

Matjaž Regovec

COGITO CONIUNCTIONIS

štiri razsežnosti človeške zaznave,
delovanja in stvarjenja

Hermes IPAL
Ljubljana, 2022

CIP - Kataložni zapis o publikaciji
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

128.5

165.0

REGOVEC, Matjaž

Cogito coniunctionis : štiri razsežnosti človeške zaznave,
delovanja in stvarjenja / Matjaž Regovec. - Ljubljana : Her-
mes IPAL, 2022. - (Zbirka Antropodiceja)

ISBN 978-961-6967-44-0

COBISS.SI-ID 127411459

Zbirka

Antropodiceja

Naslov

COGITO CONIUNCTIONIS

štiri razsežnosti človeške zaznave, delovanja in stvarjenja

Avtor

Matjaž Regovec

Urednica

Mateja Bartol

Recenzenta

prof. dr. Borut Ošljaj

doc. dr. Sebastjan Vörös

Založba

Hermes IPAL

hermes@ipal.si

Za založbo

Alenka Malnar

Grafično oblikovanje

Igor Kogelnik

igor@kogelnik.si

Tisk

Demat d.o.o.

Naklada

400

Cena

39,50 €

Vse pravice pridržane. Noben del te knjige se ne sme razmnoževati
niti razširjati v kakršnikoli obliki brez pisnega soglasja založnika.

Ljubljana, 2022

Hvala kozmosu, cogitu in
vsem pomembnim drugim.

KAZALO

PREDGOVOR	11
UVOD.....	13
ROJSTVO EGA IN NJEGOVEGA COGITA PRI RENÉJU DESCARTESU	15
MISELNI COGITO	21
Immanuel Kant in opredelitev pojmov	21
Edmund Husserl in njegovo bistvogledje	27
Ošlajeva eksplikacija ekscentričnega jaza ter njegovi ničnost in praznina	28
Računski um zgodnje kognitivne znanosti.....	32
INTUITIVNI COGITO	36
Zakaj intuitivni cogito?.....	36
Johann Gottlieb Fichte.....	38
Friedrich Wilhelm Joseph Schelling	47
Henry Bergson	50
Hans Driesch	53
Max Scheler in ideacija kot bistvo intuitivnega cogita	57
Helmuth Plessner	58
Plessnerjeva ekscentrična pozicionalnost	63
Ošlajevi kategoriji duha, diafora in predsimbolno	66
Jungovi arhetipi in »kolektivno nezavedno«.....	80
PSIHIČNI COGITO	90
Davidsonova analiza iracionalnosti	91
Platonova in Aristotelova ψυχή ter Akvinčeva anima	97
Franz Brentano in rojstvo psihičnega cogita.....	99
Sigmund Freud.....	107
Carl Gustav Jung.....	110
TELESNI COGITO	122
Otoški empirizem.....	122
Kontinentalne propozicije	128
Nietzschejeva telesni ego in sebstvo.....	134

Plessnerjeva smejanje in jokanje	138
Maurice Jean Jacques Merleau-Ponty.....	141
Enaindvajseto stoletje: telesni cogito, percepcija in akcija.....	144
Ošlajeva metafizika telesa: zrenjskost, rečnost in neposrednost.....	153
EPISTEMOLOŠKA DIMENZIJA COGITA.....	167
COGITO IN KOGNICIJA	176
Aleksander Aleksandrovič Bogdanov in njegova tektologija.....	177
Kibernetika in splošna sistemska teorija (General Systems Theory ali GST)	184
Lingvistika: Chomsky in Jackendoff	189
Algoritem kognitivne znanosti in organizatornost cogita	194
Damasiova kognitivna znanost čustev in občutkov	200
Razvoj utelešenega uma in pojav utelešene kognicije.....	208
Disipacijske (razpršitvene) strukture, bifurkacija (razvejitev) in emergenca (vznik)	209
Autopoiesis ali avtopoeza – sámoproizvajanje oziroma sámoporajanje.....	217
HERMENEVTIČNA DIMENZIJA COGITA	226
RAZPRAVA.....	250
MISELNI COGITO	250
Notranji čut, miselni ego in njegov cogito.....	250
Delovanje in namen 'nevidnosti' sveta pri miselnem cogitu	251
Kolektivni in transcendentni objekt ter njuna relacija.....	254
Zor, miselni cogito in nastajanje novoveškega kozmosa	255
»Objektivnost« miselnega cogita	257
Oblike primarnega miselnega cogita.....	258
Shema, podoba in nekoaguliranost miselnega ega in njegovega cogita	260
Ekscentričnost kot funkcija in nuja miselnega cogita	262
INTUITIVNI COGITO.....	265
Absolutnost arhetipov	265
Intuicija in novoveško zrenje v prihodnost.....	267

Oblike intuitivnega cogita.....	270
Dimenzija intuitivnega ega in njegovega cogita.....	271
Primarni in sekundarni intuitivni cogito.....	275
Coniunctio intuitivnega cogita s svojim izviro.....	276
Tradicionalna sestavljena celota in plessnerjevska enotna celota.....	277
Različna pojmovanja človekovega sebstva in poskus opredelitve pojma.....	280
Razlika med sebstvom, celoto in entelehijo.....	286
Zaokret navznoter in sekundarni intuitivni cogito.....	288
Moč simbola.....	292
Nastajanje 'drugega'.....	293
Η εντελέχεια in arhetipi.....	294
Η εντελέχεια, formalni duh in človekova dejavnost.....	298
Učinki entelehije.....	302
PSIHIČNI COGITO.....	303
Skrita preteklost, ki nas nezavedno določa.....	303
Psihična (še ne) rojenost.....	306
Izvor in predzgodovina psihičnega cogita.....	307
Oblike psihičnega cogita in notranji psihični coniunctio.....	310
Psihični cogito in zgodovina.....	312
Psihično telo in svet kompleksov.....	317
Psihični cogito in fenomen travme.....	319
Homo homini virus.....	321
Coniunctio psihičnega in telesnega cogita.....	322
TELESNI COGITO.....	323
Vprašanje telesnega ega, neega in sebstva.....	323
Nepopolnost in partikularnost telesnega cogita.....	325
Kolektivnost in individualnost telesnega cogita.....	329
Rojstvo tretje dimenzije in novoveška materija.....	333
Zgodovinskost telesnega cogita in proces individuacije.....	336

Novoveška substanca.....	339
Finalni coniunctio?.....	340
MISCELLANEA.....	342
Cogito kot oko.....	342
Cogito in oblika.....	342
Sekundarni miselni cogito	345
Koagulirane podobe, fizično telo in osebnost.....	347
Cogitovi predhodniki.....	349
Metafizična pozicionalnost in novoveški 'človek na sebi'	350
Tubit in cogito pozabljenja	358
Cogito in nedovršnost novoveškega kozmosa.....	359
Antropodiceja?.....	362
Stopnje coniunctia in proces individuacije	364
ZAKLJUČKI.....	370
VIRI.....	381

PREGOVOR

Pota filozofije so pogosto nenavadna tako zaradi potencialno neskončne širine njenih spoznavnih predmetov in metod kot tudi in predvsem zaradi raznolikosti filozofov samih. Ti na kozmičnih poljanah vedno znova orjejo nove brazde vednosti in z inovativnimi orodji sejejo spoznanje, ki zbuja začudenje, spoštovanje ali celo navdušenje, neredko pa tudi negodovanje in zavračanje. Človekov spoznavni nagon se zdi neizčrpen; znotraj filozofije, ki ni nič drugega kot temeljna in najstarejša forma njegovega sistematično-kritičnega uresničevanja, presenečenj zato nikoli ni primanjkovalo. Eno teh v tem trenutku držite v rokah.

COGITO CONIUNCTIONIS – štiri razsežnosti človeške zaznave, delovanja in stvarjenja, filozofski prvenec Matjaža Regovca, je v več ozirih nenavadno in presenetljivo filozofsko delo. Njegovi drugačnosti botruje več razlogov: primarna Regovčeva izobrazba ni filozofska, temveč ekološko-naravoslovna (dipl. ing. gozdarstva); toda Regovec je tudi jungovski psihoanalitik z doktoratom s področja psihologije in je pred zagovorom doktorata iz filozofije, poklicno pa se ukvarja s psihoanalizo in psihoterapevtskim zdravljenjem. Vstop v področje filozofije skozi psihoanalitična, psihoterapevtska in ekološko-naravoslovna vrata ocenjujem kot nedvomno dodano vrednost, ki jo Regovec z občuteno holistično naravnostjo spretno in prepričljivo razgrinja iz poglavja v poglavje. Šolskim filozofom pogosto primanjkuje poglobljenega razumevanja človeškosti človeka, predvsem pa konkretnih izkušenj glede kompleksnosti, prepadnosti in ne nazadnje tudi protislovnosti meandrov njegove duše, brez katerih je nemogoče prepričljivo graditi vednost o tem, kaj in kako človek je. Avtorju dela *Cogito coniunctionis* temeljnih antropoloških znanj, ki so obogatena s konkretnimi izkušnjami s področij psihologije, psihoanalize, psihoterapije in tudi naravoslovja, ne primanjkuje. Človek je pri njem nedvomno izhodišče in cilj vseh razmislekov. Mar ni to tudi končni smoter vseh naših miselnih in praktičnih naporov? Hegel je nekje zapisal: »Filozofija, ki nima za svoj predmet človeka, je kot tempelj brez najsvetejšega«.

Cogito coniunctionis je na prvi pogled spoznavnoteoretska študija, a le na prvi. Če naj natančneje zamejimo njeno tematsko in metodološko polje, kar je vselej tudi tvegano

početje, bi ji morda še najbolj ustrezala oznaka integrativna antropologija. Antropologija zato, ker se za osrednjim pojmom *cogita* nikakor ne skriva zgolj mišljenje in spoznavanje v ožjem smislu, temveč nasprotno »celota vsega, kar človek kot 'misleča stvar' ali *res cogitans* samostojno in dejavno doživlja, obdeluje in predeluje.« S *cogitom* Regovec misli sposobnosti in dejavnosti celovitega, mislečega, intuitivnega, čutečega in telesnega človeka, ki v nenehnih ustvarjalnih aktih dinamično oblikuje ne le samega sebe, temveč tudi svoj svet. Integrativna je Regovčeva antropološka študija zato, ker v njej pojmovno združuje zelo raznorodne disciplinarne, tematske, metodološke in empirične pristope k razumevanju sodobnega človeka. Na ta način ni le aktualna – integrativnost je zaradi razdrobljenosti sodobnih znanosti, nič manj pa tudi filozofij, namreč postala skorajda že nuja –, temveč tudi inovativna. Z inovativnostjo ne mislim le avtorjevega pogosto eruptivnega oblikovanja novih idej in vprašanj, nepričakovanega povezovanja nekaterih velikih imen s področij filozofije, psihoanalize, biologije, kognitivnih, lingvističnih in drugih znanosti ter njihovih raznolikih metod pod enotno antropološko streho, temveč nič manj tudi način celovite razlage človeka, različnih vidikov *cogita* (miselni, intuitivni, psihični, telesni), njegovih razvojnih faz in izrazite ustvarjalne naravnosti. *Cogito* torej kot antropološki *creatio continua* tako na ravni sveta kot tudi na ravni tvorbe in umevanja pojmov, bistev, psihičnih stanj, podob, telesnih oblik in končno doumetja dinamike celote biti.

Nekatera ne povsem klasična filozofska izhodišča pri razumevanju človeka, ki jih Regovec ne skriva, verjetno ne bodo naletela na odobravanje pri vseh bralcih, temu tudi sicer v celoti ne zadosti nobena raziskovalna perspektiva, pa naj bo še tako šolsko filozofsko zasnovana; nedvomno pa lahko trdim, da je Regovčev pristop k obravnavi velikih filozofskih tem izzivalen, dobrodošel in produktiven. Ne le zato, ker na ta način filozofijo plemeniti iz neke zanjo specifično zunanje pozicije, temveč tudi in predvsem zato, ker izhajajoč iz nje pogosto tke presenetljive povezovalne niti med na videz nezdružljivimi temami, problemi in imeni, hkrati pa kritičnemu bralcu v razmislek ponuja dileme, ki spodkopavajo nekatera ustaljena filozofska prepričanja in odpirajo številna nova vprašanja. In prav za slednja znotraj vsakega kritičnega filozofskega razmisleka ne nazadnje gre. Knjigi, ki v svoji tematski in metodološki širini ter hkratni pristni občutenosti raziskovalnih predmetov presega običajna filozofska dela, želim številnega kritičnega bralstva in konstruktivnih odzivov.

Borut Ošljaj

»Še vedno ne vemo, kdo je Descartesov ego.
Prav zato ga še vedno preučujemo.«
Jean-Luc Marion¹

UVOD

Novoveškega ali modernega človeka temeljno označuje *cogito*. Cogito je njegov oče Kartezij opredelil ne samo kot človekovo sposobnost razmišljanja, temveč kot celoto vsega, kar človek kot »misleča stvar« ali *res cogitans* samostojno in dejavno doživlja, obdeluje in predeluje. Cogito je v tem oziru oboje, sposobnost in dejavnost modernega človeka. Človek s svojo sposobnostjo cogita, s tem ko z njim deluje, hkrati svoj cogito tudi neprestano razvija.² Na ta način neprestano (pre)oblikuje svoj svet. Nič več ni svet enkrat za vselej ustvarjen s pomočjo absolutne avtoritete, ki človeku, svetu in človekovemu položaju v njem mogočno in nepopustljivo vlada iz drugega sveta. Namesto onstranske mogote absolutnega očeta-pantokratorja-stvarnika, ki je svet iz ničesar porodil v vsega šestih dneh, se svet sedaj, s pomočjo izvajanja cogita, neprestano (pre)strukturira, dopolnjuje in nadgrajuje.³ Ravno ta neprestani *upgrade*, ki je tako pomemben sestavni del (post)modernega kozmosa – oboje, virtualno in psihofizično, to je v obliki dela na sebi in svojega vsestranskega (osebnostnega in fizičnega) razvoja –, je s cogitom neločljivo povezan. Kreacija je tukaj in zdaj, na dosegu roke, vendar se ta brez aktivacije cogita ne zgodi. Prav tako kakor vlak, ki ne samo pripelje, temveč naslednji trenutek s postaje tudi odpelje, nanj pa se lahko vkrcamo ali pa tudi ne – prav tako cogito priložnost za kreacijo, kadar se ta priložnost pojavi, lahko vzame za svojo in jo izkoristi – ali pa tudi ne.

1 Marion, J.-L. (1996), str. 69.

2 Po drugi strani pa to tudi ni res, kajti cogito kot tak – kot formalna zmožnost in akt mišljenja – v bistvu po Karteziju ostaja enak, nespremenjen. Spreminja in nadgrajuje se le vsebinsko in formalno. To so vedno nove kognitološke veščine, ki jih človek usvaja – ravno s praktičnim ozaveščanjem, udejanjanjem in uveljavljanjem te svoje v smislu zavedanja nove temeljne novoveške pridobitve, ki ji rečemo *cogito*.

3 Po drugi strani pa vseeno lahko rečemo, da pri Karteziju – kakor tudi pri večini novoveških filozofov – to še vedno velja. Kljub cogitu še vedno ohranjajo staro, srednjeveško podobo boga in sveta, ki je ustvarjen s strani takšnega boga. Tozadevne metafizične razmere se pričnejo spreminjati šele po sloviti Nietzschejevi smrti srednjeveške filozofske podobe boga od konca devetnajstega stoletja dalje.

Glede na odprte ustvarjalne možnosti, ki jih novoveški človek pridobi z zavedanjem svojega cogita, cogito pomeni tudi to, da se človek venomer znova sam od sebe *razvija*. Z učenjem in delom na sebi se razvijajo, povečujejo in preobražajo njegove psihofizične sposobnosti. Človek se ne razvija samo kot psihofizična celota, temveč spremembe doživljajo tudi njegove posamične kognitivne sposobnosti: razum, čustvovanje, čutilnost in intuicija. Celo za zadnjo, ki je med vsemi oblikami cogita najbolj abstraktna in se tiče dojemanja (pretežno nevidne) celote, je moderna znanstvena psihologija ugotovila, da se pri človeku spreminja in razvija.

Od svojega kartezijanskega rojstva naprej cogito doživlja različne faze razvoja. Iz unitarne oblike pri Descartesu je cogito napredoval in se razvejal v miselno (Kant, Husserl), intuitivno (Fichte, Driesch, Scheler, Plessner, Bergson, Jung), psihološko-globinsko (Freud, Jung) in telesno obliko (empiristi, Nietzsche, Merleau-Ponty, Ošljaj, idr.). V tej knjigi želimo pokazati, kako so se razvile oblike cogita pri nekaterih novoveških filozofih, in nato razpravljati o tem, kaj dimenzijska celota cogitovih oblik pomeni za razumevanje modernega človeka. V kontekstu Ošlajeve ugotovitve, da je moderni človek »*quasi modo*«⁴ ali napol ustvarjeno bitje in da naj bi v novoveškem filozofskem okolju moral človek to, kar naj bi bil, šele postati skozi svojo kulturno dejavnost (Kant, Heidegger, Plessner, Sartre, Ošljaj idr.), se bomo vprašali, kaj torej za človeka pomeni cogito. Kakšna je cogitova funkcija pri neprenehnem nastajanju modernega človeka? Kako cogito opredeljuje modernega človeka in zakaj je zanj pomemben?

4 Ošljaj (2010), str. 109.

ROJSTVO EGA IN NJEGOVEGA COGITA PRI RENÉJU DESCARTESU

*»Resnična umetnost odkritja ni v tem, da najdemo novo
ozemlje, ampak da ga gledamo z novimi očmi.«*

Marcel Proust

Ključni elementi novega veka so v kratkem času izbruhnili v geografiji, kozmologiji in filozofiji. Odkritje novega kontinenta je povzročilo trajni *separatio* in neozdravljivo degenerativno rakasto rano srednjeveškemu kozmosu in njegovemu metafizičnemu modelu. Z rojstvom novega kontinenta se je razparala dotedanja podoba sveta, ki je odsihmal pridobil 'stari' in 'novi' kontinent ter s tem stari in novi pogled na κόσμος, človeka in boga. Nadalje, z ukinitvijo varnega in trdnega absolutnega centra sredi vesolja je bil celoten srednjeveški κόσμος raz-sidran in vržen v kaotično vodovje novoveškega ekscentričnega vsemirja. Novoveški center kozmosa se je sprva skušal ponovno ustoličiti v Soncu, ampak tudi to ni dolgo vzdržalo delegiranega prestola. Vsa astronomska iskanja nekega večjega, oddaljenejšega kozmičnega centra so se izjalovila.

Rešitev je naposled ponudila – prav filozofija. To je bilo rojstvo ega in njegovega cogita. Nič več geocentrizem, temveč egocentrizem je postal tisti, ki je lahko pomenil novi center sveta. Mit o stvarjenju ega je zgodba o prvem človeku ali Adamu nove dobe, Renéju Descartesu (1596–1650). »Cogito, ergo sum« seveda hkrati pomeni tudi »cogito, ego sum«.

»Kaj sem torej? Misleča stvar. Kaj je to? Stvar, ki dvomi, ume, zatrjuje, hoče, noče, si tudi predstavlja in čuti.«⁵

Jaz je torej tista nova entiteta, ki razmišlja oziroma procesira, in prav cogito je tista temeljna sposobnost, ki jazu sploh omogoča, da lahko obstaja. Ego in cogito postaneta

5 Descartes (1641), 2, 8, str. 59.

neločljivo povezana. Enega brez drugega ni. Cogito je egova funkcija, s katero ego zagotavlja svoj obstoj in neprestano obnovo.

»Če pa bi nasprotno le za trenutek prenehal misliti, v tem ko bi moje telo, svet in vse drugo, kar sem si kdaj predstavljal kot resnično bivajoče, še dalje resnično bivalo, bi ne imel prav nobenega razloga verjeti, da sem tudi resnično eksistirati tisti čas, ko sem prenehal misliti.«⁶

Novi center kozmosa, ego, ima hkrati torej tudi svoj funkcionalni podaljšek, s katerim si zagotavlja svoj obstoj. Če je ego *existentia*, je cogito *essentia*. Cogito je egovo *bistvo*:

»[...] sem spoznal, da sem neka stvar ali substanca,⁷ katere celotna narava ali esenca je samo v tem, da misli, in ki za svojo eksistenco ne potrebuje nobenega prostora in ni odvisna od nobene telesne ali materialne reči.«⁸

Ego in cogito torej skupaj tvorita *res cogitans*. Jaz in cogito sestavljata »mislečo stvar«, ki je po Karteziju nematerialna substanca, samostojna in neodvisna. Vse ostalo, kar pa ni misleča stvar, postane »razsežna stvar« ali *res extensa*. Kartezij zelo jasno razmeji njuni dimenziji s tem, ko pove, da sta ego in njegov cogito nematerialna, to je netelesna. Vse, kar je materialno (telesno), je »drugi svet«. Nastane novi dualizem, ki je nasledil srednjeveškega.⁹ Namesto tega in ónega sveta, iz katerega deluje bog-oče

6 Descartes (1637), IV, 32–33.

7 Zanimivo bo zasledovati pojem substance, katere aristotelovska opredelitev je prežemala srednjeveško metafizično okolje in njegov temeljni metafizični model človeka, sveta in boga. Substanca je bila za Aristotela kombinacija oblike (η μορφή) in materije (η ύλη). S tem, ko Kartezij raztrga in ponovno sestavi pojem substance v novo, nematerialno obliko in materijo izrecno pusti zunaj nje, povzroči prelom s srednjeveško-antičnim hilemorfizmom. To je bil nepovratni izgon iz aristotelovsko-srednjeveškega raja in samo še ena izrazna oblika novoveškega *separatia*. Za naše raziskovanje razvoja cogita je pomembno, da je tista substanca, ki je postala novoveški subjekt, to je človek, v svoji prvi obliki, kakršno je ustvaril Adam novega veka, *najprej nematerialna* (netelesna). Kartezij sicer pozna še dve drugi substanci: boga in telo. Bistvo telesa je *extensio*, ki pa je temeljno drugačne narave od substance ega in njegovega cogita. Ločuje ju »realna distinkcija«. Materija je torej pri Karteziju iztrgana iz bistva ega in obravnavana kot »drugost«. To je temeljna filozofska podlaga razvoja vse materialistične znanosti, ki je (vsaj do nedavna) bila tako fascinirana nad materijo in dejansko obsedena z njo.

8 Descartes (1637), IV, 33.

9 To lahko rečemo samo pogojno, kajti vsaka doba razvoja človekovega zavedanja na neki ravni, kljub temu da se oblike človekove zavesti neprestano razvijajo, ostane in nemoteno deluje naprej. Vidimo lahko, da nove oblike razvoja zavedanja same po sebi ne izključujejo starih. Na primer, ne samo da je srednjeveški metafizični model, ki je vključeval boga-stvarnika-očeta, ki vlada iz drugega sveta, še vedno živ in praktičen, temveč nekateri s popolnoma enako močnim žarom verjamejo v Platonovo metafizično matrico človeka, narave, idej in njegovega demiurga. Ravno tako nas večina še vedno lahko uživa v pridobitvah predhomerskega mitosa, ki se še danes izraža v umetnosti, še posebej v poeziji.

Na drugi strani pa smo se v zadnjih desetletjih pričeli zavedati, da Kartezijev cogito sploh ni bil prvi in da se je cogito pričel razvijati že več kot tisoč let poprej, na primer pri Avguštinu: »[...] ludificatoria mihi esse me idque nosse et amare certissimum est. Nulla in his ueris Academicorum argumenta formido dicentium: Quid si falleris? Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest; ac per hoc sum, si fallor. Quiargo sum si fallor, quo modo esse me fallor, quando certum est me esse, si

-stvarnik, imamo sedaj svet dveh kontinentov, izmed katerih je prvi osrediščen, resničen in avtentičen, drugi pa raz-središčen, virtualen in nezamejen.¹⁰ Razsežnostna, zunanja reč drugega sveta podlega svojim lastnim, egu in njegovemu cogitu v osnovi nepoznanim zakonom. Posledično se na novo poravnata in opredelita srednjeveška pojma objekta in subjekta. Srednjeveški »subjekt« je bil vsak nosilec substance, ki je pritegnil zanimanje in angažiranje filozofa-znanstvenika, in na primer v angleškem jeziku smo še dandanes priča vsakodnevnim laičnim rabi tega pojma na takšen način. Center srednjeveškega subjekta je bil pogojen z geocentrično gravitacijo središča celotnega srednjeveškega kozmosa. Z rojstvom nematerialne kartezijske substance pa je temeljno 'področje zanimanja in angažiranja' svoje novo središče dobilo – v sami ego-logiji cogita, ki je postal nova temeljna gravitacija novoveškega kozmosa. To so bila nova novoveška tla, na katerih je človek sam postal ne samo poglavitni, temveč tudi najpomembnejši središčni Subjekt¹¹ moderne dobe.¹² Kartezijski *separatio* je povzročil vzpostavitev kartezijskega koordinatnega sistema, v katerem, četudi Kartezij sam še ni odkril tudi njegove tretje, vertikalno-globinske dimenzije,¹³ se človeški Subjekt za vedno giblje v odvisnosti od objekta, ki je praviloma neznana in nestalna spremenljivka. Odkriti krivuljo, ki bi pojasnila zakon objekta in njegovega obnašanja do subjekta, to je postala centralna preokupacija celotne novoveške znanosti. Nova metafizična

fallor? Quia igitur essem qui fallerer, etiamsi fallerer, procul dubio in eo, quod me noui esse, non fallor.« ([...] sem najbolj prepričan, da vem, da sem in da v tem uživam. Kar zadeva te resnice, se prav nič ne bojim argumentov akademikov, ki rečejo: 'Kaj pa, če se varaš?' Kajti, če se varam, sem. Ker tisti, ki ga ni, se ne more varati; in enako, če se varam, sem. In ker sem jaz tisti, ki se vara, kako se lahko varam glede verjetja, da sem? Kajti gotovo je, da sem, če se varam. Zatorej, če naj jaz, oseba, ki se varam, bo, četudi se vara, potem zagotovo me ne vara védenje, da sem). – *De Civitate Dei*, XLXXVI. Avguštin celo izraža voljo, da je in da hoče, da je in da ve, torej ima tudi jasno voljo do tega: »Mislim pa tele tri reči: biti, spoznavati, hoteti. Sem namreč in spoznavam in hočem: Sem vedoč in hoteč; vem, da sem in da hočem; in hočem, da sem in da vem.« (*Izpovedi*, str. 320) Vse to so temeljne lastnosti cogita, kot jih je več kot tisoč let kasneje prepoznal Kartezij. Zakaj se nas Avguštinovo cogito torej ni prijel takrat, ko je nastal? Z drugimi besedami, zakaj novi vek ni nastopil že takrat? Ali je mogoče, da človekovo zavedanje v celoti še ni bilo pripravljeno na rojstvo novoveškega kontinenta? Ena lastovka še ne prinese pomladi ... Nekaj podobnega se je zgodilo staroveško-grškemu učenjaku Aristarhu s Samosa, ki je heliocentrični sistem odkril že v 6. stoletju pr. n. št. Čeprav so o heliocentričnem modelu kozmosa zagotovo veliko razmišljali tudi kasnejši filozofi, pa je do njegovega končnega vdora in integracije v človekovo zavest prišlo šele čez dobrih 2.000 let. Kljub spoštovanju do argumentiranja nekaterih (na primer Bunta, 2018) ne moremo pristati na to, da je Kartezijev cogito plagiat Avguštinovega (pa morda Tomaževega), tako kot za Nikolaja Kopernika ne moremo trditi, da je v namen falsifikacije potvoril izsledke svojega davnega antičnega predhodnika. Tudi ideje, ki so temeljno in osnovno Platonove, so danes od vsakega izmed nas in še vedno so to iste ideje, kot so bile pred 2.500 leti.

- 10 Nezamejenost novoveškega zunanjega kozmosa vzpostavlja hudo opozicijo prednovoveški popolni zamejenosti kozmosa in sublunarnosti zemeljskega sveta.
- 11 Pri tem pa moramo opozoriti na to, da Descartes sam izraza »subiectum« za ego nikoli ni uporabil. Tako Descartesa razumemo *danes*.
- 12 Danes govorimo o človekovi individualni in kolektivni obliki zavesti, pa tudi nezavednega, in za obe obliki je kartezijski cogito enako pomemben in temeljen. Z vprašanjem individuuma in njegove zavesti v odnosu do kolektiva oziroma človeka kot vrste se bomo ukvarjali na drugem mestu.
- 13 To je v skladu s tem, da je Kartezijev cogito še vedno netelesen, nematerialen. Šele tretja dimenzija bi bila tista, ki bi omogočila obstoj telesa in telesnega cogita. Ta se pri Karteziju še ne rodi.

matrica ne deluje več po principu odkrivanja božje volje, temveč samo po principu svojega lastnega in zgolj subjektivnega¹⁴ cogita.¹⁵

Kartezij uporablja tradicionalno srednjeveško delitev na notranje in zunanje (telesno), pri čemer pa ustvari novo delitev človeka. Človekov notranji del pripada prvemu, zanj nedvomno resničnemu svetu, medtem ko človekovo telo pripada zunanjemu, to je dvomljivemu in nezanesljivemu svetu razsežnosti. Če je bil človek v srednjem veku *ens creatus* (ustvarjeno bitje), ki je moral v svojem zemeljskem življenju prepoznavati predvsem voljo svojega stvarnika-boga-očeta, nastanejo z novim vekom, v katerega nas iniciira Adam moderne dobe, popolnoma nove metafizične razmere. Človek ni nič več enkrat za vselej ustvarjen, pa čeprav Kartezij boga¹⁶ še vedno postavlja ne samo za človekovega stvarnika, temveč tudi za nekoga, ki zagotavlja človekov nadaljnji razvoj.¹⁷ Z rojstvom ega in njegovega cogita mora človek svoj cogito začeti uporabljati za to, da na

14 »Subjektivi cogito« je tukaj mišljen kot oboje, individualni in kolektivni cogito. Več o tem kasneje.

15 Če na tem mestu vzamemo v obzir Nietzschejevo kritiko Kartezijevega ega in njegovega cogita, lahko pridobimo uvid v postopnost razvoja nascentnega novoveškega ega in njegovega cogita. Nietzschejeva kritika Kartezijevega ega počiva na »volji do moči«, ki je pri človeku podlaga za vse njegovo dogajanje in delovanje. Ego je po Nietzschejevem mnenju lahko samo izraz in produkt te volje do moči, nikakor pa ne more stati sam zase. V svojem delu *Onkraj dobrega in zla, h genealogiji morale* pravi: »Če razčlenim potek, izražen s stavkom 'mislim', dobim vrsto drznih trditev, katerih utemeljitev je težka [...] da sem jaz tisti, ki misli, da sploh mora biti kaj, kar misli, in je mišljenje dejavnost in učinek kakšnega bitja, ki je mišljeno kot vzrok, da obstaja 'jaz', nazadnje, da je že ugotovljeno, kaj naj pomeni mišljenje – da vem, kaj je mišljenje.« (16, str. 23) Nietzschejeva kritika Kartezijevega ega in njegovega cogita, ki je nastala 200 let kasneje, je filozofska podlaga za nastanek psihoanalitično utemeljenega ega. Freud ga je opredelil kot organizacijo zavestnega uma, medtem ko pri Jungu ego že pridobi tudi svoje telo. To telo je resda samo psihično in še ne telesno, vendar to psihično telo postane centralni organ človekovega polja zavesti. Čeprav se Jungov ego ne rojeva iz volje do moči, ampak iz nezavestnega kot osnovne matrice človekovega sebstva, je jasno, da je bil Nietzsche tisti, ki je odprl filozofsko pot takšnemu dojetanju človeka in njegovega psihičnega cogita. Dodajmo, da to, kar je Kartezij v slogu pravega *creatio ex nihilo* naredil s svojim rojevanjem in rojstvom ega in njegovega cogita, ni samo veren odsev duha njegovega časa (vélikega poka novega veka), temveč je to hkrati tudi Kartezij sam. Za današnje stanje zavedanja je danes on sam upodobitev kolektivnega rojstva ega. V tem smislu je Kartezij prvi človek novega veka, in zato prvi novoveški ego ali Adam, ki se je v egološkem smislu ovedel samega sebe. Razvojna psihologija in psihoanaliza sta pokazali, da se mora vsak ego, ki se rodi, najprej postopoma ovesti samega sebe. Šele nekoliko kasneje lahko uspe samega sebe tudi otipati (telesni cogito), začutiti (psihični cogito), misliti (miselni cogito) in se naposled doživeti kot psihofizično celoto (intuitivni cogito). Kljub nenadnemu nastanku novega veka se novoveška metafizična matrica razvija in obelodanja (prodira v človekovo zavedanje) zgolj počasi in po etapah.

16 Besedo »bog«, v izogib zmedi pri razlikovanju med novoveškimi pojmovanji boga in Boga kot institucionalizirane avtoritete, v tem prispevku vsepovsod pišemo z malo začetnico. Izjema so citati, kjer ohranjamo izvorni način pisanja.

17 Kartezijeva podoba boga se praktično v celoti še vedno naslanja na boga srednjeveškega modela metafizike. To je bog, ki je iz onstranstva ustvaril svet in človeka in ki zato odgovarja za človekovo bit, ki jo tudi ves čas človekovega življenja neprestano omogoča in obnavlja. V prvih stoletjih novega veka srednjeveška podoba boga pri različnih filozofih še vedno vztraja, vendar se prav zaradi filozofovega cogita prične tudi spreminjati in razkrajati. Pri Feuerbachu se bog že v celoti preseli v človeka samega in nato pri Nietzscheju doživi svojo smrt. Pri Jungu, čigar *Rdeča knjiga* je (čeprav samo po formi, ne pa tudi po vsebini) reinkarnacija Nietzschejevega dela *Tako je govoril Zaratustra*, pa se ponovno rodi. O tem bomo razpravljali na drugem mestu.

primer iz soda, polnega jabolka, najprej zloži vsa jabolka ven, jih temeljito pregleda ter nato tista, ki so zdrava, vsakega posebej zloži nazaj v sod. Le tako je lahko prepričan, da je tisto, kar vidi, misli, čuti in intuitira, tudi v resnici res. Gnila jabolka so tako izločena kot oboje, možnost in dejanskost. Kartezijeva *Metoda dvoma* prežema njegovo celotno filozofijo in je hkrati tudi temeljno orodje, s katerim se ego in njegov cogito brani »zlobnega demona«, ki ju hoče zavesti in ju prepričati, da je nekaj samo po sebi res. Ali bi lahko rekli, da z metodo sistematičnega dvoma, s pomočjo potrpežljivega preverjanja in analiziranja vsega, kar ego pridobi pri svojem opazovanju, človek ustvarja ne samo svoj novi, moderni svet, temveč tudi samega sebe? Namreč, če je cogito kot bistvo neločljivo povezan s človekovim egom, potem je cogito kot egova lastnost tudi nekaj, kar se z učenjem in opazovanjem razvija in izpopolnjuje. Po Karteziju je ego človek sam. Cogito je torej funkcionalna podlaga za človekov razvoj. Moderni človek samega sebe s pomočjo svojega ega in cogita ves čas izgrajuje in izpopolnjuje.¹⁸ Po Descartesu je to »misleča stvar«, ki je prav tako kot ideja boga človeku vrojena. Vidimo torej, da je v tem smislu tudi z *njim neločljivo izenačena*. Moderni človek je svoj lastni cogito in zato je moderni človek tudi samemu sebi *svoj lastni razvoj*. Videli pa bomo, da je ravno pojmovanje co-

18 Za primerjavo pogledjmo Aristotelov odlomek iz Nikomahove etike: »Če pa je življenje že samo po sebi nekaj dobrega in prijetnega [...] in če se tisti, ki gleda, zaveda, da gleda, in tisti, ki sliši, zaveda, da sliši, in tisti, ki hodi, zaveda, da hodi; in če se podobno tudi na vseh drugih področjih vsak, kdor se udeje, tega tudi zaveda, tako da se, kadar zaznava, tudi zaveda, da zaznava, in kadar spoznava, tudi zaveda, da spoznava, če pa se zaveda, da zaznava in spoznava, se tudi zaveda, da je ('biti' je namreč isto kot zaznavati ali spoznavati) [...]« (1170b).

To je samo eden od primerov, na kakšen način se je v staroveškem metafizičnem modelu pojavljalo zavedanje. »Stvar«, ki misli, je bodisi 'tisti' ali pa 'mi', in ne ego oziroma 'jaz sam'. Takšna razlika, ki se nam morda ne zdi nič nenavadnega, je bistvena za razumevanje prednovoveških oblik cogitovih predhodnikov. Staroveški vouc ali »um« (kakor se najbolj često prevaja ta kompleksen antični filozofski pojem) se izraža na temelju Parmenidovega pojmovanja biti: »Kajti isto je umevati kot biti.« (114, *Predsokratiki*) Umevati torej hkrati pomeni tudi biti. Enega najlepših opisov antičnega nousa nam podaja Gadamer: »Ko grška metafizika misli bit bivajočega, to bit razumeva kot bivajoče, ki se v mišljenju sámo dovršuje. To mišljenje je mišljenje nousa, ki je mišljen kot najvišje in najbolj pristno bivajoče, ki v sebi združuje bit vsega bivajočega. Artikulacija logosa privede sestav bivajočega v jezik/govorico, in to privajanje v jezik/govorico za grško mišljenje ni nič drugega kot navzočnost/pričujočnost samega bivajočega, njegova aletheia. Kot svojo dovršeno možnost, svojo božanskost, človeško mišljenje razume neskončnost te navzočnosti/pričujočnosti.« (Gadamer, 1960, str. 370)

Druga antična lastnost nousa pa je bila ta, da je bil vedno povezan z bogom – najbolj očitno pri Platonu, kjer vouc ureja (διακοσμεῖν) celoten κόσμος. Umevanje je bilo torej tesno povezano z bogom in bitjo – vse do velikega poka novega veka, ko um v obliki cogita s pomočjo novoveškega ega doživi rojstvo svoje nove oblike. Razvijajoča se novoveška podoba boga, o čemer bomo sicer razpravljali na drugem mestu, še vedno vsebuje tudi um, ampak ta je sedaj razdeljen na človekov (cogito) in bógov – in v tem smislu ni več enoznačno božji, temveč je po prvič v znani zgodovini tudi avtonomno človeški. Na ta način še enkrat pridemo do brutalnega uranskega *separatia*, ki je bistvo novoveškega velikega poka in odkritja novoveškega kontinenta. Če pa je sedaj cogito egova samostojna temeljna lastnost, pa tudi sposobnost, in njegova dejavnost, potem nam ni čudno, zakaj se je Heidegger kakšnih 2.500 let kasneje toliko ukvarjal s »pozabljenjem biti«. Cogito je resda silovito zaposlen s seboj in svojim razvojem, ampak na drugi strani se pri novoveških filozofih rojeva tudi nova podoba boga – ki mora še vedno vsebovati tudi svoj del prej enotnega nousa. Zato »pozabljenje biti« lahko nastopa samo do te mere, do katere je nerazvita oziroma nesestavljena tudi novoveška podoba boga.

gita kot človekove sposobnosti pojmovanja in razumevanja samega sebe – in tu mislim predvsem na razumevanje sebe kot sebi lastnega subjekta, in ne toliko ali predvsem sebe kot objekta – in sveta, v novem veku utrpelo največ sprememb. Posledično pa so se spremenila tudi pojmovanja o tem, kdo moderni človek je in kako se razvija.

MISELNI COGITO

Pri miselnem cogitu si bomo pogledali njegove osnovne elemente s pomočjo Kanta (pojmi), Husserla ('bistvogledje' in bistva) in Ošlaja (diafora in ekscentrični jaz). Ozrli pa se bomo tudi na stranpoti miselnega cogita, kadar tega uporabljamo predaleč in preveč enostransko – kot nam to pokaže fenomen računskega uma pri kognitivni znanosti.

IMMANUEL KANT IN OPREDELITEV POJMOV

Immanuel Kant (1724–1804) svojih umskih raziskav sicer ni imenoval »cogito«, vendar je jasno, da gre za cogito, kajti če je cogito, kot smo ugotovili, tesno in neločljivo povezan z egom kot njegovo bistvo, potem si ne moremo zamisliti bolj bistvene kogitološke raziskave, kot jo je opravil Kant v svoji *Kritiki čistega uma*. Stoletje in pol po nepovratnem izgonu iz srednjeveškega kozmosa in njegovega metafizičnega modela je že bilo jasno, da um nič več ne pripada zgolj očetu-bogu-stvarniku,¹⁹ temveč da je za vedno

19 Kako odvisen je bil človek v prednovoveških metafizičnih modelih od božjega uma, nam na primer razkrije vpogled v pojmovanje uma pri Tomažu Akvinskem. Za razliko od staroveških filozofskih velikanov, ki so vouç (antični predhodnik tega, čemur danes rečemo »um«) malone enačili s podobo boga (o δημιουργός ali demiurg – bog-rokodelec pri Platonu in »νοῦς ὡς νόησις« ali »samo-reflektirajoča misel negibnega gibala«, to je boga, pri Aristotelu), Tomaž v okviru srednjeveškega modela metafizike že priznava in obravnava tudi človekov um, ki je »bistvo človekove duše«. Um je v srednjeveških metafizičnih razmerah torej že bližje človeku, vendar je še vedno temeljno odvisen od vrhovnega bitja: »Prav zato, ker je duša po svojem bistvu netvarna, sledi, da ima umsko moč; vendar pa njena moč ni njeno bistvo.« (Aquinas, 1225–74, str. 254) In: »Samo Bogu je lastno, da njegovo bistvo predstavlja njegova moč.« (Aquinas, 1225–74, str. 251). Čeprav je človeški um pri Tomažu trpni in dejavni, pa umska dejavnost duše še ni tista samostojna človekova lastnost, ki bi lahko predstavljala človekovo bitno delovanje: »[...] v nobenem ustvarjenem bitju njegovo delovanje ne predstavlja biti, ampak je to lastno samo Bogu.« Razlog za noetično odvisnost srednjeveškega človeka od boga torej lahko vidimo v človekovem neposedovanju biti. Ta je izposojena od boga in z njo človek ne more razpolagati. Ustvarja, jo vzdržuje in z njo prosto razpolaga 'drugi'. In samo temu je treba slediti: »Modrec je tisti, ki si prizadeva za spoznanje Boga oziroma resnice.« (»Sveti Tomaž Akvinski«, Maurer, 2001,

ukraden iz onstranstva in kot krona podarjen modernemu človeku, ki je od takrat naprej prepuščen na milost in nemilost novim, nepredvidljivim in negotovim metafizičnim razmeram. Nič več ni zagotovila, da bo neka višja instanca razsojala in presojala številne kočljive in težko rešljive ljudske zaplete. Rešitve, ki jih išče in zahteva človekov moderni um ali cogito, niso več zapisane po črki svetih spisov institucionaliziranih religij. Modernemu človeku se majejo vse do novega veka trdna etična tla pod nogami. Novoveški filozof se, z nekaj izjemami, nič več ne čudi vsemogočnosti in vsevednosti boga-stvarnika in njegovemu kontinuiranemu stvarjenju. »Vredno čudenja je le dvoje: zvezdno nebo nad mano in moralni zakon v meni,« je novonastalo novoveško metafizično situacijo v svoji znani maksimi povzel Immanuel Kant.

Kantov $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ je nezgrešljivo miselni. Takoj v uvodu h *Kritiki čistega uma* nas pruski filozof opozori na pomembnost spoznanj, ki nastajajo s pomočjo mišljenja. Kaj je torej mišljenje? Mišljenje je po Kantu »spoznanje skozi pojme«. ²⁰ Poskušajmo Kantovo pojmovanje pojmov, zaradi naše potrebe po opredeljevanju miselnega cogita, na tem mestu še nekoliko razširiti.

Po Kantu pojmi temeljijo na spontanosti mišljenja in razum sam po sebi ni zmožnost empiričnih zorov, ²¹ temveč je to dejavnost, ki je v osnovi povezana – predvsem s pojmi. Zato je razumsko spoznanje mogoče zgolj skozi pojme. S pomočjo razuma in pojmov torej ne zremo empirično. Kaj pa po Kantu počnemo z razumom in pojmi? Predvsem – *sodimo*: »Vsa dejanja razuma pa lahko zvedemo na sodbe, tako da si razum nasploh lahko predstavljamo kot *zmožnost sojenja*.« ²² Mišljenje je torej spoznanje skozi pojme. To je za nas zelo pomembno, kajti v tem lahko prepoznamo enega temeljnih gradbenih kamnov miselnega cogita. Miselni cogito lahko opredelimo kot delo čistega razuma s pojmi. V njegovo posodo ²³ ne prodirajo čuti s svojo funkcijo čutnosti, ki sicer potekajo na podlagi empiričnih zorov. ²⁴ Ali to pomeni, da svetova razuma in čutnosti (oziroma po naše svetova miselnega in telesnega cogita) sodelujeta ali ne? Preden se posvetimo temu vprašanju, si pogledjmo še, kako po Kantu poteka oblikovanje sodb *sámo*.

str. 178). Nenaden (četudi je bil morda zgolj začasen, a o tem vprašanju bo več razkril razvoj filozofije v prihodnjih stoletjih) pojav avtonomije novoveškega cogita je zgodovinskofilozofski precedens brez primere.

20 Kant (1781), A69/B94.

21 Pri empiričnem zoru čuti dovajajo vtise, na podlagi katerih je mogoče spoznanje in posledično tudi znanje. Čeprav Kant tudi razum včasih imenuje »nečutno spoznavno možnost« (Kant, 2001, A68/B93), je njegova delitev delovanja razuma vis-à-vis delovanja čutov v tem oziru razmejena. »Razum, v katerem bi bilo s samozavedanjem dano že vse raznotero, bi bil *zroč*; naš lahko samo *misli* in mora zor poiskati v čutih.« (Kant, 2001, B132)

22 Kant (1781), A68/B93.

23 Zakaj uporabljamo pojem 'posoda'? 'Posoda' pomeni vsebovanje in zaobjetje – vsebovanje in zaobjetje, ki sta mogoča šele takrat, ko ima nekaj dovolj trdne meje.

24 Kantov *separatio* med svetom čutnosti in empiričnim zorom na eni ter svetom čistega uma in čistim zorom na drugi strani je res ekstremen. Ampak kako bi Kant lahko sicer tako jasno opredelil svet čistega uma? V kolikor želimo nekaj dobro utemeljiti, bržkone potrebujemo tudi dober kontrast, s pomočjo katerega lahko pridobimo boljšo obliko našega predmeta predstavljanja. Takšno *via negativi* torej pri Kantu prepoznavamo kot nujno.

Presoja in sojenje, ki ju izvaja razum s pomočjo pojmov, torej potekata znotraj avtonomnega sveta čistega uma. To je Kantov svet čistega uma, znotraj katerega, kot prepoznavamo sami, lahko poteka dejavnost miselnega cogita. Ampak kako po Kantu sploh poteka sodba kot temeljno delo razuma s pomočjo pojmov? Kaj je tisto, kar sodbo sploh omogoča?

To je po Kantu nekaj, kar je »višja predstava, ki pod seboj zajema več drugih«. ²⁵ Podlaga zanjo je enotnost, ki se hkrati nahaja izza več pojmov. Ta enotnost je transcendentalna in je kakor rod, znotraj katerega deluje enotnost, ki medsebojno povezuje vrste, ki ta rod sicer sestavljajo. Rodovni značaj uma izhaja iz fenomena transcendentalne enotnosti, ki fungira znotraj umskega sveta. Če sami poskusimo najti primer: Kaj je tista skupna kvaliteta, ki je značilna za oba, homo sapiensa in neandertalca? Za oba razum lahko prepozna skupno lastnost, ki ji sami morda lahko rečemo 'človekolikost' in ki bi v tem primeru lahko sestavljala 'rodovno enotnost'. Čeprav vrsti razlikujejo način komunikacije, način življenja, običaji itn., skupno kvaliteto, ki ju združuje in ki jo tako težko poimenujemo, um lahko prepozna v tisti enotnosti, ki jo je vseboval njun skupni prednik. Enotnost je nedeljiva in je zato skupna lastnost obema vrstama. Deljiva je v empirični pojavnosti kot predstava dveh vrst, ampak na ravni umskega rodovnega pojma je enotna.

Umska določila izhajajo iz izvorne umske enotnosti, ki je po Kantu transcendentalna, torej temeljno drugega izvora kot svet čutov in materije. Ali lahko rečemo, da se razum vrača na polje lastne enotnosti zato, da bi obnovil svoje osnovno poslanstvo, ki ni empirično spoznanje in iz njega rezultirajoče znanje, temveč predvsem – uporaba pojmov in na njih temelječa presoja? Kajti spoznanje in znanje temeljita na uporabi čutnosti in izkušnje, medtem ko je presoja delo čistega uma in njegovega razuma. Kategorije, ki so skupne posameznim pojmom, so v svoji biti po Kantu čisti razumski pojmi. Ali so kategorije potemtakem neke vrste 'nadpojmi'? Kant jih sicer ne imenuje tako, temveč o njih govori kot o »rodovnih pojmih« oziroma o »predikabilijah čistega uma«. ²⁶ Kategorije imajo po Kantu neko »transcendentalno vsebino«. Zato so kategorije čisti pojmi, ki so nastali na podlagi sojenja in so na objekte naperjeni *a priori*. Kot temeljne kategorije Kant prepozna kvantiteto, kvaliteto, relacijo in modalnost. Kategorije so torej funkcije sojenja. So gole, čiste miselne forme, ki še nimajo vsebine.

Sintetična funkcija uma počiva na njegovi predhodni (*a priori*) transcendentalni enotnosti. Kaj je povezava z njo? To je Kantov »coniunctio« oziroma »sovisje«, kakor ga tudi imenuje nekoliko kasneje v svoji *Kritiki čistega uma*. 'Coniunctio' bi načeloma lahko razumeli ne samo kot stanje (stanje povezanosti ali spoja), temveč tudi kot proces, to je kot dejanje spajanja – nastajanja spoja. Oboje je za nas pomembno v kontekstu opredeljevanja miselnega cogita. Kako je torej s tem pri Kantu?

Glede na to, da Kant predpostavlja stanje povezanosti oziroma enotnosti *a priori*, je očitno, da je to stanje – izvorno stanje enotnosti čistega uma in njegove dejavnosti, to je

25 Kant (1781), A68/B93.

26 Kant (1781), A80/B106.

čistega razuma.²⁷ To je tudi stanje, ki nastaja s pomočjo tako imenovane *transcendentalne apercepcije*.²⁸ Po drugi strani pa je razum tudi dejavnost, saj razum po Kantu pomeni dejavnost presoje, ki jo vrši s pomočjo sintetičnih pojmov in kategorij kot čistih pojmov. Mišljenje torej pomeni redno vračanje k stanju transcendentalne enotnosti apercepcije čistega uma. Zakaj je to pomembno za našo opredelitev in razumevanje miselnega cogita?

Za nas je to pomembno zato, ker s pomočjo Kanta lahko prepoznamo in razumemo neodvisnost, čistost in formalnost miselnega cogita.²⁹ Vendar pa še vedno nismo odgovorili na vprašanje, kakšen je po Kantu odnos razuma do empiričnega zora. Če so po Kantu stvari na sebi nevidne, ali je um s svojimi določili potemtakem tisti, ki konstituira objekt in njegove značilnosti?

»[...] um uvidi le to, kar po lastni zasnovi proizvede sam, da mora s principi svojih sodb po stalnih zakonih iti naprej in prisiliti naravo, da odgovori na njegova vprašanja, namesto da bi se ji tako rekoč povsem pustil voditi na povodcu; kajti sicer se naključna opažanja, ki ne bi bila narejena po vnaprej zasnovanem načrtu, sploh ne bi povezovala v neki nujni zakon, ki ga um vendarle išče in potrebuje.«³⁰

Temeljna lastnost uma po Kantu je torej to, da poskuša realizirati lastne zakone, ki izhajajo iz določil znotraj umske enotnosti. Razum ne prosi zanjo, ampak *zahteva* določeno enotnost, ki jo želi videti tudi v naravi.

»Da se narava ravna po našem subjektivnem temelju apercepcije [...] to res zveni zelo absurdno in čudno. Če pa pomislimo, da ta narava ni na sebi nič drugega kot skupek pojavov in da torej ni reč na sebi, temveč zgolj množica predstav duha, se ne bomo čudili, da jo najdemo zgolj [...] v transcendentalni apercepciji.«³¹

Razum torej najde predvsem samega sebe in svoje lastne zakone – kljub temu, da se uči iz izkušenj in s tem pridobiva tudi empirične koncepte. Ali lahko rečemo, da razum vidi predvsem tisto, kar vsebuje poprej že sam? To je njegova temeljna apriornost. Tistega raznoterja, ki ga ne more spraviti znotraj svojih določil umske enotnosti, ne more niti uzirati. In ravno v tem lahko vidimo srž Kantovega filozofskega podviga. Ali bi lahko rekli, da 'sicer', če ne bi uporabljali apriornih določil čistega uma, v naravi ne bi uzirali

27 »Povezava je predstava sintetične enotnosti raznoterega. [...] Ta enotnost, ki a priori predhaja vsem pojmom povezave [...] Torej moramo to enotnost iskati [...] še višje, namreč v tistem, kar vsebuje sam temelj enotnosti različnih pojmov [...]« (Kant, 1781, B131)

28 »Transcendentalna apercepcija« je drugo ime za »izvorno, nemenljivo zavest«. (Kant, 1781, A107)

29 »Čisti razum se popolnoma loči ne samo od vsega empiričnega, temveč tudi od vse čutnosti. Čisti razum je torej sama zase obstoječa, sama sebi zadostna enotnost, ki je ni mogoče povečati z nobenimi zunanji dodatki.« (Kant, 1781, A65/B90)

30 Kant (1781), BXIII.

31 Kant (1781), A114.

tovrstnih enotnosti? Ali je uziranje tovrstnih apriornih enotnosti torej tisto specifično, zaradi česar človek za razliko od drugih živali ustvarja znanost?³²

Kantov um predpostavlja in zahteva, da empirična realnost podlega kriterijem umske enotnosti. Pa je to res? Pri odgovarjanju na to vprašanje ne smemo pozabiti, da je tako z vidika miselnega cogita. Ne gre za to, da bi tako moralo biti tudi na primer z vidika celote biti. In ravno v tem je tudi srž našega raziskovanja in opredeljevanja miselnega cogita – namreč, da poskušamo Kantov svet razumeti z vidika uma in njegovih čistih pojmov. Skratka, ne gre za to, ali je imel Kant prav ali ne; naša pozicija pri raziskovanju miselnega cogita je iskanje njegovih čistih, lastnih določil, s pomočjo katerih miselni cogito vrši svoj čisti zor in opravlja presojo. Ampak kako vemo, da je imel Kant prav glede same narave miselnega cogita? Ne vemo tega, je pa to nekaj, kar je smiselno in kar razloži, zakaj včasih morda tako trdovratno vztrajamo pri nekaterih teoretičnih razlagah in opredelitvah. Delovanje miselnega cogita zlahka postane tudi enostransko – še zlasti takrat, kadar nam primanjkuje refleksije.

Kako pa je pri Kantu z idejami? Ideje so po Kantu čisti apriorni pojmi, neodvisni od empirične realnosti: »Tako kot razumevanje združuje raznoterje v objektu s pomočjo pojmov, tako razum združuje raznoterje pojmov s pomočjo idej.«³³ Naše vprašanje je naslednje: Ali te ideje lahko primerjamo s Platonovimi? Saj Kant govori tudi o »intuiciji« oziroma o »intuicijah«. Kakšne so torej Kantove »ideje« in kakšne so njegove »intuicije«?

Platonove ideje temeljno izhajajo iz drugega sveta, od koder informirajo ta svet, ki se nato oblikuje na podlagi njihove vnaprejšnje, odzadnje oblike in njene dinamike. Vendar pri Platonu govorimo o svetu, kakršen je – to je o naravi, kakršna je. Platon ne razlikuje med svetom, kakor se kaže, in svetom, kakršen je. Pri Kantu pa ideje, prvič, ne izvirajo iz drugega sveta, in drugič, svet se ne konstituira na njihovi podlagi. Resda um s svojimi enotnostnimi določili razbira tiste enotnosti, ki jih tudi dejansko lahko prepozna v svetu, vendar znotraj Kantovega miselnega kozmosa svet ne obstaja takšen, kot naj bi bil sam na sebi, *temveč zgolj in samo takšen, kakor ga prepoznava razum*. Z drugimi besedami, um in njegove ideje pri Kantu ne konstituira sveta, temveč ga samo regulirajo – v skladu s svojimi lastnimi enotnostnimi določili. Kant vedno znova poudari, da samo na

32 Pri tem je morda bistveno, da se vprašamo, kaj tukaj pomeni 'sicer'. 'Sicer' je tukaj za nas povezan z drugim vprašanjem: Ali pridobivanje znanja na osnovi denimo psihičnega ali telesnega cogita poteka na drugačen način? Glede na to, da se psihični in telesni cogito osredotočata na telo (telo bodisi v psihični bodisi v fizični obliki), proučujeta partikularno pojavnost objekta. Zato je njuno znanje o objektu drugačne narave. Ne vemo, ali je prav, da za miselno znanje lahko rečemo, da je »bolj enotno« od drugih vrst znanja, ki jih pridobimo z drugimi oblikami cogita. »Enotno« je lahko razumljeno bolj ekskluzivistično s pozicije miselnega cogita, ampak na drugi strani imamo nič manj pomembne oblike enotnosti, ki denimo znotraj psihičnega cogita fungirajo kot znanje o zgodovinski pogojenosti objekta, znotraj telesnega cogita pa na primer kot »znanje kako« glede fizičnega funkcioniranja določenega objekta. Tudi takšno znanje je enotno, čeprav na drugačen način. Podobno bi lahko dejali tudi glede intuitivnega cogita, ki, čeprav zre v partikularne podobe v njihovi arhetipski dimenziji, pridobiva znanje o arhetipskih tirnicah in njihovi dinamiki. Ampak tudi tovrstno znanje je enotno.

33 Kant (1781), A644/B672.