni smeri treh etap.

Temelj Vebrovih poti do Boga je bitna struktura izkustvene resničnosti, na osnovi katere je izdelal stopenjski sistem kozmosa in šele odtod postavil vprašanje po absolutni resničnosti oz. temelju vsega stvarstva. Tudi Vebrovo „bistvogledno pot“ v dokazovanju Boga, ki jo sam imenuje „ontološki dokaz“, ne smemo razumeti v smislu *Anzelma* ali *Duns Skota*, ki izhajata iz pojma najpopolnejšega bitja, ampak gre za pot, ki izhaja iz izkustvene resničnosti. Če Veber svoj dokaz imenuje „ontološki“ (tako imenuje tudi Anzelm svoj dokaz), hoče s tem povedati, da gre za „ontološko“ tj. bitnostno pot, ki izhaja iz izkustvene stvarnosti in ne iz golega pojma najpopolnejšega bitja. Zato pa Veber anzelmsko-skotistični dokaz poimenuje kot „logični“ in ne „onto-logični“. To poudarjam zato, ker nekateri Vebru podtikajo ravno anzelmsko-skotistično razlago.⁵

Ontofilozofija Ludvika Bartlja

Ludvik Bartelj (roj. 1913), katerega 90. letnico rojstva praznujemo prav letos, je nedvomno eden najzvestejših učencev Francea Vebra. Pripadal je zadnji generaciji njegovih učencev in po prisilni upokojitvi učitelja – po komunističnem režimu l. 1945 – je moral diplomske izpite opraviti pri njegovih naslednikih. Bartelj je bil že duhovnik, ko se je odločil za študij filozofije pri Vebru. Sam pravi: „Ko sem na teološki fakulteti štu-

diral sholastično filozofijo pri Alešu Ušeničniku, sem študiral tudi Vebrovo filozofijo in z njo dopolnjeval sholastično filozofijo z Vebrovimi analizami doživljajev. Vebrovo stranpoti pa sem reševal s sholastično filozofijo ...“⁶ Odločilna za Bartlja je bila vsekakor Vebrova filozofija. Bartljevo prvo filozofsko delo z naslovom *Zadnji temelj realnega izkustvenega sveta je Bog* (1967) je v bistvu nadaljevanje Vebrovo *Knjige o Bogu* – ki sicer podaja izvirne dokaze za bivanje Boga, dejansko pa je stopnja razvoja Vebrovo filozofije v smeri realizma – kjer Bartelj izvajanja svojega učitelja pojasnjuje, pogloblja in razširja. Veber sam pravi v spremni besedi, da Bartljevega dela ne smemo razumeti kot kakšno teologijo, ampak da je Bartelj „v tej knjigi čisti filozof, ki se brez ovinkov priznava k moderni ‘predmetni teoriji’, iz katere sem izšel tudi jaz in katero skuša tudi ta moj učenec še posebej osvetliti in spopolniti“.

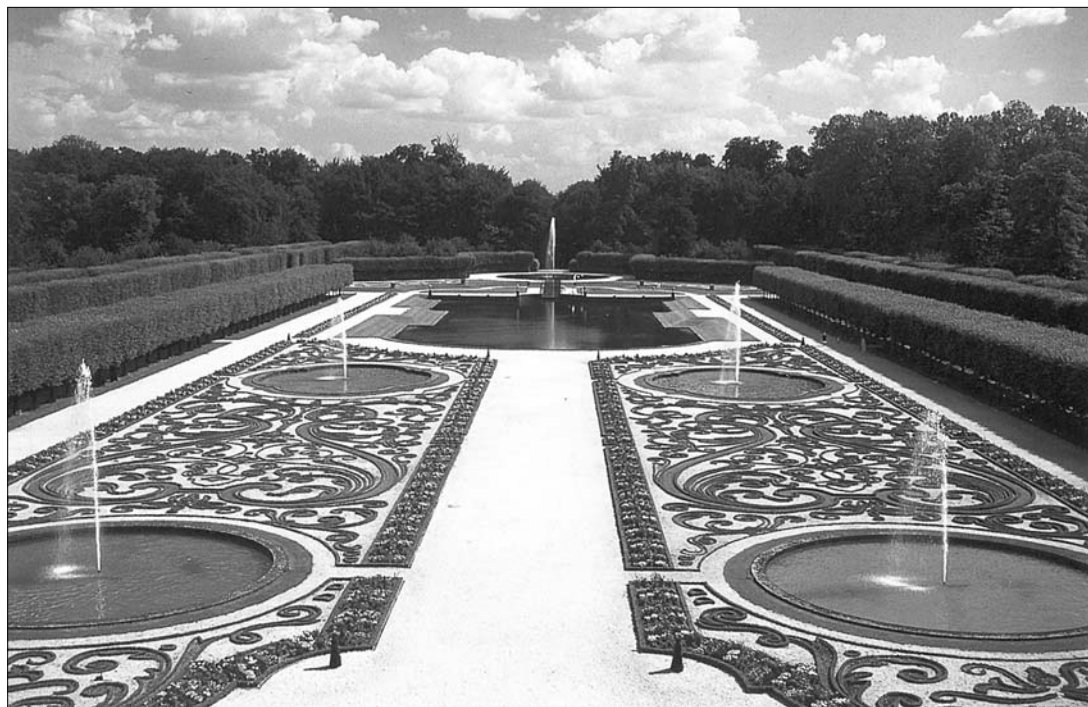
Bartelj pa v uvodu zapiše: „Ko je Veber odkril *zadevalno stran* na naših doživljajih, to je storil v svoji ‘Knjigi o Bogu’, je razširil področje predmetne teorije, ki je bila do tedaj omejena le na *predočevalne* predmete, na zadete predmete: subjekt doživljajev, istinitost, veljavnost, podstati, in sploh na realne, istinite predmete izkustvenega sveta. S tem je odkril ono stran naših doživljajev, ki nas vodi v realni izkustveni svet izven nas.“ Tu Bartelj govori še o „predmetni teoriji“. Zgoraj pa sem zapisal, da je „predmetna teorija“ v bistvu prva faza Vebrovo razmišljanja v smeri realizma, kjer igra glavno vlogo odnos med *doživljajem in predmetom*. To fazo lahko imenujemo tudi fenomenološko, ker tu še ni prodora v eksistenco realnega sveta. Bartelj pojma fenomenologija ne mara, ker ga naša predvsem na tisto vrsto filozofije, ki išče izvor „predmetov“ v človekovi duševnosti in trdi, da so ti pojavi tvorbe duševnosti in kot o takih tudi razpravlja. Pozneje je Bartelj tudi sam opustil izraz „predmetna“ filozofija kot

neprimeren, „saj izraža samo to, da imajo doživljaji svoj predmet, ne izraža pa, kakšen je ta predmet, ali je realen, ali pa le neka tvorba naše duševnosti, ali gre za idealizem, psihologizem, fenomenalizem, ali za ontofilozofijo, ki so ji predmeti doživljajev realne stvarnosti realnega izkustvenega sveta izven človekove duševnosti“.⁷

Seveda bi v tem smislu kot prava ontofilozofa lahko imenovali le poznega *Vebera* in *Bartelja*, medtem ko *Meinong*, kljub njegovi intenciji, še ni našel prave poti iz subjekta, ampak je vendarle ostal ujet v psihologizmu, kajti objektivnost predmeta še ni objektivnost stvarnosti. Strogo vzeto je, ne le filozofija *Bolzana*, *Brentana* in *Husserla*, ampak tudi *Meinonga* in predmetnostno-teoretična faza *Vebera*, dejansko fenomenologija, nauk o pojavih, sicer „apsiholoških“ pojavih, pa vendar še vedno le pojavih. *Brentano* priznava razvidnost samo notranjim, ne pa zunanjim

zaznavam. O eksistenci zunanjega sveta ne moremo nikoli imeti evidence. Samo prirojen, slepi gon (*blinder Drang*) nas vodi do priznavanja zunanjega sveta, ki ima zaradi enotnosti zaznavnih pojavov veliko verjetnost. Tudi intencionalnost ne zagotavlja, da bi predmet zunaj nas resnično eksistiral. In po *Meinongu* dojamemo eksistenco samo s sodbo; predmeti sodbe pa so „daseinsfrei“, brez realnega bivanja, ker imajo samo obstoj. Šele *Veber* je od „Filozofije“ naprej začel prodirati v svet sam na sebi.

Bartelj je že v svoji knjigi *Zadnji temelj realnega izkustvenega sveta je Bog* (1967) prišel do razlikovanja med „pravim“ in „zastopniškim“ predmetom doživljanja, npr. med samim morjem in našim gledanjem morja: morje je pravi predmet gledanja, naše gledanje pa je njegov „zastopnik“ v naši duševnosti. To izvirno ugotovitev je potem razvil v pravo teorijo. V delu *Človek, svet, Bog* (1970) je s



Dominique Girard: Grad Augsburgburg bei Brühl, vrtovi 1728.

temeljito analizo prišel do novih spoznanj na področju globinske duševnosti.⁸ Splošna ugotovitev je, da moramo razlikovati *četveren vir našega spoznanja: čutno zaznavanje, spoznavanje perifernega razuma, spoznavanje globinskega razuma in čustveno spoznanje*. Enostransko poudarjanje katerega od teh virov je v zgodovini filozofije pripeljalo do enostranskih sistemov. Tako sta npr. *Platon* in *Descartes* govorila o vrojenem spoznanju oz. vrojenih idejah ob poudarjanju zgolj umskega spoznanja. *Senzualizem* je zopet utemeljen predvsem na čutnem spoznanju. *Kant* in njemu sledeči govore o spoznanju kot „ustvarjanju“ na osnovi apriornih danosti subjekta. Potem pa so tudi sistemi, zgrajeni predvsem na obodnem ali perifernem razumu (npr. *materializem*).

Bartlja je ravno psihološka analiza pripeljala do priznanja *globinskega* ali *centralnega* razuma, ki ga moramo strogo ločiti od *obodnega* ali *perifernega* razuma. Tako je naše spoznanje resničnosti zgrajeno na treh virih: na čutnem zaznavanju, nepojmovnem, intuitivnem spoznavanju *globinskega* razuma in pojmovnem spoznavanju *obodnega* razuma; to trojno spoznanje pa je psihološka osnova čustvenega spoznavanja, ki nam kaže realnost, ontološki red v luči vrednot in vrednosti.

Odkritje globinskega razuma je izvirno odkritje Bartlja; Veber ga še ne pozna. Pri Vebru je akt spoznavanja eksistence iracionalni zadevalni akt. Bartelj pa zahteva, naj razum sam odgovori na vprašanja, „ali sem jaz res, ali res eksistiram, ali res eksistira zunanji svet, ali je sploh možno resnično spoznanje?“ (19)⁹. „Torej razum sam naj odgovori o sebi in svojem udejstvovanju.“ Pot, ki vodi do tega cilja, pa je lahko samo analiza človeškega razuma in njegovega delovanja. Ta analiza pokaže, da zajame globinski razum posebej doživljanja in ima za svoje predmete čutne zaznave, predstave, čustva, misli, hrepenenje, želje, hotenja, upanja, bojazen, kesanje in sicer ne le dejev

teh doživljava, ampak tudi njihove predmete, torej doživlja v celoti. Ob vsa ta doživljanja globinski razum zadene *neposredno*, jih „vidi“, „zre“, intuitivno spozna. O tem spoznanju ni možen noben dvom. Da čutim, si predstavljam, čustvujem, stremim, hočem itn., o tem ne morem dvomiti. Globinski razum pa ima še posebno in temeljno lastnost: On „vidi“, da res „vidi“ in on „vidi“, da vidi moja doživljanja. Tako se globinski razum povrne sam vase in ima za svoj predmet tudi lastno spoznanje, lastni dej.

To močno spominja na Ušeničnikovo „popolno povratnost duha“ ali t. i. „*reflexio completa*“. Ta „*reflexio completa*“ je namreč zavest, ki spremlja vse spoznavne akte, celo vsa doživlja in je zmožna pri razvidnih sodbah spoznati tudi resnico z vso gotovostjo. *Reflexio completa* je zmožnost mislečega subjekta, biti tudi sam prisoten v poteku mišljenja. *Reflexio completa* je za Ušeničnika dana posebno v *cogito, ergo sum*. Ta prva resnica ni le objektivna, ampak tudi realna resnica in njen predmet je eksistenca lastnega realnega jaza. V tej realnosti, ki je subjekt in preko popolne povratnosti duha hkrati tudi objekt, se dotikajo logika, psihologija in metafizika. Na tem dejstvu je Ušeničnik zgradil svojo spoznavno teorijo.

Glede bivanja realnega zunanjega sveta pa imamo pri njem dve možni razlagi. Prvotno se je naslanjal predvsem na vzročno načelo, ki ga je izvajal iz *cogita*, toda pozneje je prišel do spoznanja, da bi iz notranjih pojavov samo z vzročnim načelom ne mogli z gotovostjo spoznati, ali biva zunanji svet ali ne. Lahko bi kvečjemu rekli, da obstaja nekaj, kaj pa ta vzrok je, bi ostalo odprto: lahko bi bil kak analogni vzrok, morda Bog sam ali neznani x. Saj se končno tudi *Berkeleyev* idealizem lahko sklicuje na vzročno načelo. Ti razmisleki so ga pripeljali do tega, da je pozneje začel poudarjati neposredno zaznavo zunanjega sveta.¹⁰

Globinski razum ne vidi le svojih doživljanj, ampak zadene tudi ob *subjekt* doživljanja. To globinsko spoznanje lastnega subjekta je nedvomno, je evidentno. Tu obstaja popolna skladnost s tem, kar pravi Ušeničnik o *reflexio completa*. Drugače je seveda pri spoznavanju zunanjega sveta. Tako kot je pri Ušeničniku spoznanje zunanjega sveta bolj problematično, tudi Bartelj prizna, da izvestnost (gotovost) pri globinskem zadetju zunanjih pojavov pada. Tu imamo lahko „v najboljšem primeru stopnjo največje in najboljše ‘domneve’“ (20). Globinsko spoznavanje ima torej največjo stopnjo razvidnosti le v primeru neposredne in prave *notranje zaznave*.

Spoznanja globinskega razuma lahko posredujemo drugemu samo s pomočjo pojmov, ki jih dobivamo iz spoznanj zunanjega realnega sveta. Predmeti, pravi realni predmeti, povzročijo v nas nastanek določenih podob. Te podobe imenuje Bartelj „zastopniški predmeti“, ki so lastni predmeti naših čutnih zaznav in predstav. Vendar, če gledamo recimo pokrajino, ne gledamo teh zastopniških predmetov v svoji duševnosti – kot npr. v sanjah ali predstavah – ampak gledamo preko zastopniških predmetov prave realne predmete zunaj nas in zadevamo ob njihovo resničnost. Resnično pokrajino gledamo torej zadevalno in predočevalno, v domišljiji (predstavah) pa le predočevalno. „Naš globinski razum zadene tudi ob naše doživljanje, ob naše čutne zaznave in ob ‘zastopniške predmete’ teh zaznav. Preko teh zastopniških predmetov pa naš globinski razum ‘gleda’, ‘zre’, ‘vidi’ dejanski vnanji svet, prave realne predmete vnanjega sveta izven nas“ (21).

V globinskem razumu loči Bartelj dvojno dejavnost: 1. globinski razum intuitivno spoznava, vidi stvarnost; 2. to stvarnost tudi analizira, raziskuje in razčlenjuje. Pri tem opozarja na *Tomaža Akvinskega*, ki je tudi že razlikoval med „intelektom“ in „ratiom“, pri čemer „intelekt“ (*intellectus*) pomeni po-

topiti se v resnico (*intima penetratio veritatis*), „ratio“ pa raziskovanje (*inquisitio*) in sklepanje (*discursus*). Tudi Ušeničnik – ki sicer ne pozna globinskega razuma – uporablja dva izraza, ki se nanašata na njegovo dejavnost: *um (intellectus)*, ki mu je zmožnost preprostega umskega zaznavanja, videnja, zrenja in *razum (ratio)*, kolikor prihaja um do svojega spoznanja po sklepanju.¹¹

Raziskava našega spoznavanja pokaže, da moramo poleg globinskega priznati še obodni ali periferni razum, ki ima za svoje predmete pojme ali, v terminologiji Bartlja, „zastopniške predmete“. Dejavnost perifernega razuma je torej pojmovno spoznavanje. Ko gledam npr. pokrajino, „gleda“ globinski razum preko zastopniških vsebin občutkov prave realne predmete, zadene torej ob njihovo resničnost. Toda globinski razum lahko v predmetih pokrajine (drevesa, gore, hiše itn.) more zreti le „nekaj“, „bitje“. V perifernem razumu pa nastane *pojem* „nečesa“, „bitja“. Če hočemo komu posredovati spoznanje globinskega razuma, moramo to nepojmovno spoznanje opredeliti s pojmi, ki jih dobivamo večinoma iz spoznavanja dejanskega zunanjega sveta. Pojmi se pri tem izkažejo kot bolj ali manj splošni odnosi, ki se temu, kar mislimo, le bolj ali manj približajo. Globinsko spoznanje je že načelno nepojmovno, periferno pa zgolj pojmovno. Pri tem se razodene dejstvo, da periferni razum ne dobiva svojih pojmov, ali z drugo besedo, „zastopniških predmetov-pojmov“ po neki abstrakciji iz zastopniških predmetov čutnih zaznav, ampak iz „videnja“ globinskega razuma preko zastopniških predmetov zaznav stvarnih, pravih realnih predmetov v izkustvenem svetu. In kar je najpomembnejše, naš globinski razum ni omejen in zaprt sam vase in še morda v zastopniški svet v naši duševnosti, ampak prodira ravno preko zastopniških predmetov v naši duševnosti v pravi, realni, resnični svet našega izkustva. Samo tako je končno

utemeljena možnost primerjave, ali zastopniški predmeti naših čutnih zaznav ter zastopniški predmet perifernega razuma res odgovarjajo pravim predmetom v realnem svetu. Samo na ta način globinski razum obenem ugotavlja, ali je naše spoznanje *resnično*.

Resnično pomeni namreč samo na sebi resnično, ne le resnično zame. Resničnost obstaja tudi takrat, ko ni doživeta. Kant je to dejstvo spregledal. Zato pravi, da ni pojava brez pojavljajočega. Toda „pojav“ je tu le gola beseda, iz katere ne sledi nič. Z besedo „pojav“ je mišljena le vsebina doživljanja ali vsebina izkustva. Zato Bartelj pravilno poudarja, da je zmoten nauk o *apriornih formah* naših čutnih zaznav in razuma, zmoten *nauk o vrojenih idejah*, zmoten *fenomenalizem*, ki ne priznava realnega sveta zunaj človeške duševnosti, zmoten *senzualizem*, ki ne priznava splošnih pojmov in zmoten *nominalizem*, ki splošnim pojmom ne priznava objektivne vrednosti. Že dejstvo, da intelekt s pojmi ne more postopati, kot bi hotel, kaže, da le-ti niso zgolj stvaritve subjekta, ampak jim mora odgovarjati „nekaj“ zunaj njega.

Seveda moramo vedeti, da tvorita globinski in periferni razum v bistvu *nedeljivo celoto*, sta samo, kot pravi Bartelj, „dve veji ene ter iste razumnosti“. Razumu v celoti gre za spoznanje, torej za resnico ali neresnico. Nepojmovnost globinskega spoznavanja se ujema z njegovo stvarno neposrednostjo, sama pojmovnost perifernega spoznavanja pa meri na njegov le umsko posredovalni značaj. Razlika med globinskim in perifernim spoznanjem ni isto kot razlika med apriornim in aposteriornim spoznavanjem, tj. med zgolj umskim in empiričnim spoznanjem. Matematika, tipičen primer apriornega spoznavanja, je prav zgledna veda samega „dokazovanja“ in s tem perifernega spoznavanja. Njena načela pa so primer za globinsko spoznavanje, kolikor so neposredno „uzrta“ ali „uvidena“, brez perifernega dokazovanja. Tudi dejstvo,

da svet *je*, je izkustvo, ki je enakovredno z globinskim spoznanjem, ki ga ne omajajo nobeni „dokazi“, da sveta ni. Tudi t. i. „idealisti“ so zato vsaj praktično realisti.

Filozofska tradicija razlaga nastanek splošnih pojmov (hiša, žival, človek itn.) kot abstraktivno delovanje perifernega razuma iz podatkov zaznav. Toda Bartelj poudarja, da je tu globinski razum tisti, ki „vidi“, „zre“ sama kajstva, bistva, medtem ko jih šele nato prisvaja periferni razum in še to le v posredno-pojmovnem pomenu besede. Npr. „konj“ globinskega razuma je ta in ta žival, konj perifernega razuma pa le beseda, ki v najboljšem primeru to žival le pomeni, zastopa.

Prvo področje našega globinskega razuma je področje naše duševnosti. Globinski razum zaobjema našo duševnost in s tem zadeva ob njeno resničnost. Zadeva ob doživljanje in jih razlikuje med seboj, toda hkrati zadeva tudi ob njihovo resničnost in jih napravlja tako zavestne. Tako je posebno prva resničnost predmet globinskega razuma. Preko doživljanjev pa zadeva globinski razum tudi ob njihov subjekt, ki mu doživljaji kot podstatni pripadajo. Tako preko doživljajskih pritisk (akcidenc) zadene tudi ob podstatnost (substancialnost) jaza. Podstatnost jaza je posebna stvarnost realnega izkustvenega sveta, ob katero zadene samo globinski razum, zato podstatnosti tudi ni mogoče spoznati ne z občutki, ne s predstavami, ne s samim perifernim razumom, pa tudi ne s sklepanjem. Podstatnost jaza torej ni le neka zahteva po enotnosti mislečega subjekta, ampak prava stvarnost, ob katero zadene globinski razum.

Kant npr. ni poznal globinskega razuma, zato je podstatnost pojmoval kot apriorno formo razuma, podobno kot sta tudi prostor in čas zanj zgolj apriorni formi ali nazorna lika. Apriornost prostora in časa je zanj dana z dejstvom, da mi – tako je bil prepričan – v vsaki zunanji zaznavi predpostavljamo prostor, v vsaki notranji pa čas. Ima ju za aprior-

ne like (forme), ker v predmetih obeh izkus-
tvenih tipov igrata neko formalno, uteme-
ljujočo vlogo.

Seveda bistvo prostora in časa lahko spoz-
namo na apriorni način – z racionalno intui-
cijo – ker gre za notranje inteligibilni bistvi,
toda to nima nič opraviti z apriornimi liki.
Bartelj pa opozarja, da globinski razum ne
zadene le npr. ob stvarno časovnost „je“, „je
bilo“, „bo“, ampak tudi ob sam *časovni tok*,
ko vsak „zdaj“ preide v „je bilo“ in vsak „bo“
v „zdaj“ in preko tega zopet v „je bilo“. Za-
dene torej tudi ob *oblično časovnost*, ki jo me-
rimo s sekundami, minutami, urami, dne-
vi itn. Da globinski razum ta tok „zre“, po-
trjuje tudi dejstvo, da se zbudimo točno ob
uri, ki smo jo določili pred spanjem. Sem spa-
da tudi dejstvo, da oseba, ki je v hipnotič-
nem stanju prejela nalogo, storiti neko de-
janje v posthipnotičnem stanju, to dejanje
izvrši in sicer točno po preteku časa, ki ji je
bil določen.

Postavlja se vprašanje, kako so možni tako
različni nazori glede temeljnih dejstev našega
sveta in mesta človeka v njem. Kako je re-
cimo možno, da se intuitivno, v jedru nez-
motno spoznanje globinskega razuma tako
različno tolmači? Že samo pojmovanje last-
nega jaza je lahko predmet različnih razlag.
Globinski razum ima za svoj predmet tudi
lastni subjekt in pri tem tudi „vidi“, da je last-
ni subjekt njegov predmet. Pri tem pa tudi
spozna, da je jaz posebna stvarnost, ki se ne-
premostljivo loči od drugih stvarnosti. To
spoznanje, ki je neposredno, intuitivno, je
tudi *nezmotno*, vendar hkrati nepojmovno.
Zato gre še za opredelitev intuitivno doje-
tega. In tu je vir najrazličnejših zmot glede
same stvarnosti jaza. Ker je opredelitev s svoj-
skim pojmom nemožna, si razum pri tem po-
maga z analognimi pojmi, ki jih dobi iz zu-
nanjega sveta. Podstatnost jaza se torej skuša
opredeliti s pojmi, ki jih je dobil periferni
razum iz materialnega izkustvenega sveta.

Tako nastanejo izjave, da je jaz nekaj, bitje,
stvarnost, realnost, podstatnost. Ti pojmi si-
cer veljajo tudi za jaz, vendar ne opredelijo
vse stvarnosti našega subjektivnega jaza. S
svojskim pojmom ga ne moremo opredeli-
ti, ker so pojmi periferne razuma dobljeni
iz zunanjega sveta, zato skušamo naravo jaza
izraziti tako, da zanikamo, da bi bila tvarna
in rečemo, da je netvarna. Tako pridemo do
pojma *netvarne podstatnosti*. Podstat jaza
opredelimo še s pojmom „duh“, ki etimološ-
ko izvira iz pojma „dih“. Toda tudi dih je ne-
kaj tvarnega. Skratka pojmi, s katerimi opre-
delimo podstatni subjektivni jaz, niso svojski
pojmi, ampak le analogni, nalični pojmi. Le
sam globinski razum „vidi“, kakšno stvarnost
hočemo s temi nesvojskimi pojmi opredeliti.
Samo on to stvarnost vidi, zadene in nedvom-
no spozna. Materialisti, ki to dejstvo spre-
gledajo, vzamejo enostavno pojem perifer-
nega razuma v enoumnem smislu in tako pri-
de do identifikacije jaza z možgani oz. z ma-
terijo. Drugi vidijo v jazu zopet le skupek du-
ševnih pojavov. Vse to zato, ker ne pozna-
jo globinskega razuma, ki neposredno dojema
resnično resničnost.

Ko globinski razum zadene ob naša do-
življanja in njihov subjekt, jaz, „vidi“ tudi
vzročni odnos med doživljaji in jazom in sicer
vidi, da gre za stvarno notranjo zvezo med
vzrokom in učinkom, vidi samo vzročno po-
tekanje. Tako nas vzročno potekanje v na-
ši duševnosti vodi na eni strani k podstatnosti
našega subjekta, iz katerega izhajajo doživ-
ljaji kot učinki in vzročna potekanja, na drugi
strani pa tudi do vzročnega potekanja v real-
nem zunanjem svetu, kajti globinski razum
zadene ob splošno pogojenost, ki velja tudi
za zunanji svet.

Ta *splošna pogojenost* pa nas pripelje tudi
do vprašanja Boga. Z globinskim razumom
namreč vidimo, da mora imeti vsako bitje
svoj zadostni razlog ali v sebi ali zunaj sebe,
toda imeti ga mora. To spoznanje bi peri-

ferno razumsko, s pomočjo pojmov, opredelili v obliki načela: „Vsako bitje ima zadosten razlog ali samo v sebi ali v drugem bitju zunaj sebe.“ Iz tega sledi, da je bitje ali nujno ali prigodno, tj. pogojeno. Ugotovitev prigodnosti kateregakoli bitja pa v končni posledici nujno zahteva neprigodni, nujni in absolutni vzrok njegovega bivanja. Na tem uvidu temelji tudi znani kozmološki argument za eksistenco Boga.

V moji knjigi *Znanost in Bog* sem zapisal, da sklep iz prigodno bivajočega o bivanju absolutnega temelji na bistveni notranji zvezi, da vsako prigodno bivajoče za svoje bivanje nujno predpostavlja nek vzrok. Ker pa ugotovitev vsakega povzročenega (prigodnega) vzroka, ne glede na množino vzrokov, problem samo odriva, je sklep o absolutnem neprigodnem vzroku brezpogojno nujen. Sklep iz eksistence končno bivajočega o eksistenci neskončno bivajočega torej ni induktivne narave, saj ne izhaja iz mnogih opazovanj in ne vsebuje principiелne vrzeli, ki je v vsakem induktivnem sklepu. Kozmološki argument izhaja namreč iz splošnega bistva realno ugotovljenega bivajočega kot bivajočega, torej „od znotraj“ in ne kot indukcija iz mnogih primerov, ki nikoli ne dajo resnično nujnega uvida. Samo prva premisa, realna eksistenca nekega prigodno bivajočega, je kot realna konstatacija empirična (izkustvena). Pa tudi to ni navadna realna konstatacija med mnogimi drugimi, temveč zadeva načelno vprašanje realne eksistence nečesa nasploh. Če pa v tej premisi vzamemo realno eksistenco lastnega jaza (lastne biti), ki je dana v *cogito* (*cogito, ergo sum*), tedaj imamo celo absolutno razvidno konstatacijo in spoznanje absolutno Bivajočega doseže isto spoznavno gotovost kot pri apriornem spoznanju inteligibilnih bistev.¹²

To, kar imam tukaj v mislih je dejansko tisto, kar po Bartlju spoznava globinski razum: „Ko torej globinski razum zadene ob

pogojenost lastnega podstatnega subjekta, jaza, zadene tudi ob Nujno Bitje, ob Praduhovnost, ki ima zadostni razlog sama v sebi, ki ima svojo vsebino sama od sebe in ki daje neposredno in nenehoma vsebino izkustvenemu jazu. To Praduhovnost, ta Prasubjekt, to Prapodstat imenujemo *Bogá*“ (28). Sam sicer govorim o „sklepu“, toda v bistvu sem enakega mnenja kot Bartelj, ko pravi, da to ni neko pojmovno dokazovanje, – „induktivno sklepanje“ – ampak zrenje, videnje, začetje ob pogojenost lastnega podstatnega jaza. Jaz namesto pojma „globinski razum“ uporabljam pojem „intuicija“, kar razumem kot *apriorno spoznanje bistva nečesa*; gre torej za „racionalno intuicijo“, duhovni pogled, s katerim „od znotraj“ prešinem predmet spoznanja.¹³ Kljub uporabi nekoliko različnih pojmov lahko rečem, da se moje pojmovanje v tej točki v bistvu popolnoma ujema z Bartljevimi pojmovanji globinskega razuma.

Na splošno Bartelj zelo prepričljivo pokaže, da „vzrok“, „učinek“, kot tudi „vzročnost“, „prigodnost“ in „nujnost“ niso apriorne forme našega razuma, ampak stvarnosti realnega izkustvenega sveta, ob katere zadeva naš globinski razum, ki jih zre, vidi, toda nepojmovno spoznava. Pojmovno opredelitev dobijo potem šele v perifernem razumu s svojimi pojmi ali „dokazi“ za eksistenco Boga.

Ob razlikovanju globinskega in perifernega razuma se tudi izkaže, kako je mogoče, da so v zgodovini filozofije lahko nastopili različni ateistični¹⁴ – materialistični in panteistični – filozofski sistemi. Ti filozofski sistemi so namreč predvsem tvorba perifernega razuma in izhajajo iz apriornih predpostavk, iz katerih nato logično izvajajo eno misel iz druge. Če pa je predpostavka zmotna, je zmoten ves sistem, pa naj bo sicer še tako logično zgrajen.

Nietzschejeva trditev, da je Bog mrtev, je sodba perifernega razuma. Ta bog, o katerem govori Nietzsche, ni božja Prarealnost,

ki je nihče ne more ubiti, to je zgolj ideja v Nietzschejevem perifernem razumu, le tvorba njegove domišljije, njegove bolne fantazije. Odkrivanje resnice po Nietzscheju za filozofa sploh ni bistveno. Kdor še veruje v resnico, zanj še zdaleč ni svoboden duh; bistveno je popolnoma individualno spoznanje sveta, kjer je odločilna volja in ne razum, kjer stoji filozof na poziciji umetnika. Filozofija mu je tiranski gon „duhovna volja do moči, po ‘ustvarjanju sveta’, po *causi primi*“.¹⁵ Ta „causa prima“ pa je filozof sam, kajti „pristni filozofi so ukazujoči in zakonodajalci ... Njihovo spoznanje je ustvarjanje, njihovo ustvarjanje je neko zakonodajalstvo, njihova volja je – volja do moči.“¹⁶ Ker transcendentni Bog, kot ustvarjalni izvor vsega bivajočega, radikalno nasprotuje skrajnemu Nietzschejevemu individualizmu, subjektivizmu in voluntarizmu, mora Bog pasti. Z „absolutnim“ ustvarjalnim jazem „nadčloveka“ ne sme soobstajati noben drug princip.

„Periferni razum more zanikati Boga“, pravi Bartelj, „a globinski razum se mu ne more izogniti, mora zadevati obenj, ker je Prarealnost“.¹⁷ Obenem ko periferni razum trdi, da je Bog mrtev, zre globinski razum božjo Prarealnost. Zato tudi pri Nietzscheju kljub negiranju Boga, ostaja Bog še vedno domneva. „Bog je domneva; vendar ne maram, da vam ugibanje seže dlje kakor ustvarjalna volja ... Bog je podmena: vendar hočem, naj bo vaše ugibanje omejeno na tisto, kar se da zamisliti ... Bog je domneva: ampak kdo bi popil vse muke tega ugibanja, ne da bi umrl ob njih?“¹⁸ „V tem primeru, ko periferni razum zanika Boga, a globinski razum zadeva obenj, je stalno nasprotje med trditvijo perifernega razuma in zrenjem globinskega razuma. To je bistvo muke, o kateri govori Nietzsche.“¹⁹ „Bog“, pravi Nietzsche v Zaratustru, „ki je vse videl, *tudi človeka*: ta Bog je moral umreti! Človek ne prenese, da živi taka priča ...“ Tudi te Nietzsche-

hejeve besede izražajo protislovnost doživljanja, ki lahko nastane med globinskim in perifernim razumom. „Globinski razum zadeva ob odgovornost za etična dejanja, zadeva ob nadizkustveno osebo, ki ji je odgovoren za svoja svobodna etična dejanja, ki gleda najbolj skrita doživljanja v človekovi duševnosti. Ker pa so ta doživljanja etično slaba, zla, zavrača Onega, kateremu je odgovoren, ki pa je priča vseh teh etično zlih dejanj. Zato to nadizkustveno osebo sovraži, želi, da ne bi eksistirala, želi jo ubiti, umoriti. Ko jo sovraži, zadeva obenj z globinskim razumom. To zadevanje je nujna psihološka osnova sovraštva, brez tega zadevanja ob božjo Prarealnost ne more nastopiti sovraštvo.“²⁰ Bartelj ima prav, saj če bi bil Bog res samo „ideja“ (pojem), to se pravi predmet perifernega razuma, potem bi to sovraštvo ne bilo razložljivo. „Idejo“ lahko zanikamo, ne da bi nas to kaj globinsko pretreslo. Seveda če idejo razumemo v sodobnem smislu, ne v Platonovem.

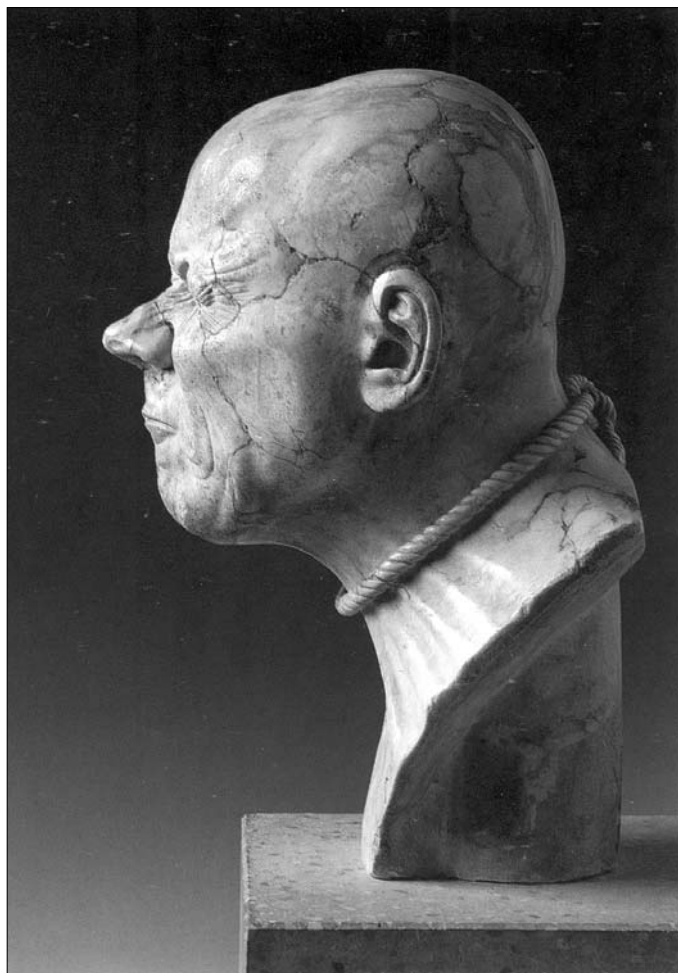
Pa tudi pri Descartesu ima „ideja“ zelo različne pomene. Bartelj opozarja, da Descartes z besedo „ideja“ označuje vse tisto, kar on imenuje globinski in periferni razum: prave predmete, stvarnosti, zastopniške predmete v perifernem razumu in pojme, ki jih ustvarjamo s svojo domišljijo. Descartes govori o vrojenih idejah. Na pojem vrojenosti pa se tu in tam opira tudi Descartesovo dokazovanje Boga. Vrojeno predstavo imenuje, v nas vtisnjeno znamenje umetnika Boga (*nota impressa artificis*, Med. III) in jo ima za najjasnejšo (*Discours IV*). Vrojenost pa pomeni tudi zmožnost specifično človeškega doživljanja, katerega izvor je naša lastna narava (*ab ipsa mea natura*), pri čemer pomeni izvor iz naše narave, izvor iz dejavnosti duha, iz razuma (Med II; IV; *Responsiones II, Appendix*). Tu je dana tudi posebna kakovost doživljanja samega, ideje, tj. jasnost in razločnost njene vsebine. In Descartes tudi poja-

sni, da nikdar ni pisal ali menil, da bi duh potreboval vrojene ideje, ki bi bile kaj drugega kot sposobnost razumskega doživljanja (*aliquid diversum ab eius facultate cogitandi*). Ko govori o mišljenju, misli pri tem na vsa človekova doživljanja, ne zgolj na samo mišljenje: „Kaj sem torej? Misleča stvar. Kaj je to? Stvar, ki dvomi, ume, zatrjuje, zanikuje, hoče, noče, si tudi predstavlja in čuti“ (Med. II).

V svojem razmišljanju pride Descartes do spoznanja, da teles pravzaprav ne zaznava – jo čuti ali predstavna zmožnost, ampak edino

um, da se telesa ne zaznavajo po tem, da jih tipamo ali gledamo, temveč edino po tem, da jih dojemamo z umom, zato pravi, „čisto očitno spoznavam, da ne morem ničesar zaznati laže in bolj razvidno kakor samega duha“ (Med. II.). „Tu“, dodaja Bartelj, „Descartes dejansko opisuje spoznavanje globinskega razuma, ki ima za svoj predmet stvarnost človekovega jaza in vsega njegovega doživljanja ter vse stvarnosti zunanjega izkustvenega sveta“.²¹

In kako pride Descartes do „ideje“ Boga, kako postane Bog pravi „predmet“ našega



Franz Xaver Messerschmidt, **Obešenec**, alabaster, 38 cm, 1770-1783,
Österreichische Gallerie, Dunaj, Avstrija

duha? „Z imenom ‘Bog’ mislim neko neskončno, neodvisno, nadvse umno, nadvse mogočno substanco, od katere sem ustvarjen tako jaz sam kakor tudi vse drugo biva-joče, če kaj drugega biva. To pa je zares takšno, da bolj ko skrbno premišljam, manj se mi zdi mogoče, da bi moglo iziti iz mene“ (Med. III.). „Preostane mi le še, da raziščem, kako sem *dobil to idejo od Boga*. Nisem je namreč zajel iz čutov in nisem je dobil proti pričakovanju, kakor se to ponavadi zgodi z idejami čutnih stvari, ki mi pritekajo po zunanjih čutilih ali se o njih vsaj zdi, da mi tako pritekajo. Tudi izmislil si je nisem, saj ji ne morem ničesar odvzeti in ničesar dodati. Preostane tedaj samo to, da mi je prirojena, kakor mi je prirojena tudi ideja mene samega“ (Med. III.).

Če z Bartljem Descartesov izraz „ideja mene samega“ zamenjamo z izrazom „stvarnost mene samega“ – kar seveda odgovarja intenciji Descartesa – je to isto kot „podoba Boga“, „pečat Boga stvarnika, umetnika“, ki me ustvarja in sem torej delo umetnika stvarnika in kot njegova podoba „ideja Boga“. Gre torej za vprašanje, odkod sem s tako naravo, kot jo imam, z naravo, ki nima v sebi zadostnega razloga, ki dobiva svojo vsebino od stvarnika, ki ji je prav s to vsebino vtisnil svojo podobo, svojo „idejo“. In do tega spoznanja pride človek z globinskim razumom, s katerim more zreti samega sebe in prek sebe kot pogojene, prigodne, nepopolne stvarnosti, Prastvarnost kot nujno vsepopolno Bitje. Zato je zmotno tisto mišljenje, ki izhaja iz prepričanja, da Boga in božje popolnosti spoznavamo le po „zanikanju končnega“. „To more trditi le kaka pojmovna filozofija, ki se ukvarja s pojmi, ne pa s stvarnostjo in Prastvarnostjo samo. Globinski razum ima za svoj pravi predmet tudi Prastvarnost, ki jo spoznava sicer nepojmovno in to spoznanje nato pojmovno opredeljuje periferni razum.“²² Toda pri tem opredeljevanju ne smemo upo-

rabljati pojmov zanikanja, npr. „Bog ni protislovna stvarnost“, „ni materialen“ ipd., ampak afirmativne pojme kot „Prastvarnost“, „Praduh“, „Praoseba“, „Prarazum“ itn.

Descartes, ki ni poznal zastopniških predmetov, je mislil, da idejo kake stvari dobiva iz svoje zavesti, medtem ko jo dejansko dobimo iz stvarnosti same. Čeprav ni poznal globinskega razuma, je njegovo stvarnost vendarle označeval z različnimi imeni: „naravna luč razuma“, „enotna spoznavna sila“, „intelektualni instinkt“, „umsko motrenje“ (*intuitis mentis*). Zanj je odkrivanje osnovnih in najbolj preprostih resnic delo naravne luči razuma.

Drugače je s tem pri Kantu. Ves njegov sistem sloni na apriorni predpostavki t. i. sintetičnih sodb a priori. Vse naše spoznanje se konstituira z *a priori* danimi *nazornimi liki* prostora in časa in *razumskimi liki* ali kategorijami. Tako so ti liki *konstitutivni* principi spoznanja; utemeljujejo objektivno, empirično izkustvo; z njihovo pomočjo „konstituiramo“ predmete pojavnega sveta. Le tako je dana možnost znanosti. V našem umu pa najdemo tudi *čiste ideje* duše, sveta in Boga. Toda te ideje niso konstitutivne, ampak zgolj *regulativne*, samo urejajo naše spoznanje, ne smemo pa jih pojmovati kot objektivne danosti v predmetih izkustva. Zakaj? Te ideje bi morale omogočiti sintetične sodbe a priori, ki bi bile objektivne, splošne in nujne. To pa bi bilo možno le, če bi imeli neko zrenje, neko intuitivno zadetje duše, sveta, Boga. Tako zrenje, zadetje pa Kant zavrača oz. ga ne pozna. Zato morajo zanj biti te ideje le prazne in neuporabne ideje čistega uma. Za Kanta je možna le tista znanost, ki temelji na čutnem zaznavanju, katero daje izkustveni material, ki ga nato oblikujejo a priori dani liki in kategorije. Zato je zanj tudi metafizika nemožna in s tem dokazi za bivanje Boga.

Omenimo še *Maxa Schelerja*, fenomenologa, ki izhaja iz Husserlove šole. Fenome-

nološke spoznavne principe je prenesel tudi na religiozno področje. Po Schelerju spoznamo Boga po „intuiciji“ sveta, toda ne s pomočjo vzročnega načela, ampak „simbolično“, ker Bog nekako „proseva“ („durchscheint“) skozi svet. Vsako spoznanje o Bogu je dejansko spoznanje po Bogu. Svet, ki ga spoznavamo v božji luči, nas vodi k Bogu. Metafizični dej spoznava Boga kot zadnji temelj sveta (Weltgrund), kot *ens a se*. Ta metafizični dej pa Boga ne more spoznati kot duha, ne kot stvarnika – kar je pozneje Schelerja pripeljalo v panteizem. Samo religiozni dej, ki korenini v ljubezni, nam kaže Boga, ki je duh in osebno bitje. Torej Boga more človek spoznati „simbolično“, po intuiciji sveta, ker Bog nekako proseva skozi svet. Spozna pa ga le kot *ens a se*, ne more pa ga spoznati kot osebo, duha, stvarnika.²³

Ko Scheler govori o intuiciji, govori dejansko o globinskem razumu, ki pa ga, kot pravi Bartelj, še ni jasno spoznal in opredelil. Scheler se je „motil, ko je trdil, da razum spoznava po intuiciji sveta Boga le ‘simbolično’ kot ‘Ens a se’, kot temelj sveta, ne pa kot Stvarnika, kot Osebo, kot Duha. Tu gre za pravo spoznanje, spoznanje, ki ga moramo imenovati pravo znanstveno spoznanje in ne le ‘simbolično’. Motil pa se je Scheler tudi v tem, ker je mislil, da prihaja globinski razum do spoznanja Boga le po vzročnem načelu, ki je v resnici le stvarnost izkustvene sveta izven nas. Globinski razum zre Prastvarnost le prek stvarnosti zadostnega razloga, stvarnosti prigradnosti in pogojenosti, ki jo zre v izkustveni stvarnosti izven naše duševnosti, le prek teh stvarnosti seva tudi božja Pradinamika, stvariteljska delovnost Prastvarnosti, kot Stvarnik, Ens a se, Praduh, Praoseba, itd.“²⁴

Bartelj argumentira podobno kot Veber. Ko ima Veber v mislih dokaz iz kontingence (prigradnosti), govori o *istinitostni poti* (resničnostni poti) do Boga. Medtem ko tomi-

sti pri bistvu nečesa vprašajo po zadostnem razlogu njegove resničnosti, vprašuje Veber pri izkustveni resničnosti o zadostnem razlogu njenega bistva (vsebine). Resničnost kot taka je, vsebinsko gledano, prazen in konstitutivno od bistva – ki ga Veber imenuje „istinito“ – odvisen dejavnik. „Istinito“ si moremo predstavljati tudi brez „istinitosti“ (resničnosti), nikakor obratno. Resnično in resničnost sta med seboj v odnosu možnosti (potence) in deja (akta). Resničnost, ki je sicer – spoznavno gledano – vsebinsko-konstitutivno „prazen“ dejavnik, je s tem najvažnejše realno določilo bistva. Ker nobeno neresnično bistvo ne more biti določeno za resnično po niču, mora tudi resničnost resničnega (torej dejansko bivajoče bistvo) imeti lastno vsebinsko konstitucijo, neodvisno od resničnega (bit in bistvo se torej realno razlikujeta). Ker se v horizontalni smeri pri bitjih odnos med resničnim in resničnostjo ponavlja in infinitum, se utemeljitev resničnosti ne da izvajati od enega do drugega resničnega. Iskati jo moramo v nekem subjektu, ki je zunaj nasprotja resnično: resničnost tj. v subjektu, kjer je resnično hkrati sama resničnost. Zadnja utemeljitev resničnosti je lahko samo v aktu absolutno transcendentnega subjekta (*ens a se*), ki aktualizira resničnost in ji s tem daje vsebino.

Tako tudi Bartelj poudarja, da globinski razum intuitivno vidi, da mora imeti izkustveni realni svet ne le zadostni razlog, ampak tudi, da realni izkustveni svet nima svoje vsebine sam od sebe, da jo dobiva od Bitja, ki ima svojo vsebino sam po sebi. S tem je tudi jasno, zakaj oba misleca odklanjata t. i. „ontološki“ Anzelmov dokaz, ki izhaja iz pojma najpopolnejšega bitja in ne iz *bivanja* prigradne resničnosti. Anzelmov „dokaz“ dejansko sploh ni ontološki (bitnostni), ampak zgolj „pojmovni dokaz“. Ravno nasprotno pa Veberov „ontološki dokaz“, ki ga on imenuje tudi „bistvogledna pot“ do Boga, gradi na „izkus-

tvenem izhodišču“, „predmetu načelnega bistvoglednega preiskovanja“. ²⁵

Dokazi za Boga so tudi klasične predpostavke vere (*preambulum fidei*). V moji knjigi *Znanost in Bog* sem opozoril na dejstvo, da religija na tihem predpostavlja vse temeljne filozofske resnice, kot so bivanje Boga, nesmrtnost duše, svoboda volje, realnost duhovne osebe, eksistenca objektivne resnice, avtonomija bivajočega itn. To sicer ne pomeni, da bi bile te resnice v Svetem pismu filozofsko opredeljene, vendar ne najdemo nobene misli, ki ne bi vključevala temeljnih naravnih (ne razodetih) resnic. Tako obstaja med osnovnimi resnicami filozofije – splošne znanosti, ki temelji na naravnem spoznanju – in resnico razodetja neka bistvena notranja zveza. ²⁶ Tudi Bartelj poudarja, da je verovanje Bogu „možno le na osnovi nekaterih razvidnih spoznanj globinskega razuma“. Človek ne more verovati Bogu prej „kot ve, da Bog biva in da se je res razodel“.

Sama dejstva vere so predmet periferne razuma, toda ta dejstva je periferni razum sprejel na osnovi predhodnih razvidnih spoznanj globinskega razuma. „Tistim osebam, katerim se je Bog razodel neposredno, je bilo dejstvo razodetja razvidno in o njem je bil njihov globinski razum izvesten“ (33). Toda pri posredovanju vere moramo vedeti, da so dejstva vere „zastopniški predmeti“ (pojmi) pravih predmetov v realnosti, ki pa tistemu, ki ni osebno doživel razodetja, niso neposredno dostopni. Vendar ko naš globinski razum zadene ob te zastopniške predmete, spozna preko njih tudi prave predmete v realnosti, vendar s to razliko, da sam ne more zadeti obnje, ampak jih „zre“ preko zastopniških predmetov in ker *veruje* – na osnovi vrste po globinskem razumu razvidnih dejstev – *ve*, da tem zastopniškim predmetom odgovarjajo v realnosti pravi predmeti.

Tisti torej, „ki so neposredno sprejeli dejstva božjega razodetja, so morali z glo-

binskim razumom z *razvidnostjo* spoznati božje bivanje in dejstvo božjega razodetja. Šele na teh dveh spoznanjih, kot na psiholoških podlagah, so mogli sprejeti dejstvo razodetja zaradi božje avtoritete, zaradi božjega pričevanja“ (33). Tem osebam, ki so same dobile neposredno razodetje, pa mi lahko le verjamemo, da so božje razodetje prejele, če nam je *razvidno*, da so duševno zdrave, resnicoljubne, moralne itn. Skratka na tej razvidnosti sloni, kot na psihološki podlagi, naše verovanje tem osebam. Pri tem moramo ločiti religijo in vero. Religija je poseben dejavnik globinske duševnosti in zato del notranjega izkustvenega stvarstva. Religija je naravni bitni odnos človeške osebe do Boga, do božje osebe. ²⁷ Vera pa je dopolnitev religije z razodetjem.

C. G. Jung, ki iz metodičnih razlogov presoja religiozno izkustvo najprej s psihološkega vidika, pravi: „*Bog je duševno dejstvo neposrednega izkustva ...* Dejstvo je samo po sebi veljavno, ne da bi potrebovalo kakršnih koli nepsihološke ugotovitve in je nedostopno za sleherno obliko nepsihološke kritike. More biti celo najbolj neposredno in s tem najprvotnejše izkustvo, ki se ga ne da ne smešiti, ne odstraniti z dokazi.“ ²⁸ Po drugi strani pa za Junga tudi ni dvoma, ne le o psihološki, ampak tudi realno neodvisni eksistenci nekega „najvišjega Bitja“. Tudi „*svet onstran (zavestne dojemljivosti) je resničnost*, izkustveno dejstvo. Mi je samo ne razumemo.“ ²⁹ Tu je sedaj naloga filozofije, da utemelji to religiozno izkustvo in izkaže v njem razodeto kot zunaj psihološko realnost. V povezavi z razodetjem filozofija nikakor ne izgubi svoje samostojnosti. Razum mora na osnovi svojega ustroja vedno sprejeti resnico, čim se pred njegovo sodbo izkaže za opravičeno. Tako tudi filozofija, kot znanost naravnega razuma, ne ravna proti svojemu značaju (bistvu), če sprejme razodetje, ampak predvsem takrat, če ga zavrača. ³⁰

Ker je religija naravni bitni odnos do Boga, je tudi jasno, da ni vsaka filozofija primerna in združljiva s krščanskim razodetjem. Narava krščanskega razodetja ne prenese nobenega spoznavnega, metafizičnega in moralnega relativizma, subjektivizma in imanentizma. Zato povezava med krščanstvom in določeno filozofijo ne more biti in tudi ni zgolj zgodovinsko pogojena. Ni le zgodovinsko naključje, da je že zgodnja krščanska filozofija sprejela platonizem, ki zgoraj omenjene osnovne resnice vsebuje (določene zmote z bistvenimi resnicami te filozofije niso nerazdružno povezane), odklonila pa sofizem, skepticizem, heraklitizem, stoicizem itn., ki vsebujejo načelne in razodetju nasprotnne zmote. Iz enakih razlogov kot pri platonizmu je pozneje krščanska misel integrirala tudi Aristotelov realizem, ki ga je na genialni način preoblikoval v krščansko filozofijo Tomaž Akvinski. V tej zvezi lahko rečemo, da se tudi Vebrova in še posebej Bartljeva misel v jedru približujeta aristotelsko-tomistični tradiciji.

Začetek vsega filozofiranja je izkustvo. Pradejstvo in predpogoj za vsa ostala dejstva je, da „nekaj“ zavestno doživljam. Doživljaji pa niso vsebina mojega jaza, temveč predmeti, ki mi stopijo „nasproti“. „Nekaj“ imam pred seboj, „nekaj“ doživljam. Poleg tega doživljam, da je tisti „nekaj“ zelo raznolik, pa vendar izraža določeno urejenost, določen red. Prva naloga filozofa je dokončna razjasnitev, v čem obstaja ta red doživetega, torej red mojega doživljajskega sveta. Raziskujem red pojavov in to pomeni zavestno usmeriti pogled na doživljaje, pomeni reflektirati doživetje in njegove oblike. Tudi to, kar imenujemo narava, zunanji svet, je najprej doživetje. Vprašanje pa je, ali in na kakšen način eksistira ta svet neodvisno od mene.

Glede spoznanja zunanjega sveta obstajajo najrazličnejše hipoteze. Po senzualističnem nauku so dane zgolj čutne zaznave, ka-

terih bistvo je v največji meri določeno po zaznavnem in spoznavnem procesu. Ker pa senzualisti priznavajo le čutne zaznave kot vir spoznavanja resničnosti, tudi ne morejo doseči podstati, ki ni fenomen, ampak noumen, torej jo, kot bi rekel Bartelj, lahko zadene samo globinski razum. Na tem fenomenizmu je zgrajen predvsem (*empiristični*) pozitivizem.

Na senzualistično-empirističnem nastavku gradi tudi *kritični* ali *transcendentalni realizem*, ki hkrati izhaja iz predpostavke, da mora biti temelj zaznavnih in spoznavnih pojavov od zaznavajočega in spoznavajočega subjekta sicer neodvisna realna podstat, ki pa se ji spoznavno lahko le bolj ali manj približamo. Kar zaznavamo, niso stvari same, ampak samo njihovi učinki na naša čutila: stvari v svoji naravi (bistvu) ne morejo biti zaznane. „Zaznava se zgodi skozi subjektivno obarvana stekla in obda zaznane stvari z lastnostmi, ki jih te nimajo.“³¹ Kar subjekt zazna, so vedno le modifikacije njegovih duševnih stanj in nič drugega. Tako je naš nazor o svetu sicer teoretično napačen, vendar praktično uporaben.

Tudi slovenski filozof *Janez Janžekovič* je bil prepričan, da svet „za gotovo ni tak, kakor se prikazuje prav danes in prav meni, pa tudi ne tak, kakor mi ga ob koncu tega stoletja slika izkustvena znanost, vsekakor pa tak, da mi je zmožen v vsakdanjem življenju zbujati take občutke, znanstveniku v umetno ustvarjenih okoliščinah pa drugačne“ (IS, 121).³² Občutek je zgolj nekaj psihičnega. Tisto, kar navadno imenujemo „dražljaji“, za monado naše zavesti ni nič drugega kot „vsebine kakih občutkov ali nekaj, na kar iz takih občutkov sklepamo“ (IS, 70). A znanstvenik, kakor preprost človek, pravi Janžekovič, ima te vsebine za nekaj fizičnega, „jih prestavlja iz sebe, si oblikuje iz njih svet in s tem svetom kot dražljajem razlaga občutke“. Dejansko pa z občutki razlaga občutke. Po Janžekoviču smo torej zaprti

v svojo zavest, na katero trkajo neki „dražljaji“, iz katerih gradimo svoj svet. Vse, za kar vemo, je vedno le „vseбина mojih doživljajev“ (IS, 119). Tako je prišel Janžekovič do prepričanja, da ni le mišljenje in hotenje, temveč tudi „svet“, ki se mi predočuje kot ne-jaz, v bistvu proizvod zavesti. Ali so materialni, „tvarni“ predmeti resnični „ne-jaz“, ni razvidno. Zavest se javlja, kot moja zavest, kot jaz. Jaz sem tisti, ki vsemu, kar se dogaja in kar se more zgoditi, daje neskončno prizorische in tudi sredstva, da se stvari spoznavno utelesijo.

Tako je na koncu spoznanje, da tisto kar imenujem „svet“, ali če sem fizik „dražljaj“ itn., ni resnično ne-jaz, temveč zgolj vsebina mojih zaznav, kot del mojega jaza in kvečjemu neka podoba resničnega ne-jaza. V bivanje nekega „materialnega“ zunanjega sveta lahko samo verujem kot v možno, toda praktično hipotezo. Kadar pa neko prepričanje ni razvidna resnica, ga lahko tudi odklonimo. Zato, pravi Janžekovič, se načelno lahko

odločim za *solipsizem*, *idealizem* ali *realizem*. Sam se je odločil za realizem, ne iz razvidnosti, ampak ker se mu razlogi za realizem „zdijo tehtnejši kakor razlogi za idealizem“, ki bi lahko sledil iz njegove spoznavoslovne pozicije. Toda realizem zanj ni nič več kot „samo najverjetnejša in najpriročnejša podmena“ (IS 121). Jasno mu je, da „svet za gotovo ni tak, kakor se mi prikazuje v občutkih“, saj sem „načelno zaprt v meje svoje zavesti“ (IS, 120). Vpraša se celo, „kaj pa če proizvaja zavest telesni svet na podoben način, kakor ga proizvaja v sanjah?“ „Tudi sanjski svet se mi vsili kot izrazit ne jaz“ (IS, 93).³³ Ta svoj hipotetični realizem imenuje Janžekovič tudi „*kritični realizem*“ (IS, 109).

Janžekovič je bil prepričan, da spoznavoslovec, ki dopusti možnost, da so spoznani telesni predmeti odvisni od spoznavajoče zavesti, s tem dopusti takšno odvisnost, „ki jim jemlje značaj samostojnih, zunaj zavesti bivajočih, samih na sebi razsežnih stvarnosti“ (IS, 93). Če pravimo, da ti predmeti in njihove last-



Claude Lorrain: **Pristanišče ob sončnem vzhodu**, 1674, olje na platnu 72 x 96 cm, Državna bavarska zbirka, Stara pinakoteka, München, Nemčija.

nosti „so“, je ta „so“ za Janžekoviča negotov. Ali pa „so“ tudi zunaj moje zavesti „bodisi prav takšni, kakor se mi prikazujejo“ in „ali so ne-jaz, to mi ni razvidno“, kajti dejansko sem jaz sam „obenem filmski trak, platno in edini gledalec, ki opazuje, kaj se dogaja na tem platnu. Kakor hitro neham biti to, se vsa predstava razblini v nič“ (IS, 95).

To mišljenje izraža nekako tole: Če vidim drevo, je videno drevo del mene oz. tisto drevo sem pravzaprav jaz sam, dokler je drevo moja zaznava (ali predstava), ravno tako kot je misel del mene. „Vse, čemur pravim, da je ‘v meni’“, poudarja Janžekovič, „to sem jaz sam“ (IS, 108). To pojmovanje je v bistvu posledica pogoste zamenjave zavesti in dejev zavesti z vsebino zavesti. Stvari namreč s tem, da postanejo zavestne v zaznavi in sodbi, ne dobijo nobene zavestne podstat. Zavest ni ne topla, ne hladna, ne zelena, ne rdeča, ampak je zavest o nečem toplem, rdečem itn. Spoznana toplota npr. ni subjektivno sprejeta, ampak *objektivno* zaznana. Subjektu stoji nasproti kot pred-met in jo zavest samo zato spozna, ker je *tuja* toplota. Stvari so torej lahko v zavesti intencionalno prisotne, ne da bi pri tem izgubile najmanjšo sled njihove lastne, samostojne, neodvisne biti. Če gledam rdečo rožo, je moje gledanje dej, rdeča roža pa vsebina te zaznave. Vsebina „rdeče“ je neodvisna in ločljiva od deja zaznave. V zaznavi se znajde zavest takoj v stiku z neko od nje različno resničnostjo. Ko odpremo oči, ne stopi pred nas nenadoma le navidezno, ampak resnično nek svet obarvanih, oblikovanih stvari v prostoru. Svet predmetov, gledan z vidika subjekta, tako kot ga zaznavamo, ni zgrajen iz kake lastne „snovi“ zavesti. Niti najmanjše zavesti nimam o tem, da tiste kvalitete proizvajam z dejavnostjo, ki bi delovala na te danosti. Celotno obnašanje stvari je popolnoma neodvisno od mojega obnašanja in volje. Dejstvo, da se pisano obarvane sanje in fantazijske podobe pri slepo-

rojenih pojavijo šele po eventualnem ozdravljenju in pri oslepelih polagoma izginejo, potrjuje eksistenco barv, ki jih normalno zaznavamo. Sanje in halucinacije očitno dobivajo svoje pisane barve iz spominskih predstav, dobljenih iz zaznav zunanjega sveta.

Samo kjer je nekaj navzoče, je lahko tisto tudi videno. Če se torej naši duševni vidni moči, preko telesnega očesa, na odgovarjajoč način navzočuje nek predmet, ga mi tudi dejansko zaznamo in se nam ni treba bati, da bi ga na idealističen način razblinili. „Snovno“ zgrabimo npr. jabolko z roko, „nesnovno“ se ga polastimo z vidno zmožnostjo. Obakrat predpostavlja akt zgrabitve in polastitve sámo navzočnost jabolka.

Že sv. Avguštin je dejal, da nihče ne more dvomiti, da gibanje zraka, ki tvori fizični in snovni zvok, deluje na naše uho. Uho pa je eden od organov oduševljenega telesa, torej tudi sam oduševljen, z drugimi besedami, duša izvaja svojo oduševljajočo dejavnost tudi v njem že v trenutku, ko ta organ utrpí tresljaje zunanjega zraka, ki jih imenujemo zvok. Naloga duše obstaja sedaj ravno v tem, da čuje nad vsemi raznimi spremembami, ki jih utrpí telo, da bi zagotovila dobro delovanje njegovih organov. Če se vprašamo, kako more delovati telo na dušo, je v resnici čisto drugače. Duša čuje in deluje sama po sebi v vsakem organu telesa, v katerem je navzoča. Zato je materialna utrpítev, ki jo izkusi telo, bolj od telesa na dušo naravnan poziv, kot kakšno od telesa na dušo izvajano učinkovanje.³⁴

Znan stavek Tomaža Akvinskega pravi, da je duša cela v vsem telesu in cela v vsakem njegovih delov (*Summa theol. III q. 46a 7*). To se pravi: duša ni navzoča v telesu cirkumskriptivno (sorazsežno), ampak *definitivno*. Temu odgovarjajoč tudi naši občutki sami na sebi niso razsežni, le različna mesta našega telesa, na katerih nekaj občutimo, so cirkumskriptivno v prostoru. Duša sama po sebi se lahko udeležuje različ-

no popolno. To sicer ne pomeni, da čutna dejavnost ni odvisna od telesnih organov, toda pogojna odvisnost in vzročna odvisnost sta dve različni stvari. Če hočemo npr. zaznati daleč oddaljene predmete, potrebujemo normalno daljnogled. Iz tega pa ne sledi, da so daljnogledi resnični sovzroki vidnih aktov. Podobno je tudi vse naše gledanje odvisno od telesnega očesa, toda le to ga v pravem pomenu ne povzroča. Za dušo je telo *instrumentum coniunctum*, tj. orodje, s katerim je ona, duša, *po naravi* povezana. Orodni vzrok seveda – kar se ne da zanikati – lahko posredno vpliva na dejavnost duše, ni pa zahtevan neposredni vpliv. Predvsem pa ne smemo spregledati, da duša uporablja telo, ki si ga je sama zgradila in ga vprega v svoje cilje in smotre, kajti njena dejavnost gotovo ni zgolj preurejanje atomov.

Človek ni samo misleče, ampak tudi odgovarjajoče bitje *kat'eksohen*. V življenje vstopa po deju odgovora. Ne le *mislim, torej sem*, ampak tudi *sem, kolikor odgovarjam*, pri čemer moramo ta odgovor razumeti v najširšem smislu (reakcije, ki se izražajo v gibih, čustvih, nagonih, razpoloženjih in končno v formuliranih odgovorih, besedah in znamenjih), sem in nastajam v vseh plasteh svoje biti, kolikor odgovarjam. Ni razloga za predpostavko, da je „resničnost“ v spoznavni zmožnosti človeka ustvarila orodje, ki to resničnost potvarja in maliči. Saj je vendar tudi človekov jaz del te resničnosti. Nasproti tezi o monadi zavesti (zaprtosti zavesti v samo sebe) stoji teza o odprtosti duha nasproti zunanjemu svetu, v katerem (ne na mrežnici ali v možganih) se najdemo videč. Z vidom prodiramo v daljavo, se srečujemo s pogledi, pri čemer smo dostikrat od pogledov drugih „zadeti“, skratka, najdemo se v svetu, ki je mnogo več kot svet kritičnih realistov, da o idealistih in senzualistih sploh ne govorimo.

Zato *realistično stališče* ne priznava kakšnega velikega neskladja med stvarmi, kot so

v resnici in stvarmi, kot se nam pojavljajo v vsakem možnem izkustvu. Neskladnost, ki jo ugotavljamo, je omejena; obstaja v različnih vidikih, ki se izražajo na eni strani v naivno-naravnem, na drugi pa v znanstvenem izkustvu. Naivno ali naravno izkustvo nam prikazuje npr. rdečo vrtnico ali modro lilijo, naravoslovni eksperimenti pa opozarjajo, da tem barvam odgovarjajo določeni svetlobni valovi. Vsekakor pa je vidik, ki ga posreduje naravno izkustvo, vidiku eksperimentalne znanosti vrednostno nadrejen, ker podaja človeku pomembnejše sporočilo. K bistvu tega vidika pa spada, da je realnost, katera je njegov temelj, od človeškega duha v svoji biti neodvisna.

Bartelj sploh poudarja, da barva ni le subjektivni odraz elektromagnetnega valovanja. „Ako bi bila barva le subjektivni odraz elektromagnetnega valovanja, *bi bila le zastopniška stvarnost v naši duševnosti, ki bi jo imeli le v naši duševnosti in ne bi mogli gledati stvarnosti izven naše duševnosti, ki so take ali drugačne barve*“.³⁵ Tako nastanejo na osnovi zunanje zaznave „v naši duševnosti zastopniške stvarnosti substancialne stvari, kvalitete barve in elektromagnetnega valovanja. Zastopniška barva v naši duševnosti nastane torej po doživljajskem razmerju med dejem videanja in njegovim neposrednim predmetom, barvo, in dejem globinskega razuma in njegovim neposrednim predmetom, barvo. Ni torej barva učinek, subjektivni odraz elektromagnetnega valovanja v naši duševnosti. V naši duševnosti je zastopniška barva, ki nastane po doživljajskem razmerju med objektivno barvo izven naše duševnosti in dejem vnajanje zaznave.“³⁶ Objektivne stvarnosti so dejansko zunaj naše duševnosti, a ko jih zaznavamo in zremo z globinskim razumom, tedaj so tudi predmeti naših doživljavaev in kot objektivna stvarnost zunanjega sveta tvorijo z dejem spoznavnih doživljavaev en doživljaj, ki ga je Husserl poimenoval kot „fenomen“.

Toda „Husserl ni poznal globinskega razuma in zastopniških stvarnosti, predmetov, in zato tudi ni mogel jasno razložiti svoja intuitivna spoznanja, svoje uvide, zato je tudi tu in tam nejasen, in ga ne more razumeti, kdor ne pozna globinskega razuma in zastopniških predmetov“.³⁷ Vendar je napravil Husserl velik korak naprej od Brentana, pravi Bartelj, „ko je spoznal, da je treba *ločiti čutne zaznave in poseben spoznavni akt, ki ima za svojo vsebino, za svoje predmete bistvo, kajstvo stvarnosti in prav to spoznanje je temeljno izhodišče njegove filozofije*“.³⁸ Ta posebni akt, „apercepcija“, je v bistvu tisto, kar Bartelj imenuje „globinski razum“, le da ga Husserl kot takega ni poznal in je zato eksistenco izključil iz spoznavnega akta. Tudi Veber je prišel do tega akta, ki mu pomeni „zadevalno“ stran naših doživljavaev. Toda tudi tu je zadevanje iracionalni akt, šele Bartelj je v tem aktu odkril racionalno-intuitivni dej.

Naše spoznanje realnega izkustvenega sveta zunaj naše duševnosti se začena s čutnimi zaznavami. Toda s svojimi čutili ne zremo bistev stvari; to zmore šele globinski razum, ki neposredno zre *bistvo stvarnosti*. Za svoje predmete ima *samo* realne stvarnosti (ne more zreti npr. stoglavega zmaja, ki ga ni pred nami). Preko čutil je globinski razum po svoji naravi usmerjen na spoznanje pravih realnih stvarnosti, pri čemer postaneta dej razuma ter stvarnost en doživljaj. Po tem doživljanju globinskega razuma pa nastane v obodnem ali perifernem razumu t. i. „*zastopniški predmet*“ ali „*pojem*“. Globinski razum pa zre tudi ta zastopniški predmet v perifernem razumu in spet uvidi, ali ta zastopniški predmet odgovarja pravemu predmetu, ki ga ima globinski razum za svoj neposredni predmet, ki z dejem globinskega razuma tvori doživljaj. Tako je periferni razum neka „nepopisana tabla“, kamor globinski razum zapisuje zastopniške predmete (pojme).

Le preko zadevanja in predočevanja čutil postanejo zunanje stvarnosti pravi in neposredni predmeti tudi globinskega razuma. „Ko globinski razum zre prave stvarnosti, že nastanejo v perifernem razumu, ki ga moremo imenovati tudi čisti razum, ustrezne *zastopniške stvarnosti*. Vendar to niso neki snovni posnetki, ki bi se z novimi posnetki izbrišali. Zato si morem spominsko predstavljati vse stvarnosti, ki sem jih gledal z ‘odprtimi očmi’, pa naj bodo zdaj še tako oddaljene od mene in še tako časovno oddaljene od mojega ‘gledanja’ ...“³⁹ Iz tega zastopniškega sveta stvarnosti more človeška domišljija graditi svoj svet fantazije. Vendar je med „stvarnostmi“ fantazijskega sveta in stvarnostmi, ki so nekoč bivale kot realne, a jih danes ni več, nepremostljiva razlika; nekoč bivajoče stvarnosti imajo namreč „zastopniško bit“ (npr. zgodovinske osebe, dogodki), tvorbe domišljije pa take zastopniške biti nimajo; imajo le odgovarjajoče zastopniške „vsebine“, saj brez teh tudi domišljija ne bi mogla oblikovati npr. „zlate gore“ ali „stoglavega zmaja“.

Drugo pa je zopet svet umetnikov. Ko npr. glasbenik posluša razne glasove, zre te glasove preko poslušanja tudi njegov globinski razum in ti glasovi postanejo neposredni pravi predmet globinskega razuma, tako po svoji biti, resničnosti, kot po svoji glasovni vsebini in tedaj nastanejo v perifernem razumu vsej tej stvarnosti odgovarjajoče zastopniške stvarnosti, iz katerih umetnikova domišljija oblikuje nove melodije in simfonije, ki jih umetnik realizira v melodiji in simfoniji, katero morem zopet poslušati in ob njeni estetski vrednosti doživljati estetsko čustvo. Brez poslušanja glasov, ki jih zre globinski razum, bi tudi glasbenik ne imel odgovarjajočih zastopniških glasov in ne bi mogel oblikovati nobene glasbene stvaritve v svoji domišljiji. Globinski razum ob vsem tem zre tudi svoj lastni „jaz“, subjekt in vsa njegova doživljanja, zre lastno zrenje, ki mu po-

stane predmet, „vidim, da vidim“. To pa zopet dokazuje njegovo *duhovno naravo*.

Bartljev filozofski sistem je pravi realizem. Za vsakega pravega realista je izhodišče tisto dojemanje sveta, ki nam je dano v *naravnem*, živem organskem dotiku z njim. Ni dobro, če spregledamo, da je naravna, neposredna zavest o realnem, skupni temelj vse metafizike in vsakega nauka o svetu, najsi bo to naravoslovje ali filozofija narave (koz-mologija). Bilo bi zgrešeno, naravno *zavest o realnem*, kjer nam je nekaj sploh dano, imeti zgolj za stvar nazora, ki bi jo – kot je to storil *Husserl* – lahko dali v oklepaj, torej izključili iz spoznavnega akta. Naravna zavest o realnem je temelj za vse teze o realnem. Tako je prva filozofija, „*prote philosophia*“ (*Aristotel*), dejansko ontologija in ne spoznavna teorija. *Šele ontologija daje pravo osnovo za refleksijo o spoznanju*. Temeljni akt našega uma je zavest, ki spremlja vsa naša spoznanja – *noein hoti noumen* (*Aristotel*), *intelligere se intelligere* (*Tomaž Akvinski*) – in s katerim zaznava prisotnost realnega. Pristna danost spoznanja nečesa je tako elementarna, da je ne moremo zvajati na nič drugega: ne da se opredeliti, ampak samo neposredno dojeti. Zato lahko rečemo, da je spoznanje poseben pra-pojav, katerega bistvo je sprejemanje. Vsako opredeljevanje spoznanja kot neko duhovno „ustvarjanje“ (*Kant*) spregleda spoznanje v njegovem pravem bistvu, zato je idealistična razlaga spoznanja, kot duhovnega obdelovanja neke amorfnosti čutnih vtisov, dejansko zanikanje spoznanja. Realist se predaja zaznavi predmeta brez predsodka in se stalno vrača k njemu, kjer je to le mogoče. Pri tem je zaznava vedno več – kar poudarja tudi Bartelj – kot zgolj čutna zaznava. V Beethovnovi peti simfoniji ne zaznamo le tonov, ampak tudi melodijo, harmonijo, izrazno moč, celotno strukturo simfonije in ne nazadnje njeno lepoto. Vse te vsebine so

mi dane v živi prisotnosti in se odpirajo mojemu duhu, ko se predam simfoniji.

Zaznava ima tri temeljne značilnosti: 1. Predmet je v dojetju sam prisoten in kot tak dan. Nismo ga dosegli z indukcijo ali dedukcijo, temveč stoji „osebno“ pred mojem duhom. Sem neposredno v stiku z njim. 2. Predmet se mojemu duhu kaže v svoji biti in bistvu. Nekaj mi sporoča, „govori“ o sebi. 3. Predmet je dan nazorno, tj. razkriva svoje bistvo. Za realista je torej izhodišče spoznanja v zaznavi in ne v nekih difuznih občutkih.

Zavest, ki spremlja vsa spoznanja je: 1. *intelektivna*, ker je naravnana na bit stvari, ki je že kot preprosta tu-bit (*Dasein*) inteligibilna, ne zgolj čutna danost, temveč dojeta z umom. Pojem čutne zavesti – ki ga najdemo pri *Kantu* in empiristih – je že sam v sebi protisloven. 2. Zavest je, kot spremljajoče védenje, pri vseh spoznanjih realnega *intuitivna* in ne diskurzivna. Zato ne more biti zaobjeta v refleksiji (*cogito*), ker je to spoznavni akt, ki je spremljan po zavesti. 3. Zavest tudi *ni intencionalnost*, ker je le-ta posebni modus spoznanj samih, namreč pozornost na nekaj realnega in 4. tudi *ni spoznavni tok*, ker je ta čustveno vezan modus izkustva, torej neke določene stopnje spoznanja (čutni predmet ne zaznavajo zgolj čuti, ampak razum s pomočjo čutil).

Iz vsega tega sledi, da *zavest* ni doživetje odpora ali nekaj podobnega – kot uči iracionalizem – ampak je, na kar je zelo prepričljivo pokazal Bartelj, *intuitivno dojemaajoč akt uma*, s katerim dojema stvari že kot preprosto tu-bit, kot *unum, verum, bonum*. Če pravimo, da je zavest receptivna in ne ustvarjalna, s tem ni zanikana aktivna vloga razuma v spoznanju. Poudarjeno je le dejstvo, da mi ne vzpostavljamo realnega, temveč samo njegovo reprezentacijo v zavesti. Resnični *apriori spoznanja* ni prisoten v samem razumu, kot bi hoteli racionalisti in idealisti, resnični *apriori* je marveč *aposteriori* v obliki predmeta in njegove biti.



Giuseppe Recco, **Tihožitje s sadeži in rožami**, okoli 1670, olje na platnu, 255 x 301 cm, Galleria Nazionale di Capodimonte, Neapelj, Italija.

Seveda priznava realizem odvisnost od subjekta in relativnost glede na vidike telesnega sveta. Toda medtem ko idealizem zmanjšuje veljavnost vseh predmetov na osnovi njihove odvisnosti od našega duha, razširja realizem veljavnost celo na tiste vidike, ki so na poseben način odvisni od duha. Tako imajo celo določene, od duha odvisne vsebine – torej v tem smislu subjektivne – delež na objektivni veljavnosti (npr. prostorske oznake „zgoraj“, „spodaj“). Če priznamo določenim vidikom zunanjega sveta objektivno veljavnost, vidimo, kako je možnost te veljavnosti odvisna ravno od tega, da se vidik tvori pred ozadjem objektivne, od našega duha v njihovi eksistenci neodvisne, ter od nas spoznane resničnosti.

Realistično stališče je, da se v mišljenju da doseči od zavesti neodvisno bivajoče, in da je to bivajoče tudi lahko resnično dojeto in „za-

jeto“ v pojmu (zastopniškem predmetu). Mišljenje je zmožno bivajočemu, ki obstaja zase, tj. neodvisno od deja mišljenja, podariti neko novo, v dej mišljenja integrirano eksistenco, tako da eksistirata odslej mišljenje in bit v eni in isti nadsubjektivni realnosti. V tem je objektivnost spoznanja. Ker je zmožnost našega razuma že po naravi duhovno-imaterialna, se „podoba“ stvari (zastopniški predmet) ne razblini v goli moment duha, ker ta duhovna podoba (*species intelligibilis*) ni sprejeta kot *forma intellectus*, ampak se predstavlja v svoji drugosti, kot *forma alterius*, tako da je spoznanje resnično objektivno.

Globinski razum lahko primerjamo z dejavnim razumom (*intellectus agens*) tomistične filozofije, ki s pomočjo abstrakcije – abstrakcija tu ni mišljena kot neko odmišljanje, ampak je zrenje, intuicija bistva stvari – presvetljuje bistva v čutno zaznanih predmetih,

jih dela splošna (kot specifične in generične enote) in vtiska v možnostni razum (*intellectus possibilis*), ki je zakladnica našega duha in ga Bartelj imenuje „periferni razum“. *Intellectus possibilis* ima dvojne bitnih stanj: pred udejanjenjem je čista možnost, po aktiviranju pa iz možnostnega razuma (*intellectus in potentia*) postane možnostni razum v deju (*intellectus possibilis in actu*), kar moramo razlikovati od dejavnega razuma (*intellectus agens*). Tako vidimo, kako zelo se je Bartelj, ki je izšel iz čisto drugega izhodišča, približal tomističnemu realizmu. V tem smislu je mnogo bliže tej filozofiji kot Janžekovič, ki ima v svoji spoznavni teoriji izrazito transcendentalistične momente.

Tudi Husserl, ki je postavil zahtevo „nazaj k stvarem“, se ni čisto znebil Kantove dediščine, ravno nasprotno, od dela *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913) naprej je zapadel transcendentalnemu idealizmu. Čeprav ima fenomenologija izhodišče v konkretnih aposteriornih danostih in čeprav v subjektu ne predpostavlja apriornih kategorij za splošno veljavne sodbe kakor Kantov kriticism, zahteva za intuicijo predmeta vseeno apriorni formi prostora in časa. Tako je zrenje bistev vendarle apriorno pogojeno in transcendentalni svet idej končno posledica Kantovega fenomenizma ter fenomenološki „reziduum“ samo nekoliko milejši izraz agnosticizma. V naravnem spoznanju, ki ga Husserl zavrača, priznavamo realnost sveta in dejstvo lastne eksistence v tem svetu. Bartelj je z „globinskim razumom“ pokazal celo, kako v neki meri neposredno dojemamo zunanji svet. Fenomenološka redukcija pa vključuje neko *epoché*, izločitev celega pisanega sveta in znanosti, ki se nanj nanaša. Kot rezultat te redukcije preostaja – podobno kot pri Descartesu – *ego* ali *zavest* s svojimi vsebinami. (Podobno gledanje najdemo tudi pri Janžekoviču).

Če bi se Husserl ustavil na tej točki, bi se lahko gibal v sferi konkretnega jaza (*ega*). Toda šel je še naprej. Fenomenološko redukcijo, ki je prehod od naravnega do fenomenološkega stališča, je dopolnil še s transcendentalno. Odtujitev od sveta ni bila dovolj, morala se je zgoditi še odtujitev od konkretnega jaza, izključitev nas samih, dokler ne dosežemo stopnje transcendentalnega *ega*, anonimne zavesti, ki nikomur posebej ne pripada, ki pa postavlja zahtevo, da je temelj s konstitutivnimi elementi vseh naših izkustev in vseh znanosti. Sam Husserl je dejal: „Postal sem transcendentalni ego“. Torej ni bil več naravni lastni jaz, ampak se je spremenil v neko splošno zavest v Kantovem smislu. Ravno ta transcendentalizem je bil povod, da se je vrsta njegovih učencev, ki je sledila njegovemu klicu „nazaj k stvarem“, ločila od njega in se obrnila k realistični „objektivni fenomenologiji“, ki se je v nekaterih predstavnikih (*Edith Stein, H. Conrad-Martius, Dietrich von Hildebrand*) močno približala realistični filozofiji tomizma. Tu lahko najdemo paralelo z Bartljevo filozofijo, ki je zmožna utemeljiti samostatnost jaza in sveta ter preko njih tudi bivanje Boga.

1. L. Bartelj, *Ontofilozofija*, Ljubljana 1994. 7.
2. L. Bartelj, n. d. 7.
3. F. Veber, *Uvod v filozofijo*, Ljubljana 1921. 81.
4. F. Veber, *Knjiga o Bogu*, Celje 1934. 196.
5. Prim. Jože Hlebš, *Christliche Philosophie der Slowenen, Klagenfurt/Celovec – Ljubljana/Laibach – Wien/Dunaj* 1997. 116-143; isti, *Krščanska filozofija Slovencev in misel Franceta Vebra*, v: *Zvon ŠCelovec-Ljubljana*Č, št. 3, junij 2000, 68-82; isti, *Christliche Philosophie der Slowenen und das Denken von France Veber*, v: *Nachrichten, Forschungsstelle und Dokumentationszentrum für Österreichische Philosophie* [Graz], št. 10 (2002), 70-86.
6. L. Bartelj, n. d. 58.
7. L. Bartelj, n. d. 42.
8. Temeljni Bartljevi deli sta še: *Globinski razum in stvarnost*, 2 zv., Ljubljana 1983 in *Globinski razum in Prastvarnost*, 2 zv., Ljubljana 1983.

9. Vsi citati iz dela *Človek, svet, Bog* so v nadaljnjem označeni s stranjo v oklepaju.
10. Prim. J. Hlebš, Aleš Ušeničnik (1868-1952) v (isti): *Christliche Philosophie der Slowenen*, 81-91.
11. Prim. L. Bartelj, *Ontofilozofija*, 34.
12. J. Hlebš, *Znanost in Bog*, Ljubljana (Knjižnica tretji dan) 2000. III.
13. J. Hlebš, n. d. II2.
14. Ateizem je vsak nazor, ki ne priznava Boga kot osebo.
15. F. Nietzsche, *Werke* (Klassiker-Ausgabe) 7, 18.
16. F. Nietzsche, n. d. 161.
17. L. Bartelj, *Globinski razum in Prastvarnost I*, Ljubljana 1983. 20.
18. F. Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, Ljubljana 1974. 90 sl.
19. L. Bartelj, n. d. 20.
20. L. Bartelj, n. d. 23.
21. L. Bartelj, n. d. 179.
22. L. Bartelj, n. d. 182.
23. Prim. J. Hlebš, Theodor Haecker, Max Scheler in Martin Heidegger ob vprašanju: *Kaj je človek?*, v Tretji dan, junij/julij 2003, st. 6/7.
24. L. Bartelj, *Globinski razum in Prastvarnost I*, 272.
25. F. Veber, *Knjiga o Bogu*, 429.
26. J. Hlebš, *Znanost in Bog*, 104.
27. Prim. tudi L. Bartelj, *Globinska psihologija religije*, 2 zv., Ljubljana 1992.
28. C. G. Jung, *Gesammelte Werke* 8, Olten 1971 sl. 359 sl.
29. C. G. Jung, *Briefe III*, Olten 1972 sl. 177.
30. Prim. J. Hlebš, *Christliche Philosophie der Slowenen*, 230-240.
31. E. v. Hartmann, *Das Grundproblem der Erkenntnistheorie*, Leipzig 1914. 53.
32. Janžekovičevo spoznavoslovje je podano predvsem v 5. zvezku *Izbranih spisov* (IS), Celje 1978. Prim. tudi J. Hlebš, *Spoznavoslovje Janeza Janžekoviča in realni svet*, v: J. Juhant / V. Potočnik (ur.), *Filozof Janez Janžekovič. Mislec in kolesja ideologij*, Ljubljana 2002. 113-158; isti, *Razvidnost in spoznanje realnega sveta v filozofiji Janeza Janžekoviča*, v: V. Ošlak (ur.), *Janez Janžekovič, filozof v predavalnici – filozof v življenju. Zbornik ob simpoziju*, Klagenfurt/Celovec 2002. 9-32.
33. Drugače razmišlja Descartes: „Kadar pa doživljam stvari, o katerih različno zaznavam, od kod, kje in kdaj prihajajo, in katerih zaznave brez vsake vrzeli povezujem z vsem ostalim življenjem, sem si popolnoma gotov, da jih ne doživljam v sanjah, temveč buden. O njih resničnosti še malo ne smem dvomiti, če mi potem vsi čuti, spomin in razum, ki sem jih pozval, da to doženejo, ne sporoče ničesar, kar bi bilo z ostalim v nasprotju.“ S temi besedami je podana jasna razlika med fantazijskimi podobami in neposredno nazornimi doživetji, ki se nanašajo na zunanji svet. (R. Descartes, *Meditacije*, Ljubljana 1973. 117 sl.)
34. Prim. St. Gilson, *Der heilige Augustinus*, Hellerau 1930. 117 sl.
35. L. Bartelj, *Globinski razum in stvarnost I*, Ljubljana 1983. 158.
36. L. Bartelj, n. d. 171.
37. L. Bartelj, n. d. 78.
38. L. Bartelj, *Ontofilozofija*, 28.
39. L. Bartelj, *Ontofilozofija*, 17.