

## PREDPOSTAVKA IDENTITETE IN ANALITIKA RAZLIK

»Uganka zavesti« (ne njena rešitev, ampak prav sama uganka) je v tem, da se zavest zdi nekaj samo po sebi razumljivega, jasnega ter istočasno neulovljivega in nedoumljivega. Dojemamo, presoјamo, se veselimo ali žalostimo itd. Dojemanje, presoјanje, veselje ali žalost imenujemo moduse zavesti, ali, če želite, funkcije zavesti in razodevanja zavesti. Torej velja zastaviti vprašanje o »substanci«, o bistvu zavesti, o tistem »argumentu«, katerega funkcije smo deloma že našli, in tisto, kar je bilo operativno dostopno, se spremeni v nekaj neopredeljenega in skoraj nedostopnega. Analogija E. Cassirerja ima določeno osnovo: »Zdi se, da je pojem zavesti originalni Protej filozofije. Ta pojem izstopa v mnogih različnih filozofskih problemskih sferah; vendar v nobeni od njih ne odkriva enake podobe (Gestalt), ampak se dojema v nenehnem spreminjanju svojega pomena. Metafizika, kot tudi teorija spoznavanja, empirična psihologija ter čista fenomenologija, vse uporabljajo pojem zavesti zase.«<sup>1</sup> Vprašanje pa je, ali je bilo vloženo dovolj truda, da bi razumeli tega Proteja v njegovi originalni obliki. Tem bolj, ker jo je mitološki Protej imel. Drugače povedano, vprašanje je, ali zavest predstavlja določen nabor funkcij ali pa je vseeno mogoče izločiti izvirno, »substancno« izkušnjo, ki je izvirna raven hierarhije drugih izkušenj, pa tudi funkcij ter mentalnih stanj.

<sup>1</sup> E. Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*, Berlin, 1929, str. 57.

Nekoliko drugače je z objektom ali predmetom. Prvič nam objekt ni neposredno lasten in v tem smislu ni sam po sebi razumljiv, drugič pa objekt ni nekaj skrivnostnega. Objekt je na ravni spoznavanja in delovanja v najširšem smislu mogoče poistovetiti s problemom, na ravni čustev pa z vrednostno orientacijo. Problemi so lahko precej težki in pri poskusu njihove rešitve pogosto prihaja do nesporazumov. V določeni situaciji se lahko nekaj prikaže kot skrivnostno, vendar pa v celoti ni uganka. Če je pred nami problem, vsaj približno vemo, kako ga rešiti; problemsko to pomeni, da smo že stopili na njegovo raven.

Tako je, če je pred nami določen objekt, to je določen problem ali vrednostna orientacija. Če pa se obrnemo k pojmu objekta, k abstrakciji »objekt«, ali če poskusimo definirati objekt, naletimo na težave druge vrste kot pri delu z določenim objektom. Tu se znajdemo, če že ne pred uganko, pa v vsakem primeru pred problemom premagovanja tautologije. Če objekt razumemo kot nekaj, kar je predstavljeno subjektu, tisto, kar predstavlja subjekt, bo to samo razlaga latinske besede. Objekt je to, kar se nahaja pred subjektom, to, kar subjekt meče pred sebe itd. Termin »predstava«, ki sam potrebuje eksplikacijo, ne more biti uporabljen kot osnova za razlago. V najširšem smislu nekaj predstaviti pomeni imeti to nekaj za objekt. Prav s tem se je krog v definiciji zaprl.

164

Stvar vendarle ni samo v težavnosti primerjave pomenov besed »predstava« in »objekt«. Vprašanje je v tem, ali je v splošnem mogoča postavitev problema zavesti brez postavitve problema objekta, in nasprotno, ali je mogoče postaviti vprašanje o objektu, ne da bi postavili vprašanje o zavesti?

Pri postavljanju teh vprašanj razlikujemo dve nasprotni filozofski poziciji: 1.) pozicijo, kjer obstaja radikalna razlika med zavestjo in objektom; 2.) pozicijo, kjer take radikalne razlike ni, razlika med zavestjo in objektom, med subjektivnim in objektivnim je relativna in obstaja samo v okviru določene izkušnje. Prva pozicija je izhodiščna točka fenomenologije, druga pozicija pa je značilna predvsem za kantovstvo in neokantovstvo, pa tudi za cel niz naukov, šol in smeri v filozofiji 19. in 20. stoletja, v katerih je predstavljeno nesubstancno razumevanje objekta (Marx, Nietzsche, pragmatizem in drugi). To bomo pokazali na primeru neokantovstva kot neposrednega oponenta fenomenologije.

<sup>2</sup> E. Cassirer. Znanost in dejanskost. Zbornik, 1912, str. 550.

## Subjektivno in objektivno kot funkcija vedenja

E. Cassirer domneva, da je osnovna lastnost metafizike nasprotje med mišljenjem in obstojem, med subjektom in objektom znanosti. Po Cassirerju nobena dialektika ne more izničiti te razlike. Cassirer metafiziki zoperstavlja tako neposredno izkušnjo, ki naj bi ji bila »popolnoma tuja nasprotnost med subjektivnim in objektivnim«, kot tudi »sistem praktičnega vedenja«, ki »oblikuje prvotno enotnost« subjektivnega in objektivnega.

Analiza mora v vsakem posameznem primeru ugotoviti, kateri elementi izkušnje so subjektivni, kateri pa objektivni. »Vprašanje se ne glasi več: katera absolutna razdelitev je v osnovi nasprotja med ‚notranjim‘ in ‚zunanjim‘, ‚predstavo‘ in ‚predmetom‘« – piše Cassirer – »ampak se glasi le: s katerih vidikov in zaradi kakšne nujnosti se znanost tako deli?«<sup>2</sup> Odtod sledi, da naj bi znanost in spoznavni akti ne imeli zveze s človeško subjektivnostjo in da subjektivnega in objektivnega ne loči subjektivnost, pač pa neka višja instanca. Cassirer jo imenuje »sama znanost«; ta deli in povezuje zavest in objekt v enotno celoto, v enoten in istočasno gibljiv sistem. Prav s tem zavest izgublja najvažnejše izkušnje razlike med zavestjo in ne-zavedanjem, to razlikovanje je predpis višje instance. Osnovna lastnost zavesti naj bi bila sinteza – dojemanje, »zajemanje« objektov in prav s tem njihovo oddeljevanje enega od drugega, izrezovanje objektov iz »raznorodnih predstav«.

165

Dejanska omejitev problema zavesti, ki jo posreduje izničenje meje med subjektivnim in objektivnim, ni ovirala, ampak očitno celo pripomogla k postavitvi problema oblikovanja in spreminjanja objekta. Dodajanje zelo širokega pomena terminu »izkušnja«, ki vključuje tako objekt kot zavest, je Cassirerju dopustilo govoriti o »gradaciji stopenj objektivnosti« in o objektu kot členu v vrsti izkušenj.

Po Cassirerju noben poskus nima vrednosti sam po sebi, svojo vrednost pridobiva samo v povezavi z drugimi izkušnjami, v povezavi z doseganjem novega, širšega vidika. Po Cassirerju postanki v tem neprestano obnavljajočem se procesu »vsak trenutek opredeljujejo pojem objektivnosti«.<sup>3</sup>

Nedvomno ima tako razumevanje objekta določene osnove. V vsakem primeru ta interpretacija izkušnje in objekta, danega v izkušnji, prehiteva Popperjevo

<sup>3</sup> Prav tam, str. 358.

razumevanje konvencionalizma, kjer se strokovnjaki odločajo, ali je preverjanje v eksperimentu končano ali ne. Vendar ostaja vprašanje, kdo izvršuje to prekinitvev in za prekinitvev kakšnega procesa gre, saj pojem izkušnje, ki zajema objektivno in subjektivno, ostaja nedoločen. Medtem ko zanika samostojen značaj subjektivnega, Cassirer ne opaža, da je vsebina njegovih razmišljanj tako resnična kot tudi precej nasprotujoča si. »Subjektivno nam ni dana, ni sama po sebi razumljiva izhodiščna točka, iz katere moramo v razumski sintezi doseči svet objektov in ga zgraditi; subjektivno predstavlja samo rezultat analize, ki predpostavlja določeno sestavo (Bestand) izkušnje, ki nato predpostavlja trdne, pravilne odnose med vsebinami nasploh.«<sup>4</sup> Res je seveda, da svet ni subjektivno vseobsegajoča sinteza in da je treba analizirati sestavo izkušnje in povezave njenih elementov; vendar, ali ni subjektivnost tista, ki analizira in sintetizira? Saj se izkušnja sama ne analizira? To presenetljivo nasprotje je vsebovano v že navedenih besedah Cassirerja, da samo vedenje, ki izhaja z določenega vidika, proizvaja razdelitev subjekta in objekta.

**166** V kakšnem prostoru se dogaja spoznavni akt, kako in zaradi česa se pojavlja enotnost izkušnje, na kakšen način v tej enotnosti izkušnje vzniknejo vidiki in analiza? Odgovor na ta vprašanja naj bi bil naslednji: enotnost izkušnje se konstituira s transcendentalnim subjektom, pri Cassirerju, po G. Kogenu pa se interpretira kot »čisto vedenje« ali proces spoznavanja.

Neokantovci kot tudi druge smeri in filozofske šole 19. stoletja so zavestno ali podzavestno, vendar precej sistematično realizirali principe kantovske filozofije v različnih problemskih sferah. Šele v 20. stoletju so, večinoma po Husserlovih zaslugah, kantovsko filozofijo začeli interpretirati kot filozofijo subjektivnosti. Ta vidljivost, vidljivost avtonomije subjektivnosti, vidljivost obrata proti subjektivnosti nadaljuje kantovski pojem transcendentalnega subjekta.

Tem bolj, ker je kantovska filozofija filozofija enotnosti izkušnje, enotnosti subjektivnega in objektivnega, enotnosti, ki pridobiva svojo osnovo v transcendentalnem subjektu. Kantovski transcendentalni subjekt gradi tako objekt kot izkušnjo. Po Kantu nam je dana raznolikost predstav v čustvenem opazovanju, toda povezave raznolikosti ne moremo dojemati preko čustev; povezava je dejanje razuma, ki ga Kant imenuje sinteza. Ta povezava je tudi izkušnja.

<sup>4</sup> Prav tam, str. 360. (Izboljšan prevod: Bestand tukaj ni eksistenca, ampak vsebina izkušnje, natančneje njena bolj ali manj stabilna vsebina.)

Kant dvakrat govori o tem, da razum oblikuje izkušnjo – tako se začenja uvod v prvo izdajo *Kritike čistega uma*, prav to Kant ponavlja v 14. paragrafu, ki v drugi izdaji ni bil spremenjen: »... popolnoma verjetno je, da je lahko razum sam s pomočjo teh pojmov tvorec izkušnje.«<sup>5</sup>

Po drugi strani pa Kant v §1 »Transcendentalne estetike« govori, da so nam dani predmeti preko čutil. Toda, kaj je potemtakem dano, si dovolimo vprašati – predmet ali mnogovrstno predstav? Zadnji izraz je zelo svojevrsten in, da bi na kakšen način zbližal oba vidika danosti, N. Loski v ruskem prevodu dodaja besedo »vsebina«. Oblikuje se izraz, ki gradi očitnost predmetnosti: »mnogovrstno (vsebino) predstav«. Po mojem teh dveh oblik danosti ne bi bilo treba zbliževati, ampak razdeljevati in pri tem biti pozoren na razliko med terminoma »predmet« in »objekt« pri Kantu.

»Predmet« pri Kantu utrjuje izhodiščno točko vedenja, neopredeljeno počelo, konstatacijo tega, kar določa našo zaznavnost. »Objekt« označuje nekaj, kar je že oblikoval naš razum, povezavo predstav, nekaj, kar je identificirano kot nekaj stabilnega. Objekt pri Kantu je v bistvu znani predmet. Tak prehod od predmeta k objektu bi bilo mogoče razložiti kot delno ohranjanje in kot precejšnjo transformacijo aristotelsko-sholastične tradicije pri Kantu. Objekt je nekaj predstavljenega, je mentalna podoba stvari ali predmeta. Čeprav to podobo – zvezo predstav – po Kantu gradimo sami. Prav s tem Kant najprej opozarja na problem oblikovanja objekta, s predpostavko, da so v osnovi tega oblikovanja – sinteze razuma. To, da »se vse naše vedenje začenja z izkušnjo« (Kant), in to, da »je izkušnja prvi produkt našega razuma« (Kant) ni nasprotje. Lahko celo govorimo o soodvisnosti vedenjskega akta in predmeta v enotni sferi izkušnje. Vendarle se v tej sferi – in v tem je radikalna razlika med kantovstvom in fenomenologijo – izgublja razlika zavesti in predmetnosti.

Po kantovskem načinu razmišljanja se v transcendentalnem subjektu konstituira enotnost izkušnje, v kateri je mogoče samo z refleksijo razločevati objektivne in subjektivne elemente. Pri Kantu je subjektivno praktično izrinjeno iz izkušnje in se spušča do »pogojev njene možnosti«, pogojev, ki, če jih gledamo same na sebi, niso nič. V osnovi transcendentalnega subjekta pri Kantu je čisti domislek, ne pa nekakšna realna izkušnja zavesti, percepcija, sodba, spomin, dvom in fantazija (izkušnja med drugimi izkušnjami), povezana s svetom in objekti sveta.

<sup>5</sup> I. Kant, Werkausgabe 3, str. 188.

To je novo razumevanje subjektivnosti, ki ne dojema, ne sprejema, ne čuti, ampak je predvsem dejavna. Kaj pa je čista domišljija drugega kot čista dejavnost, primarna dejavnost, dejavnost kot taka, materialna utelešenja katere se nujno pojavljajo v obliki volje (Schopenhauer), volje do moči (Nietzsche), prakse (Marx), matematičnega naravoslovja (G. Kogen), družbe (M. Horkheimer), brezosnovne osnove (Heidegger) – osnove tako subjektivnega kot objektivnega.

Osnovni problem filozofije dejavnosti je problem formiranja objektov dejavnosti, ki so mišljeni kot produkti dejavnosti. Med temi produkti je tudi človeška subjektivnost, ki je postala objekt preučevanja, kar je vpliv eksperimentalne psihologije. Vendar, da bi interpretirali zavest kot produkt dejavnosti, ne kot navodilo, ampak kot »organ vodenja« (Nietzsche), kot prevodnik neke vodilne sile, je bilo tudi zavest potrebno interpretirati kot dejavnost. Med zavestjo kot produktom primarne dejavnosti, kakorkoli se jo interpretira, in objektom kot produktom primarne dejavnosti se izničuje temeljna razlika.

## 168 Identiteta predmeta in tematizacija zavesti v fenomenologiji

V fenomenologiji F. Brentana in E. Husserla je situacija v določenem smislu nasprotna: tematizacija zavesti se izvaja na račun pozabljanja problema objekta. Identiteta predmeta ali objekta (v nadaljevanju sta to sinonima) nastopa pri Brentanu in Husserlu istočasno kot očitna in neočitna predpostavka študije zavesti. Očitna je tam, kjer se govori o razlikovanju pomenov predmeta ali o razlikovanju danosti predmeta (im Wie) in samo predmeta. Neočitna je tam, kjer se govori o tematizaciji sfere zavesti nasploh, o tematizaciji intencionalnosti kot bistvene lastnosti zavesti. Ločevati psihične fenomene od fizičnih (Brentano) ali poudariti sfero horizontalno delujoče intencionalnosti, predstaviti zavest kot življenje, kot notranjo temporalnost, je mogoče na račun izničenja objekta, na račun spreminjanja objekta v neki X, ki nima svoje lastne oblike, ampak nastopa kot določena danost. Nadalje ta danost ustreza določenemu modusu intence. Po Husserlu mora fenomenologija proučevati bivanje samo kot korelat zavesti, kot nekaj, kar sprejemamo, česar se spominjamo in kar ocenjujemo, o čemer dvomimo itd.<sup>6</sup> Sam objekt (pod pojmom bivanje razume Husserl seveda objekt) ostaja samo ozadje, neka neulovljiva osnova, ki

<sup>6</sup> E. Husserl, *Filosofija kak strogaja nauka*, Novočerkask, 1994, str. 139.

nastopa bodisi kot sprejeta bodisi kot spominjana ali pa kot domišljana. Niti Brentano niti Husserl nista analizirala samega načina presojanja, s pomočjo katerega se uvaja intencionalnost zavesti in se sfera zavesti loči do sfere fizičnih fenomenov ali predmetov. Ta način presojanja, ki ostaja v senci, je dovolj preprost. Gre za razlikovanje na račun identitete: če je en in isti predmet lahko predstavljen v predstavi, če je o njem mogoče kaj povedati, če ga je mogoče domisliti, potem se predstava, sodba (kot akt), domišljija od predmeta razlikujejo bistveno in ne le funkcionalno. Imajo notranje življenje, notranje razlikovanje; mogoče jih je preučevati in jih primerjati med seboj, ločeno od samega predmeta. Vendar je to že vnaprej narejeno, ker ni sprememba objekta v točko (centralno točko jedra noeme) nič drugega kot odstranitev od le-tega ali bolje povedano njegova odstranitev. Dopuščanje identitete predmeta – to je svojevrstna epohe od epohe. V svoji osnovi je to povsem vsakdanji pogled na stvari, natančneje, na eno in isto stvar je mogoče gledati na več načinov. V kolikšni meri je to sama po sebi razumljiva »resnica«?

Pri Brentanu je razlika med aktom predstavljanja in predstavljenim, med aktom presoje in presojeno situacijo, med ljubeznijo in tem, kar je ljubljeno, mogoče izvesti samo takrat, ko se predpostavlja Nekaj, kar z ljubeznijo ljubi, v presoji priznava ali zavrača, v predstavi predstavlja. Vendar Nekaj, kot tudi X, nima lastne oblike, ampak samo »svoje« modifikacije. Tako dopuščanje, ali bolje, odsotnost analize pojma objekta, pelje k velikim težavam v nauku o zavesti.

Navedel bom vse Brentanove besede, s katerimi se brez kakršnegakoli pretiravanja začenja fenomenološka filozofija. Brentano piše: »Vsak psihični fenomen zaznamuje to, kar so srednjeveški sholastiki imenovali intencionalni (pa tudi mentalni) obstoj nekega predmeta v njem in kar bi, čeprav se pri tem ne bi povsem izognili dvosmiselnosti izrazov, imenovali odnos do vsebine, usmerjenost na objekt (pod katerim ne kaže razumeti neke realnosti) ali imanentno predmetnost. Vsak [psihični fenomen] vsebuje objekt, čeprav ne vsak na enak način. V predstavi se nekaj predstavlja, v presoji nekaj priznava ali zavrača, v ljubezni ljubi, v sovraštvu sovraži, v želji želi itd.«<sup>7</sup>

Termin »intentionale (mentale) Inexistenz« predmeta je mogoče prevesti tudi kot »intencionalna (mentalna) lastnost predmeta«. Prevod »Inexistenz« kot »lastnost« ustreza pomenu besede »Einwohnung«, ki ga je Brentano izbral, ko

<sup>7</sup> F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt* Bd. I, Leipzig 1924, str.124–125.

je komentiral nauke svojih predhodnikov. »Že Aristotel«, piše Brentano, »je govoril o tej psihični lastnosti (Einwohnung). V svojih knjigah o duši pravi, da se občuteno kot občuteno nahaja v tistem, ki občuti, občutek zajema občuteno brez materije, miselno se nahaja v mislečem razumu.«<sup>8</sup>

Povsem dopusten je prevod izraza »Inexistenz« kot »notranje bivanje« (K. S. Bakradze<sup>9</sup>, V. V. Anašvili<sup>10</sup>) ali »notranja vsebina« (N. V. Motrošilova<sup>11</sup>), čeprav se besedna zveza »mentalno notranje« zdi kot pleonazem. Vendar pa moramo upoštevati naslednje: ne gre za to, da se predmet nahaja znotraj psihičnega fenomena, kakor da se v tem fenomenu nahaja še kaj, ampak za to, da je predmetnost imanentna, notranje, intencionalno lastna psihičnemu fenomenu. Brentano uporablja tudi izraz: »vsak psihični fenomen vsebuje nekaj takega kot objekt«. Vendar to ne pomeni, da psihični fenomen vsebuje nekaj večjega kot objekt ali imanentno predmetnost.

Zakaj Brentano opozarja, da so izrazi, s pomočjo katerih opisuje osnovno značilnost psihičnih fenomenov, dvopomenski? Bodimo pozorni predvsem na to, da termini »predmet, vsebina, objekt, imanentna predmetnost« nastopajo kot sinonimi. Vprašanje je v tem, ali je psihični akt usmerjen na realni objekt ali na imanentni predmet? Brentano odgovarja na to vprašanje tako: objekta ne gre razumeti kot nekaj realnega, objekt zunaj naše zavesti lahko tudi ne obstaja, ampak ga je treba razumeti kot tisto, kar si predstavljamo, tisto, kar nam je dano kot nekaj – to tudi je objekt. Ali to pomeni, da je »imanentni predmet« ali »imanentni objekt« isto kot »predstavljeni objekt«? Ali to pomeni, da je psihični fenomen usmerjen na »predstavljeni« ali »miselni« objekt?

Höfler je Brentanu ugovarjal tako: tisti, ki si predstavlja A, ima »predstavljeni A« za objekt (predmet) ali vsebino, pri čemer se »objekt« oz. »predmet« uporablja kot sinonim za »vsebino«. Brentanov učenec, založnik mnogih njegovih del in njegov stalni mecen Oskar Kraus zanika, da bi Brentano enačil objekt z miselnim objektom. Po Brentanu slišimo ton, ne pa slišani ton. In vendar je Kraus prisiljen priznati, da so v Brentanovem glavnem delu glede tega vpraša-

<sup>8</sup> Ibid., str. 125.

<sup>9</sup> K. S. Bakradze, Očerki po istoriji novejšej i sovremennoj buržuaznoj filosofiji, Tbilisi 1960, str. 493.

<sup>10</sup> F. Brentano, Izbrannye raboty. Per. V. V. Anašvili. M.: Dom intelektual'noj knjigi 1996, str. 33.

<sup>11</sup> N. V. Motrošilova, Fenomenologija / Sovremennaja buržuaznaja filosofija, M.: MGU MGU, 1972, str. 485.



nja nekatera mesta precej nejasna. Kar zadeva sinonimnost »vsebine« in »intencionalnega objekta«, pa Kraus meni, da je to čisto terminološko vprašanje. Opirajoč se na Brentana, Kraus domneva, da bilo bolje, če se ne bi govorilo o objektu predstave kot o vsebini predstave. Termin »vsebina« bi bilo dobro uporabljati za drugo zvrst psihičnih fenomenov – za presojo. Ali se to vprašanje rešuje terminološko?<sup>12</sup> V pismu svojemu učencu Antonu Marti z dne 17. 03. 1906 Brentano piše: »Ko sem govoril o ‚imanentnem objektu‘ sem dodajal izraz ‚immanenten‘, da bi se izognil nesporazumu, saj nekateri imenujejo objekt tisto, kar se nahaja zunaj duha. Jaz sem, nasprotno, govoril o objektu predstave, ki je prav tako lasten predstavi, tudi ko je izven duha, nima ustreznice.

Vendar ne mislim, da je ‚imantentni objekt‘ enako kot ‚predstavljeni objekt‘. Predstava za objekt (immanenten, saj samo tega je treba imenovati objekt) nima ‚predstavljenih stvari‘, ampak ‚stvar‘. Na primer predstava konja ima za objekt ‚konja‘, ne pa ‚predstavljenega konja‘.

Vendar ta objekt ne obstaja. Ta, ki si nekaj predstavlja, ima lahko to nekaj za objekt, ne da bi to zaradi predstave obstajalo.«<sup>13</sup>

Kot vidimo, je to vprašanje zelo težko in težko rešljivo samo terminološko. Bodimo pozorni na dva osnovna momenta. Prvič, Brentano trdi, da nekateri imenujejo objekt tisto, kar se nahaja zunaj duha. Vendar sedaj ne samo nekateri, ampak skoraj vsi uporabljajo termin »objekt« v takem pomenu. Drugič, Brentano trdi, da je objekt predstave lasten predstavi, ko mu zunaj duha nič ne ustreza. Nato Brentano trdi, da tak objekt ne obstaja. Zadnja trditev lahko privede do prevoda izraza »Inexistenz« kot »nebivanje«. Seveda tak prevod ni ustrezen, ampak vseeno lahko upoštevamo nek pomenski odtonek: gre za razliko realnega bivanja in bivanja izključno »v« duhu. Slednje tudi je »Inexistenz«.

V kakšnem pomenu Brentano uporablja termin »objekt«? Spet gre za terminologijo, ki jo je Brentano prevzel iz sholastike. Šele od začetka novega veka, od Descartesa naprej, sta se termina »subjekt« in »objekt« začela uporabljati v sodobnem pomenu. Subjekt je misleči človek (ali pa absolutni razum, pomembno je samo, da je subjekt misleča instanca); objekt pa je predmet,

<sup>12</sup> F. Brentano, *Wahrheit und Evidenz*, Leipzig 1930, str.192–193.

<sup>13</sup> *Ibid.*, str. 87–88.

ki obstaja neodvisno in na katerega so usmerjeni spoznavni naporji subjekta. Terminologija sholastike je ustrezala aristotelskemu pogledu na svet: subjekt je to, kar je v osnovi; po Aristotelu je to posamezna stvar. Objekt pa je mentalna podoba stvari, njen pomen, kakor platonska ideja stvari znotraj našega duha. Prav tu nastaja problem: kaj si predstavljamo – predmet (konja, drevo, itd.) ali pa mentalno podobo stvari. Če je to mentalna podoba, potem je psihični akt usmerjen na to, kar je predstavljano, to je predstavljano stvar. Če pa sprejmemo prvo varianto – prav tisto, kar trdi Brentano – tudi povemo: predmet, ki nam je predstavljen, mentalna podoba stvari ali »imanentna predmetnost«, bo spet nekaj drugega kot »predstavljeni predmet«.

Odtod je jasno, da Höflerjeva kritika ni brez osnove, ker v Brentanovi opredelitvi psihološkega fenomena beremo, da je psihični fenomen usmerjen na objekt, ki ga ne smemo razumeti kot neko realnost. Usmerjenost na objekt kot na »imanentno predmetnost«, odnos do »vsebine« (to je: ne na realni predmet, ampak na immanentni), je ravno usmerjenost na »predstavljeni predmet«.

172

Seveda Brentano ni predpostavljaj, da si najprej predstavljamo stvar, potem pa usmerjamo svojo pozornost na »predstavljeni stvar«. Vendar dvopomenskost izrazov, ki jo je omenjal Brentano, ne izključuje take interpretacije. Ta dvo-pomenskost je, z mojega vidika, v trku dveh bistveno različnih in celo nasprotnih načinov opisa v enem in istem kontekstu. Gre za »usmerjenost k objektu« oziroma »odnos do vsebine« po eni strani in za »mentalno bivanje« ali, lahko rečemo, za mentalno prisotnost predmeta, po drugi strani. Z drugimi besedami se po eni strani psihični fenomen zaznamuje kot usmerjenost na objekt, po drugi strani kot tisto, kar vsebuje nekaj kot objekt. »Biti usmerjen na« in »vsebovati« sta dva načina opisa, ki sta drug drugemu nasprotna. Natančneje, »usmerjenost na« usmerja na objekt kot realen, objekt kot immanenten pa »je vsebovan«. V vsakem primeru nas »usmerjenost na« pošilja k realnemu objektu, »vsebnost« pa k immanentnemu. To lahko pokažemo na primeru obzorja: če rečemo: »vidim predmet« v pomenu »vizualno sem usmerjen na predmet«, tedaj je samo obzorje v ozadju; če pa gre beseda o tem, da se predmet pojavlja na našem obzorju ali se nahaja na obzorju, takrat je v ozadju predmet.

Brentano s tem misli naslednje: naša usmerjenost na objekt daje objektu intencionalno ali mentalno bivanje. Vendar ne bi smeli govoriti o objektu, ampak o aktu zavesti, njegovi bistveni značilnosti. Ta bistvena značilnost ni nič drugega kot mentalni obstoj objekta. Tako, kakorkoli že rešujemo vprašanje o naravi

objekta, se akt zavesti opredeljuje z dodajanjem lastnosti (pridevnika) mentalen.

Pojem objekta si Brentano sposoja iz sholastike in ga ne analizira. Osnovna lastnost tega objekta je identiteta, ki je ncizogibna izjema za to, da bi, prvič, dali razločevalni znak psihičnih fenomenov in, drugič, postavili vprašanje o neodvisnosti zavesti (psihičnih fenomenov) od predmetov realnega sveta.

Brentano poudarja, da objektu, tj. imanentnemu objektu, lahko v realnosti nič ne ustreza. Vendar pri tem danost, kot mentalna prisotnost, ne izgine. Zavest se ne definira z bivanjem ali nebivanjem realnih predmetov, zavest vsebuje predmetno-pomensko podobo, smiselni odliček predmeta, vendar sam predmet lahko tudi ne obstaja, lahko je iluzoren. Ta argument, ki ga Husserl večkrat navaja, je eden najvažnejših momentov fenomenološke postavitve problema zavesti. Drugi argument, osnovan na presoji vsakdanje izkušnje (ponovimo še enkrat), je v naslednjem: psihični fenomeni ali, če uporabljamo Husserlovo terminologijo, modusi zavesti, so raznoliki (prej smo se že seznanili z Brentanovim naštevanjem). Ta raznolikost, ali vsaj njen del, se lahko nanaša na en in isti objekt. Ta objekt si je mogoče predstavljati, mogoče je o njem povedati svoje mnenje, mogoče ga je ljubiti, sovražiti in dvomiti o njegovem obstoju. Tako postaja mogoče raziskovati to raznolikost modusov zavesti neodvisno od predmeta in ločiti objekt oziroma predmet od njegove danosti. Med temi argumenti je neka povezava, ker je nebivanje predmeta svojevrstna varianta identitete: tisto, kar ne obstaja, se jemlje kot identično (enako) nebivajoče.

Dva argumenta, ki omogočata govoriti o neodvisnosti sfere zavesti: 1) nepomembnost danosti za obstoj predmeta in od tod izvirajoče razlikovanje predmeta in vsebine predstave, nazora itd. in 2) možna identiteta predmeta za razliko od raznovrstnosti aktov zavesti. Tu se ne bom dotikal prvega argumenta, izrazil bom samo dvom glede drugega. Ali predmet resnično ostaja en in isti, če so nanj usmerjeni različni akti zavesti? Ko govorimo o enem in istem predmetu, moramo upoštevati, da je identiteta predmeta tudi danost. Pri čemer se identiteta predmeta kot danost (drugače povedano, zavedanje tega, da je pred nami en in isti predmet) formira in sprejema kot že oblikovana. Ali ni to naivna pozicija – dopuščati identiteto predmeta in si pri tem ne postaviti vprašanja, na kakšen način je bila oblikovana danost te identitete. Drugače povedano, če priznamo, da je bistvo zavesti v pripisovanju pomena, zakaj se identifikacija pri tem izogne analizi?

---

Identiteta predmeta se kaže kot neopazna predpostavka druge pomembne karakteristike psihičnih fenomenov. Brentano opozarja predvsem na to, da lahko kljub razlikovanju med psihičnimi fenomeni trdimo, da niti eden od njih ni nemogoč, če se ne opira na predstavo. Prav predstava je v osnovi vseh aktov zavesti. Ne le katerikoli nazor, tudi katerokoli duševno doživljanje se opira na predstavo. Ne da se o nečem presoјati, ne da bi si predstavljali, o čem presoјamo, nemogoče se je veseliti ali žalostiti, ne da bi si predstavljali, pa čeprav zelo megleno ali le posredno, predmet našega veselja ali žalosti.

Istočasno to ne pomeni, da se vsi psihični akti reducirajo na predstave in da se izpeljujejo iz njih. Sodba in dvom, upanje in obup imajo lastno svojevrstnost, vendar ne morejo obstajati brez predstave v svoji osnovi. Ta trditev o prvotni vlogi predstave se zdi samoumevna, vseeno pa zahteva kritično analizo.<sup>14</sup> Pred vsem je treba omeniti, da je ta trditev odigrala veliko vlogo v oblikovanju celotne fenomenologije. Gre predvsem za razliko med predstavo in sodbo, drugače povedano, med primarno izkušnjo zavesti in spoznavajočo zavestjo. Prav s tem Brentano presega tendenco nemškega in predvsem Heglovega idealizma, ki enači zavest in spoznanje. To odpira možnost raziskovanja obširne sfere zavesti, ne da bi vsakič primerjali izkušnjo zavesti z gnoseološkimi strukturami. Poleg tega poudarjanje predstave kot primarnega akta zavesti, ki brez izjeme leži v osnovi vseh drugih aktov spoznanja, govori o tem, da ima Brentano sfero zavesti za sfero izkušnje, ne pa za sfero transcendentálnih struktur, »shematizma čistega uma«, »čiste apercepcije (nezaznavanja)«. Kot bomo videli v nadaljevanju, je enotnost zavesti za Brentana tudi dejstvo izkušnje, ne pa formalni pogoj združenja predstav.

Kljub temu ta trditev zahteva analizo. Gre za to, da v predstavi, kot vidimo, Brentano razlikuje akt predstave in tisto, kar je predstavljeno. To je ena izmed najvažnejših fenomenoloških razlik, v kateri se kot nalašč loči »sama zavest« od tega, kar je zavesti dano. Vendar se v trditvi o tem, da je predstava v osnovi vseh drugih psihičnih fenomenov, akt in predmet oziroma akt in vsebina ravno ne razlikujeta. (Za zdaj še ne bomo razlikovali predmeta in vsebine). Z drugimi besedami, Brentano ne določa, kaj v bistvu je v osnovi drugih psihičnih aktov – akt predstave ali predstavljeno. Seveda lahko razmišljamo na tak način: če se ne da presoјati o nečem, ne da bi si predstavljali to »nekaj«, potem je naša sodba osnovana na predstavljenem. Z drugimi besedami, akt presoje se nadgrajuje na tistem, kar je predstavljeno, vendar ne na aktu predstavljanja. Lo-

<sup>14</sup> Husserl izvaja analizo Brentanove teze v V. Logični raziskavi, vendar je naša analiza drugačna.

gično, da je predstavljeno primerjano z aktom predstavljanja in da akt presoje (kot vsi drugi akti) predstavljenega spada k temeljnemu aktu preko predstavljenega. Pri tem temeljno nanašanje akta predstave na akt sodbe, dvoma, veselja itd., ostane nepojasnjeno. Iz Brentanove argumentacije sledi samo to, da je v osnovi kakršnih koli aktov zavesti tisto, kar je predstavljeno v aktu predstavljanja. To vodi k temu, da bi imeli za osnovo drugih aktov zavesti predmet, identificiran v predstavi.

V Husserlovi fenomenologiji se ne ohranja samo predpostavka identitete predmeta, ampak se uvaja še ena predpostavka identitete. Ta predpostavka se pokaže, če pogledamo, kako Husserl kritizira Brentana. Osnovni Husserlov cilj je primerjati pojem psihičnega fenomena pri Brentanu in svoj lastni pojem doživljaja. Brentano in Husserl se razhajata ob vprašanju očitnosti notranjega dojetanja; s Husserlovega gledišča imata v teoretsko-znanstvenem smislu povsem enakovreden status, to pomeni, da sta oba lahko napačna. Dojetanje Husserl in Brentano razumeta različno. Po Brentanu je dojetanje nasploh notranje dojetanje, ki, kakor bi jemalo vase, sprejema vase svoj predmet; za Husserla je dojetanje nasploh zunanje dojetanje, apercipcija, predmetno razumevanje. Zato Husserl tudi danosti notranje izkušnje interpretira kot pojave, kot tisto, kar se nam prikazuje. Ko je Husserl razložil notranje dojetanje po modelu zunanjega, kar je samo po sebi precej dvomljivo, je analiziral različne pomene termina »pojav«. Pojav lahko imenujemo prvič konkretno doživljanje pojava in drugič sam predmet, ki se prikaže. Po Husserlu pa je napačno imenovati realne sestavne dele doživljaja pojav. Ti sestavni deli se nam ne prikazujejo, ampak jih doživljamo.

175

Osnovna Husserlova misel v danem kontekstu je takšna: v notranji izkušnji se ne sprejema vse, ampak je. Doživljanje vsebuje tako akte kot tudi ne-akte, občutke, ki jih oživljajo akti. Ko je razložil občutke (ne-akte) kot vsebino doživljaja za razliko od njegove forme, je Husserl tako razumljeno vsebino enačil z Brentanovim razumevanjem vsebine. Kar je Brentano povezoval z objektom, s fizičnim fenomenom, Husserl povezuje s sfero psihičnega. Kako pravilna je ta izenačitev? Ob vseh protislovjih in dvoumnostih Brentano ne bi nikoli izenačil vsebine, ki jo je vedno razumel kot predmetno vsebino, z nekim kompleksom občutkov, ki ga oživlja psihični akt. Poudarjanje takega kompleksa občutkov je v bistvu metafizična predpostavka samega Husserla, ki jo lahko opišemo le s pomočjo tautologije: z delom konkretnega doživljanja – to je tistega, kar neposredno doživljamo.

---

Drug predmet Husserlove kritike je Brentanov pojem fizičnega fenomena. Husserl meni, da je Brentano v pojmu fizičnega fenomena mešal vsebino in zunanji predmet. Za predmetno stran zavesti, to je za fenomenalne predmete, predlaga Husserl naslednjo delitev: notranji, imanentni predmeti in zunanji, transcendentni predmeti. Po Husserlu tako ni vse, kar Brentano prišteva k fizičnim fenomenom, fizični fenomen. Del tega spada k psihičnemu. Po drugi strani pa akti zavesti še niso prav vse, kar je dobro prištevati k psihičnemu.

S tem prestrukturiranjem sfere zavesti doseže Husserl pomemben rezultat. Pojem intencionalnosti izgubi dvoumnost, ki jo ima pri Brentanu. Intencionalnost je usmerjenost k predmetu, ne pa k vsebini zavesti. Notranji ali zunanji predmet, materialen ali idealen, izmišljen ali resničen, ne more biti izenačen z usmerjenostjo k predmetu, saj usmerjenost k predmetu ne vsebuje predmeta kot dela sebe.

Husserla zanima sama usmerjenost k predmetu kot pomen predmeta, ki nikoli ne sovпада s samim predmetom. Husserl pomen oblikuje strukturno. Najbolj splošna struktura je gnoseološko preosmišljanje odnosa med formo in materijo, kot ga pojmuje Aristotel, tako imenovano oživljanje danih čutnosti z akti zavesti.

176

Istočasno tako razumevanje zavesti ni brez notranjih problemov. Predvsem to zadeva že izločeni predpostavki identitete. Skupaj s predpostavko identitete predmeta (ta predpostavka je skupna Brentanu in Husserlu) Husserl uvaja še eno predpostavko identitete. Meni, da je kompleks občutkov enoten pri različnih razumevanjih, različnih aktih zavesti. Priljubljen Husserlov primer pri analizi problema zmote »človek ali maneken« (dama ali voščena lutka) se interpretira tako: imamo en in isti kompleks občutkov, vendar naše dejanje, akt razumevanja ta kompleks enkrat interpretira kot damo, drugič pa kot lutko. Mogoče je reči, da, ne glede na bistveno razliko med stališči Macha in Husserla, tem vseeno ostaja nekaj skupnega. Husserl dopušča praktično nevtralni kompleks občutkov, ki je potem lahko predmetno interpretiran na različne načine. Ta močno sumljiva predpostavka je nasprotna lastnim Husserlovim smernicam: sfera zavesti je tok doživljajev, njihovih povezav, sklopov in konfiguracij; v tem smislu tu ni in ne more biti ničesar »neutrnega«, identičnega, ki pričakuje svojo predmetno razlago.

Druga težava zadeva razlike med pomenom in predmetom in je povezana s prvo predpostavko, iz katere je Husserl, za razliko od Brentana, naredil logične

zaključke. S tem da razlikuje »samo predmet« in »predmet, kot je dan« – Husserl, v bistvu, prehaja na kantovsko pozicijo in razume predmet kot neki X, ki je nosilec raznovrstnih lastnosti. Ampak, če je predmet, h kateremu je usmerjena zavest, samo X, je pod vprašajem sama predmetnost zavesti. Pri tem se pri Husserlu predpostavka identitete ne zdi veljavna samo v odnosu do objekta, pač pa, za razliko od Brentana, postaja veljavna tudi v odnosu do same intencionalnosti. Za razliko od Brentana, ki meni, da je predstava osnova vsem drugim psihičnim fenomenom, ne da bi zanikala njihove intencionalne svojevrstnosti, Husserl brez kakršnekoli argumentacije in deskripcije uvaja pojem rodovnega bistva intencije ali intencije kot rodovnega bistva akta. Med pregledovanjem pomena Brentanovega razlikovanja psihičnih in fizičnih fenomenov poudarja Husserl v *Logičnih raziskavah* prav to, kar je pri Brentanu odsotno: neko skupno intencijo, intencijo nasploh, ki jo označuje s podobnim terminom »Aktcharakter« in ga je mogoče prevesti kot tipološko lastnost akta. Husserl piše: »Ali gre ocenjevati Brentanovo klasifikacijo ‚psihičnih fenomenov‘ kot primerno resničnosti ali celo priznavati, da ima temeljni pomen za metode v psihologiji v celem – pomen, ki ga je tej klasifikaciji dodal njen genialni avtor, o tem ne razglabljam. Samo cno jemljemo v račun kot pomembno za nas: da obstajajo bistvene vrstne razlike intencionalnega odnosa ali, bolj na kratko, intencije (ki predstavlja opisni vrstni značaj akta). Način, s pomočjo katerega ‚prosta predstava‘ neke situacije določa svoj ‚predmet‘, je drugačen kot način razmišljanja, ki meni, da je situacija resnična ali lažna. Spet drugačen je način domnevanja in dvoma, način upanja in bojazni, način zadovoljstva in nezadovoljstva, usmerjanja in odstranitve, rešitve teoretičnega dvoma (rešitev glede na sodbo) ali praktičnega dvoma (svobodna odločitev v smislu pretehtanega izbora), potrditve teoretične domneve (uresničenje intencije sodbe) ali domnevanje volje (uresničenje intencije volje) itd. Seveda so, če ne vsi, potem večina aktov kompleksni doživljaji; zelo pogosto so pri tem same intencije kompleksne. Intencije duševnega življenja se oblikujejo na intencijah predstave ali sodbe itd. Vendar ni dvoma, da pri razgradnji teh kompleksov vedno pridemo do prvotnih intencionalnih značilnih lastnosti, ki se po svojem deskriptivnem bistvu ne dovolijo reducirati na kakšne druge psihične doživljaje; spet ni dvoma, da enotnost deskriptivnega rodu ‚intencija‘ (‚tipološka lastnost akta‘, ‚Aktcharakter‘) kaže vrstne razlike, ki so osnovane v čistem bistvu tega rodu in so predhodnice kot apriorij vseh empiričnih psiholoških dejstev.«<sup>15</sup>

<sup>15</sup> E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Husserliana XIX (1), Haag, 1984, str. 380–381.

Tukaj imamo opraviti z dovolj podrobno razliko med Brentanom in Husserlom. Iz Brentanove opredelitve, da se vsak psihični fenomen zaznamuje z mentalno prisotnostjo predmeta v njem, ne sledi, da obstaja psihični fenomen kot tak, ki ne bi bil ne predstava, ne sodba, ne ljubezen ali sovraštvo. Naj spomnim, da ima osnovni znak fizičnih fenomenov pri Brentanu pred seboj drugačen znak, natančneje: psihični fenomeni so sami predstave ali kot predstave ležijo v osnovi drugih psihičnih fenomenov. Iz obstoja raznovrstnosti intencij ne sledi, da obstaja intencija kot taka, če mora biti intencija deskriptivna situacija.

Husserl si, za razliko od Brentana, zastavlja nalogo opredeliti bistvo psihičnega akta kot takega in je zato prisiljen preiti k izgradnji različnih strukturnih modelov zavesti. Zlasti v *Logičnih raziskavah* gre beseda o kvaliteti in materiji akta kot o njegovih strukturnih komponentah. Pozornosti je vredno, da je v osnovi teh Husserlovih razmišljanj tudi predpostavka identitete, ali bolj točno, identiteta nastopa kot neizogibna predpostavka razlike med materijo in kvaliteto. Najprej se uveljavi identiteta kvalitet, zato da bi se pokazala različna materija akta, potem se določa identiteta materij, zato da bi se pokazala različnost kvalitet. V Husserlovi fenomenologiji se srečujeta dva stila, oziroma dva načina mišljenja. Po eni strani dela Husserl razlike, ki ne predvidevajo identitet: taka razlika med dvema pomenoma termina je znak, taka je razlika med zvezami doživljajev, med zvezami stvari in zvezami resnic. Po drugi strani so razlike, ki obstajajo na račun identitet, in tudi v tem primeru metodologija prevlada nad deskripcijo.

178

S tem ko je uvedel rodovno bistvo intencije, je moral Husserl preiti k izgradnji različnih modelov zavesti. Ko je Husserl razglasil deskripcijo za osnovo fenomenološke metode, je istočasno določil za »enoto« zavesti nekaj, česar se ne da opisati: intencijo kot tako ali doživljanje kot tako in njegove dele. Tako postane obdelava območja »čiste zavesti« mogoča samo kot strukturiranje doživljaja, kot strukturni model.

Pomembno je omeniti, da noben model in struktura, ob vseh resničnih dosežkih fenomenologije, ne spremeni opisa izkušnje in ne izbriše vprašanja o bistvu zavesti. V Husserlovi fenomenologiji nastopa zavest kot nekakšna splošna struktura izkušnje, vendar ne kot določena izkušnja. Pri tem ima kar pomembno vlogo predpostavka identitete objekta. Vprašanje o zavesti kot usmerjenosti na objekt ali predmet, predpostavlja, da smo že odgovorili na vprašanje o predmetu. Istočasno pojem objekta zahteva svojo obrazložitev v luči določenega razumevanja zavesti.



## Struktura in razlikovanje

Oblikujemo lahko naslednjo dilemo: tematizacija zavesti izriva problem objekta – identiteta objekta nastopa kot neočitna predpostavka; ali pa postavitev vprašanja o objektu, ne kot substanci, ampak kot funkciji, izriva problem zavesti – subjektivno je razumljeno kot nekaj, kar še ni postalo objektivno.

Preden bomo poskusili rešiti ta problem, je neizogibno pogledati, ali ni tema dvema tendencama – fenomenološki in kantovski – lastno nekaj skupnega v razumevanju zavesti.

Razlika med zavestjo in objektom ali identiteta zavesti in objekta še ne razkriva izhodiščnega razumevanja zavesti. Predvsem je skupen pristop k proučevanju zavesti, natančneje: strukturen, da ne rečemo strukturalen. Spoznavna sposobnost pri Kantu je sistem: osnovni elementi tega sistema, apriorne forme čutnosti in razuma, oblikujejo spoznanje in izkušnjo, ko se združijo. Spoznanje in izkušnja se izkažeta za drugotna glede na sistem apriornih form. Tudi v fenomenologiji, kot vidimo, prevladuje strukturalna metoda: na vprašanje, kaj je zavest, Brentano odgovarja: zavest (psihični fenomen) vsebuje objekt, za zavest je značilna usmerjenost k objektu. Tak pristop je ohranjen tudi pri Husserlu, pri čemer se zavest opredeljuje preko intencionalnosti ali pa se intencionalnost opredeljuje preko zavesti. V *Idejah I* se, na primer, srečamo z naslednjo formulacijo: »Intencionalnost razumemo kot lastnost doživljanj ,biti zavest o nečem‘.«<sup>16</sup>

179

Heideggrov očitek je povsem upravičen: v vseh teh formulacijah se ne govori o tem, »struktura česa natančno bi morala biti intencionalnost«.<sup>17</sup> Po Heideggru ostaja bivanje zavesti nerazkrito. Bivanje zavesti je ostalo nerazkrito tudi v delih Heideggra, čeprav je zanj postal osnovni problem prav problem bivanja, sama postavitev problema zavesti pa se je začela asociirati s subjektivizmom.

Strukturnemu pristopu k zavesti tako v kantovstvu kot tudi v fenomenologiji ustreza razumevanje zavesti predvsem kot sinteze, ki združuje notranje strukture zavesti, kot sinteze, ki spreminja »raznolikost predstav« v enotnost predmetnosti. V fenomenologiji je to v veliki meri značilno za Husserla, pa tudi za

---

<sup>16</sup> Husserliana Bd. III., Dordrecht 1995, str. 188.

<sup>17</sup> *Gesamtausgabe* Bd. 20, Frankfurt a/M. 1979, str. 62.

Brentana, čeprav ostaja tudi pri njem osnovna karakteristika »razumevanje« (zajemanje). Tako Brentano kot Husserl pozivata k izkušnji zavesti, vendar sama zavest obstaja kot abstrakten fenomen, katerega modusi so dojetanje, spomin, sodba, veselje itd. Heidegerjansko vprašanje bi bilo mogoče parafrazirati tako: Čigavi modusi so dojetanje, spomin, sodba itd.? Če menimo, da je »substancia« teh modusov sinteza, pridemo do paradoksalne situacije: substancia modusov izkušnje zavesti ni izkušnja, ker tudi sinteza ni izkušnja. Če predpostavimo sintezo, imamo lahko v izkušnji rezultate sinteze, vendar ne njene uresničitve. V takem primeru je zavest nekaj, kar je le posredno dostopno, ampak samo z njenimi objektivizacijami.

Takšen pristop k problemu zavesti, ko se bistvo zavesti prenaša za meje vsake konkretne izkušnje, ni prisoten samo v kantovstvu in fenomenologiji. Zavest kot izkušnja se spreminja v »pojem zavesti«, to je v abstrakcijo, ki odpira pot k oblikovanju različnih modelov zavesti, torej odpira možnost strukturnega pristopa k zavesti.

180

Je mogoča drugačna pot? Morda je mogoče razložiti zavest kot določeno izkušnjo, ki je substančna izkušnja, izkušnja, ki je v vsch drugih vrstah izkušenj, ne pa kot izvleček vseh izkušenj. Ali obstaja izkušnja – izkušnja par excellence – ki je v osnovi vseh drugih oblik izkušnje in ki bi jo lahko imenovali zavest v dobesednem pomenu? Če taka izkušnja obstaja, če je usmerjenost zavesti k predmetu samo drugotna izkušnja zavesti, ki se nanaša prej na sfero spoznavanja, ali je potem mogoče postaviti vprašanje o bistvu predmeta, izhajajoč iz te izkušnje?

Prej sem poskusil pokazati, da je taka izkušnja izkušnja razlikovanja.<sup>18</sup> Šlo je za to, da bi razumeli razliko kot prvotno izkušnjo, na kateri je osnovano razumevanje vsakega predmeta, stanja, katerekoli situacije. Šlo je za to, da bi razlikovanje predstavili kot tako izkušnjo, ki je v vseh ostalih oblikah izkušnje, kot izkušnjo, o katere prisotnosti se je mogoče prepričati z lastno izkušnjo. Interpretacija razlikovanja kot prvotne izkušnje povzroča dvom o najprej neovrgljivem mnenju, da je mogoče na eno in isto stvar gledati drugače. Drugače povedano, dvomu je bila podvržena prvotnost identifikacije v odnosu do razlikovanja in celo njuna istopomenskost. Napori so bili osredotočeni na to, da bi pokazali prvotnost razlikovanja v primerjavi z identifikacijo, čeprav je bila

<sup>18</sup> V. I. Molčanov, *Paradigmy soznanija i struktura opyta*, Logos 3, Moskva 1992.

argumentacija precej nejasna. Tedaj, prvič, ni bilo postavljeno vprašanje prehoda od razlikovanja k identifikaciji, to je vprašanje o izvoru identitete: če govorimo o identiteti objekta, potem je neizogibno fenomenološko pokazati, kako zavest dosega smisel svoje identitete. Drugič, tudi vprašanje o objektu ni bilo postavljeno: če je zavest pridobila svojo intencionalno obliko, je objekt ostajal blizu in neopredeljen, »brezbarven«. Ob vprašanju o zavesti ni bilo upoštevano »razumevanje sveta« kot dvostranskega korelata: po eni strani korelata zavesti, po drugi strani korelata predmeta. Klasifikacija razlik je bila narejena praktično v skladu z tradicionalno delitvijo »poznavalskih sposobnosti«. Všteta ni bila tudi izkušnja behavioristične psihologije, ki se je v osebah E. Tolmena in E. Boringa odpovedala mentalni konceptiji zavesti in prvič povezala zavest in razlikovanje.<sup>19</sup> Leto 1927 je bilo rodovitno v diferenciaciji. Istočasno z ontološko diferenciacijo, tj. istočasno z Bitjo in časom, se je pojavil članek E. Tolmana, v katerem očitno zbližuje zavest in razlikovanje: »Zavest ima svoj prostor tam, kjer organizem v določenem trenutku vzdraženosti prehaja od pripravljenosti reagirati manj diferencirano k pripravljenosti v isti situaciji reagirati bolj diferencirano ... Trenutek tega prehoda je trenutek zavesti.«<sup>20</sup> Pozneje je ta pogled posplošil E. Boring: »Razlikovanje (discrimination) je fizična funkcija organizma. Je kriterij uma, zavesti, vedenja. Živali, otroci in odrasli, ki kažejo neodgovorno vedenje (irresponsible adults), imajo le toliko zavesti kolikor razlikujejo, to je kolikor reagirajo diferencirano (na razlikujoč način) na diferencirano situacijo.«<sup>21</sup> Ta konceptija ni bila razvita naprej, behavioristi so pokazali na vodilno dejavnost pri oblikovanju odnosov, prav na aktivnost razlikovanja.

Zanimivo je tudi, da K.F. Graumann v svojem članku »Zavest in zavedanje«<sup>22</sup> poleg drugih raziskuje to konceptijo in jo kritizira: »To, da je zavest nekaj drugega kot sposobnost razlikovanja, očitno ni nič resnega.«<sup>23</sup> Graumann kljub temu priznava, da je sposobnost razlikovanja bistvena funkcija zavesti, ki dopušča objektivno analizo. Pri tem je jasno, da se Graumann vrača k substan-

<sup>19</sup> Na članek K. F. Graumanna (glej spodaj), kjer so predstavljeni poskusi razlage zavesti kot razlikovanja pri Tolmenu in Boringu, me je med pogovorom leta 1996 opozoril prof. B. Waldenfels, za kar sem mu zelo hvaležen.

<sup>20</sup> E. C. Tolman, A behaviorist's definition of consciousness, *Psych. Review*, vol.34, 1927, str. 235.

<sup>21</sup> E. I. Boring, A psychological function in a relation of successive differentiation in organism, *Psych. Review*, vol. 44, 1937, str. 450.

<sup>22</sup> C. F. Graumann, *Bewußtsein und Bewußtheit. Probleme und Befunde der psychologischen Bewußtseiforschung*, Handbuch der Psychologie, Bd. I., Goettingen 1966, str. 92.

<sup>23</sup> Prav tam.

cionalnemu razumevanju zavesti: razlikovanje se tu interpretira kot neka funkcija neznanega nečesa, imenovanega »zavest«.

Za razliko od Husserlove fenomenologije sta teoriji Tolmana in Boringa poskus neposrednega dostopa k zavesti: ne preko intencionalnosti kot usmerjenosti k objektu, ne preko strukturiranja zavesti regije bivanja, ampak preko neposrednega prenosa na izkušnjo razlikovanja kot same zavesti. Vendar sta teoriji Tolmana in Boringa premalo radikalni, razlikovanje se v teh teorijah enači z izborom. Sposobnost razlikovanja se interpretira kot fizična funkcija in izključno kot reakcija na že diferencirano situacijo. Izkušnjo behavioristi razumejo po eni strani preveč ozko: beseda gre le o reakciji na situacijo, po drugi strani pa preveč široko: ne dela se jasne razlike med človeško in nečloveško izkušnjo. Poleg tega Tolman substancialnega modela ne presega povsem: zavest se razume kot moment prehoda od manjših razlik k bolj natančnim. Ta prehod bi bilo dobro razumeti kot razliko višje ravni, kot razliko razlikovanj, ki je kot nalašč osnovna značilnost človeške zavesti. To vodi k vprašanju, kakšen smisel ima prehod v sferi zavesti, oziroma, kakšen je prehod kot tak v sferi notranje izkušnje: kaj ga omogoča? Ideja prehoda od manj diferencirane k bolj diferencirani reakciji istočasno implicitno vsebuje idejo hierarhije, ki je ena od osnovnih karakteristik človeške zavesti.

182

### Razlikovanje in hierarhija

Izkušnja ni le v osnovi hierarhije zavesti in filozofskega mišljenja, ampak tudi v osnovi vseh območij človeškega bivanja: orientacij vrednosti, emocionalnih stanj, spoznavanja, telesnosti, dejavnosti itd. Izkušnja je prvoten poskus in sposobnost biti: zavedajoč se, telesen, misleč, ljubeč itd. Izkušnja je izločanje prvotnih orientacij in predmetnosti teh območij, neke vrste podstat in v določnem smislu »skupni imenovalac«. Izkušnja kot prvotni dostop k temu, da bi se zavedali, bili telesni, dejavni itd., ni nič drugega kot razlikovanje in znanje razlikovanja: znati biti pomeni znati razlikovati.

Razlikovanje izkušenj zavesti, mišljenja, dejavnosti, emocionalnih izkušenj (in mnogih drugih) ne predvideva kakšne nevtralne izkušnje, izkušnje kot take, ki bi imela za modifikacije zgoraj naštete izkušnje. Samo razlikovanje teh izkušenj je originalno dejstvo izkušnje zavesti, dejstvo, da ima tako razlikovanje svoje mesto. Izkušnja mišljenja, katere posebnost je prav v razlikovanju raz-

likovanj in razlik na več ravneh, je eksplikacija tega dejstva. Pravzaprav, če je katerakoli izkušnja raznolikost razlikovanj, potem je to mišljenje, ki razlikuje izkušnje, razlikovanje razlik. Vendar razlikovaje razlikovanj in razlikovanje razlik (kot korelatov razlikovanja) nista lastna samo izkušnji mišljenja, ampak sta lastna tudi katerikoli drugi izkušnji, oziroma je katerikoli drugi izkušnji lastna »refleksija« kot modifikacija te izkušnje. Brentanovo idejo, da predstavo spremlja predstava te predstave, bi morali razumeti natančno tako: ob prvotnem razlikovanju kot prvotni raznolikosti razlikovanj je razlikovanje razlikovanj, kar vodi k izločanju določenih razlik in k očitnosti takega izločanja.

Izkušnja mišljenja se kvalitativno razlikuje od vseh drugih izkušenj prav s tem, da je hierarhija razlikovanj v tej izkušnji v principu odprta in ne more biti nikoli dokončana.

Trditve, da je raznolikost razlikovanj sestavni del katerekoli izkušnje, da razlikovanje »prežema« vsako izkušnjo, ne smemo razumeti tako, kot da obstaja neko »čisto razlikovanje«, analogno kantovski »čisti sintezi«. Tako tudi ni »čiste izkušnje«. Identiteta razlikovanja in izkušnje pomeni, da ima katerakoli izkušnja (kot razlikovanje) prostor v določenem območju človekovega bivanja ali v križanju nekaj območij. Razlikovanje je vedno razlikovanje v okvirih določene izkušnje.

183

Istočasno z zanikanjem obstoja nevtralne izkušnje – besedna zveza si sama sebi nasprotuje – še naprej menimo, da je »substancia« vseh izkušenj izkušnja zavesti. Privilegiran položaj izkušnje zavesti je predvsem v tem, da ima raznolikost razlikovanj za korelat prvotno razlikovano, medtem ko so vse druge oblike izkušnje brez izjeme orientirane na reproducirano razlikovano, na reprodukcijo že narejenih razlik. V osnovi ustvarjalnosti leži bolj moč razlikovanja kot izkušnja zavesti kakor pa moč domišljije. Vendar pri tem razlikovanja kot izkušnje zavesti ne kaže razumeti kot »akt«, ki »proizvaja« razlike. Razlikovanje »ustvarja« samo nič, ki deli razlikovano.

Na primer, ko pristopamo k tej ali drugi obliki dejavnosti, že imamo razlikovana vsaj predmet in orodje dejavnosti. V izkušnjo dejavnosti je vgrajena izkušnja telesnosti (čeprav ima izkušnja telesnosti mesto za mejami izkušnje) z njenima telesnima Tukaj in Zdaj, z njenimi razlikovanji v specifičnem prostoru dejavnosti, z njegovimi razlikovanji že diferenciranega v sferi fiziološkega in fizičnega (gravitacija, svetloba, zvok itd.).

---

Nasprotno izkušnja zavesti ne vsebuje zadanih razlikovanj, čeprav je zahvaljujoč tej izkušnji mogoče razlikovati že zadana razlikovanja in prvič izvedena. Izkušnja zavesti je v vsaki drugi izkušnji, ker vsebuje vso raznolikost možnih razlik. V našem primeru: Tukaj/Tam, Zdaj/Pozneje/Prej, svetloba/zvok, gravitacija/breztežnost, predmet/drugi predmet, orodje/drugo orodje itd.

Izkušnja zavesti pronica v izkušnjo telesnosti in dejavnosti kot v prvotni prostor razlik, prostor prvotnih orientacij. Termin »prostor« tu ni mišljen kot prenos fizičnega pojma v sfero »gnoseologije«. Nasprotno, prostor kot izkušnja zavesti, natančneje, kot določena raven v hierarhiji zavesti, je tu mišljen v lastnem in prvotnem smislu: je izločanje raznovrstnih tipov orientacij. Prvotno razlikovanje omejuje določeno izkušnjo in tudi področje bivanja: življenjsko pomembni prostor, arhitekturni, umetniški, sakralni, športni prostor, prostor orodne dejavnosti, prostor izobraževanja in vedenja, od koder tudi izhaja fizični in geometrični prostor, prostor masovne informacije itd., skupaj z ustreznimi opornimi točkami (predmetnostmi) orientacij, kot so: predmeti vsakdanjega življenja, muzeji, gledališča, koncertne dvorane, cerkve in predmeti čaščenja, športne naprave in tekmovanja, knjižnice in laboratoriji, računalniki in radijski sprejemniki, televizorji in revije.

184

Drugotna razlikovanja znotraj določene izkušnje posameznih in individualnih predmetov, denimo, določeno telesno premikanje ali določeno informacijo itd., ko dosegamo individualen, nedeljiv, atomaren (vse te besede so samo prevod iz enega jezika v drugega) predmet, zadržujemo razlikovanja; ko ne razlikujemo naprej, zadržujemo izkušnjo in prihajamo v sfero mogočih identifikacij in sintez kot sfero zunaj izkušnje ali neizkušnje. To zadrževanje je vedno pogojno, saj vodi k novim razlikovanjem in deloma k novim oblikam izkušnje.

Posamezni predmeti kot nalašč sprva niso dani v izkušnji, vendar se oblikujejo v izkušnji, oziroma se formirajo v izkušnji. Vprašanje ni v tem, kako se iz opazovanja posameznega ali na osnovi opazovanja posameznega, dosega splošno v »abstraktnem« mišljenju. Vprašanje je, kako mi dobimo dostop k posameznemu. Posamezno že po svojem smislu, kot enota pripada določeni splošnosti. Posamezen predmet vedno obstaja v okviru kakšne izkušnje (ali križanja izkušenj).

Gre za to, kaj vzamemo za izhodiščno točko: predmet ali izkušnjo. Če izhajamo iz predmeta in ga pri tem imenujemo individualnega ter s tem nekako prizna-

vamo njegovo identiteto, potem bi se vsi poskusi pojasnitve splošnega izkazali za jalove. Vse teorije abstrakcij doživijo zlom, kot je to pokazal Husserl v *Logičnih raziskavah II*. V problemu skupnega / splošnega in posameznega, to je nedeljivega, je treba izhajati iz izkušnje kot raznolikosti razlikovanj. Pri tem je splošno sama ta izkušnja kot neka raznolikost razlikovanj, ki določa meje izkušnje, v kateri so dane take ali drugačne predmetnosti. Individualen, nedeljiv predmet se oblikuje kot rezultat tega ali onega zadrževanja razlik. Vsako razumevanje splošnega v obliki bistev, form, idej itd. je prikazovanje posameznega ali individualnega, ki že samo terjaja eksplikacijo v obliki posameznega. V tem smislu ideja ni »tisto, kar je videti v stvari« (A. F. Losev), ampak tisto, zaradi česar izgubljam vid »v isti svetlobi«.

V osnovi razlikovanja prostorov je izkušnja zavesti (zaustavitev razlikovanj je prehod k razlikam druge vrste), vendar se ta izkušnja ne upošteva; zakaj se nanjo »pozablja«, se jo »izriva«, je posebno vprašanje. Razlike se utrdijo, ampak samo sociološko, kulturološko itd. Samo v fenomenološki filozofiji je mogoče zaznati povezavo med izkušnjo zavesti ali subjektivnostjo (če uporabimo terminologijo Husserla in Heideggra) in prostorom.

Ob kritiki naturalizma in naturalizacije zavesti opozarja Husserl na njeno genozo: »Naturalizem je posledica odkritja narave, narave v smislu enotnosti prostorsko časovnega bivanja, ki se podreja natančnim zakonom narave.«<sup>24</sup> Beseda teče o odprtju fizičnega prostora in časa, pri čemer se razume, vendar ne pripoveduje, forma subjektivnosti, ali izkušnja zavesti, po posredovanju katere se uresničuje odprtje enotnosti prostorsko časovnega bivanja. V tem nerazumevanju subjektivnosti se pojavlja svojevrstna naivnost Husserlove fenomenologije. Husserl piše o naturalizaciji zavesti tako, kakor bi to naturalizacijo uresničevali od zunaj. Medtem ko opozarja na forme radikalnega in posledičnega naturalizma – popularnega materializma, enotnosti občutkov, energetizma, Husserl ni pozoren na to, da vse te forme izhajajo iz na določen način modificirane in deformirane izkušnje zavesti. Izhajajoč iz raznolikosti občutij kot neodločljivega dejstva v izkušnji zavesti, na primer, empirija spreminja izkušnjo zavesti kot razliko občutkov v sfero zavesti, ki je sestavljena iz občutkov kot atomov ali elementov. Ti elementi se, kot je znano, potem interpretirajo (čeprav izkušnja takšne transformacije ne obstaja) kot nevtralni elementi sveta.

<sup>24</sup> E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Husserliana. Bd. 25., Haag 1987, str. 8.

Heidegger, ki je v tem kontekstu sledil Husserlu, piše bolj natančno, čeprav v obliki vprašanja: »Kaj pa, če objektivnost objektivnega dela prostora neizbežno ostaja korelat subjektivnosti določene zavesti, ki je bila čudež za obdobja, ki so se odvijala pred evropskim novim vekom?«<sup>25</sup>

Po eni strani Heidegger uporablja precej nenavadno besedno zvezo »subjektivnost zavesti«, ki kaže na eno od izhodiščnih točk subjektivizma, po drugi strani pa se Heidegger vrača k Husserlovi misli o soodnosu smisla (smisel je tukaj objektivni svetovni prostor in njegova objektivnost) in zaveti. Če se dopušča, da Heidegger pripisuje takšno možnost soodnosa samo v obdobju subjektivizma, potem je treba tudi samo Heideggrovo trditev, oziroma njegovo retorično vprašanje pripisati eni od pojavnih oblik subjektivizma. Istočasno pa Heidegger v poskusu, da bi odkril umetniški prostor skulpture, ne govori več o skulpturi kot o korelatu zavesti in se sploh izogiba terminu »zavest«. Drugače povedano, v okvirih enega in istega članka trdi Heidegger nekaj s pozicije subjektivizma, nato pa razkriva nekaj drugega zunaj pozicije subjektivizma.

Do tega paradoksa pa prihaja zaradi objektivističnega opisovanja, natančneje, zgolj imenovanja soodnosa objektivnosti objektivnega svetovnega prostora in subjektivnosti zavesti. Očitno je, da pod subjektivnostjo (zavesti) Heidegger razume tisto, kar smo tu imenovali ne-izkušnja v sferi zavesti, to je v sistemu trditev, identitet, sintez, v katerih se realizira pojem nekega objektivnega prostora. Poleg tega Heidegger ne loči odkritja fizičnega prostora, prostora klasične mehanike, in spreminjanje tega prostora v prostor za vse druge prostore. »Pomemben vložek« v to spremembo prinaša Kant, ko spremeni newtonski prostor v prednostni prostor za pojave.

Tako bi morali govoriti ne le o enem, ampak o najmanj dveh korelatih »subjektivnosti zavesti«, pri čemer prvemu od njih, fizičnemu prostoru, ustreza izkušnja spoznavne zavesti, drugemu, filozofsko interpretiranemu vsezajemajočemu prostoru, pa »zunajizkustvena« sfera zavesti kot določen sistem transcendentnih trditev. Pod »subjektivnostjo zavesti« razume Heidegger zavest kot presojo, zavest kot sodbo o predmetnosti, da je ta ali ona celica svetovnega prostora. Če bi zavest najprej razlagali kot sistem presoj, potem je seveda na mestu primerjava objektivnega prostora kot korelata subjektivnosti zavesti in umetniškega prostora, ki seveda ni korelat zavesti kot sistema presoj. Razlike

<sup>25</sup> M. Heidegger, *Kunst und Raum*, Gesamtausgabe Bd.13, Frankfurt/M. 1983, str. 205.



zaprtih prostorov skulpture, o katerih piše Heidegger, razlike mest in orientacij, vse to je korelat zavesti kot razlike.

To, da se predmetnost razume kot korelat zavesti, še ne vključuje subjektivizma. Subjektivizem najde svoje mesto tam, kjer je sfera zavesti obrnjena proti predmetnosti svoje »zunajzkustvene« površine. Tembolj ker »subjektivnost zavesti« ni enotna: subjektivizem prevzema nove in nove forme. Po odkritju narave kot enotnosti prostorsko-časovnega bivanja, ki se podreja natančnim zakonom narave (Galileo, Newton) se je zgodilo odkritje narave kot vsesplošnega predmeta dela, ki se podreja zakonom družbeno-zgodovinske prakse (Marx). Drugo odkritje narave je enako kot prvo mogoče imeti za odkritje epohe – v tem smislu, da se je v teh odkritjih odkrila epoha, čeprav formulacije pripadajo naslednjim avtorjem: Marxu, Galileu in Newtonu. Čeprav tudi izkušnja zavesti ni toliko individualna kot splošna izkušnja. Za »objektivnostjo zavesti« kot dveh različnih sistemov trditev, katerih korelat so že navedena odkritja narave, vedno stoji določena izkušnja in prehod te izkušnje razlikovanj v sfero identifikacij.

Danes se lahko vprašamo: kakšna je »subjektivnost zavesti«, katere korelat je tretje odkritje narave kot vsesplošnega objekta informacije – znanstvene, politične, industrijske, meteorološke, turistične itd.? Kakšna je »subjektivnost zavesti«, katere korelat je posebna vrsta informacije – masovne informacije, to je informacije, ki manipulira z maso ljudi in s katero manipulirajo ljudje? Odgovori na ta vprašanja predvidevajo raziskovanje določene izkušnje zavesti, ki ima določen prostor (del) informacij, pa tudi raziskovanje prehoda od te izkušnje k ustrezni zunajzkustveni sferi, ali če uporabimo za njeno zaznamovanje Heideggrov izraz, k določeni subjektivnosti zavesti.

Termin »izkušnja zavesti« upravičuje to, kar je že razvidno iz razlike izkušnje in ne-izkušnje zavesti, da je iz razlike v sferi zavesti in v območju identifikacij in sintez mogoče postaviti vprašanje o deformaciji izkušnje, o njeni »dogmatizaciji«, o napakah in neuravnovešenosti teh področij.

»Sama po sebi« je izkušnja brez napak, razlike, take, kakršne so, razlike in samo razlike so bistvo prvotne danosti, bistvo je izvor očitnosti, čeprav je to vedno očitnost v določeni izkušnji; napačne so lahko identifikacije in sinteze, pri čemer je napaka vsakič napaka v okvirih določene izkušnje.

Temporalna izkušnja zavesti ima pomen, enakovreden pomenu prostorske izkušnje. Razlika med prostorom in časom (kot izkušnjami) je prvobitna razlika izkušnje zavesti. Če izkušnja daje prvotni prostor, »odpira horizonte« za različne tipe izkušenj, in istočasno že določa njihove meje, potem časovna izkušnja izloča različne izkušnje kot različen ritem človeškega bivanja. Če je fundamentalna prostorska razlika »bliže/dlje« (bližnji/oddaljenejši, dosegljivost/nedosegljivost itd.), potem je osnovna časovna razlika »prej/kasneje«, ki je že bila »uporabljena« pri samih razlikovanjih posamezne izkušnje: serija razlikovanj v okviru vsake izkušnje se temporalno strukturira s pomočjo »prej/kasneje«. <sup>26</sup> Besedo »uporaba« dajem v narekovaje, ker ne gre za to, da ima neka čista razlika mesto »prej/potem« ali »bliže/dlje«, ampak za izkušnjo zavesti kot razlikovanje razlik, to je za razlikovanje različnih »kasneje/prej«, kot tudi »bliže/dlje«. Kot pri prostorski izkušnji ni čistega Tukaj in čistega Tam, ker je razlika Tukaj/Tam zaustavljanje razlike bližnje/oddaljeno, tako v temporalni izkušnji ni čistega Zdaj in ne čistega ne-Zdaj. Razliko prej/kasneje je mogoče označiti tudi kot razliko še-ne-Zdaj/ne-več-Zdaj. Če zadržujemo razlikovanje še-ne-Zdaj/ne-več-Zdaj, dobimo serijo točk Zdaj (v Husserlovi terminologiji) ali sedanji čas. Ta je drugoten, izpeljan iz izkušnje in je izven izkušnje. Kakor hitro se obrnemo k izkušnji, sedanost izgine, se spremeni v točko, praznino med »prej« in »kasneje«. Zato bi bilo treba razlikovati čas kot izkušnjo zavesti, to je raznolikost razlikovanj prej/kasneje, se razume, razlikovanj prej/kasneje v okvirih določne izkušnje (telesnosti, dejavnosti, itd.) in čas izven izkušnje (toda spet v sferi zavesti) kot zaustavitev izkušnje, njene fiksacije. Fiksacija tega Zdaj (»zadržanje« točke Zdaj) spreminja sedanost v edinstven avtentični čas in razglašča preteklost kot tisto, česar že ni več, prihodnost pa kot tisto, česar še ni. Čas kot izkušnja se meša z brezčasjem strukture preteklost-sedanost-prihodnost, kjer sedanost, požirajoč razliko prej/kasneje, lahko nenehno premika meje, na primer: naši dnevi – naša doba – naša era – naša civilizacija.

Ne glede na to, da so razlikovanja vedno razlikovanja določene izkušnje, je izkušnja zavesti poudarjena kot zavedanje tega, to je kot razporeditev razlikovanj po raznovrstnosti vrst izkušenj, kot razlikovanje razlikovanj. Poleg tega se na izkušnjo zavesti ne nanaša samo razlikovanje izkušnje in ne-izkušnje,

<sup>26</sup> Tukaj bi bilo mogoče podvomiti o skupnem izvoru prostorske in časovne izkušnje, ker se čas izkaže za bolj globoko izkušnjo, ki je osnova za vsako prostorsko izkušnjo. Pa vendar prostor ni združljiv s časom, ker prostor »odpira« razliko izkušenj.

to je razlikovanje razlikovanja in identifikacije in razlikovanje razlikovanja in sinteze, ampak tudi izkušnja ravnovesja med izkušnjo in ne-izkušnjo, to je razlikovanje takih identifikacij in sintez, v katerih je utelešena nedeformirana izkušnja. Zadnji izkušnji se lahko reče regulativni princip, vendar princip, ki ima za osnovo – izkušnjo. Nasprotje ravnovesja v izkušnji je upoštevanje – dinamični posrednik med razlikovanjem in identifikacijo, izkušnja, ki vsakokrat izziva spremembo konkretne hierarhije identifikacij, pa tudi drugih funkcij, orientacij in stanj.

Očitno je, da zavest ni nekaj homogenega in zato ni dovolj opozoriti na razlikovanje kot na primarno izkušnjo zavesti. Zavest je prej zapletena hierarhija izkušenj, funkcij, orientacij in mentalnih stanj.

Ob takem razumevanju zavesti postane očitno, da je zgoraj oblikovana dilema: zavest je mentalna substanca, ki se radikalno razlikuje od identitetnih predmetov sveta, ali pa je zavest zbirka funkcij, ki so odvisne od predmetov kot funkcij, čisto rešljiva. Fenomenološki princip ostaja v veljavi: zavest predmeta ni nikoli enaka predmetu zavesti. Toda istočasno objekta ne smemo razumeti kot kakšno istovetno substanco. Tisto, kar nam je prvotno dano, ni objekt ali predmet, stvar ali položaj stvari, ampak so kontrasti, razlike, difference. Samo in le razlike so lahko objektivizirane, spontane iracionalne sile pa ne. Objektivizacija razlik ni nič drugega kot razlikovanje med najbolj oddaljenimi možnostmi razlikovanj in dosežnimi raznolikostmi razlikovanj. Drugače povedano, objektivizacija je zaustavitev razlikovanj, objekt pa dosežena raznolikost razlikovanj v vsakem konkretnem trenutku in v vsaki konkretni situaciji. Z drugimi besedami, tisto, kar se imenuje formiranje objekta, ni nič drugega kot zaustavitev razlikovanj.

Način bivanja razlikovanja je samo razlikovanje, samo sebe ima za razlikovanje. Kot bi rekel Heidegger: razlikovanje kaže samo sebe v sebi – ampak saj za to tudi gre, da ne samó samo sebe. Tu je bolj relevanten Husserlov pogled: razlika lahko pokaže na druge razlike. V tem smislu resnično razlikovanje lahko vodi k drugim razlikovanjem, vendar se ne ustavlja pri kakšni doseženi identiteti.

Tisto, kar v prvotni izkušnji razlikovanja lahko imenujemo »subjektivno«, je samo razlikovanje; tisto, kar lahko imenujemo »objektivno«, je razlikovano. Razlikovanje med razlikovanjem in razliko pripada sferi izkušnje razlikovanja.

---

Razumevanje zavesti kot izkušnje razlikovanj, izkušnje, ki prežema vse druge oblike izkušnje, odpira dostop k novemu tipu ontologije, k empirični, anti-konstruktivistični, odprti ontologiji. Če je objekt pristno zaustavljeno razlikovanje, potem je svet kot orjaška raznolikost razlikovanosti – meja, od katere je smiselno izpeljati fundamentalno razliko neumetnega (naravnega) in umetnega. Razliko transcendentnega in imanentnega zdaj lahko razumemo izhajajoč iz razlike med razlikovanjem (izkušnjo zavesti), različnostjo pristnega (svetom) in razlikovanim.

Zaključek je skica teorije zavesti, v kateri so upoštevana samo nekatera omenjena vprašanja, ne da bi govorili o tem, da mnoga vprašanja sploh niso bila omenjena. Zavest – raznolikost razlikovanj, upoštevanj in identifikacij, ki oblikujejo gibljivo hierarhijo ali serijo hierarhij, povezano s svetom kot s hierarhijo kontekstualnih mej, ki urejajo raznolikost različnih tipov izkušnje (vsakdanjega življenja, vedenja, ekonomske in politične dejavnosti, estetskega doumevanja, etičnega upoštevanja itd.), vrednot in predmetov.

190

Razlika med razlikovanjem in identifikacijo je bila ključni moment filozofskega problema zavesti. Kot raznolikost razlikovanj je zavest neposredna in prvobitna človekova izkušnja, ki prežema vse druge oblike izkušnje in omogoča možnost prehoda od ene izkušnje k drugi; izhodišče in meja človeškega bivanja.

Zavest je začetek psihičnega življenja, ki oblikuje pomen. Če je sposobnost razlikovanja značilna za psihično nasploh, potem je človeški zavesti lastna edinstvena sposobnost razlikovanja tipov razlik in njihove hierarhije, kar je v osnovi tipologije oblikovanja smisla.

Neizbežen prehod od razlikovanj k identifikacijam v procesu vsake komunikacije dovoljuje pripisovati termin »zavest« tako prehodu (prehod v sferi zavesti je prerogativ upoštevanja) kot identifikaciji, ki je izhodiščna točka za primerjavo in klasifikacijo. Primerjava (in klasifikacija) predpostavlja identiteto, razlikovanje pa ne.

Razlikovanja ne gre opredeliti z načinom in vrstno razliko, ker je sama razlika med načinom in vrsto samo ena od razlik. Razlikovanje je mogoče primerjati z identifikacijo, asociacijo (sintezo), primerjanjem in klasifikacijo (hierarhija funkcij zavesti); s predstavo, sodbo, oceno, domnevo, (hierarhija modusov predmetnega odnosa); s čustvi in voljo (hierarhija vrednostnih orientacij);

z emocijami (hierarhija mentalnih stanj), z etičnimi, estetskimi, spoznavnimi izkušnjami (hierarhija izkušenj) in končno s hierarhijo navedenih hierarhij samo na osnovi samega razlikovanja. V tem smislu je razlikovanje samo ponavljajoča se (čeprav ne zaprta) izkušnja.

Razlikovanje, ne prvotno in ne drugotno, ampak v soodnosu z razlikovanostjo, ni aktivno (spontano) in ni pasivno (receptivno): v izkušnje razlikovanja se razlike v enaki stopnji producirajo in sprejemajo. Razlika med spontanostjo in receptivnostjo je ena od razlik, ki določa konkretne oblike izkušnje. Razlikovanje ni intuitivno (to ni akt dojemanja, ampak tisto, kar se razume v vsakem aktu) in se ga ne da predstaviti nazorno; razlikovanje je nepredmetno in se ne opredeljuje preko predmeta. Razlikovanje ne more biti nikoli edinstveno, izven hierarhije ali vrste: vsako razlikovanje je v bistvu razlikovanje razlikovanj. Na primer, ko razlikujemo dve barvi, takoj izločimo tudi kontekst, v katerem izvajamo to razlikovanje: rdeča in zelena barva sta lahko barvi semaforja, lahko sta simbola družbenih gibanj ali označujeta stopnjo zrelosti določenega sadja in zelenjave itd. Vsak od teh kontekstov zaseda določeno raven v kontekstualni hierarhiji (vgrajen je v razlikovanje v drugem kontekstu) voznik/pešec, voljenec/volilec, prodajalec/kupec itd.

Razlikovanje ni podoba, ne znak, ne predmet, ampak izvir podobe, znaka, predmeta (kot razlikovanega); razlikovanje je vedno povezano z pomenom podobe, znaka, predmeta. Sam pomen ni mentalni atom, ki se lahko združi z drugimi atomi, ampak odnos ravni kontekstualne delitve.

V primeru semaforja je pomen barve za nas znak prepovedi ali dovoljenja gibanja. Pomen biti znak je osnovan na pomenu zunaj znakovne narave; v danem primeru je pomen nujnost razlikovanja gibanj prometnih tokov ali gibanja prometa in pešcev. Pomen kot razlika določa možni nabor znakov, nosilcev tega pomena (signal s pomočjo barve, gesta prometnika). Pomen je predvsem lastnost sveta. Šele potem lastnost predmetov, podob ali znakov.

Zavest ne napolni predmeta s pomenom, kakor da bi spuščala mentalni atom, ki dosega predmet, ampak predmet pridobi pomen, ko, ustrezajoč razlikovanju, odkrije svoje funkcije na meji dveh ali več izkušenj in kontekstov. Razlikovanje orientacij v svetu »delati«, »kositi«, »počivati«<sup>1</sup> itd. daje pomen ustreznim objektom.

---

Deskripcija izkušnje razlikovanj, deskripcija prvotne zavesti je mogoča samo kot reprodukcija določenih razlikovanj v okvirih določene izkušnje in konteksta. Vedno se opira na določeno raven refleksije, ki ni nič zunaj zavesti, ampak je samo določena raven razlikovanja razlikovanj.

Tako razumljena refleksija omogoča poudarek na štirih prvotnih razlikah, ki zaznamujejo zavest. Prvič, kot izkušnja razlikovanj, drugič, kot prehod od razlikovanja k identifikaciji, tretjič, hierarhijo izkušnje, funkcij, orientacij, mentalnih stanj: 1. Razlika med razlikovanjem, razlikovanostjo in razlikovanim. 2. Razlikovanje med ospredjem in ozadjem v najširšem smislu. 3. Razlika med normo in anomalijo. 4. Razlikovanje med igro in tem, kar ni igra (seveda ne gre za to, da bi bila igra nekaj »neresnega«, gre za razlike, kot so občutek lakote/organizacija pomoči lačnim ali opis lakote pri, na primer, Hamsunu; bolezen/»umetnost zdravljenja«, ljubezen/izpoved ljubezni, vera/«jezikovna igra» teologije itd.).

192 Prvi dve razliki sta formalni, zadnji dve pa sta vsebinski. Razlika med temi razlikami določa razliko med formalnim in vsebinskim. Prvi dve razliki dopolnjujeta druga drugo: po eni strani že samo poudarjanje ospredja in ozadja kot prvotne karakteristike vsake razlike v celem, ne pa samo razlikovanega, to je predmetnega (ospredje je lahko določeno razlikovanje), predpostavlja že posamezna razlikovanja od razlikovanosti in razlikovanega. Po drugi strani je druga razlika neizogibna izhodiščna točka za opis in eksplikacijo prve razlike, opis prehoda od razlikovanja k identifikaciji. Akcent na razlikovanju (prvoten od vseh ospredij) poudarja izkušnjo v pravem pomenu, njegovo samopriisanost (vsako razlikovanje je razlikovanje razlik), tisto, kar tradicionalno imenujejo samozavedanje, poudarek na razlikovanosti izraža korelat absolutne diskretnosti razlikovanja, natančneje: razliko diskretnosti in neprekinjenosti kot osnovne lastnosti sveta: beseda gre o mejah določenih izkušenj in kontekstov ter hierarhij teh meja. Poudarek na razlikovanem kaže na identificiran predmet, pri čemer dobivata pojma transcendentno in imanentno pomemben deskriptiven pomen: razlika med razlikovanjem in razlikovanim zaznamuje transcendentnost predmeta v odnosu do izkušnje (razlikovanega se ne sme reducirati na razliko). Razlika med razlikovanostjo (izkušenj, kontekstov) in predmetom (razlikovanim) zaznamuje imanentnost predmeta v svetu (predmet je vedno v določeni izkušnji in kontekstu).

Razlika med ospredjem in ozadjem in njuna apriorna »asimetrija« je izvor, prednost take izkušnje zavesti. Vztrajno upoštevanje določenega ospredja in pozabljanje ozadja zaznamuje objektivitetno funkcijo zavesti, ki zavira nadaljnja kontekstualna razlikovanja in ki prav s tem opredeljuje meje predmeta. Pomen objektivnosti predmeta se dosega z zaustavitvijo razlikovanj. Objektivitetna funkcija je podlaga za transformacijo zavesti kot izkušnje v zavest kot identifikacijo, prepoznavanje predmeta, ki se pri tem definira kot »oblikovan« iz kompleksov občutij, v katere se vnaša povezava kot rezultat praktične dejavnosti, ki zadovoljuje te ali one potrebe. V tem primeru je problem transcendentnega in imanentnega nerazrešljiv: zavest gradi predmet, ki mora biti od zavesti neodvisen. Nasprotno je korelat zavesti kot razlikovanja predmet, ki izstopa iz sveta kot hierarhije kontekstov, vendar se ne vnaša vanjo. Povezave in odnosi v predmetih ter v zavesti kot prvotni izkušnji, so samo razlikovanja. Posrednik med njimi je svet kot razlika diskretnosti izkušenj in neprekinjenosti kontekstov.

(Objekt je zakon identitete  $a=a$  ali  $x=x$ , na račun katerega živi razmislek.)

*Iz ruščine prevedel Evgen Masteev* **193**

#### LITERATURA:

- Bakradze, K. S.: *Očerki po istoriji novejšej i sovremennoj buržuaznoj filosofiji*. Tbilisi, 1960.
- Boring, E. I.: A psychological function in a relation of successive differentiation in organism, *Psych. Review* vol. 44, 1937.
- Brentano, F.: *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd. I, Leipzig 1924.
- Brentano, F.: *Wahrheit und Evidenz*, Leipzig 1930.
- Brentano, F.: *Izbrannye raboty*. Per., V. V. Anašvili. M., Moskva 1996.
- Cassirer, E.: *Philosophie der symbolischen Formen*, Berlin, 1929.
- Heidegger, M.: *Gesamtausgabe* Bd. 20, Frankfurt/M, 1979.
- Heidegger, M.: *Aus der Erfahrung des Denkens*, Gesamtausgabe Bd. 13, Frankfurt/M. 1983.
- Husserl, E.: *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Husserliana. Bd. 25., Haag. 1987.
- Husserl, E.: *Filosofija kak strogaja nauka*, Novočerkask 1994.
- Husserl, E.: *Logische Untersuchungen*. Husserliana XIX (1), Haag 1984.
- Kant, I.: *Werkausgabe III*, Frankfurt/M. 1991.
- Graumann, C. F.: *Bewußtsein und Bewußtheit. Probleme und Befunde der psychologischen Bewußtseinsforschung*, Handbuch der Psychologie, Bd. I. Göttingen 1966.
- Molčanov, V. I.: *Paradigmy soznaniya i struktura opyta*, Logos 3, Moskva 1992.
- Motrošilova, N. V.: *Fenomenologija i Sovremennaja buržuaznaja filosofija*, M.: MGU MITY, Moskva 1972.
- Tolman, E. C.: A behaviorist's definition of consciousness, *Psych. Review*, vol. 34, 1927.