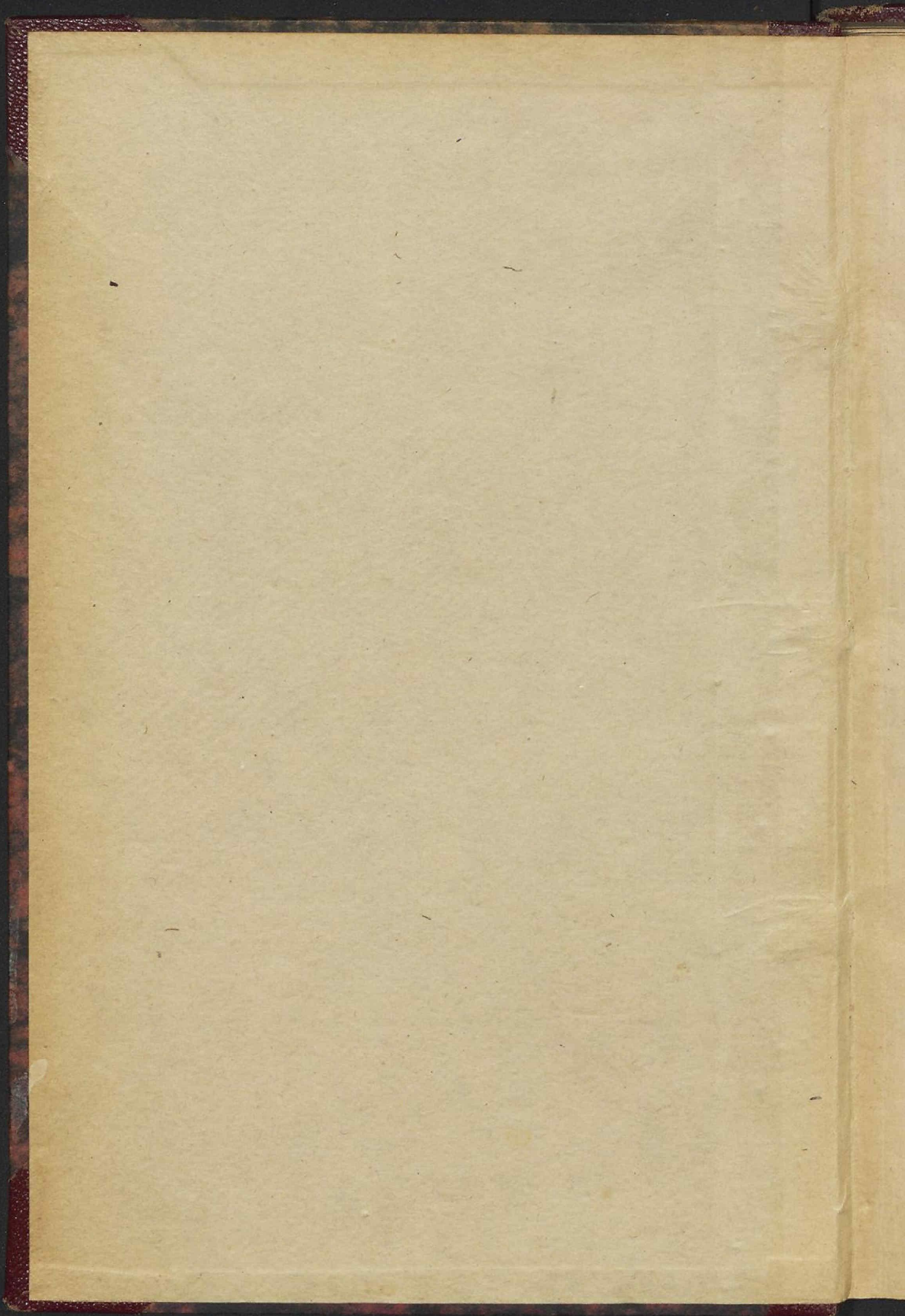
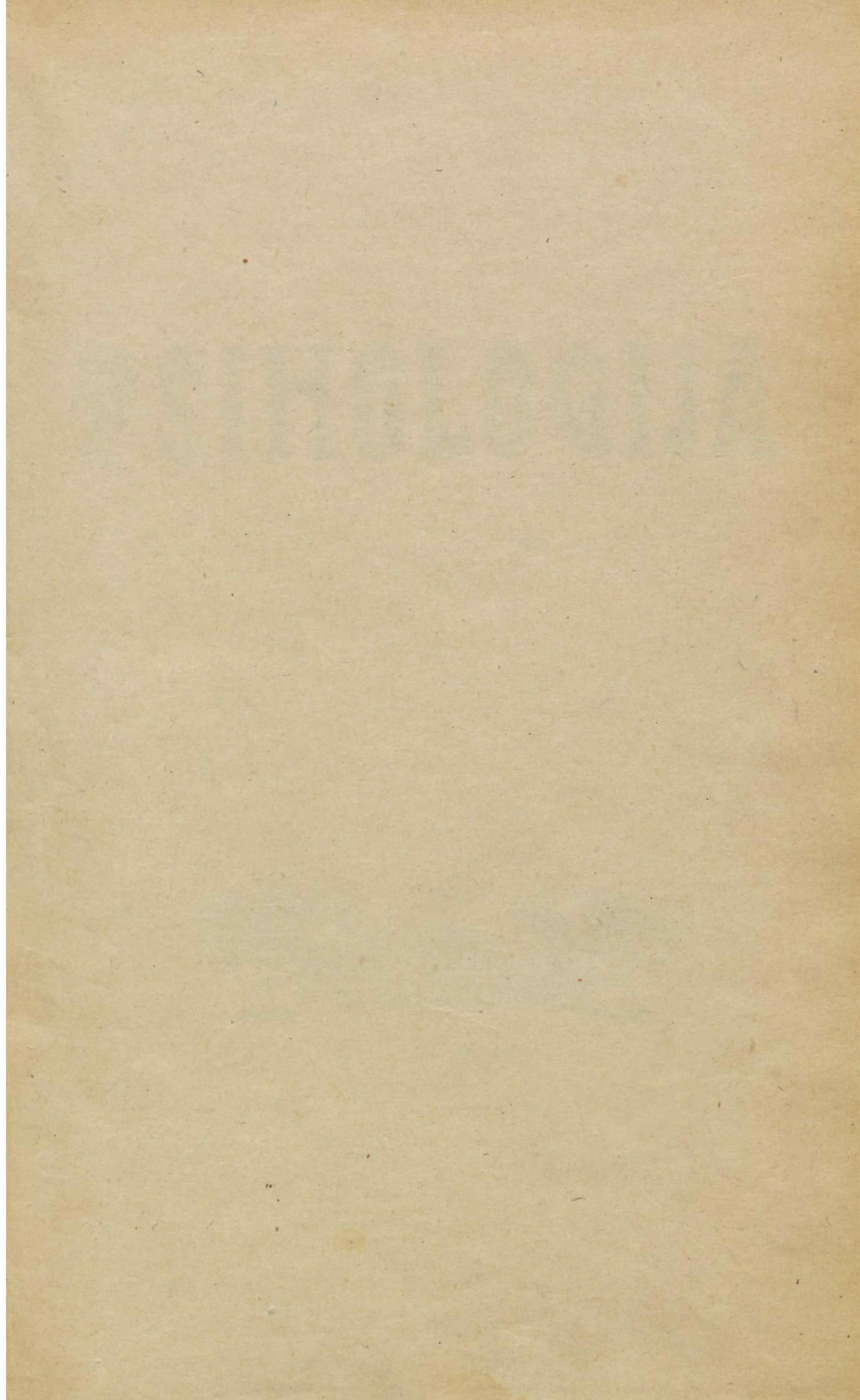


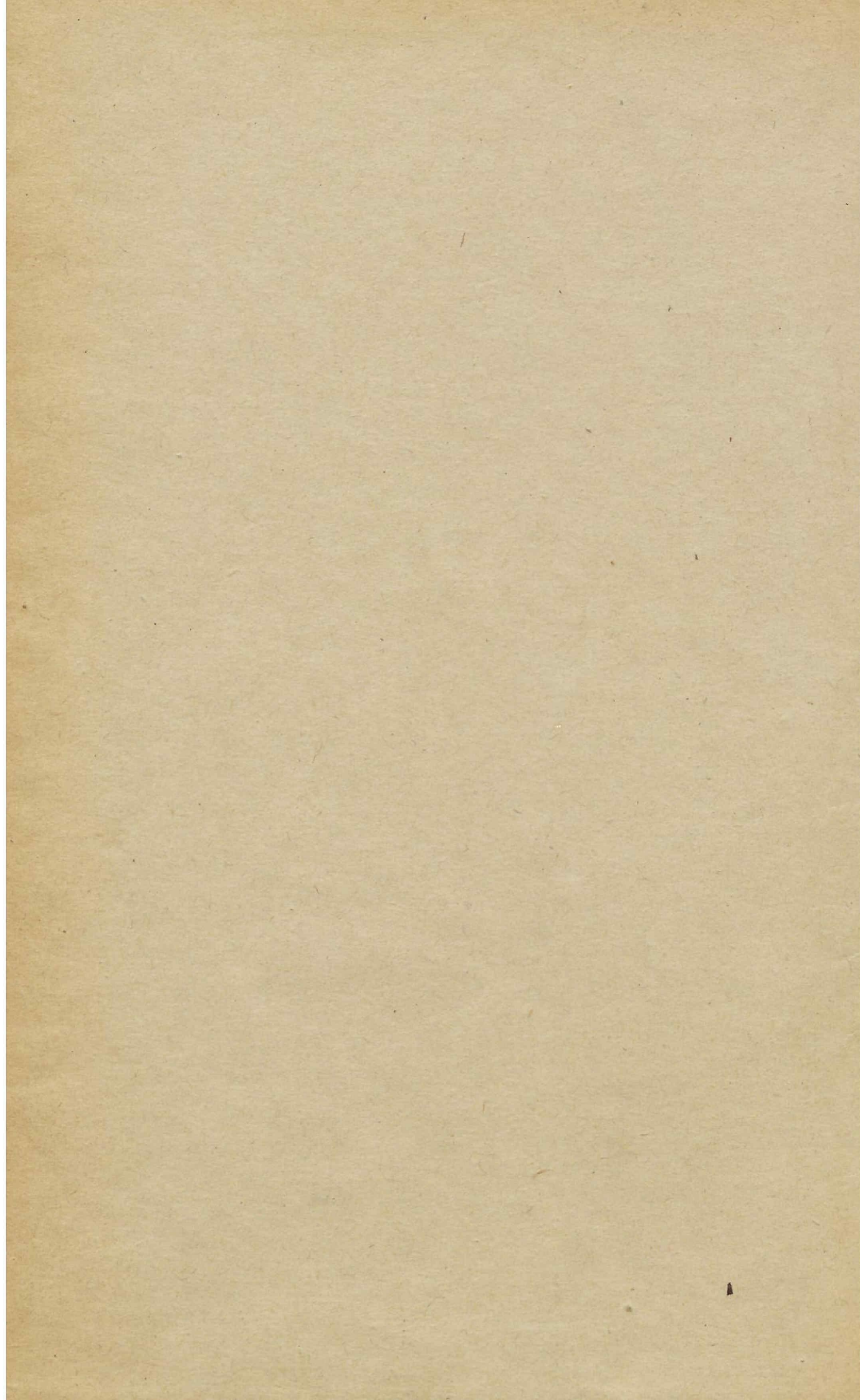
Re ma don

I

71719







PSIHOLOGIJA

Dr. Jang E. Kook



[Lp] lit. no. 40

I
71719



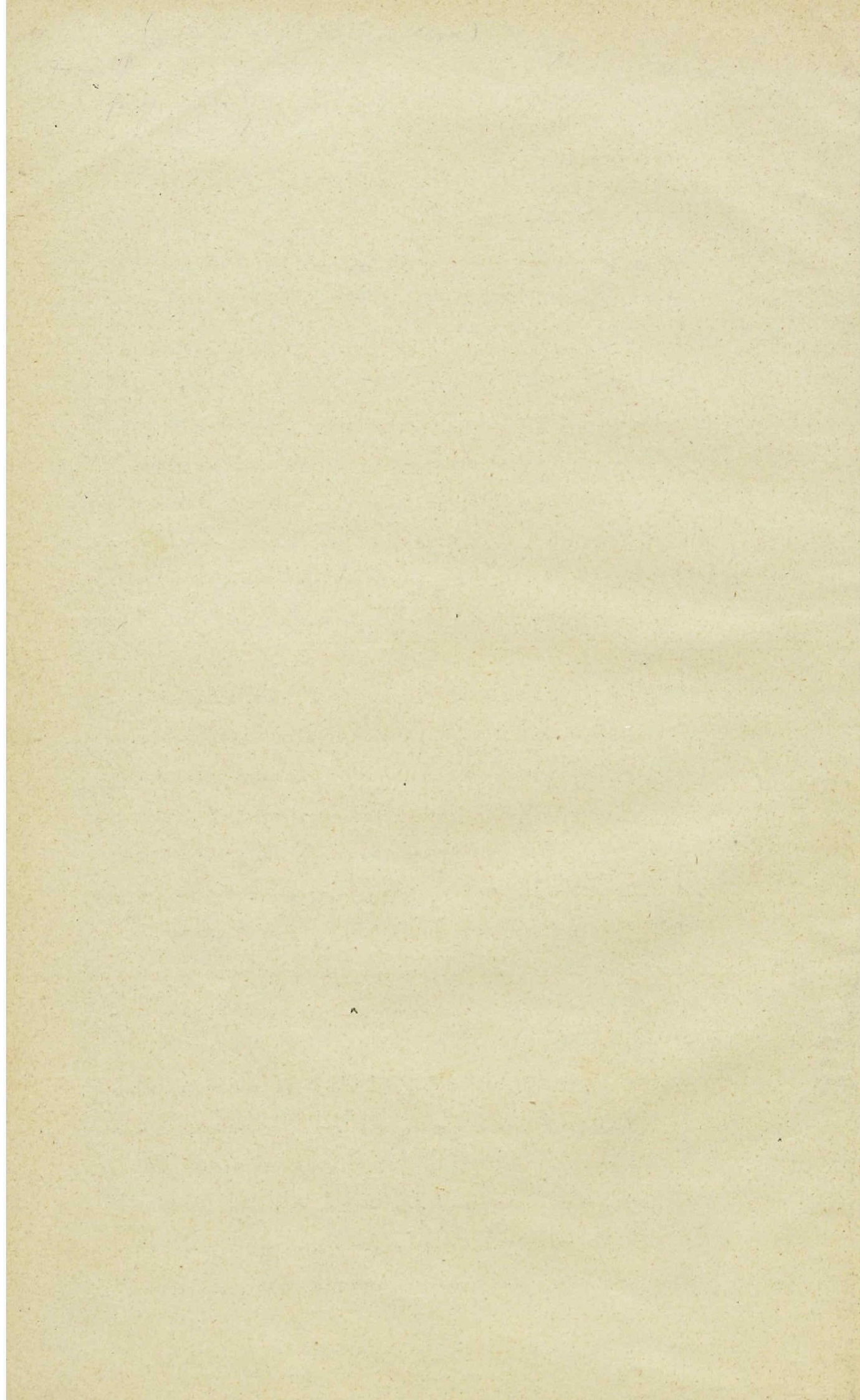
030023584

Karalo.

Uvod.	Stran
Predmet psihologije	1
Pomen psihologije	1
Zgodovina psihologije	2
Karakteristika trazine	6
I. Del. Bistvo duše.	
I. Poglavje. Duša sama na sebi.	
1. Duša je substanca	7
2. Duša je bistveno enovita	9
3. Duša je duhovna	11
4. Duša je neumrljiva	14
II. Poglavje. Zveza duše s telesom.	
1. Kakšna je zveza?	18
2. Kolikšna je človeška duša?	25
3. Kdaj se združi duša s telesom?	28
4. Kje biva duša?	31
II. Del. Zmožnosti in delovanje človeške duše.	
Zmožnosti človeške duše v splošnosti. 32	
1. Zmožnosti so realno različne od bistva Duše. 33	
2. Zmožnosti so različne med seboj	34
3. Sedež zmožnosti	37
I. Poglavje. Čutne spornavajoče zmožnosti.	
I. Zunanji čuti	38
Število zunanjih čutov	38

	Stran
Tip	41
Okus	44
Vonj	45
Sluh	47
Vid	48
Nekatere posebnosti pri čutenju	50
Kako nastane čutenje?	51
<u>II. Notranji čuti</u>	53
1. Skupni čut	54
2. Fantazija	58
Spanje in sanje	63
3. Cenilna zmožnost	66
4. Spomin	68
<u>II. Poglavje. Umsko spoznavanje.</u>	
N načela sv. Tomaša o spoznavanju	73
Umska zmožnost	84
<u>I. Um v ožjem smislu</u>	86
1. Predmet umu	86
2. Natora spoznavanja	88
3. Od kod izvira spoznavanje?	89
<u>II. Pamet</u>	90
<u>III. Umški spomin</u>	98
<u>Teženje.</u>	
Splošno o težnih zmožnostih	100
<u>III. Poglavje. Čutno teženje</u>	103
Razloček med čutnim in umskim teženjem	103
Kako se dele pojavi čutnega teženja?	104

	Stran
Splošno o strasteh	105
Vrsta strasti	107
Strasti čutnega željnega teženja.	
Ljubezen	108
Sovraštvo	115
Želja	116
Glast	117
Gol	129
Strasti čutnega jernega teženja.	
Upanje	132
Obup	134
Strah	134
Srčnost	136
Jena	137
IV. Poglavje. Volja.	140
Svobodna volja	143
Ugovori	143
Se nekaj dokazov za svobodno voljo	150
Nauki sv. Tomaza o svobodni volji	152
Kako vplivajo na svobodno voljo strah, poželjenje in nevednost?	154
Razmerje med voljo in umom	155
Volja in čutne zmoglosti	155
Akti volje in z njimi povezani akti uma	156
Predmet ukazovanja	157
Ovire svobodne volje	159
Stalno razpoloženje	160



duša - orelat osem deset
Psihologija uveljavlja prave življenja, ki so izjemno
duša - orelat osem deset
je formalni princip

Uvod.

Predmet psihologije.

Psihologija (dušeslovje) je del metafizi-
ke, ki se peča z življenjskim principom v
človeku. Objectum materiale ji podaja empi-
riška psihologija, ki po izkušnji opisuje pojave
človeškega življenja. Objectum formale quod
(to, kar tvori, da spadajo imenovani pojavi v
metafiziško psihologijo), je pa odnos teh poj-
av do enega in istega življenjskega principa.

Pomen psihologije.

Nobena druga veda se ne dotika tako
ozko življenja kakor psihologija; nobena -
razen pravoslovja - nas tako jasno ne pouči
o najvažnejših vprašanjih našega življenja
nego psihologija; nobena nam ne odkriva
toliko skrivnosti, ki se stavijo pred našo pa-
met. Kdor hoče napredovati, mora poznati
samega sebe, pred vsem svojo dušo, važnejši
in višinejši del svoje narave. „Spoznaj
samega sebe!“

Ta tudi za spoznavanje bližnjega je duš-
slovje velikega pomena, da ga vemo prav
soditi, in ceniti njegove vrline. Dveh ekstr-
moo se moramo varovati pri presojevanju
drugega: da ne sodimo o vsem neugodno in
da nismo preveč zaupni. Ako se učimo te,

v možganih. Duša je tvarinska in živi kakor telo. Da živimo, moramo duši primerne atome vase dikati. Demokrit razlaga pojem duše ve-
liko bolje kakor moderni materialisti.

II. Platon in Aristotel sta podala ma-
terializem in dokazala, da je duša v svojem
umskem delovanju samosvoja. Platon pra-
vi, da duše, od vekov ustvarjene, sprva prebi-
vajo na zverdah, da jih pa Bog zaradi storje-
nih pregreh za kazen pošlje v človeška tele-
sa. Arco se pa še tukaj omadežujejo s pregre-
harni, morajo iti v živalska telesa. Duša
je neumrljiva; njen namen je, da postane
enaka božanstvu. — Aristotel je prvi spi-
sal o duši posebno delo (περί ψυχής, 3 knji-
ge), obravnaval je pa tudi posamezna vpra-
šanja psihologije. Duša je v človeku, in-
ta je dej. telesa (ἐντελέχεια), pasivni princip
pa je telo. Naše spoznavanje izvira iz čut-
nega zaznavanja (αἰσθησις).

III. Epikur pravi, da obstoji duša iz naj-
drobnejših okroglih atomov, ki jih deli v dve
vrsti: ἄτομοι λογικοί, s katerimi človek
misli, in ἄτομοι ἄλογοι, iz katerih izvi-
ra ostalo duševno delovanje.

Griški in rimski skeptiki so rekli, da
ne moremo vedeti, kakšna je duša. Krščan
stvo je naenkrat spremenilo vse te napačne
pojme o duši in je rodilo pravo idejo duše.

V srednjem veku imamo večinoma kr,

ščanstvu prijazne dušeslovce: sv. Avguština, Alberta Velikega, sv. Tomaza Akvin,, skega (1225-1274), Bonaventura, Jane, za Quins Scotus-a, na Španskem Sui,, rexa.

Doba boja proti krščanstvu je tudi doba boja proti duši. Pomponari trdi, da pri, demo po filozofskem razmotrivanju do tega, da človeška duša izgine kakor živalska. (Stvar, ki je filozofsko resnična, more biti te, ološno napačna). - Gassendi hoče s teorijo o atomih razložiti umsko delovanje.

Kartezij razlaga duševne pojave meha,, nično. Duša in telo sta popolnoma različ,, na in prav rahlo združena. Telo se giblje sa,, mo ob sebi, duša ne more nanj prav nič de,, lovati. - Bacon Verulamski je dal veljavo čutni izkušnji. Njemu so sledili Hobbes, Locke, Hume, ki razlagajo vse empirično; vse drugo, pravijo, se ne da dokazati. - Malebranche s teorijo o okazionalizmu in Leibnith s prestabilizirano harmonijo sta učila, da duša ne vpliva na telo, telo pa tudi ne na dušo; vsak deluje zase.

Na francoskem so Voltaire in enci,, klopediti pobijali samostalno bivanje ne, materialne duše. Cabanis pravi naravnost, da je misel sekrecija možganov. Lamarck že hoče tolmačiti, da ni nobenega bistvenega

razločka med človekom, živaljo in rastlino.

Kant pravi, da je mogoča samo empiri-
riška psihologija; metafiziške psihologije pri-
njem ni mogoče iskati, ker uničuje s svojim
idealizmom temelje metafizike - Hegel
uči, da je duša najtežje spoznati. Po njego-
vem nauku se vse razvija samo iz sebe,
iskrpanje ni treba nič vprašati.

Herbart porablja v psihologiji meta-
fiziko in matematično. Duša je enovito in
istinito bitje, ki se samo ohranja nasproti
raznim nasprotnikom, ohranja se s pred-
stavami, ki se med sabo ovirajo, spajajo
in stinjajo in tvorijo tako ves tok notra-
njega življenja. Oboje (združenje in oviranje
predstav) se da izraziti z računom kakor
delovanje raznih sil v mehaniki. —

Büchner je (v knjigi, Kraft und Stoff)
vse duševno delovanje le kemiški proces.

„Die Denkmachine ist gleich konstruiert
mit der Dampfmaschine.“

Dokler se ni naravoslovje vmešavalo v
psihološka vprašanja, niso imeli materia-
listi takega poguma, da bi dokazovali znan-
stveno; ko je pa to prišlo zraven, so začeli
javljati doždevne vapehe in nastopili huje.
Dandanes zastopa to stališče posebno Haeckel.
Zlasti znamenit je pa Jakob Moleschott, ki
pravi, da je mišljenje le fosforisciranje mož-
ganov. Glavno njegovo delo je „Kreislauf

meto „psihometrije“. Wundt, „Psychologische Psychologie“.
enar, „Loge, mikrokosmos“. Pfaffner, „Elemente der Psychologie“.
H, „Lehrbuch der Psychologie“ 6.

des Lebens.“ — Wundt ima psihologijo
brez duše. On uporablja eksperiment in mer,
jenje zato, da določuje značaj raznih psihičnih
pojavov. Opira se na obsirno in temeljito
znanje fiziologije.

Izmed novejših tomistiških psihologov so
znameniti: Liberatore S. F., Palmieri,
Figliara, Stöckl, Plassmann, Schneid,
Gutberlet.

„Psychologie im Sinne des
Thomas von Aquin“

Razdelitev trarine.

Čko hočemo logično razdeliti kako stvar,
moramo najprej razmotrivati njeno bistvo,
potem njene zmožnosti in slednjič delovanje.
Te vrste se bomo držali mi v psihologiji. Ker
je duša sama na sebi nekaj in je poleg tega
zvezana s telesom, ki ga oživila, nam razpade
vprašanje o bistvu duše v dva dela: najprej
bomo govorili o duši kakor je sama na sebi
nekaj in potem o zvezi duše s telesom. Na
dalje bomo obravnavali o duševnih zmož-
nostih in njihovem delovanju. Zmožnosti so
pa različne in sicer jih delimo glavno v
spoznavajoče in težne zmožnosti. Oboje
vrste zmožnosti pa delimo zopet v čutne
in umske. Tako bomo obravnavali o čut-
nih spoznavajočih zmožnostih: o zunanjih in
notranjih čutih; potem o umski spoznava-
joči zmožnosti, o razumu. Nadalje bomo

7.

obravnavali čutne težnje zmožnosti in slednjič
o umskem teženju, o volji, in sicer o njeni na-
ravi, njenem delovanju in o notranjih prin-
cipih njenega delovanja, ki se pojavajo v stal-
nih razpoloženjih.

I. Del. Bistvo duše.

I. Poglavje. Duša sama na sebi.

Aristotel definira dušo: duša je prvi
dej telesa. Sv. Tomaž: „Anima, quae est
primum principium vitae, est corporis actus.“
(S. I. q. 76. a. 4.) „Anima dicitur primum prin-
cipium vitae in his, quae apud nos vivunt.“
(S. I. q. 75. a. 1.) Duša je tisti dej, ki določa,
da je fiziško organsko telo človeško.

Glede duše same na sebi je treba do-
kazati, da je: 1.) substancia, 2.) enovitā,
3.) duhovna in iz tega sledi 4.) da je neumr-
ljiva.

1. Duša je substancia, ni akcidenca.
Substance se dele v popolne in nepopolne.
Nepopolne so ali glede na vrstnost ali pa glede
na substancialnost. Človeška duša je nepopol-

na substanco glede na vrsto, namreč člo-
veka, ker šele s telesom vred tvori človeka;
popolna pa je glede na substancialnost, ker
biva lahko sama zase. Da duša ni akci-
denca, dokažemo:

a) Duša določuje vrsto človeka. Človek
je po svoji duši človek. Ta vrsta je statna,
se ne izpreminja, ni akcidentalna, am-
pak bistvena; torej je duša substancial-
na. Ako bi bila duša akcidenca, bi ne bi-
lo bistvenega razločka med človekom in
živaljo, med živimi in neživimi bitji,
ker bi bila vrsta določena samo po ak-
cidenca. Le slučajno bi bilo, da bi bil člo-
vek človek in ne kako drugo materialno
bitje.

b) Duši prisvajamo raznovrstne akte
mislenja in hotenja. O tem pa vemo, da
so nekaj akcidentalnega, imeti morajo
subjekt, v katerem so. Ako bi bila du-
ša akcidenca, bi sama potrebovala sub-
jekta, v katerem bi bivala. Ta ne more biti
akcidenca, ker drugače bi šli do neskonč-
nega v vrsti akcidenc brez subjekta. Mis-
li kot akcidenca nujno zahtevajo subjekt,
v katerem bivajo, in ta subjekt ne more
biti telo, mora biti neka substancia, t.j.
duša.

c) Zavedam se, da sem tisti, ki sem mis-
lil to, ono, včeraj, danes, pred par leti i. t. d.

Misljenje, hotenje pride in mine, jaz pa, ki sem mislil, hotel, ostanem. Duša ostaja ista, docim se telo izpreminja. Če bi bila duša akcidenca Telesa, bi se tudi za njim izpreminjala.

2. Duša je bistveno enovita, ni sestavljena. — Enovito je to, kar nima delov; kar ima dele, je sestavljeno. Sestavljenost je: metafiziška, fiziška, integralna in potestativna. Duša je metafiziško sestavljena iz možnosti in dela. Fiziško duša ni sestavljena; tudi integralnih delov nima duša. Potestativna celota ima več zmožnosti v svojem bistvu; te sestave pri duši ne tajimo.

a) Duša nima fiziških delov.

α) Duša je prvi princip življenja. Stem, da je prvi princip, izključuje vsako sestavljenost; ker sestavljena stvar, ki naj bi bila duša, bi morala sama biti po nečem drugem, namreč po svojem liku; torej bi ne mogla sama biti prvi princip. Prvi princip more biti le nekaj enovitega.

β) Duša spoznava enovite stvari. Vsako delovanje kaže naravo principa, od katerega izhaja; in narava delovanja samega se kaže iz narave predmetov, na katere meri delovanje. Človeška duša pa spozna,

10.

va enovite predmete; zato mora biti po svo-
ji naravi enovita. Olovek spozna n. pr.
matematično, točko, bistro, spozna čednost
in bivanje božje.

γ) Duša ima edinjenje spoznavanja.
Vse, kar spoznava, jedini v eno celoto. Ja,
vest mi pravi, da sem isti, ki spoznam ta
predmet, drugi, tretji, četrta... Če bi bila
duša sestavljena, bi en del duše spoznal
to, drugi drugo i. t. d. Edinosti bi ne bilo,
do pojma „jaz“ bi ne prišli.

δ) Duša nima integralnih delov.

Integralne dele imajo razsežne substance.
Da duša nima takih delov, bomo spozna-
li, če si ogledamo lastnosti subjekta, ki
je razsežen.

α) Subjekt, ki je razsežen, sam sebe ne mo-
re popolnoma obseči. En del papirja se do-
tika drugega dela, ves papir pa sebe vse-
ga ne more obseči.

β) Če se kak razsežen subjekt dotika dru-
gega, je sicer mogoče, da se en subjekt celoga
drugega dotakne; toda vendar se tako, da se
le en del dotikajočega subjekta dotakne
drugega. Cela roka se dotika knjige; toda
del roke se ne dotika cele knjige, ampak
samo enega dela.

γ) Razsežnosti so večje in manjše. Večja
stvar lahko potrije manjšo, ta pa one ne.

11.

Pri duši ni tega: α) Duša obsega samo sebe in sicer po svoji celoti, duša obsega da sama sebe, takorekoč sebe dotika v delovanju. „Jaz“ ne more priti drugače na dan, kakor da obseže spoznavajoči subjekt sebe kot spoznani objekt. Reden sam sebe ne obsežem, ne vem, da sem tisti, ki spoznava, in ki sem spoznan. V vsakem aktu moram sebe celotno obseči.

β) Pri duši ni tako, da bi en njen del spoznaval en del spoznane stvari, ampak spozna, no stvar vsa celotno obseže.

γ) Duša z ravnoisto lahkoto spozna veliko in majhno, z isto lahkoto slona kakor muha.

3. Duša je duhovna.

Duhovna substanca je tista, ki je sama po sebi subsistentna, in ima svoje lastno specifično delovanje, ki je subjektivno neodvisno od telesa. Duša ima sama po sebi pogoje bivanja in delovanja. Tudi rastlinska in živalska duša je substanca, toda materialna, ker je pri delovanju in v sled tega pri bivanju navezana na materijo. Duša pa glede na svoje delovanje ni bistveno navezana na materijo, ampak le po svojem predmetu. To dokazemo iz spoznavanja in težnja.

a) Dokaz iz spoznavanja.

1) Duša spozna sama sebe. Že Dante izraža to lastnost: „Duša, ki živi, ki čuti, ki sama v sebi kroji.“ To spoznavanje vsa mega sebe pa obsega dva momenta: duša spozna sebe kot predmet in duša spozna, da spoznava sebe. To spoznavanje ne more biti drugače, kakor in duša sebe obseže. To pa je mogoče le v duhovnem principu. Telo tega ne more, ker je pasivno in more le en del delovati na drugega; telo ne more sebe celotno obseči. Nemogoče je, da bi materialen princip sam sebe obsegel in naj je ali popolnoma telesem ali samo navezan na telo.)

2) Duša spoznava sebe po svojem delovanju in trpljenju. Spoznava gotova dejanja in trpljenja in spozna, da imajo odnos do bistra duše. Iz tega spozna življenje duše in v nekoliko tudi bistvo te duše. Način spoznavanja samega sebe obstoji v tem, da duša spozna odnos predmetov do same sebe. Odnos se ne more spoznati telesno, ker odnos ni nič telesnega in zato ne more vplivati na organe. Čutila pač kažejo razne predmete, a ne povedo nič, kako razmerje vlada med njimi. To razmerje nam odkrije le nematerialen princip, namreč duša.

3) Duša spozna splošno, bistvo v stvarih,

spozna, kar je stalnega, nujnega, netvarnega v stvareh. Iz samih čutnih predstav se ne more priti do pojma bitja, in vendar je to prvi pojem, ki ga imamo. Mi imamo n. pr. pojem življenja; če bi bila duša materialna, bi prišli kvečemu do tega, da se nekaj giblje. Ker spoznavamo bistvo v stvareh in po tem spoznavanju razlikujemo stvari, je dokaz, da duša ni materialna; torej je duhovna.

8) Koli spoznavamo Boga, mi spoznavamo abstraktne pojme, celo materialen svet spoznavamo nematerialno, spoznavamo neavne zakone. To je nemogoče, da bi se vsilo po materialnem principu; torej je duša duhovna.

b) Dokaz iz umskega teženja-volje.

1) Predmet je pogosto nematerialen (mir, sreča, veselje...). Če bi bila duša materialna, bi bile te dobrine le kakor accidente v materialnem subjektu. Kako pa more biti nematerialna accidenta v materialnem subjektu, nekaj višjega kot privesek nižjemu? - Nematerialni predmeti so zato predmet, da bi se človek izpopolnil. Če bi bil človek samo materialen, bi sploh ne mogel težiti po nematerialnih predmetih, ker bi z njimi ne mogel nič početi. Osel se ne more izpopolniti s krepostjo niti z učenostjo.

Tudi telesne stvari, po katerih težimo, se kotevajo z ozirom na odnos, ki ga imajo do neavnih zakonov. - Predmet našemu težanju more biti tudi Bog, bitje, ki je najbolj oddaljeno od materije. Tako daleč se, ga teženje kakor sega spoznavanje, tako je dobro v splošnosti predmet težanja.

β) Svojstva težanja dokazujejo, da je duša duhoven princip. Čim bolj se kako bitje samo določuje, tem višje je, tem bolj je podobno Bogu. Nasprotno, čim bolj je materialno, tem nepopolniše je. Človeško teženje je svobodno, človek more sam izbirati predmete svojemu težanju. Ta svoboda more imeti svoj vzrok le v nematerialnosti nematerialne duše. Svoboda in materialnost se izključujeta.

4. Človeška duša je neuničljiva, neumrljiva.

Dokazali smo, da je človeška duša eno, vita in duhovna substanca, iz tega izveja, mo posledico, da je neuničljiva, neporušljiva.

Porušiti se more kaka stvar: a) sama po sebi (per se), ako so porušljivi principi, ki tvorijo bistvo. Taki so n.pr. principi, ki tvorijo telo. Vsako telo ima dele in se da uničiti, ako se dele razdružijo.

b) Kakšna stvar je uničljiva per accidens, če se poruši v tem, da se poruši subjekt, od katerega izvira njeno bitanje. Tako se uniči živalska duša, ker nima lastnega subsistentnega bitanja, neodvisnega od telesa.

c) Per causam extrinsecam je uničljiva kakšna stvar, če jo more porušiti kakšna nanji vzrok v svojim delovanjem. Človeško telo se uniči, če ga skala zdrobi.

Noben teh načinov ni mogoč pri duši: a, Duša ni uničljiva sama, po sebi, ker je enovita. Kar nima delov, tega deli ne morejo razpasti.

b) Duša ne more biti uničljiva per accidens, ker je subsistentna. Človeška duša ima popolnoma neodvisno delovanje od telesa, torej tudi neodvisno bitanje.

c) Causa extrinseca mora biti višji kakor človeška duša, ker nižji faktor ne more višjega uničiti. Torej bi mogel le Bog uničiti človeško dušo, ker jo je ustvaril. Ako bi slo samo za faktum porušanja, bi Bog lahko uničil dušo; toda če se pa upošteva vse bistvo božje, je to meta, fizično nemogoče, ker nasprotuje božji pravičnosti in svetosti. V življenju vidimo, da se krepost ne plačuje tako kakor zasluži in da se pregrehe radostno

ne kaznujejo. Bog bi ne bil pravičen, ako bi pustil človeka, ki puši njegove zakone in boga ne kaznoval. Ne bil bi svet, ker bi dal enake, da, se boljše razmere pregrehi nego kreposti.

Nesmrtnost duše nam dokazuje tudi naravno hrepenenje. Hrepenenje po nesmrtnosti bi bilo nemogoče, če bi nesmrtnosti ne bilo. To je tako silno, da se ga ne more odreči tudi tisti ne, ki se je popolnoma vdal materializmu, tudi tak teži po neskončnosti. Nietzsche v knjigi „Antichrist“, ki je najbolj naperyena zoper Krščanstvo, vzdihuje po neskončnosti. Ako bi pustil Bog to hrepenenje nedosegljivo, bi bil opravičen najhujši pesimizem, kakor ga zastopa Schopenhauer. In temu pesimizmu se ne pade s tem, da mu obetajo materialisti, da bo ostal človek večn v „Fortinuität des Keimplasmas.“ Istotako ne zadovolji od „govor panteistov, da ostane vsek kot ne, ka vira v svetovni energiji. To ne uteši tega hrepenenja, kakor tudi ne, če se pravi: človek je nesmrten v kulturi človeštva. Ob času, ko je treba požrtvovalnosti, ko je treba dati celo življenje za kako stvar, ne zadovoljuje: „Boš dal svoje življenje za boljše sanje drugih.“ Zato pravi pisatelj knjige „Système de la nature“, da ni nič bolj popularnega kakor dogma o

nesmrtnosti duše; nič bolj sploš,
nega kakor vera v dolgo živ,
ljenje.

To misel dokazuje soglasje celega
človeškega rodu. To prepričanje
je vedno ostalo nepokvarjeno, akoravno
zelo nasprotuje strastem, in so ga hoteli
materialisti vedno zametati s sofizmi. Vsi
narodi so prepričani, da s smrtjo še ni vse
končano; to trdijo vsi razen malih izjem.
Te si pa lahko razlagamo tako kakor a,
teiste. Z besedo se da vse tajiti. To zmot,
nih načelih svojega metafizičnega sveta,
va zapeljani silijo sebe proti notranjemu
prepričanju, da je duša neumrljiva.

II. Poglavje. Zveza duše s telesom.

Zavest nam priča, da biva in deluje
človeška duša v telesu. Zato se moramo
sedaj, ko smo določili naravo duše same
na sebi, ozreti na človeško dušo, v kolikor
je zvezana s telesom. Glede zveze duše s
telesom nam je treba odgovoriti na vpra,
šanja: 1. Kaj je ta zveza; 2. kolikerna je
duša v telesu; 3. kdaj se zveže duša s
telesom; 4. kaj je duša.

1. Kakšna je zveza duše s telesom?

Ugotovimo glede te zveze.

- a) Platon pravi, da je zveza duše s telesom le zunanja, slučajna in sicer nekako tako kakor je združen brodar s čolnom. Tu imamo dve samostojni substanci. Čoln deluje in brodar deluje; samo v kolikor je čoln instrumentalen vzrok, je odvisen od brodarja. — V tem slučaju bi imeli pri človeku dve naravi in dve osebi. Tako bi bilo nemogoče, da bi se celemu človeku pripisovala dejanja duše in telesa. V takem človeku ni nobene edinosti in človek je razbit, ker duša ni odgovorna za nobeno telesno delovanje.
- b) Sistem slučajnih vzrokov (okazionalisti). Kartezij in Malebranche dorekata drugotnim vzrokom pravo tvorno vzročnost; to aplicirata tudi na dušo in telo. Posledno ne mora duša nič vplivati na telo kot tvorni vzrok, telo pa tudi ne na dušo; ampak Bog v slučaju, ko kaka reč vpliva na naše telo, uprizori odgovarjajoč vpliv v duši in obratno, ko človek kaj hoče, uprizori Bog v našem telesu odgovarjajoče gibanje, ki se nam zdi, da izvira od delovanja duše. — Človek bi bil

samo pasiven, deloval bi le Bog. Stem je tudi porušena bistvena zveza med dušo in telesom.

c) *Prestabilirana harmonija Leibnizova*. Po tem nauku se da zveza duše s telesom najbolje primerjati dvema urama, ki vsopredno delujeta. Telo deluje kakor bi ne bilo nobene duše, duša deluje kakor bi ne bilo telesa; oba pa delujeta kakor bi drug vplival na drugega. To pa zato, ker je Bog tako uvidel, kakor bi bila netka zveza, ker je harmonijo od vekomaj določil. — Ta prestabilirana harmonija uniči človeško svobodno voljo; kajti te harmonije duša ne more prav nič izpremeniti kakor ne more izpremeniti harmonije, ki je določena za telo.

d) *Locke* pravi, da je vpliv duše na telo in telesa na dušo samo fizičen. Čutila vplivajo na možgane, možgani na telo in telo na dušo. Nasprotno pa duša vpliva na jako fin živčen fluid, na centre čutnega življenja, na centre gibanja in na ta način se vsi življenje. — Po tem načelu imamo vendarle dva principa, katerih medsebojna zveza je ta, da vpliva eden na drugega. Stem je ednost dejanja razbita. Drugič je to nepojmljivo, kako more telo samo po sebi in naravnost vplivati na dušo. Kako more duša kot višji princip

vplivati na telo kot nižji princip, je se
mogoče umerati; kako pa more telo kot
nižji princip vplivati na dušo, je pa ne,
mogoče pojmovati.

Nasproti tem gmotam trdimo: zveza
duše s telesom je bistvena, substanci-
alna.

3. Značaj zveze.

O zvezi dveh substanc moremo govo-
riti v trojnem smislu: a) accidentalna
zveza. To je zveza dveh substanc, ki tvor-
le slučajno edinost, da pri tem ne nastā,
ne nobeno novo bistvo, ali z drugimi be-
sedami: kadar je dvojen principium
quod, ki deluje; dvojen pa tudi principi-
um quo, iz katerega delovanje izvira.
Tako se n. pr. obleka združi s človekom
samo accidentalno; kajti ko obleče do-
vek obleko, ne obleče nove narave in tudi
svoje narave ne izgubi; ko pleče obleko.

b) Osebna zveza. Značaj te zveze spo-
znamo sile iz razodetja. To vidimo v
zvezi božjega Sina s človeško naravo.
Oseba, princip, ki deluje (principium quod),
je ena; princip, s katerim se deluje
(principium quo), je pa božja in človeška
narava. Pri osebni zvezi obstoji commu-
nicabilitas actionum: kadar ena ali dru-
ga teh narav deluje, se vsako dejanje

pripisuje eni in isti osebnosti.

c) Gistvena zveza. To je tista, ko der
inamo po zvezi dveh substanc samo eno
osebnost, en principium quod, pa tudi
samo eno naravo, en principium quo.
In to je pri duši.

Mogoče je to le tako, da je ena sub-
stanca pasiven, druga aktiven princip.
Ni mogoča druga zveza kakor zveza ma-
terije in forme, zveza stvari in podstat-
nega lika. Duša določuje telo, da je člo-
veško; v sled te zveze nastane vrsta člo-
vek.

Zveza duše s telesom z ozirom
na delovanje.

a) Duša vpliva na telo fizično
in per se, da je to človeško telo, ker mu daje
fizično in sama po sebi specifično in člove-
ško bivanje. Kakor hitro zapusti duša telo
telo ni več človeško? Ja mrtvo truplo nasto-
pijo brž drugi zakoni. Ti zakoni so popolno,
ma kemiški in mehanistični. Seveda se vidi
še več znakov bivšega človeškega telesa,
ker se razkrajanje ne visi tako hitro; to,
da lika duše ni več; truplo ima drug lik
in spada zato v drugo vrsto. Novi lik ni lik živ-
ljenja.

b) Telo vpliva na dušo posredno
in sicer more telo vplivati na dušo le v ko-

likor je oživljeno po duši; samo po sebi ne vpliva nič na dušo. Telo vpliva na dušo, ker s pomočjo bivanja, ki ga dobiva od duše, izpopolnjuje človeško naravo v specifičnem oziru.

c) Življenjsko delovanje pripada formalno kompozitu te sestave duše s telesom, izvira pa iz duše kakor iz svoje korenine. Delovanje sledi namreč bivanju, bivanje jima pa človek samo eno; biva namreč človek kot sestavljen iz duše in telesa. Ker imamo eno samo bivanje, imamo tudi samo eno delovanje, ki izvira iz duše.

Sv. Tomaž razlaga ta medsebojni vpliv v knjigah: Gg. dispp. de Veritate q. 26. in pa de Passionibus animae art. 10. Ako hočemo opazovati najprej vpliv telesa na dušo, si moramo predociti glavni duševni delovanji: spoznavanje in teženje. Pri spoznavanju prehajajo liki izven duše v spoznavajočo zmogljivost; teženje je pa gibanje duše proti predmetu.

1. Vpliv telesa na dušo diferenčiramo: a) Kak vpliv ima telo pri spoznavanju, b) Kak vpliv pri teženju.

a) Vpliv telesa pri spoznavanju. Ta vpliv je velik, ker dobivamo predmete po oživljenih čutilih. Pri spoznavanju dela telo

s tem, da podaja duši predmete. Tu delju, jejo zunanja in notranja čutila. V sled tega vidimo, da v slučaju, ko telesni organi se ne morejo podajati predmetov duši, tudi duša ne more nič delovati. Dokler je človek še otrok, dokler se ne more čutno spoznavati, tudi umsko ne more spoznavati. Najbolj važno pri tem čutnem spoznavanju je oko, potem uho. So pa ljudje, ki so se dali izobraziti tudi samo s tipom. Nemogoče je, najti človeka, ki bi mu manjkalo vseh čutov. V sled tega je vsaj v nekolično mogoče dobiti podlago za spoznavanje. — Pri notranjih čutilih je drugače. Tu so organi, možgani in živčevje. Če ti niso zdravi, podajajo duši skvarjene predmete, delovanje ni normalno. Iz tega sledi neumnost, norost, bebov. To so le bolezni organov notranjih čutil. Jasno je, če duša nima pravih predmetov, ne more prav delovati. Kar je čisto duševnega delovanja, je tudi pri norci popolnoma pravilno. Sodbe so čisto pravilne, predmeti pa niso pravi; razum operira s predmeti, ki jih pravzaprav ni, operira pa prav. Norec sklepa na podlagi tistih kriterijev kakor mi. Dalje je velikega pomena za človeško duševno delovanje spomin. Ta je navezan na organ. Če je organ bolj razvit, je spomin bolj raz-

vit; vsled tega um bolj, jasneje deluje.
Razlika med talenti je v čutih.

b) Vpliv telesa pri teženju. Organ čutnemu teženju je živčevje in vicer zlasti nervus vagus. To živčevje vpliva na obtoke krvi, vsled tega nastane tem pojmom odgovarjajoča izprememba krvi v srcu, to vpliva na vse telo, tudi na možgane. Gibanje čutnega teženja, ki je vezano z izpremembo organov tega čutnega teženja, vpliva lahko na voljo, ne da bi jo prisililo, pač pa jo nagiba. En človek je bolj nagnjen k jezi, drugi bolj k postrastnosti. Velikokrat vplivajo te strasti na um. Močna izprememba v živčevju vpliva po krvnem obtoku na možgane in sicer lahko tako močno, da zavre umsko delovanje. Kadar je človek hudo jezen ali hudo žalosten, mu je težko dopovedati kaj abstraktnega.

2. Vpliv duše na telo. Ta je tudi silno velik. Človek vsled duševnega delovanja lahko zboli ali pa se vsaj utruji. Umsko delovanje človeško rabi fantazijo, rabi spomin. Ti so pa navezani na delovanje nekkih organov, ki so najnežnejši pri človeku. Bolj je lačen človek, ali vsaj truden, če napačno študira, kakor če telesno dela; zato, ker rabi nežnejše organe. Raba pomeni mehansko izpremembo organov. Ta utrujenost je lahko tako velika, da človek zboli.

Ker človek organe lahko tako izrabi, da postanejo trajno pomanjrljivi; nastane bolezen, zlasti v živčevju. Umsko delovanje lahko zavre telesno (telesno) delovanje. Človek se v kakor misel tako zatopi, da nič ne vidi; nič ne sliši sveta okoli sebe. —

Iz čisto umskega težnje, čisto umske gubezni, nastane lahko velika izprememba v organizmu, lahko smrt. To vidimo pri nekaterih svetnikih: Umska zveza z Bogom je bila tako močna, da so se pokazali sledovi na telesu.

2. Kolikera je človeška duša?

Na to vprašanje imamo več odgovorov. Prva zmotna je panteističnega značaja, ki jo je začel mohamedanski neodubski filozof Averroës v začetku 12. stoletja. Spisal je obširne komentare v Aristotela dela in ga je izkušal razlagati panteistično in celo materialistično. Trdil je, da je v vseh ljudeh ena sama umska duša; senzitivno dušo pa ima vsako bitje posebej. Skupna umska duša biva izven ljudi, javlja se pa v posameznih ljudeh in razsvetljuje vse ljudi, kakor n. pr. sapa, v katero se piše v več pisčalk. To zmotno je ponovil koncem 15. stoletja Pomponacij in to uče zastopniki pan-

teističnega idealizma: Hegel, Fichte, Schelling), ki trdi, da je edina realnost absolutno, „jah“, ideja, in zagovarjajo absolutno identiteto mislečega subjekta in mišljenega objekta. Če pravijo ti, da biva neka absolutna duša, ki pride v človeku do samozavesti, je to isto, kar trdi Avers, es. — Po tej hipotezi bi bila le tista svetovna sila, svetovna moč, svetovna duša neumrljiva; človek bi bil pa umrljiv, ker je njegova senzitivna duša umrljiva. Človek bi tudi ne bil oseben, če bi imel samo čutno dušo. Bila bi ena sama osebna človeška narava vseh ljudi, ker bi bila ena sama umska duša in se delovanje imenuje človeško zato, ker izvira iz umske zmožnosti. Potemtakem bi imeli vsi ljudje en sam razum, posamni ljudje bi spoznavali z enim samim razumom. Kar bi eden mislil, bi mislili drugi in nikdo bi ne mogel svojih misli skriti. Vse to pa nasprotuje naši zavesti.

Trikotnikom je zastopal Platon. Razlikoval je v človeku tri duše: vegetativno (v jetrih), senzitivno (v srcu) in umsko (v možganih). — Po tej treditvi ne more biti nobene edinosti pri človeškem delovanju, ker so trije principi delovanja. Ne bilo bi nobene odgovornosti. Kar dela vegetativna duša, to ne briga nič

senzitivno dušo in kar dela ta, zato ni odgovorna umska duša. Duša bi bila le accidentalno navezana na telo.

Dihotomikem; zastopniki: Okam, Bacon, Verulamski, Gassendi, Günther. Ti pravijo, da bivata v človeku dve duši: intelektualna in senzitivna. Senzitivna duša izvira v telesu poleg senzitivnih tudi vegetativna delovanja. — Kar velja o prejšnji zmoti, velja tudi o tej. Enega principa quod ni, ampak dva.

Dihotomisti se sklicujejo zlasti na dvoj.

a) Prvi pravijo: človeška senzitivna duša je uničljiva, umska duša pa ne, uničljiva; porušljiva in neporušljiva, pa ne more biti ene substance; torej ni pri človeku umska in čutna duša ena. Toda to ne velja. Človek je uničljiv, v sled tega, ker je mogoče razdružiti dušo in telo; v sled tega se človek kot bistvo človeka uniči. Duša formalno senzitivna je porušljiva, concedo; duša virtualno senzitivna, toda formalno, umska je uničljiva, nego. Človeška umska duša izvira v telesu, nalogo senzitivne duše.

b) Günther se pa zlasti sklicuje na to, da so med telesom in dušo vedni boji. Kako bi bilo to mogoče, da bi si nasprotovala telo in duša, če je samo eden princip?

Ta dokaz najmenj dokazuje; kajti ker je boj tudi med posameznimi strastmi, bi bilo toliko čutnih duš v nas, kolikor strasti. To ni boj med dvema principoma. Nadalje ni boj med zmožnostmi tega principa z ozirom na njegovo fiziško naravo, in z ozirom na predmete fiziške narave, ampak je samo boj zmožnosti z ozirom na predmet in sicer samo v moralnem zmišlu. To je samo boj od strani zmožnosti, v kolikor seže vsaka po svoji dobrini. Veki čutni zmožnosti se priklada določén predmet. Ako umska zmožnost spozna, da ta predmet ni prikladen celi osebnosti, se um bojuje proti dotičnemu predmetu. To je znamenje, da so si zmožnosti podrejene. To je znamenje edinstvi, višja ima moč, da ureja nižje. Nasproti tem trdimo, da ima vsak človek svojo dušo in da je v vsakem človeku formalno le ena duša, ki se deliti po zmožnostih.

3. Kdaj se združi duša s telesom?

O izvoru duše zadržuj to, da se duša od staršev ne more prenesti na otroke, ker je nematerialna, in torej ne more imeti svojega izvora v materialnem. Duše ustvarja neposrednje Bog. Kdaj se zveže

duša s telesom, o tem imamo več mnenj.

Platon pravi, da so duše od vekomaj ustvarjene. Za razen jih pošlje Bog v telo. Zato pa nima nobenega dopaza. To je pač nemogoče, da bi se duša prejšnjega stanja prav nič ne zavedala, sploh nič se ne spominjala.

Leibniz trdi, da je dal Bog duše pri ustvarjanju sveta v majhna organska telesa, v katerih se polagoma razvijajo do umske duše. — To je nepojmljivo. Vegetativno se ne more razviti v senzitivno, še manj pa to v intelektualno, ti po naravnih silah niti po posebnem božjem delovanju.

Pitagorova misel, metempsihoza, je, da se duše selijo. Duše so od vekomaj, za razen so pa postavljene v ljudi ali tudi v živali. Ko človek umre, gre duša po krivdi, ki je večja ali manjša, v boljše ali slabše žival. — Zato ni nobenega dopaza. Če so pri vseh duše iste, so živali ljudje; živali imajo pravice; umor živali je zločin i. t. d.

Školastiki, zlasti sv. Tomaž, so trdili, da se umska duša ne združi s telesom takoj ob spočetju, marveč še le kasneje, ko se telo že zadovoljno razvija; medtem ko trdijo drugi, da ima človeški zametek takoj, ko začneja življenje, ustvar

jeno umsko dušo. Res je, to potrjuje mo-
 derna znanost, kakor hitro je zametek
 oplojen, ima svoje lastno življenje; to,
 rej mora imeti svoj lasten lik. Vprašanje
 je pa, če je ta lik takoj intelektualen.
 Najboljša se zdi misel sv. Tomaža. Naj-
 bolj zanesljivo merilo za sodbo v tem vpra-
 šanju je nauk o tvorci in liku; pravimo
 namreč, da lik informira tvar, ko je tvar
 disponirana za lik. Po tem principu tr-
 dimo: dokler človeški zametek ni toli-
 ko razvit, da bi se mogel imenovati dis-
 poniran za umsko dušo, toliko časa ni,
 ma umske duše. Dispozicija človeške du-
 še se mora meriti po tistih organih, ki
 so predpogoj, da more umsko delovati;
 živčevje namreč in možgani. Ti se pa ne
 razvijajo takoj v prvotnem embrionalnem
 stanju. V sled tega karlikujemo te-le faze:
 najprej živi zametek samo vegetativno
 življenje z vegetativno dušo, ki se od sta-
 risov samih dobi; potem, ko se v zametku
 razvijajo čutila, nastopi čutna duša; funk-
 cije obeh morda izvršuje ena duša. Ko pa v
 nadaljnjem razvoju postane organizem
 sposoben za duhovni lik, ki ga, imenuje-
 mo dušo, jo Bog ustvari. Prejšnji senzi-
 tivni oziroma vegetativni lik se preje ni-
 ničita. — To velja o teoriji; praktično pa
 je treba zaradi popolne varnosti kristiti

tudi zametek, ki se ni popolnoma razvit, se, veda pod pogojem, če je že v njem umska duša.

4. Kje biva duša?

Stvari, ker niso neskončne, bivajo v prostoru, in sicer na dva načina: nekatere circumscriptive, da se njih konci skladajo s konci prostora, v katerem so; druge definitive, o katerih se more imenovati bivanje v nekem kraju v tem smislu, da bivajo nekje in ne povsod. To so duhovna bitja, ki bivajo tam, kjer delujejo; ako je prostor manjši, v manjšem, ako je večji, v večjem. Tudi definitive more kaka stvar bivati na dvojen način: po svojem bistvu in po svojih zmogljivostih.

Duša biva v telesu definitive in sicer po svojem bistvu vsa v vsem telesu. Ker je enovita, ne more biti en del tukaj, drug del drugod. Duša je substancialen lik telesa, torej je nujno v celém subjektu, ki mu je lik, sicer bi ne dajala celému subjektu bivanja niti bi s celim subjektom ne tvorila ene narave. — Duša ne biva po zmogljivosti v vsakem delu telesa. V vsakem delu biva po neki zmogljivosti, po tisti, ki ima v tem delu svoj organ.

II. Del. Zmožnosti in delovanje človeške duše.

Ko smo odgovorili na vprašanje, kaj je duša in kakšno je njeno razmerje do telesa, moramo govoriti še o njenih zmožnostih in delovanju. V naši duši so nam, rec' pojavi spoznavanja in teženja. Pojavi obeh vrst so pa čutni ali' umni. Predno pa obravnavamo o posameznih zmožnostih, moramo spregovoriti nekaj splošnega o zmožnostih.

Zmožnosti človeške duše v splošnosti.

Moderni pravijo, da je zelo nes pamet, ne govoriti o zmožnostih duha. Sem spa, dajo Spinoza, Schelling, Hegel, Schleiermacher. Herbart se norčuje iz tega, da bi se zmožnosti duše razlikovale od njene substance. Iki odgovorjamo, da nikakor ne množimo realnosti, ako ni zato zadostnega razloga. Moderna filozofija ne pozna temeljev Aristotela in skolastične filozofije, ki razlikujajo zmožnost in dej; zato se moti v tem vprašanju.

Različni predmeti, različne delovanja, različni principi
te delovanja — tudi množice in vsakega v lastni duši.

1. Zmožnosti so realno različne od bistva duše.

To dokazujemo:

a) Splošna govornica nam spričuje to. Če pravimo: ta človek ima živahno dušo, mislijo, ta ima razborit razum, nihče ne bo rekel: ta ima živahno dušo, razbori, to dušo. To kaže, da ljudje ločijo med bistvom duše in njenimi zmožnostmi.

b) Delovanje je samo nekaj akcidentalnega, torej je tudi zmožnost nekaj akcidentalnega. Zmožnost in delovanje sta v istem razmerju kakor dej' in zmožnost, ki meri v isti dej'. Ene vrste potence in akti so pa v istem razpolu. Torej so dušne zmožnosti in njim odgovarjajoče delovanje v istem razpolu. Delovanje je pa v razpolu akcidentalno; torej so tudi duševne zmožnosti v razpolu akcidentalno. Zato se realno razlikujejo od bistva duše, ki je bistveno substancia.

c) Lastna zavest nam spričuje, da si zmožnosti med sabo nasprotujejo, ali drena vzbudi drugo. Tako včasih po volji naravnano svojo domišljijo z enega predmeta na drugega. Senzitivne zmožnosti so umskim velikokrat nasprotne, ker so jim predmeti različni. Ta boj se pa da tako

obvladati, da je možna neka edinost. To spričuje neki skupen princip, ki je eden. Nasprotno pa dokazuje, da so zmožnosti med seboj in med bistvom duše realno različne!

2. Zmožnosti se razlikujejo med seboj.

Če hočemo dobiti princip za razlikovanje zmožnosti med seboj, si moramo ogledati predmete. Po formalni razliki predmetov se ločijo zmožnosti specifično med seboj. Da razlikujemo med zmožnostjo vida in sluka, se moramo opreti na predmete; eni je predmet barva, drugi zvok; ker se barva in zvok formalno ločita, imamo dve različni zmožnosti. Materialna razlika predmetov se ne zadostuje, da ločimo med zmožnostmi. Rdeča in modra barva se sicer materialno razlikujeta, toda formalno, to je v specifičnem ali generičnem bistvu barve se združita. — Predmeti ne tvorijo specifične razlike med zmožnostmi v tem smislu kakor bi bili predmeti *differentia specifica* to je notranja posameznik zmožnosti, kakor je n. pr. razumnost *differentia specifica* človekova, kajti predmeti so nekaj zunanjega pri zmožnostih samih. Predmeti tvorijo specifično razliko med zmožnostmi le v kolikor

so nekaj notranjega v zmožnosti kot zmožnosti. Zmožnost v svoji definiciji vklepa tako odnos do predmetov, da izgine pojem zmožnosti kot zmožnosti, če abstrahiramo od tega odnosa. Dušne zmožnosti vklepa, jo namreč bistven odnos do lastnih delovanj. Ta odnos zmožnosti do lastnega delovanja tvori torej neposredno, specifično razliko med zmožnostmi. Delovanje ima pa isti odnos do njemu lastnih predmetov. Kakor ga imajo zmožnosti do delovanja. Če se torej zmožnosti neposredno specifičirajo po delovanju, sledi, da se posredno specifičirajo tudi po formalnih predmetih, ki so lastni temu delovanju.

Vrste dušnih zmožnosti.

Zmožnosti se ločijo po predmetih, predmet duševnega delovanja pa more biti trije vrste.

V prvo vrsto spadajo tiste zmožnosti, ki imajo za predmet samo lastno telo, ki je zvezano z dušo. Te zmožnosti se imenujejo vegetativne. Vegetativne zmožnosti ne gredo izven telesa; pri rojenju se že nekako podaja zunanji svet, vendar je predmet v telesu samem.

Druge vrste duševne zmožnosti imajo za predmet vse, kar je čutom dostopnega

v naravi. To so čutne ali senzitivne zmožnosti.

Pri tretji vrsti je tista zmožnost, ki ima za svoj predmet bitje v svoji splošnosti; ka, kor daleč sega bitje, tako daleč sega predmet te zmožnosti. Ta se imenuje intelektualna zmožnost.

Tako imamo vegetativno, senzitivno in intelektualno zmožnost. Pri senzitivni in intelektualni zmožnosti pa moramo posebno upoštevati to, da mora biti subjekt v n, ki zvezi s svojim predmetom. To velja splošno, velja za delovanje v neživi naravi, velja v vegetativnem, velja tudi pri senzitivnem in umskem delovanju. Pri vegetativnem je ta zveza lažja in sicer zato, ker je predmet lastno telo. Pri senzitivnem in umskem delovanju je težja, ker so predmeti krajevno ločeni od telesa.

Zveza med predmeti in dušo je lahko dvojna: zveza po podobnosti in realna zveza. Zveza po podobnosti se vrši v tem, da predmet po svoji podobnosti v delujočem subjektu, v duši, spoznavanje. In ker imamo to zvezo pri čutnem in umskem delovanju, imamo dve vrsti podobnosti; torej dve vrsti spoznavajočih zmožnosti, čutno in umsko. — Zunanji predmet se lahko združi z dušo realno tako, da se predmet najprej stane z delujočim subjektom,

in ena v znanosti, in holmox p...
fiziologija, ali anatomija pri čem, je in celo v praksi

37.

in to se vidi pri teženju. Kler se to vidi zopet
pri čutnem in umskem delovanju, imamo
tudi dve vrsti težnih zmožnosti, čutno in
umsko.

Čy tega sledi, da imamo na podlagi
treh glavnih vrst, namreč vegetativne, čutne
in umske zmožnosti, pravzaprav pet
vrst zmožnosti: vegetativne, čutne spozna-
vajoče, čutne težne, umske spoznavajoče in
umske težne zmožnosti.

3. Sedež zmožnosti.

Sedež čutnim zmožnostim je po duši
oživljeni organizem in vicer biva vsaka
zmožnost v istem delu organizma, kjer
je njen organ, ki ga potrebuje za svoje de-
lovanje. Pri vsakem čutnem delovanju
imamo delovanje duše, imamo pa tudi
delovanje istega organa, ki ga duša potre-
buje.

Umski zmožnosti neposredni subjekt
je pa duša sama. Umska spoznavajoča
in umska težna zmožnost ne more biti v
oživljenem organizmu, marveč delujeta
samostojno. Z razumom spoznamo
popolnoma nematerialne stvari; neod-
visne od časa in kraja. Oživljeni orga-
nizem podaja predmete; torej je potreben.
Viktor ga pa ne rabi duša pri svojem

Čisto umske zmožnosti minejo v telesu mišlečega!

umsko delovanje in instrumentalen vrsek duše ampak sam

umskem delovanju za vredstvo. Primera med čutili in dušo na eni strani in klavir, jem in igravcem na drugi strani ne velja; kajti klavir je vzrok (causa instrumentalis), a delovanje organov, ni sodelovanje z dušo. Čutila podajajo umu le predmete.

I. Poglavje. Čutne spoznavajoče zmožnosti.

Obraunavati nam je sedaj posamne zmožnosti in delovanje človeške duše; in sicer bomo govorili najprej o čutnem spoznavanju, ki je navezano na zunanje in notranje čute.

I. Zunanji čuti.

Število zunanjih čutov. (S. I. q. 78. a. 3. c.)

Nekateri pravijo, da izvira različna čut, toč od organov; kakor so različni organi, tako so različni čuti. Toda organi so zaradi zmožnosti, ne pa zmožnosti zaradi organov. Niso zato različne zmožnosti, ker so različni organi, ampak zato je narava postavila različne organe, da se skladajo z različnimi zmožnostmi. — Drugi pravijo, kakor so sredstva različna, tako so različni tudi čuti. Toda narava je dala različna vredstna različnim

delovanje. Raznolik način bledjenja je način delovanja.
Toliko je znamenitih čutov, kolikor raznolik način njihovega
delovanja.

39.

Čutom, v kolikor so bila potrebna za delo-
vanje zmožnosti. — Tretji trdijo, da izvira
razlika od naravnih predmetovih svojstev,
v kolikor je svojstvo enostavnega telesa ali
pa sestavljenega telesa. Toda naravo čutnih
kvalitet določevati ni predmet čutov, am,
pak, umov.

Razlog za razlikovanje med čuti moramo
vzeti po razliki predmetov. Čut je pasivna
zmožnost, ki se da spreminjati po čutni
stvari. Predmet čutov je spreminjanje pred-
metov. Različni načini spreminjanja pred-
metov so vzrok, da imamo različne zmož-
nosti, ki jih predmeti spreminjajo — te zmož-
nosti so čuti. Čutov je torej toliko, kolikor
je načinov spreminjanja predmetov.

Spreminjanje je dvojno: naravno in
duhovno ali intencionalno. Naravno spre-
minjanje je ono, pri katerem prehaja lik
spreminjajočega objekta po svoji naravi
v spremenjeni subjekt (gorkota v segreto).
Intencionalno spreminjanje pa je tam, kjer
prehaja samo neki intencionalni lik v sub-
jekt. Pri vsakem čutenju moramo imeti ne-
ko intencionalno spreminjanje, zato ker je
zaznanje smoter vsakega čutenja. To se
vroči po tem, da sprejme zaznavajoči subjekt
vase zaznani predmet po njegovi podobnosti
in ta podobnost se imenuje intencionalna.

Pri nekaterih čutih imamo varno inten-

cionalno spreminjanje, kakor pri vidu. Lik barve se napravi v punčici, ne da bi bila punčica pobarvana. Pri drugih ču-
tih imamo pa poleg intencionalne tudi
naravno spremembo in vicer ali samo
od strani predmeta ali pa od strani čuta.
Od strani predmeta je naravna spremem-
ba pri zvoku, ki je predmet sluha in
pri duhu, ki je predmet vonja. Pri
zvoku imamo krajevno spreminjanje,
ker nastane zvok po značnem tresenju; pri
duhu imamo pa alteracijo, po gorkoti se
mora namreč telo nekoliko spremeniti, da
diši. — Od strani čuta je naravno spre-
minjanje pri tipu in okusu. Roka, ki
se dotakne gorke peči, postane sama gorka;
jezik se naravno izpremeni po tem, kar
okusà. Tukaj je velik razloček med oku-
som in tipom v tem oziru, da se pri tipu
organ na tisti način naravno spremeni to-
kor čut, pri okusu pa ne. Če človek slad-
kor je, se sladkor spremeni, sladkor po na-
ravnem liku vpliva na jezik; toda jezik
ne postane sladek, ampak samo, mokeu.
Pri tipu se v isti smeri spremeni organ,
v kateri se vrši naravna sprememba
čuta.

D drugega načina spreminjanja ni mogo-
če najti; torej je mogočih le pet zunanjih
čutov. Zunanje imenujemo te čute, ker

so organi zunaj; temu ne nasprotuje, da ima, jo centre v živčevju.

sedes : vsa koža, glasi tinalne
obicejno : rezistenca teles.
Vaje : za občutjenje in divotne in vro

Tip.

Tactus est fundamentum omnium aliorum sensuum. (I. q. 91. a. 3. ad 1.) Neka, teri so trdili, da je organ tipa v takozvanih tipalnih kroglicah, ki se nahajajo na koncu cutnic; toda pokazalo se je, da to ni res, ker človek čuti tudi na tistik delih kože, kjer ni nič cutnic. V tipalnih kroglicah so glavni sedeži, vendar pa more biti organ cela koža (derma), tako pravi moderna fiziologija. Cela koža je organ in hkrati sredstvo, ki prenaša čutenje živcem. Predmet tipa je rezistenca teles. Vsako telo ima lastnost neprodornosti in se v sled te neprodornosti, u, stavlja drugim predmetom, ki hočejo vstopiti na njegovo mesto. Ta odpor se čuti po tipu. Iz tega si lahko razlagamo, da je predmet bolj trd, ako je odpor večji in nasprotno. Ako ima telo tako majhno rezistenco, da se umakne, pravimo, da je to, koče. Mnogo modernih filozofov pravi, da ni predmet samo trdot, mehкота, gorkota, mrav, ampak da je poleg tega tudi lahkota, žej, čutna bolečina, pravijo, da so tudi posamezni pojavi tega čutenja, kakor žgac, ranje, predmet tipa. Si ne poznajo notranjih čutov. To že ni več samo čutno zazn.

nje, marveč je združeno že z akti čutnega
teženja.

Predmet tipu je to, kar je potrebno po-
trebno za organsko življenje; po tipu se
ravno ločijo čutna bitja od vegetativnih.
Čutenje se v netrem vsrsem smislu ime-
nuje to, kar tip. Važen je ta organ zato,
ker je silno važno, da se zaznajo tiste
stvari, ki so potrebne za ohranjenje teles-
nega individua in vrste. Iz tega sledi,
da je tip najpopolnši čut pri tistih bitjih,
ki jim je ohranjenje telesnega individua
in vrste vrhovni smoter in da se pri teh
delovanje vseh drugih čutov nanaša na tip.
Pri bitju pa, in to je človek, pri katerem
ni individualno in vrstno ohranjenje naj-
višji smoter, ampak je smoter umsko-
spopolnjenje človekovo, morajo vsi čuti
meriti na to, da pomagajo umu. Pri člo-
veku je tip sicer važen, toda najnižji čut.
Vendar imamo tudi pri človeku tip zelo
razvit. Edini človek ima roko. In ne
manjka se materialistov, ki trdijo, da se je
um razvil šele potem, ko se je že razvila
roka. Da more človek tako natančno
prijeti stvari, je njegova posebna velika.
Vnetoliko imajo prav tisti, ki sodijo po
strukturni roke na človekovo inteligenco;
da so roke, ki pričajo o idiotizmu in ro-
ke, ki pričajo o inteligenci. So. Tomaz pra.

vi; Da so ljudje, ki imajo boljši tip, bolj raz-
boriti; Najti dober čut je razpoloženje za
dober razum.

Tipovo delovanje je izvestno, uči se
sme, najbolj izvestno v sled tega, ker je
predmet najozje združen z organom. Ti-
povo čutenje je najvilnejše, ker je pred-
met najozje združen in ker ima celo telo
za organ; poleg tega pa pride še to, da
je najpotrebnejši za ohranjenje telesnosti,
individua in vrste. V sled tega je pa tudi
moč, ki jo ima to čutenje na čutno težnjo,
velikokrat večja kot pri drugih čutih.

Vsake čut vodi za seboj slast, ako se
združi s subjektom, nekaj primernega,
ali pa boleš, če se združi z njim nekaj
neprimernega. Pri tipu je boleš v nemem
oziru močnejša od drugih čutov. Če člo-
vek koga nabije, ga bolj boli, kakor če
zavpije nad njim ali ga grdo pogleda; v
kolikor razum praven deluje, je sveda
drugače. Ravno tako je tudi slast, ki je
s tipom v zvezi, silnejša. Od tod se razla-
ga, zakaj se dobi tukaj najhitreje stalno
razpoloženje in zakaj se najtežje odpravi.
Pri tipu imamo silne akte, ki s posebno
silo vplivajo na čutenje in potem na te-
ženje in v sled tega je toliko hitreje pril-
agojena sila kakor pri drugih čutih; zato
se ta stalna razpoloženja najlaže pridobe

in najtežje odpravijo. To je odgovor na vprašanje, zakaj se najtežje poboljšajo pijanci in taki, ki v spolnem življenju v ~~stati~~ neradno živijo.

sež. vsa ustna votlina, gladi, jez

Okus. vafen: za vegetativno življenje

Organ za okus je vsa ustna votlina, glavni pa jezik, en del goltanice in en del nebesa. Kako nastaja okus, tudi moderni fiziologi ne vedo, veliko povedati. Landois pravi, da je to nekako odvisno od oblitve atomov, ki se okusajo. Poleg veličine ploskve in intenzitete vpliva tudi vonj. Ka, slaz je aficiran organ vonja, tudi okus dobro ne dela; če je človek nahoden, ne čuti okus tako natančno, kakor če je zdrav organ vonja.

Aristotel pravi, da je okus neke vrste tip, ki je samo v jeziku in valed tega šteje samo četrto zunanjih čutov. Toda to ni res, ker se pri tipu spremeni čut v isti smeri kakor organ, pri okusu pa ne. Če se ugovarja, da je vpliv na jezik isti, če telo čuti ali ga okusa, to zaradi tega ni res, ker en in isti vtis, ako se izraža na dveh organih, more vprizoriti dvoje različnih čutenj. Jezik je organ za tip, pa hkrati tudi za okus.

Okus čuva prebavljanje in je valed tega precejšnjega pomena; vendar služi le bolj vegetativnemu življenju. Vendar

ni res, da se nam zdi to, kar je našemu telesu koristno in potrebno, vselej prijetno in neprijetno ono, kar nam škoduje. O tem nas pouči skušnja, ki nam kaže, da imajo čisto prav prijeten okus stvari, ki so nam škodljive.

Vonj.

Vonj je podoben v nekoliko tipih in okusu, ker je namreč način čutenja isti kakor pri obeh dveh. Nižje živali (moluski, antropode) nimajo nobenega organa za vonj; vse, kar potrebujejo za življenje, dobe večinoma po tipu. Glede na fiziološko sestavo tega organa in način čutenja je še mnogo nejasnega.

Urednost tega organa pri spoznavanju se navadno ne čeni visoko. To je gotovo, da je pri nekaterih vrstah živali zelo popoln in mnogo bolj razvit kakor pri človeku; pri mnogih je važnejši čut vonj kakor vid. Pes ima z nosom več opraviti kot z očmi. Z nosom ve, če mu je predmet prikladen ali ne; pred povoha nogo potkusi. Nekateri so mislili, da je ta čut sam na sebi višji in popolnejši, kar pa ni res. Pri tistih živalih, ki imajo za nekatere vonjave posebno občutljivo voh, vidimo, da so za mnogo drugih predmetov ravno istega čuta ravnodušne, da jih ne zaznajo. To se ne da drugače razlagati kakor iz smotnosti; sicer

Telesni namen; vonj služi tipu in okusu.

bi morala žival vse predmete istega čuta enako močno zaznati, zaznava pa le tiste, ki so potrebni za ohranjenje živalskega individua in vrste. Vonj je pregledovalec hrane, igra pa tudi veliko vlogo za spolno življenje.

Pri človeku ima pa vonj mnogo večji obseg in mnogo višji pomen vrljub temu, da je za nekatere reči menj razvit. Ta čut ne služi le zato, da čuva respiracijo, da se človek ogiblje slabemu zraku; vonj stoji v službi uma. Mnogo čutnih lastnosti, ki drugim čutom niso dostopne, razna vonj in po teh spoznava um veliko bolj notranje bistvo stvari. Poleg tega oljčava življenje. Ovetke so človeku mnogo bolj znane, ne ravno valed tega čuta. Mnogo težje je, ki jih razlikujemo le po vonju.

Da pa nimamo splošno tega čuta bolj razvitega, to je za nas ravno dobro. Vse bi na daleč dišalo in to bi nas motilo v našem delovanju, kakor nas že sedaj veliko reči ovira. Tega teleološkega momenta ne smemo prezreti. Največja ovira za naše umsko delovanje so čuti; ako bi bil vsak organ še bolj razvit, bi bilo mišljenje še težje. Mi ne potrebujemo vonja zato, za kar ga potrebujejo živali. Svoje ohranjenje dobimo po drugem potu in proti sovražnikom imamo tudi drugo

orožje, imamo um; nekaterim živalim je pa ravno vonj najboljši zaveznik nasproti raznim sovražnikom.

Sluh. vajen, ker posreduje roko, pa v zgornji

Sluh je zaradi tega velikega pomena, in je za časa erte v nekem oziru najznamenitejši; ker so glasovi znaki idej, znak misli. Zaradi besedi, ki pomenjajo ideje in ki se raznaajo po sluhu, je sluh znamenit za vzgojo. Učiti se more človek od drugih najlažje po sluhu. Ta lastnost ne izvira sama po sebi iz poslušanja, ampak per accidens; zato, ker je to, kar je predmet sluhu, zunanji izraz misli.

Glede postanka jezika je važno vprašanje, ali so v jeziku samo prostovoljni znaki, ali je tudi v njih nekaj naravnega. Nekaj lahko reduciramo na zunanje pojave, da so gotovi glasovi znak gotovih misli. Pri vsakem mišljenju je namreč aficiran organ notranjih čutov, domišljije in spomin. To vpliva na drugi organizem in verjetno je, da vpliva na organ, s katerim se dela glas. Gotova afekcija v možganih odgovarja na gotov organ govorjenja in glas, ki tej dispoziciji primerno nastane, je naraven. Ne more se ugovarjati, da bi morali biti pri vseh ljudeh enaki znaki za enake pojme, zato ker na dispozicijo glasilnega organa vpliva tudi ozračje, temperatura in drugo; torej je vendar mogoče,

Da je spoznavanje enako, znaki pa ne.

Vid. *vajen za indigenos, poznani*

Sam na sebi je vid najpopolnejši čut. Vid namreč vceliko popolnejše razna svoj predmet kakor vsi drugi čuti. Spoznavanje je namreč tem popolnejše, čim manj je materialnega zraven. Pri vidu se barva ne spremeni, predmet ne in tudi ne sredstvo. Vid ima največji obseg; za predmet ima to, kar je lastno vsem telesom, namreč barvo. Vsa telesa nimajo glasu, ne vonja, ne okusa, pač pa imajo vsa barvo, predmeti tudi. Zvezdnato nebo je pristopno samo očesu. Vid spoznava na predmetu to, kar je; ne zahteva od njega nobene spremembe, medtem ko jo drugi čuti zahtevajo. Sluh je mogoč le, ako nekaj daje glas od sebe in vemo takrat, ko ga daje. Torej v nekem posebnem spremenjenem stanju mora biti predmet, da ga sluh razna; medtem ko predmet sam na sebi, da je le sredstvo pravo in primerno razdalja, vpliva na oko.

Nekateri modernejši fiziologi, kakor n. pr. Murici, Helmholtz, trdijo, da je sluh popolnejši nego vid. Vidi se, da ti zamenjujejo accidentalno z bistvenim. Dr. Tomak imenuje vid in sluh „sensus maxime cognoscitivi.“ Uho nas uaja v zaznavanje časa, ker nam javlja, kako

49.

vtiski na uho slede drug za drugim, in s tem podaja sliko sukcesivnega spreminjanja; oko pa nas uvaja v zaznavanje kveja, kjer zaznamo z njim dele poleg delov. — Samo ta dva čuta vplivata estetično. Lepote za nos, usta in tip ni. — Ta dva čuta najbolj služita duševnemu spopolnjenju človeka, vemu. Zgleda pa imamo, da je mogoče človeka samo s tipom vzgojiti. Samoposebi je inteligentnejši tisti, ki samo vidi, kakor pa tisti, ki samo sliši; pex accidens je pa gluhca težje izobraziti nego slepca. Glas je primernejši izraz pojmov kakor pa barva. Če bi hoteli samo s kretnjem koga izobraziti, bi morali imeti zmerom reči s seboj. Oblike kretnja se tudi lažje gajavajo, medtem ko je glasov velika vrsta. Mogoče bi bilo na ta način občevati s človekom, ki bi silno pazno drugega gledal, v temi bi se ne dalo nič povedati. — Tri tipa se pojavi reducirajo še na menj oblik: gor, ko, mrzlo, suho, mokro, trdo i. t. d., torej bi ne bilo veliko pojmov. Otičniku bi moral dati vsako stvar v roko. Govorica & vonjem bi bila mogoča le z malo pojmi in še to bi bilo bolj težavno. Če bi imeli govornice z okusom, bi morali zmerom jesti. Iz tega se vidi, da je sluh pex accidens najbolj sposoben, da vzprejema znake za izraz idej.

Nekatere posebnosti pri čutenju.

1. Optične prevare. N. pr. palica v vodi se nam vidi nalomljena. To sledi od tega, ker razsežnost ni *sensibile proprium* vidu ampak tipu (*Sensibile proprium* je predmet, ki spada tako pod en čunanj čut, da ga noben drug ne zazna.)

2. Taktat, kadar je predmet oddaljen, potrebuje nekaj časa, predno pride do nas, ga očesa; zato vidimo predmete že na drugem kraju kakor pa so v času, ko jih gledamo. Zvezde, katerih svetloba potrebuje tri leta, da pride do nas, vidimo na tistem kraju, kjer so bile pred tremi leti. V znanstvu to lahko nekaj ovira, ker se ne da natančno povesti značaj zvezde danes v primeri z drugo, ki je bližje.

3. Veliko peči je, ki jih ne zaznamo, kakor pritiska graka, kroženja krvi, prebavljanja. To ne uprizarja nobenega mika na organ, ker je sorazmerno organizmu. Kadar ni sorazmerno, se čuti in taktat je slabo za človeka.

4. Ko se ena duševna zmožnost intenzivno peča z nekim predmetom, se delovanje drugih zmožnosti ne zazna. Ako kaj premišljujem, se lahko tako zamislim, da nič ne vidim, ne slišim,

die grave gripphennende - storme.
offenbare lachus ne premen mika miedar on g'instandus lachus.

51.

Najamo men je, ganyimay gwe
sog dno, da g'omedu ljo le sebo

sploh niže delovanje se nič ne zagna. ^{mik}
To se ne pravi, da bi se uničilo delovanje ^{mo}
kakke zmoglosti, ampak samo ne zagna ^{da je}
se, ker prva zmoglost tako silno deluje. ^{volje}
Na tem ploni naravna ekstaza. ^{mo}

Kako nastane čutenje?

Da si razlagamo čutenje zunanjih
čutov, moramo najprej konstatirati pa-
sivni značaj čutov. Zunanji čuti čutijo
tako, da se zmoglost spremeni in konfor-
mira svojemu predmetu. Sensatum in ac-
tu et sensus in actu sunt idem. Najprej
deluje predmet in sicer na sredstvo in
sredstvo deluje potem na čut. Moderna
fiziologija ne more tega razložiti, ker ne
priporoča tomistiške filozofije in ne mo-
re najti nobenega tolmačenja za ta dejstva
čutenja; vsled tega mora aktivnost pri-
dehati čutom, ker je ne more privedati ču-
tenju. Tako pridejo na subjektivnem potu
v idealizem, ker je potem čutenje subjek-
tiven akt.

V krščanski filozofiji se učimo, da
je telo sestavljeno iz stvari in substanc,
cialnega litea. Ta fik je pa presničenje
neke božje ideje in vsled tega tudi av. To
maž naravnost, da so stvari deležne
božjega bitja po svojih likih, in da je v

Tu čutenje maše je pasivno, aktiven je predmet, ki vplu
moderna fiziologija je izgubila pojem pasivnosti. Kvalit

morem razlagati s tem, da se pojavljajo svoje po kretni volji
obrnili na plačilo, ki jih čaka.

52.

teh likih slika božjega bitja. In ker je
lik participacija božjega bitja, nima samo
namena, da določuje stvar v neko gotovo
stvar, ampak tudi da se stvar razmnoži.
In ozirom na svoj izvor ima teženje ne
samo, da določuje stvar, ampak tudi da
se urneja in vrača umu, iz katerega je
vzeta. (Tako imamo veličasten Krogotof:
Bog - stvar - spoznavanje - Bog; Bog je
ustvaril stvari, ki so sposobne in teže
po tem, da jih človek spozna; človek pa
jih vrača s svojim spoznavanjem Bogu.)
Schelling pravi, da je v telesu neke vrste
svatba „eine Vermählung des Idealen
mit dem Realen.“ Realno se je omogočilo
z idealno platjo, ki je po svojem izvoru
doma v božjih idejah. Ta idealna stran
ostane v predmetu in razmnožuje stvari.
Od tod vidimo, kako primerno je, da se imo-
nuje spoznavanje neko pojenje. Zakon v
vsaki naravni stvari je, da stvar teži po
tem, da se ohrani individualno in vrstno.
Žival ima to zmožnost na podlagi svojega
čutnega delovanja; to zmožnost ima pa
tudi vsaka druga živa in neživa stvar.
In to razmnoženje se ne tiče samo ma-
terialnosti, ampak se tiče tudi idealne
plati. Le od tod si moremo razlagati, da
vplivajo predmeti na naše čute, da vplivajo
tudi na naš um. Moremo bistvo vse. Kročar.

53.

ske filozofije tiči v tem. Stem postavi,
mo svoje duševne pojave na objektivna
tla. Predmet deluje na zmogljivost, zmo-
nosti so pasivne. Čut je indiferenten,
glede predmetov, on ne ustvarja čutenja,
ampak se po vpliva predmetu konfor-
mira, da ga spoznava.

II. Notranji čuti.

(S. Th. I. q. 78. a. 4.)

Notranji čuti so pri netraterih živalih
bolj razviti kakor pri človeku, v neti gotovi
meri oziroma na smotrnost; notranji ču-
ti so pa pri človeku mnogo popolnejši.

Notranji čuti so različni od uma, ker jih
imajo tudi živali; različni od zunanjih
čutov, ker, aliud est quo videt bestia,
aliud quo ea, quae videndo sentit vel ritat
vel appetit (Aug. lib. II. De libero arbitrio
cap. III. n. 8.).

S. Th. I. q. 78. a. 4. navaja štiri vrste notra-
njih čutov: sensus communis (skupni čut),
phantasia (domišljija), vis aestimativa
(cenilni čut; pri človeku vis cogitativa)
in vis memoriae (spomin). -

Notranji čuti so potrebni, da ohrani
žival individualno življenje in vrsto.
Zato pa potrebuje: 1. čuta, s katerim

Ima fantazijo obnavljanje čutenj, ki kotnim in žele spoznavati pronicati.
Pri spominu obnavljanje prejemke.
Skupni čut, ki zaznava skupne čute, čute

54.

zazna in razlikuje čutenje in predmete zunanjih čutov. To je skupni čut. —

2. To kak vzprejme žival po čutih, mora ohraniti, imeti mora zmožnost, ki to ohranja in obnavlja čutne slike, da se more gibati k oddaljenim predmetom. Ta čut je fantazija. — 3. Biti mora čut, ki zazna v tem, kak čuti vsak čut, kaj je koristno ali škodljivo živali, in to dela cenilni čut. — 4. Biti mora čut, ki ohranja predmete z ozirom na škodljivost in korist, da jih more zopet poiskati ali se jih ogniti, kadar pride priložnost; to je spomin.

1. Skupni čut (sensus communis).

Organ tega čuta je tisti sprednji del velikih možganov, ki se razprostirajo pod čelno kostjo do temena (die graue Rindschichte). — Predmet temu čutu: Ta čutna zmožnost ne zazna le zunanjih teles, ampak tudi lastnosti teles, v koli, kor so čutne.

Notranji čut zazna najprej a) delova, nje vseh petih zunanjih čutov. Dejanja teh čutov se zaznajo konkretno in vsled tega se mora čutiti tudi organ, v katerem se zaznajo posamezna čutenja. Iz tega sklepamo, da notranji čut tudi b) razlikuje dejanja zunanjih ču,

zunanjsi čuti in kaj čuti.

Primeri: gorkota, sladkost, hladno, vroče, da
spoznava, spoznava, da se objestni
um - notovetna. Kjer ni samozavest, ni
55. ni jaza, ker subjekt samega sebe ne ob

tor. S tem dejanjem so zvezani razni občutki, ki se dele v občutke slasti in občutke bolesti. Potemtakem mora no, tranji čut c) zaznati te občutke, ki so zvezani z zunanjimi čuti: gorkota, mraz, lakota, žepa i. t. d. S temi občutki je pa po naravi zvezano teženje; kakor hitro se rodi občutek, se vzbudi teženje. Ta notranji čut zazna torej d) tudi te akte težjenja. Konečno e) združuje to zaznano vsebino v eno čutno predstavo, če tudi je dotična vsebina pri, dobljena po več čutih. Oko vidi nekaj, hkrati mu nekaj sliši, s tipom nekaj razna i. t. d.; to zazna notranji čut, za, zna vsebino in združi vse v eno skupno čutenje. Če bi ne bilo tega čuta, potem bi bil predmet, ki sem ga zaznal po vi, du drugi; kakor oni, ki sem ga zaznal po sluhu, tako pa združi ta čut vse v eno sliko.

Nekateri novejši empiristi pravijo, da to zazna um, samozavest. Toda to ne mo, re biti res, kajti predmeti so čutni, občutki slasti in bolesti so akte čutnega težjenja, vsebina je čutna, vse se vrši na živem organizmu, je zvezano s telesno spre, membo; torej je tudi zmožnost čutna, in to tem bolj, ker ima to tudi žival. — Drugi pravijo, da zazna vse to zunanji čut.

To je abotno, Ker bi v tem slučaju, da bi en čut
mogel zaznati čutenje drugega čuta, moral ga,
znati, kaj čuti dotični čut. Oko bi moralo ču-
titi, da uho čuti in kaj čuti. „Discernimus al-
bum a nigro vel a viridi: sed discernere
album a dulci non potest neque visus neque
gustus: quia oportet, quod qui inter aliqua
discernit, utrumque cognoscat. Unde opor-
tet ad sensum communem pertinere Discre-
tionis iudicium, ad quem referantur, sicut
ad communem terminum omnes apprehen-
siones sensuum.“ (P. Th. I. q. 78. a. 4. ad 2.)

To tem čutnem organu pridemo do čutne
samozavesti; notranji čut čuti dejanja zve-
nanjih čutov in ima svoje predstave, ki
jih sprejme iz čutnega sveta in v tem se rodi
čutna zavest (conscientia sensitiva). To je enot-
na sila, ki zazna, da se vse vrši v čutnem te-
lesu. Ta je različna od umske samozavesti.
Pri umski samozavesti je spoznavajoči sub-
jekt enak spoznanemu objektu [„jaz = (subjekt =
objekt)], čutna zavest pa zazna direktno sa-
mo čutne akte; svojega lastnega čutenja, se-
be kot subjekt čutenja pa ne zazna. Vlede
tega čutno bitje ne more nikdar priti do
pojma „jaz“, vedno imamo dualizem spo-
znavaajočega in spoznanega; pri umski sa-
mozavesti je pa monizem; um postavi sebe
kot objekt in se umuje. Poleg pojma „jaz“
čutna bitja tudi pojma „moj“ nimajo.

Otrok tudi ne prisvaja sebi, ampak tistemu, katerega je večkrat slišal tako imenovati. (Otrok pravi: „Janez, spat,“ „dasi je sam ti,“ „sti Janez“) Otrok ne čuti bolesti niti slasti kot svoje.

Sensus interior est sicut communis radix et principium exteriorum sensuum. (cf. Th. I. 2. 78. a. 4. ad 1.) Iz tega filozofskega stališča sledi, da morajo organi zunanjih čutov biti povezani z notranjimi čutom.

Aristotel je trdil, da je organ notranje, ga življenja srce, toda to ni res. Pač pa reflektira čutno delovanje na srce z delovanjem živčevja. Možgani z živčevjem delujejo, in to vpliva na prebavljanje in na srce.

Dokazovati, da so možgani res organ, ni treba, saj vemo vsi, da vsaka sprememba v možganih vpliva na čutno življenje. Ako je organ v neredu, je v neredu delovanje vseh notranjih čutov, ker je delovanje skupnega čuta nujno potrebno za delovanje drugih notranjih čutov. Če je torej ta čut v neredu, drugi ne dobe pravih predmetov in ne morejo prav delovati. Iz tega nereda sledi bolezni: umobol i. t. d. Če je organ tako poškodovan, da se akti zunanjih čutov več ne razlikujejo, ali da se vsebina teh aktov ne združi, ali da se ne zaznajo več

občutke slasti in boleti, ali da se ne zazna čutno težnjo, je vse v neredu: človek je u, mobiln.

2. Fantazija (vis imaginativa). ^{čutna fantazija} _{fantazija}

Phantasia sive imaginatio est quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum (P. Th. I. 2. 78. a. 4. c.).

Fantazija je zmožnost, ki ohranja čutne predstave brez ozira na predmet in čas.

Fantazija sprejema predstave, jih ohranja in obnavlja. Nekateri pravijo, da more fantazija pravzaprav privabiti se to, kar je prvotno vid zaznal. To pa ni res, ker človek v sanjah sliši cele koncerte; ravno tako vonj in okus.

Nasprotniki: Današnji empiristi pravijo, da je fantazija neka vrsta nižjega mišljenja; ti empiristi ne razlikujejo zunanjih in notranjih čutov in tudi ne čutnega in umskega delovanja. Tako n. pr. Wundt, Frohschammer v knjigi: „Die Philosophie als Grundprinzip des Weltprozesses“ pravi, da je fantazija svetovni princip, da je fantazija mišljenje. - Drugi pa trdijo zopet, da ni, ma zase, nobene samostojnosti.

Nasproti tem trdimo: 1. Delovanje fantazije je čutno in zato fantazija čutna zmožnost; 2. fantazija je posebna zmožnost, ne pa del splošnega čuta.

1. Fantazija je čutna zmožnost, ne umska. — Tudi živali imajo fantazijo, imajo sanje; ne more bi se ogibati neke, terik predmetov, ne more bi težiti po drug, ako bi jim ne pomagala fantazija; torej ni umska zmožnost. Nadalje delujejo pri delovanju fantazije tudi možgani: glava je utrjena; fantazijsko delovanje oslabi možgane; torej je fantazija navezana na organ. — Tisti, ki pravijo, da je fantazija umsko delovanje, se opirajo na to, da je fantazija vedno povezana z umskim delovanjem, da se dotičnih slik poslužuje um. — Toda to ne velja; kajti tudi mi trdimo, da se pri vsakem umskem delu potrebuje tudi delovanje fantazije, priznamo tudi, da se pri vsakem nastajanju umskega spoznavanja, sploh kadar koli deluje um, kabi slika v fantaziji. Fantazija je sredstvo, po katerem obnavljamo čutne oblike. Človek kot čutno umsko bitje ni zadovoljen, ako ne more dati svojim mislim čutnega izraza. Um zahteva slik od fantazije. Iz njih abstrahira umsko sliko. Človek pa ni zadovoljen z umsko sliko, imeti hoče poleg nje tudi odgovarjajočo ji sliko v čutni obliki. Iz tega vzajemnega delovanja sledi, da je fantazija organ za lepoumetnost.

Umetnost (ars) se umeva lahko kot ne-
 ka spretnost in v tem smislu se imenuje
 kuharska, čevljarska umetnost i. t. d. ; po-
 tem pa tudi spretnost, ki proizvaja este-
 tiško lepo in tu je glavni organ fantazija.
 Človek potrebuje za svoje ideje čutilnik slik,
 oblik, ki so naravne ali umetne, in spre-
 nost, dati idejam lepe zunanje podobe, čutne
 slike je umetniška spretnost. Umetnik
 (pesnik, slikar, kipar) je v svoji umetnosti
 tem popolnejši, čim živejši, čim mnogobroj-
 nejši in originalnejši podobe zna dati svojim
 notranjim mislim in čutenju. Vsek človek
 zna sicer dati besedo, z naravnim izrazom
 obliko svojim umskim in kotnim idejam; to
 da te slike morajo biti žive, mnogobrojne in o-
riginalne, da se more človek, ki jih proizvaja,
 imenovati umetnik. Notranje slike se ime-
 nujejo živahne, kadar pojavljajo sveže, si-
 kovite slike; mnogovrstne so, če jih je več
 v istem predmetu; originalne, če niso od
 katerega drugega vzete, ampak na kak na-
 čin nove. Fantazija potrebuje za to delo
 časa in ugodnih razmer. Ker je navezana
 na telesni organ, je pri tem odvisna od te-
 lesnega organizma, odvisna torej tudi od
 vplivov na organizem, od slabega vreme-
 na, slabega stanovanja, hrane i. t. d.
 Glasi muziki so veliko bolj živahni in pro-
 duktivni pod jasnim nebom, kakor pod mraki.

nim, pustim, jesenskim nebom. Tam, kjer se potrebuje veliko dušnega dela, rastane gibkost fantazije, prožnost stopi, ker se ne giblje mnogo. Zato umetniki ne deljujejo veliko pri znanstvenih delih. Umesto delovanja stori človeka prozaičnega (duhovniki, profesorji i. t. d.).

Konkretni izraz pri pesniku je beseda, pri kiparju telo, pri slikarju barva. Pri konkretovanju teh podob je tudi to važno, da je izraz tiste podobe v soglasju z x aks, ni, ki veljajo za tiste izraze same na se, bi sploh. Pri pesniku n. pr. moramo ločiti njegov ustvarjajoči genij od zunanjega izraza. Ima lahko izvrstne misli, a besede, izrazi so slabi.

Ker je torej fantazija zvezana z umom, je organ v umetnosti. Pri umetnosti opazamo še neko drugo lastnost fantazije: namreč reprodukcijo in produkcijo. Človek more slike, ki jih ima v fantaziji, spajati ali pa razdeljevati; žival tega ne more in tudi ne potrebuje. Pri fantaziji so predmet slike same, ne pa zunanji predmeti. Če čutne slike producira take, kakršne je prevzel po zunanjih čutilih notranji čut, shranja in spaja jih take, kakršne so, in razdvaja med seboj. Pri fantaziji ni nobenega opira na čas, kdaj so bile v skupnem čutu pojene. Ne predstavlja predme-

tor kot prošlik ali sedanjik, ampak same na sebi; odnosa do dejanja, s katerim smo jih prejeli, ni.

2. Fantazija ni istovetna s skupnim čutom. Skupni čut podaja, kar je prejel po zunanjih čutih, in od tega skupnega čuta žive vsi drugi notranji čuti. Fantazija gleda v tem slike ločene od predmeta; cenilni čut pa gleda v sliko, kak odnos dotičnega predmeta, ki ga predstavlja slika, do subjekta, ali je škodljiv ali koristen; spomin pa okrožja slike v zvezi z znakom prošlosti. Potemtakem je fantazija odvisna od skupnega čuta, kakor tudi drugi notranji čuti, ker prejema svoje predmete od skupnega čuta. Zato je tem razvitejša fantazija, čim razvitejši je skupni čut. Če je skupni čut močnejše aficiran, je tudi fantazma živejši. Oni, ki bolje čutijo, imajo živejšo fantazijo. Vendar je pa fantazija posebna zmožnost, ker ima svoj lasten predmet.

Delovanje fantazije ni nikdar splošno, samo gotove peči, gotov glas, kvaliteto, kvantiteto predstavlja. Temu se nekateri upirajo in pravijo: Fantazija mora v splošnosti pojmovati svoj objekt, kar vidimo iz vzgleda: če n. pr.

udari psa v palico, bo bežal, kadar mu
 zažugaš v palico, če prav ni vedno ista
 palica; torej, sklepajo, mora imeti sploš-
 ni pojem o palici. Toda to temelji na gmoti.
 Na to delovanje namreč ne vpliva direkt,
 no, fantazija, ampak teženje. Slika, ki
 rodi pri živali neko teženje odbijanja, rodi
 strah, z njim združen beg in temu pri-
 mereno delovanje; slika pa, ki je ugodna,
 rodi temu primeren afekt in temu pri-
 mereno dejanje. Mi pa vidimo, da se čutno
 teženje ne nagne samo k netnemu do-
 čenemu afektu po istih predmetih, am-
 pak tudi po nasprotnih, nagne se pa
 na vsak način po podobnih predmetih.
 Ne beži torej pes pred palico zaradi tega,
 ker ima splošen pojem o palici, ampak
 ker je palica podobna prvi, in ker je pr-
 va rodila efekt izbegavanja, ga rodi
 tudi druga.

Spanje in sanje.

Sanje so delo fantazije. Ob času, ko vse
 drugo duševno delovanje počiva, se mo-
 re vzbuditi fantazija in po njeni inici-
 ativi druge zmognosti.

Spanje je obnovljenje sil, ki so se po
 delovanju izrabile. Utrujenost čutnic
 stori človeka trudnega. Telo se odpočije,

če nič ne dela. Zato je jasno, da se odpoči-
jejo tudi čutnice, ako mirujejo. Zunanji
čuti nič ne delajo, potem ne more delo-
vati skupni čut, fantazija, spomin, ce-
nilna zmožnost in zato tudi ne um, ker
ne dobi predmetov. Vслед tega je očitno,
da človek ne sme imeti umske zavesti,
ako hoče dobro spati. (Umska zavest
je namreč le mogoča na podlagi čutne-
ga delovanja; Ker pa v spanju človek
nima čutne zavesti, tudi umske ne mo-
re imeti. Ako hoče človek počiti, mora
biti nezavesten, prenehati mora vse um-
sko delovanje. Potemtakem je očitno,
da more biti samo ono spanje krepil-
no, ki je brez sanj, in da je spanje s
sanjami le na pol-spanje; da, mogoče
je, da žive sanje bolj utrudijo kot
telesno delo. Znano je tudi, da delo-
vanje drugih duševnih sil rastane,
ako ena posebno močno deluje; ako
prenehajo torej senzitivne in umske sile
delovati, je delovanje vegetativnih sil tem
večje, kar je za organizem silno koristno.
Zato spanje najbolj prejaže vegetativno živ-
ljenje.

Kako pa nastanejo sanje? Naravni
vzroki so telesni (romatični) ali pa psihični
(od nadnaravnih tukaj abstrahiramo; so
pa tudi možni). Pri telesnih vzrokih

je znamenit zakon, ki se je zadnji čas po,
 polnoma dokazal. Če n. pr. vpliva reake
 objekt na naše oko, čutimo svetlobo (barvo),
 če pa vplivamo kemično, magnetično ali
 električno na očesni živec, se vedno rodi
 predstava svetlobe. Zakon se torej glasi:
Kadar koli deluje organ, producira svoj
lasten objekt (v tem slučaju svetlobo).
 Na podlagi kemičnega vzroka je seveda
 le neka reakcija, ki se je zavedamo, da
 je v nas; toda svetloba je podobna zu-
 nanji svetlobi. Iz tega zakona se da na-
 ravno razlagati veliko sanj. Ako sem i-
 mel neko gotovo predstavo v fantaziji,
 torej neko gotovo dispozicijo možganov,
 in tako zaspiim, pa se n. pr. tako vležem,
 da pridejo možgani v prejšnjo dispozicijo,
 začne delovati fantazija in producira
 ti dispoziciji odgovarjajočo sliko — in te-
 da se začne sanje. — Kakor hitro je pa
 vzbujena ena slika, vzbudi ta slika
 drugo, in tako nastane cela vrsta slik.
 Kajti tudi pri prejemanju so bile slike
 zvezane med seboj. Ako deluje fantazija,
 začne delovati tudi um, ker ima ma-
 terijo za svoje delovanje. Um začne delo-
 vati nezavedno, ker skupni čut ne delu-
 je. Latem sledi takej delovanje volje, ki
 pa ni prosta. Ker deluje um, je tudi
 mogoče dati telesni izraz delovanju (go-

vojenje, hoja, somnambulizem). Učenja, ki so v sanjah večkrat rešili težke probleme.

So pa tudi prokični, vročki sanj. Skušnja uči, da se sanja o tistih predmetih, ki jih je kdor premišljal po dnevi. Dispozicija organa, ki je bila po dnevi, ostane lahko tudi po noči v možganih.

partikularno bistvo in njegov odnos do spoznavajočega subjekta.

3. Cenilna zmožnost (vis aestimativa, ratio particularis, vis iudicativa).

Predmet te zmožnosti je po sv. Tomažu: „quidditas particularis materialis“. V čutnem predmetu je tudi partikularno bistvo predmeta. To zaznavanje ne spada, da se zunanji čut, ker je bistvo substancialno, če tudi je partikularno, in ni akcidenca; zunanji čut pa more zaznati le akcidence per se. — Partikularno bistvo je materijalno, splošno pa idealno. Zato moramo imeti neko posebno čutno zmožnost, ki zazna partikularno bistvo predmeta. Vse tiste intencije, ki jih ne more zaznati noben zunanji ali notranji čut v predmetu, so predmet tega čuta, ki je pri živalih vis aestimativa, pri človeku vis cogitativa. Njen smoter je delovanje; zato ni dovolj, da se partikularni predmet le zazna, zaznati se mora tudi njegov odnos do spoznavajočega

Samostojna zmožnost idej.

67.

čega subjekta; kajti šele potem se more spoznati korist ali škodljivost predmeta glede na subjekt. Delovati more subjekt šele, ko spozna, da je predmet ranj dober ali slab. Ovca se ne boji vola, ka zaradi njegove barve; veliko je reči, ki imajo tako barvo, pa se jih nič ne boji; boji se ga, ker spozna njegovo partikularno bistvo in odnos volka do sebe.

Ta čutna sila posreduje med višjimi in nižjimi zmožnostmi. Razum ima za svoj predmet splošno in abstraktno, zato se posameznega direktno ne dotika. Praktično življenje se pa tiče posameznih stvari, in tu mora posredovati zveza čuta, ki zazna le partikularno, z umom, ki zazna splošno. Na podlagi te cenilne zmožnosti imamo partikularne sodbe; ker moremo primerjati objekt s subjektom, moremo primerjati partikularna bistva in izrehati partikularne sodbe. To potrebuje tudi žival. Te sodbe pa ne presegajo čutnega življenja. Če se ovca pogiblje volka, ne sodi morda na ta način: volk (splošen pojem) je škodljivo bitje za ovco; škodljivih reči se moram ogibati, to je volk, torej se ga ognem. Takega sklepanja ni, pač pa partikularno.

modus aestimativa

Instinkt je neko čutno tesno

no. Človek pa principe uma in pameti uporablja na posameznike in sklepa ta, ko, da je en stavek splošen, ki ga spozna um, drugi stavek je pa partikularen, ki ga spozna ratio particularis in na podlagi tega praktično sklepa. Tako je mogoče, da splošno spoznavamo v posameznik na podlagi takih partikularnih sodb, ki jih izvrši ratio particularis.

Tej sili se moramo zahvaliti, da moremo to, česar smo se učili uporabljati v posameznik slučajih. Zato je razvoj te sile važen za praktično življenje, ni pa v direktnem razmerju z razvojem uma. Ko, likokrat slišimo: „Tako učen, toda silno neroden.“ Znanja je raztresenost profesor, jev, njihova nesposobnost za praktično življenje, ker ni dovolj razvita njihova ratio particularis. Kar je fantazija za umetnost, to je ratio particularis za praktično delo.

4. Spomin.

Čutno bitje potrebuje zmognosti, ki čutne slike ohranja v xveti s predmetom in časom, in to je spomin. „De ratione memoriae est conservare intentiones rerum, quae a sensu non accipiuntur“ (S. Th. I. q. 78. a. 4. c.).

Spomin se ne tiče sedanjih stvari, ampak
prešlih.

Razlaga spomina je raznovrstna.
Materijalisti ne morejo spomina drugače
razlagati, kakor da pravijo, da ima vsaka
substancia, da ima vsak atom to zmožnost.
Kakor morajo dosledno piti do tega, da
vsak atom živi in ima razum, tako
morajo piti do tega, da ima vsak atom
spomin. Haring i. dr. -

Drugi zopet kakor Gioberti, Romini,
pedagog Dittes pa pravijo, da je spomin
intelektualna zmožnost. Halbert.

Nasproti tem trdimo: spomin ni niti
popolnoma materialna niti popolnoma
immaterialna zmožnost, marveč delo,
vanje spomina je delovanje po duši ovis-
nega organizma in sicer v tistem or-
ganu, ki je zato določen.

Nasproti materialistom velja: 1. Mi
moremo v tem, kar nam spomin o-
beanja, spoznati predmete. To vč ne za-
gotuje, da očitane samo predmet, očitati
mora tako, da kadar koli spoznam pred-
met, ga spoznam tako, kakor sem ga
preje, prvič spoznal. Če bi bilo spomi-
nova delovanje popolnoma materialno,
bi se v spominu na kak način pihanil
nekki kemisti ali mehanski vpliv. Če
pa očitane je neko materialno svojstvo,

HiRaz je spomin in Ra ce je zdelo

ne sledi, da bom iz tega spoznal tudi prejšnje dejanje; le v tem, da se obnovi predmet zajedno z dejanjem spoznavanja, se morem nečesa spomniti kot nekaj prejšnjega. In potem, kako se more v možganih ohraniti ta sled, ko se možgani menjavajo! ? —

2. Lastni predmet spomina je prešlost, to je: neki akt ohranjen v zvezi z drugim in čutim, da je eden pridobljen pred drugim.

Kako je pa mogoče, da se tudi ta moment ohrani popolnoma materialno?

Nasproti tistim, ki pravijo, da je spomin umska zmožnost: Ti se opirajo pravno na to, da v spomine spoznavamo čas, ki se pa da spoznati le z umom. Tem odgovarjamo: Spomin na prošle akte spoznavanja vklepa čas, toda ne pojma časa, ampak čas, kakor ga spoznava čut. Čas je nekaj čutnega, ker obstoji v sukcesiji sprememb; te spremembe, kakor gibanje sploh, spoznamo pa po čutih. Tiste čutnih dejanj spoznamo po notranjem čutu materialno. Pojem časa je zvečda samo predmet uma. — Refleksije ni prav nič pri spominu, ker nima za predmet svojega lastnega delovanja, ampak dejanje drugih čutov (fantazije, skupnega čuta it.d.). Iz tega vidimo, od katere zmožnosti je spomin odvisen, namreč od skupnega čuta. Ta namreč

že to spaja, kar javljajo posamezni čuti; in spomin to ohranja, ohranja vse akte satel, cesije, in v tem tiči spoznanje predmeta kot prešlega.

Spomin je pa zvezan tudi s fantazijo; spomniti se moremo le tega, kar imamo kakor čutno sliko; čisto duševnih reči se moremo spomniti le takrat, če imamo o tem čutno sliko. Ja to služi beseda. „*Vis memoriae praesupponit vim imaginativam*,“ pravi sv. Tomaž.

Četel bi kdo, da je spomin isto kar fantazija, da ena in ista zmožnost ohranja in producira. Vendar je velik razloček med obema. Fantazija vprejema čutne slike kot take, brez ozira na odnos do subjekta in časa; valed tega fantazija sama ne zadovoljuje za življenje. Treba je celostne zmožnosti, treba pa tudi posebne zmožnosti, ki ohranja sliko v odnosu do časa in predmeta. Ker se fantazija ne ozira na predmet in tudi ne na čas, lahko spaja take reči skupaj, ki jih v resnici ni; spomin pa tega ne more, ker ohranja čutne slike z ozikom na predmet in čas.

Velik pomen opomina je v tem, da ohranja odnos do realnega sveta. Ideja, kot se zdi, operira samo z domišljijo. Če bi imeli samo domišljijo, bi imeli

idealisti in subjektivisti v marsičem prav; da si tudi spajanje predmetov ni samo prosta tvorba fantazije. Celo notranje življenje bi bilo le subjektivistično in idealistično, ker bi spajali slike brez ozira na zunanji svet. Imamo pa zmožnost, ki nas veže na zunanji svet, ki nas opominja, da so idealne slike od zunanjih, in tudi kaže, kdaj smo jih pridobili. Najbolj se o "rozje nasproti idealistom in subjektivistom je spomin. Vprašaj spomin, ki ti reproducira celo vrsto aktov in kaže, da so vzrok na, tega notranjega življenja zunanji predmeti. Sv. Tomaž pravi: "*Phantasia est thesaurus formarum, sensatarum, memoria thesaurus intentionum.*" Če producira fantazija kakšno čutno sliko, se vzbudi spomin in vodi notranje čutenje do predmeta, ker spoznava proste akte spoznavanja in njihov predmet; podpira ga vis aestimativa, pri človeku vis cogitativa.

Velik je razloček spomina pri živalih in pri ljudeh. Žival spomina ne more svobodno rabiti, ne more poiskati v spomina predmeta. Človek pa more to, in to zmožnost, da se prostovoljno nečesa spomni, so imenovali stari "*reminiscentia*", pómnenje. "*Reminiscentia consistit in syllogistice inquirendo intentiones.*" (S. Th. I. q. 78. a. 4. c.) Takšna reminiscenca je

Nazor, izobrazbenje uščedov
73. v eno
mogoča pri človeku, ker ima um in voljo;
s tema išče v spominu predmete s tem, da
si najprej poišče sorodne predmete. Ko je te
dobil, gre tako dalje, dokler ne dobi, kar želi.
Žival tega ne more. V tem obstoji velik
razloček med spominom živali in ljudi.
Ni kakor pa ni, kakor misli Gutberlet,
reminiscenca samo dejanje uma in volje;
ta dva jo pač spremljata, toda spomin sam
deluje pri nji.

To je pomembno, da ni pri vseh ljudeh
v enakem razmerju spomin in reminiscen-
ca. Navadno se tiči, ki si kako reč globo-
ko zapomnijo, težje spomnijo. Flegmatiki
si dalje časa zapomnijo kako reč kakor
sanguiniki; se pa bolj počasi domislijo; to
pa zaradi tega, ker je spomin navezan na
organ, in je v organu podlaga za razloček
med sanguiniki, koleriki, flegmatiki in
melanholiki.

II. Poglavje. Umsko spoznavanje.

Naćela sv. Tomaža o spoznavanju.

Za uvod v umsko spoznavanje podajemo
toven pregled glavnih načel sv. Tomaža
tem, kaj je v naslednjem redu:

Manja kalina rdeča se prinese na zbran
Verska manija, Verfolgungswahn,

Passivum - aktivum.

I. Spoznavanje nastaja tako, da se rodi v spoznavajočem subjektu podobnost spoznanega predmeta.

„Omnis cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente“ (c. Gent. II. 77.).

Spoznani predmet mora biti v spoznavajočem subjektu; drugače ni možno spoznavanje. Ni pa v njem po svojem naravnem bitju, marveč po podobnosti. Ta podobnost se imenuje intencionalna (intentio je isto kak cognitio v sholastiški filozofiji), da jo razlikujemo a) od bistvene, ki jo imamo pri identičnih stvareh, b) od kvantitativne in c) od kvalitativne. —

Intencionalna podobnost obstoji v tem, da je predmet v umu počelo spoznavanja drugega predmeta. Na ti intencionalni podobnosti spoznavajočega počela v spoznanem temelji spoznavanje. Vслед podobnosti se imenuje spoznavajoči princip tudi podobna, slita (species) spoznanega predmeta.

Pri spoznavanju delujeta oba: spoznavajoči subjekt in spoznani predmet. Subjekt deluje, ker posnema intencionalno bitje iz spoznanega predmeta. Predmet pa deluje, ker teži po tem, da se razplodi v umovih po svojem intencionalnem bitju.

A tudi oba trpita. Spoznavajoči subjekt trpi, v kolikor upliva nanj predmet; pred-

75.

met pa tudi, v kolikor je spoznan.

Fr. Tomaz (S. Th. I. q. 87. a. 1.) ploči dvojno spoznavajočo zmogljivost: intellectus agens (activus) in intellectus possibilis (passivus). Umi je pasiven, ker sam od sebe ne more ničesar spoznati, ampak le, če deluje nanj predmet. Pasivnost uma je izražena v stavku: intellectus est tabula rasa, in qua nihil est scriptum. (S. Th. I. q. 79. a. 2.) Umi sam na sebi je gola zmogljivost, torej pasiven; pasiven mora biti, drugače bi ne spoznaval. Umi pa mora pri spoznanju vendar nekaj delovati. Namreč v čutni sliki, ki jo umu predstavi fantazija, mora abstrahirati vse, kar je na njej materialnega in individualnega, in mora videti samo to, kar je skupnega, splošnega, stalnega, idealnega. Torej mora delovati. Ta del umske zmogljivosti se imenuje intellectus agens.

Umi,

ki taji pasivnost človeškega uma.

Karakterij tudi (kateri ontologiisti), da se človek že rodi z idejami: človeški duh gleda prvo bitje in v tem spoznava druge stvari. — Tu se taji pasivnost človeškega uma. Človeški um je pasiven, nima vrojenih idej (tabula rasa), ima pa zmogljivost videti v stvareh, ki mu jih predstavlja

fantazija to, kar je splošnega v njih.
Kant pravi, da ima um gotove obli-
ke (forme), po katerih spoznava. Fichte,
Schelling in Hegel so to teorijo razvili
dalje. Spoznavajoči subjekt ustvarja ob-
jekte. Zato so stvari take, ker jih kot ta-
ke spoznavamo. Objekti so enaki sub-
jektu, ker izvirajo iz subjekta. — Člo-
veški um ni samo aktiven, ampak tudi
pasiven. Odvisen je od predmetov, nima
oblike za spoznavanje, ampak spozna
to, kar je v predmetih.

II. princip: Spoznani predmet je v
spoznavajočem subjektu po na-
činu spoznavajočega subjekta.
(Cognitum est in cognoscente secundum mo-
dum cognoscentis). Rekli smo, da je spozna-
ni predmet v spoznavajočem subjektu po
intencionalni podobnosti. Ta podobnost, ta
intencionalna slika je tiste narave, kak-
šen je spoznavajoči subjekt, ne pa, kak-
šen je objekt. Miš n. pr. spoznam po um-
ski naravi, ne kot je v stvari, ker ni hiše
v mojem umu, ampak samo njena slika.

Dokaz. — 1. Slika stvari je s spozna-
vajočo zmoglostjo en princip spoznavanja,
ki ne more biti vselej iste narave kot pred-
met v resnici. Če spoznavam kaj nižjega
kot je naš um, je način spoznavanja višji,

Kakor je stvar, in nasprotno.)

2. Spoznavanje ima odnos do duše in do predmeta. V kolikor je spoznavanje v duši, nosu do duše, v toliko je pojav duše. Pojav je iste narave kot subjekt, iz katerega izvira. Vred tega mora biti spoznavanje samo in tudi princip spoznavanja iste narave. Kakor spoznavajoči princip, to se pravi, tudi materialne stvari umerjamo ne, materialno, duhovno.

Šmote.

Platon: Ideje bivajo same zase. Vse spoznavanje je v resnici tako, kot je predmet. Ni treba reči, da je način spoznavanja drugačen, kakor je način bivanja predmeta, ker so ideje duhovne, je način spoznavanja duhoven, ker je prilagojen temu predmetu.

Stari grški materialisti: Duša je iste narave kakor to, kar spoznava; ker spoznava zrak, mora biti sama zrak i. t. d. Zato so trdili, da je bistvo stvari bistvo duše. Bistvo stvari so pa prilagali ali štirim elementom ali kvantiteti (Pitakgora); zato so morali reči, da je duša iste, ga bistra kot stvari. Enako se po njih, vseh načelih le z enakim spoznava.

Spoznavamo pa lahko višje ali nižje stvari kot je naš um; in sicer spoznavamo višje po učinkih, nižje po liku. Stvari,

nizje kot človeški um, so v umu na višji način kot so v resnici; stvari, višje od umu, so v njem na nižji način, kakor so pa v resnici. Pojem drevesa imamo v umu na čisti način, kakor je v resnici (nematerijalno, ločeno od časa in prostora).

Pojem angela je v umu nižji kakor je v resnici. Ta razlika je posebno velika pri pojmovanju Boga.

III. princip. Čim bolj je spoznavajoči subjekt oddaljen od materije, tem višje je njegovo spoznavanje (*Ratio cognitionis ex opposito se habet ad ratio, nem materialitatis*). Največji razloček je med stvarjo in Bogom. Stvar je gola potencia, ki dobi neko določnost šele po svojem liku, po katerem tudi deluje. Njen značaj je spreminjanje. Bog pa je čisti dej, sam svoj lik, nespremenljiv. Stvar in Bog sta dve diametralno nasprotni bitji; večje razlike sploh ni mogoče najti.

Spoznavanje je tudi delovanje. Delovanja razlikujemo dve proti: 1. actio transiens in 2. actio immanens. Actio transiens je ono delovanje, ki se prične v subjektu, za vrši pa zunaj subjekta. Isto bitje deluje, je transeuntno, ki deluje tako, da se izven njega nekaj spremeni. To delovanje je najbolj nepopolno, ker tu vè ne moremo

govoriti o spoznavanju, kajti pri spoznavanju sprejme duh vase lik drugih stvari. Duh takorekoč postane na neki način vse to, kar spoznava. Aristotel pravi: „Anima omnia fit cognoscendo.“ To spreminjanje duha ne more biti transeuntno, ker se v spoznavajočem subjektu vrši sprememba; um deluje nase, spremeni samega sebe, torej deluje immanentno. To immanentno delovanje je različno; najpopolnejše immanentno delovanje je spoznavanje. Je čutno spoznavanje je neko immanentno delovanje, v toliko vendar nepopolno, ker je pri tem duša navezana na telo. Brez telesa ne more ničesar spoznavati, telo mora sodelovati pri spoznavanju. Veliko popolnejše je umsko spoznavanje. Tu se sprejemajo v um stvari po svoji idealnosti, stvari stopijo iz svoje potencialnosti v aktivnost. To je brez dvoma najpopolnejše immanentno delovanje.

Ustvarjeni um se spopobuje po spoznavanju. Čim več novih likov dobi, tem popolnejši je. Božji um je pa vedno isti. V njem je večno, stalno spoznavanje, ker je popolnoma ločeno od materije, katere bistvo je spreminjanje. Tisto delovanje, ki je popolnoma stalno, ki je vedno nespremenjeno, je gotovo najpopolnejše. Tako delovanje je le delovanje božjega uma.

Balmer je nekdo, ki mora biti...
80.
Umsko spoznavanje je pri človeku nepopolno, ker ima za predpogoj delovanje materije (mozgani, živčevje). Čutno spoznavanje pride pred, mete, potem šele deluje um. Nihil est in in, tellectu, quod non fuerit in sensibus.

IV. Umsko spoznavanje je različno od čutnega. - Čutno spoznavanje ima za predmet samo partikularne predmete, med tem ko spoznava um splošne. Čutno spoznavanje je odvisno od navzočnosti objekta in od sredstva (medija) zunanjega čuta. Notranji čut je popolnoma odvisen od delovanja zunanjega čuta, ker sprejme vase, kar mu javlja zunanji čut.

Umsko spoznavanje pa je neodvisno od navzočnosti predmeta in sredstva. Sv. Tomaž pravi: *Objectum intellectus est quod quid est*, to je bistvo stvari, med tem ko je lasten predmet čutom samo accidens. Šele per accidens pravimo, da čut spoznava tudi stvar sama. Vidim samo barvo, slišim samo glas per se, le per accidens vidim, oziroma slišim subjekt, ker je ta pojav združen s subjektom.

1. Po svojem umu spoznavamo bistvo stvari in ločimo bistvo od pojavov (ločimo substance od accidenc).

2. Pojave spoznavamo kot bistvene in ne, bistvene. Ko vidim pojave, jih ločim v take, ki spadajo k bistvu, in v take, ki ne spadajo.

3. Vse pojmujeemo v splošnosti, tudi ak-
cidence in njih lastnosti.

V. Naše spoznavanje je nepopolno,

1. Ker je objektivno odvisno od čutov. Predme-
t naše spoznavanje ne more drugače dobiti
kakor po čutih. Zato imamo za ravne vrste
razne splošne pojme. Od čutnih likov abstrahiramo
po umu umske like; dobivamo
pa tudi od umskih svojih likov nove like po
sklepanju. Pojma Boga nismo dobili iz čut-
nega sveta, ampak podlaga temu je spozna-
vanje sveta. Iz umskih likov, ki smo jih
povzeli iz čutnih stvari, sklepamo na last-
nosti najvišjega bitja.

2. Nepopolno je naše spoznavanje tudi zaradi
tega, ker ne spoznamo posamnih stvari po
njihovem individualnem značaju. Bistvo po-
samnika je za nas skrito; spoznati ga mo-
remo le nekoliko po refleksiji. V tem je na-
še spoznavanje nepopolno. Če bi se indivi-
dualno spoznala zemlja, zvezde ..., koliko
prihodnosti bi vedeli, ki nam je drugače ne-
znana, in izginito bi veliko skrivnosti. Te
stvari so tu kaj, a naš um je toliko slaboten,
da jih ne spozna. Če ta stvar nam kaže,
da mora biti neki popolnejši um, ki tudi
to spoznava.

Iz posamnih stvari abstrahiramo splošne
pojme. Angelj pa spoznava veliko popolnejše

Kakor mi, ker je v njem ideja prej nego stvar, in v splošnih pojmih gleda stvari. To nam je tudi razlaga za to, kar imenujemo učenost, strokovnjakstvo. Dokler kdo zbira splošne pojme in jih ima veliko množino, toliko časa se uči. Ko pa vidi v enem splošnem pojmu vse posamične dotične vrste, pravimo, da je strokovnjak. Ko vidi n. pr. v splošnem pojmu psa vse vrste psov, je strokovnjak, a individualno jih verda ne spozna.

Iz tega sklepamo:

a) Najprej se spozna posamno, ker je čutno, in sicer samo v čutnem spoznavanju, ko, likor morejo čuti spoznati individualno stvar.

b) Pri umskem spoznavanju je najprej splošno, šele potem se pride po refleksiji na posamna bitja. Prvi pojem, ki ga ima človek, je najsplošnejši: pojem bitja. S tem se prične umsko spoznavanje. Splošno je predmet znanosti; tudi pojavi so predmet znanosti, toda le v toliko, v kolikor imajo stalne zakone, v kolikor spadajo k splošnosti. Veda raziskuje zakone spremembe in jih razvija. Ti zakoni so stalni.

Ki pa ne spoznavamo le, kar se godi, ampak tudi, kako bi se moralo goditi pri umskih bitjih, to se pravi, da spoznavamo moralo. Um obsega torej bistvo stvari, pojave stvari in obsega tudi neavne zakone, po katerih se morajo ravnati umska bitja.

Sv. Tomaž pravi: Nihil prohibet de re, bus mobilibus scientiam immobilem habere. Moderna filozofija je to zaglala, da je spoznavanje prilagojeno umu, ne pa stvar, zato prihaja v popoln subjektivizem in ne more priznavati nobene objektivnosti navēnu spoznavanju. Po pravici vicer pravi, da je predmet spremenljiv, a po krivici sklepa iz tega, da je tak tudi način našega spoznavanja. V resnici pa so predmeti vami na sebi spremenljivi, spoznavanje pa je nekaj stalnega.

VI. Človeška duša spoznava tudi samo sebe. Vrača se vase po svojem delovanju. Čutimo, da čutimo, in spoznavamo, da spoznavamo, in ker to čutimo in spoznavamo, spoznavamo, da smo. (Arist. 9. Ethic. c. 9. ; S. Th. de verit. 2. 10. a. 8.) V dejanju spoznavanja samega spoznava duša sebe. Dej čutnega spoznanja izvira iz duše in telesa; zato pri tem ne spozna sebe, marveč se čuti, da je. Dej umskega spoznanja je pa lasten duši; v nji se rodi; istoveten je z njo. Ta dej spozna kot svoj dej. V tem se rodi umska zavest. Dej spoznavanja in z njim posrednje tudi bistvo duše same je predmet duši. Spoznavajoči subjekt spoznava sebe kot predmet. V svojem bistvu pa spozna tudi svojo sposobnost

za spoznavanje. Zato more imeti njeno spo-
znanje značaja kvestnosti, more biti, kar,
vidno.

Kako se viši spoznavanje?

Na podlagi razloženih načel moremo raz-
ložiti, kako se viši spoznavanje.

Predpogoj umskemu spoznavanju je de-
lovanje zunanjih in notranjih čutov. Zu-
nanji čuti se spreminjajo po predmetu, in
v njih nastane čutna slika. Čutne slike
zunanjih čutov združuje in diferencira
sensus communis, ohranja jih pa fan-
tazija. Odnos do spoznavajočega subjekta
ta spozna ratio particularis.

Fantazija javlja čutne slike umu. Im-
tellectus agens pazivši pri čutenju sliko,
da se pokaže, kar je v stvari splošnega.
S tem se obogati intellectus possibilis, in v
to zmogljivostjo tvori ta slika princip
delovanja. —

Če smo si ogledali glavne principe u-
movega delovanja, si ogledajmo umsko zmož-
nost samo. V umski zmožnosti razlikuje-
mo: I. um (intellectus), II. pamet (ratio).

Umska zmogljivost.

Umska zmogljivost sama je duhovna, ne-
organska. Da je um neorganska zmogljivost,

dokazemo:

1. Um spoznava splošne, idealne stvari, ^{obj. m.} katere ne morejo vplivati na organe.

2. Pri čutilih, ki so organske sposobnosti, vidimo, da premočen ali preveliki predmet uniči čut. *Sensus corrumpitur ab excessu sui sensibilis.* Če je svetloba prebuda, vid oslabi. Premočen glas uniči posluš. Pri umu pa je ravno narobe. Čim večji u predmeti, tem hitreje in gibčnejše je njegovo delovanje. Organ se pri tem ne poroča, ker ga ni. ^{Sens. corr. in tel.}

3. Organska tvar ne more sama sebe občeti, pač pa to opazujemo pri umu, pri sa, ^{Sam} mozgavosti, in to nam kaže, da je nemateri, jalen.

4. Um ni odvisen neposredno od organa, ampak posredno. To zunanjih čutilih ^{Posred. m.} organskih dobi fantazija svojo hrano in čutno sliko, v kateri gleda um, kar je v njej splošnega. Fantazija veže um z zunanjim svetom. Sv. Tomaž pravi: Fantazija je ona vez, ki veže po čutni sliki dva ekstrema - tvar in um. Prez sredstva ta dva ne moreta priti skupaj. To sredstvo pa tvori ravno fantazija s svojim fantazmom.

Fantazija podaja predmete umu. Od tod odgovorimo lahko Büchnerju, ki trdi: „Če zastane čut, zastane tudi um,

če so možgani pokvarjeni, je pokvarjen tudi um; čim večje možgane ima človek, tem bolj je inteligenten. Je sv. Tomaž je poznal to, da ima človek največje možgane, večje kot vsaka žival (S. Th. I. qu. 91. art. 3. ad 1.). V možganih je sedež notranjih čutov; čim bolj je organ razvit, tem boljše je delovanje notranjih čutov. Da je glava po koncu, da drugo telo ne tiči na možgane, to mora biti tako, ker mora biti prost oni del možganov, v katerem se vrši notranje delovanje. Zato rečemo lahko, da se ujemamo s fiziologijo, ki pravi, da je dispozicija možganov važna za delovanje notranjih čutov, da se delovanje notranjih čutov vrši analogno tej dispoziciji.

Kakor smo že rekli, se um diferencira v dve formalnosti, ki so pa le ena zmožnost.

I. Um v ožjem smislu.

Um v ožjem smislu je tista zmožnost, ki direktno spoznava in tvori pojme. (Um, intellectus, od intelligere, intus legere, notri v stvareh brati.)

1. Kaj je predmet uma? — Predmet uma je bitje samo na sebi, bitje v svojem najširšem obsegu. Človeški um pa je v tem oziru omejen, da ne spoznava direktno,

adekvatno katerega bitja, ampak da spozna,
 va kot svoj lastni predmet direktno tisto
 bitje, ki mu pravimo bistvo stvarnih stvari.
 Iz tega sledi:

1.) Netvarna bitja niso adekvaten predmet
 umu; kajti:

a) Čutno delovanje je predpogoj za umsko
 spoznavanje. *Nihil est in intellectu, quod non
 fuerit in sensibus.*

b) Samo za čutne stvari imamo lastne
 like (*species propriae*). Iz teh dobivamo in,
 direktno like za duhovna bitja. Tudi be-
 sede, s katerimi izražamo, duhovna bitja,
 zajemamo iz tistih besed, ki pomenjajo ne-
 pooredno neko bistvo katere stvarne stvari.

O angeljih, o Bogu, o svojem umu, nimamo
 lastnega lika. Besede za ta bitja so vse po-
 vzete iz stvarnega sveta. Od duhovnih bitij
 nimamo lastnih likov in zato tudi ne last-
 nih besed. N. pr. Deus, bog, deva se izvaja
 od korenitve dyu: svetel, jasen. Bog - bo-
 gastvo, množina materialnih dobrin. —
 Ἀνδρωπός — človek, čy = bitje, ki po koncu
 gleda. Človek (človjek) — čelo...

c) Quā je lik telesa. Zato je popolnoma
 umljivo, da je pri nji delovanje omejeno tu-
 di glede na to, ker ni samostojno bitje, am-
 park ima svoje redno bivanje v grezi s te-
 lesom. Od tod si tudi razlagamo estetični
 okus. Če vidi človek resnico, po kateri teži,

izraženo v neki čutni obliki, ima velik estetičen učinek. Oblika je tudi čutna, a vendar vpliva nanj tako blagilno, ker izraža idejo.

2.) Zgostvo stvarnih stvari ni predmet umu, v kolikor je singularno, v kolikor biva individualno, ampak v kolikor je splošno. Posamežna bitja um ne spozna per se, ampak samo po refleksiji s pomočjo partikularnega uma. Direktno spoznamo samo splošne pojme.

2. Narava spoznavanja.

Pri spoznavanju se spoznavajoči subjekt prilagodi spoznanemu, sprejme lik spoznane stvari. Koli se umska slika (*species intelligibilis*); ti je oče predmet in mati umska zmožnost. O tej *species intelligibilis* velja tole:

a) Ta umska slika ni predmet, ki se spozna, marveč to, s čimer se spozna predmet, je torej sredstvo za spoznanje. Po tej sliki spoznavamo predmete. Po Kantovi filozofiji je pa umska slika edini predmet našega spoznavanja. Od tod subjektivizem.

b) Ta umska slika ni tiste narave kot predmet, ampak kakršen je um (*secundum modum cognoscentis*). To umsko sliko razmotiramo lahko in *actu primo* in in *actu secundo*.

In *actu primo* je ta umska slika lik, ki

izraža podobnost predmeta, ki ga abstrahira delujoči um, lik, ki je sredstvo za spoznavanje. In actu secundo pa je to lik, ki določuje um za spoznavanje, lik, ki informira um, ki prilagoduje umsko zmogljivost predmetu. In actu secundo je umska slika species expressa ali verbum mentis.

Kajti v tem, da je umska slika že izražena v umu, da že določa um za spoznavanje, je ta umska slika podobna besedi, ki je končni izraz stvari. Tako je beseda notranji izraz predmeta. Beseda je primeren izraz; beseda namreč izraža življenje in vicer življenje, ki je izraz življenja. V umu govori to besedo spoznavajoči um sam s seboj. Spoznavajoči subjekt govori sam sebi, da spoznava.

3. Od kod izvira spoznavanje?

a) Travnina se dobiva iz čutnih izkusov (izkušnje), ako ni čuta, ni dotičnega spoznavanja. Čutna izkušnja je torej predpogoj spoznavanja. Čutne slike v fantaziji (*formae imaginativae*) so predmeti, iz katerih um spozna, kar je splošnega.

b) Taka čutna slika je vendar le nekaj, singularnega, ostane čutna, čeprav je abstrahirana. Zato je treba v umu neke posebnosti, da abstrahira od čutne slike to, kar je v njej idealnega, nadčutnega, splošnega. Ta sila se imenuje *intellectus agens*.

To delovanje primerja sv. Tomaž delovanju svetlobe glede na čutne predmete za vid. Kakor oko ne more videti predmetov, ako jih svetloba ne razsveti, tako um ne vidi tega, kar je umskega v stvarih, če ni neke umske svetlobe, ki razsveti to na čutni sliki; kar je v nji umu dostopnega. Zato imenujemo to silo "lumen intellectuale". Ta umska sila, ki v tej singularni čutni sliki dobi; kar je v nji naš čutnega, je res neka luč za um.

4. Imote glede spoznavanja.

Motijo se vsi tisti, ki trdijo, da ima člo, večrojane ideje.

Platon. — Človek ima vrojene ideje, a se jih ne zaveda. Ko pa spoznava čutne stvari, se ideje, ki so jim korelatne, tako pojavijo v njegovem umu, da se jih zave, kajti prej se jih ne zaveda. Ta teorija stoji na tehle trditvah:

a) Duša je bila prej kakor telo. To zmo, to smo že prej zavrnili.

b) Nemogoče je, da bi duša dobila pojme iz zunanjega sveta, ker so v zunanjem svetu samo singularna in omejena bitja, duša pa spoznava splošno. — Odgovor: Tudi v teh singularnih stvarih je splošno vsebje, no na neki način.

c) Če sprašujemo nekega človeka o stvarih, o katerih ni prej nič vedel, bode dajal pa,

metne odgovore. To je znamenje, da je imel te pojme že v sebi, pa se jih ni zavedal. — Na to trditelov odgovorja pametno sv. Tomaž, da je isto, če se koga pametno sprašuje, ali če se ga nauči. Z umnim spraševanjem se doseže ravno toliko kakor s pozitivnim poukom.

Karakterij. — Habitualno mora biti nekaj idej vrojenih. Kajti ideje so bistvo uma, in človek ima um, čeprav ni ničesar, kar pridobil od zunanjega sveta. Tko bi ne bilo v umu ničesar, nobenega pojma, bi ne bilo tudi nič uma, ker bistvo uma obstoji ravno v spoznavanju.

Se razvidnejši je dokaz: Vse človek spoznava prve principe, če sploh kaj spoznava. Tih ne more videti v stvareh, ampak jih že prej spoznava. Dalje človek vse deducira na srečo, vsa dejanja meri po tem, če služijo njegovi sreči ali ne. Torej je jasno, da mora imeti pojem sreče sam od sebe in prej kakor kaj drugega.

Odgovor: Bistvo človeškega uma je v tem, da je sposoben spoznavati to, kar je, ne pa, da tudi dejansko spoznava. *Intellectus est tabula rasa* ... Tudi prej omenjeni prvi principi niso vrojeni; ampak um ima zmožnost, da, kakor hitro kaj spoznava, spoznava, da je to to, kar je (princip identitete) in da ni kaj drugega (princip kontradikcije). Isto je

tudi pri vzročnosti. Tojem se vedno dobi iz stvari. Kartezijeva gmota je predhodni-
ca Kantova.

Kar se tiče pojma sreče, moramo poudariti, da je v naravi vsakega bitja, da teži po tem, kar mu je prikladno; in to tudi pri bitjih, ki nimajo spoznavanja. V čem pa obstoji ta sreča, more šele spoznati po svojem umu. Tojma sreče nimam, predno kaj spozna. V naravi svoji ima težnje po blaženosti. Kakor hitro pa kaj spozna, ve, ali je to prikladno njegovi naravi ali ne.

Rosmini. — Neobhodno potrebno je, da ima človek pojem bitja, predno kaj spozna. Če Kartezij pravi, da mora biti predmet neskončnega vroja, Rosmini pa, da mora biti pojem bitja človeku pred vsem drugim jasen. Bitje je prvo v ontologičnem redu; zato mora biti tudi v logičnem. Prvo ontologičsko bitje je pa Bog; torej mora človek neposredno Boga spoznavati.

Odgovor: Človek v resnici spoznava logičsko bitje, kakor hitro kaj spoznava, a to povzame iz stvari, nikakor pa ne spoznava prvega ontologičskega bitja.

Senzisti in empiristi. — Stari senzisti tajé razum in tako tudi, da bi človek mogel spoznati kaj splošnega. Ta senzizem je obnovil Locke, ki pri-

tye-proo
kol. in
skem
ed er

znava, da je poleg čutnih zmožnosti tudi um, ki je nečutna zmožnost. To čutno in spoznavanju dobimo enovite, realne predstave, um pa si iz teh realnih predstav sestavi nove pojme: substance (ne, kaj stalnega) in accidente (način bitja) in razmerje teh idej med seboj. Iz teh se stori to, kar imenujemo splošen pojem. Splošne ideje ne bivajo realno, ampak samo v umu. Ko si je sestavil um pojem substance, povzame iz čutnih predmetov to, kar je v njih substancialnega. To zbere skupaj in dobi splošen pojem.

Odgovor: Popolnoma neresnično, ker ne moremo dobiti iz čutnih stvari nič drugega kakor čutne, individualne stvari. Splošnega ne dobimo iz čutne slike, ako se tako abstrahiramo, če umu odrehamo lastnost, da gleda to, kar je v stvari splošnega. Na podoben način razlaga spoznavanje tudi empirist Herbert.

Kant. — Iz Locka lehtko združimo Kanta, ki prisvaja umu neke aprioristične oblike (forme, kategorije), ker pravzaprav omejuje spoznavanje na izkušnjo. Kant deli sodbe v aprioristične in aposterioristične. Prve so one, ki izvirajo iz uma, druge

pa izvirajo iz izkušnje. Aprioristiške sodbe deli v analitične, ki v resnici irvirajo iz uma, in v sintetične, pri katerih podaja izkušnja snov, obliko pa daje um. Torej daje obliko um pri vseh sodbah, ki niso zgolj aprioristiške.

Kant loči pri človeku tri zmožnosti, ki predelavajo snov, ki se človeku poda, ja pri spoznavanju: zaznavajoča zmožnost (*Anschauungsvermögen*), sodna zmožnost (*Verstand*) in sklepejoča zmožnost (*Vernunft*).

a) Zaznavajoča zmožnost Dobi snov iz zunanjega sveta. To snov obdela potem po dveh oblikah, po času in keraju. Kar zaznava ta, zaznava kot bivajoče v času in prostoru. Čas in prostor nista nekaj realnega, ampak sta samo v spoznavajoči zmožnosti. Ta zmožnost ima ti dve obliki in ne more drugače umenovati predmetov kakor v keraju in času.

b) Sodna zmožnost (*Verstand*) predelava snov, ki jo podaja spoznavajoča zmožnost, po štirih vrstah oblik, ki jih ima v sebi, glede na kvantiteto, kvaliteto, relacijo in glede na modalnost. Iz kvantitete izvirajo nove oblike: edinost, celota, množina; iz kvalitete: trditve, zanikanje, omejitve; iz relacije: substancialnost, accidentalnost, vzročnost; iz mo-

ad1. hipotetično: absolutno (Absolutivus - Bog)
ad2. supponirani novam substance lastnega jezika.

95.

dalnosti: možnost, realnost, splošnost.

Ko um sodi, sodi vedno po teh dvanajsteru oblikah, ki pa nimajo realne podlage, ampak
pak bivajo samo v umu.

c) Sklepajoča zmožnost (Vernunft)
sklepa: α) hipotetično, β) kategorično,

γ) disjunktivno. Za sklepe prve vrste po
trebuje idejo nekakega absolutnega bitja —

1. Boga. Za kategorične sklepe je treba,

2. da biva človeška duša, ki tako sklepa, za

3. tretje pa bivanje sveta. Te tri ideje (Bog,

duša, svet) pa niso realne, ampak so le

v umu.

Od tod je samo še ena stopnja do trditve
Fichtejeve, da realnega sveta ni, ali do
trditve Schellinga in Hegela: idejam
stvar sta absolutno identični. Zunaj nas
ni nič.

Odgovor: Človeški um je pasiven, ne
aktiven. Predmeti delujejo na um. Čas in
prostor sta realnosti, realnost je edinstvo,
mnostvo, realnost je kauzaliteta, real-
nost je, da so nekatere stvari možne, Druge
resnične i. t. d. Po Kantovi filozofiji se
smuje vse življenje v nas samih. Čemu i,
mamo potem oči, čemu ušesa? Kako je
to, da se nam zdi, da vidimo stvari zunaj
nas? Zakaj ta človek tako spoznava
oni pa drugače? Zakaj spoznavamo tudi
stvari, ki so za nas neugodne? Svet je tak,

Kakršnega spoznavamo, ni pa tak, ker
ga tako spoznavamo.

rušene
je

Tradicionalizem. — Fideje niso
vrojene, ampak so priučene. Bog je člo-
veštvo naučil spoznavati. Strogi tradicio-
nalisti pravijo, da je Bog vse ideje naučil
prva človeka; ta dva sta naučila druge,
in tako dobivamo vse ideje po vedni tra-
diciji, po vzgoji. — Manj strogi tradicionalisti
pa trdijo, da je Bog razodel samo religi-
jozne pojme, drugo pa človek sam spozna.

Odgovor: Temu nasprotuje skušnja.
Ker da je vzgoja velikega pomena, a na-
učiti se ne moremo nič, če nimamo
zato zmožnosti. Če človek sam nima
nobene zmožnosti, ga tudi Bog ne mo-
re naučiti. To bi bilo nenaravno.

II. Pamet (ratio).

(Th. 1, 79, 8.)

Pamet je zmožnost, ki izvaja iz sta-
rik pesnic nove. Pamet spoznava posre-
do, dočim um neposredno. Predmet umu
je enovito mišljenje, predmet pameti pa
diskurzivno. Um primerjamo leh,
ko z mirom, pamet pa z gibanjem. Da
imamo pamet, to je naša nepopolnost.
Naše spoznavanje je diskurzivno, gi-
banje od enega predmeta do drugega.

Če bi ne bilo tako, bi ne potrebovali pa-
meti. Pamet spoznava teoretično pesni-
ce, spoznava pa tudi pomen pesnic in
zvezo pesnic z dejanjem. Zato ločimo
pamet v teoretično in praktično. V dru-
gem zmislu deluje pamet s pomočjo
partikularnega uma.

1.) Pamet ima zmogljivost reflektirati
sama nad seboj. Iz te refleksije se rodi
zavest, ki je dvojna:

a) psihološki, koder se pamet zave-
da, da nekaj spoznava,

b) moralna zavest, koder se pamet za-
veda odnosa nekakega človeškega dejanja do
nравnega reda. Praktična sodba, ki se vr-
ši v tem spoznavanju odnosa, je vest.
N.pr. vest mi pravi: ne laži; to pomeni:
partikularni um mi pravi v tem slučaju,
da ne reci tega, ker um spozna, da je to
dejanje v nepravem odnosu do nравnega
reda.

2.) Pamet spozna bivanje uma, v ka-
terem se ta sodba vrši in

3.) bivanje duše, ki je subjekt tega
uma.

Zato je zmotna trditev, da je zavest prvo
spoznanje. Faktum je, da je spoznanje
mogoče tudi brez zavesti. Ako gremo n.pr.
po ulici zamisljeni, vidimo kako stvari,
a zavedamo se šele pozneje, da smo videli:

Tudi otroci prej spoznavajo dejanja, po tem se šele zavedajo; zato govorijo sprva v tretji osebi; kakor slišijo govoriti druge.

III. Umski spomin (memoria intellectiva).

Intelektivni spomin je um, v kolikor ima v sebi, kar je kdaj spoznal in more to ponoviti po refleksiji. Spomin je ista zmožnost kakor razum. (S. Th. I. q. 79. a. 7.) *"Intelligentia oritur ex memoria sicut actus ex habitu"* (l. c. ad. 3.).

Tri dejanjih umskega spomina pazljivo slikujemo: 1. obnovljeni predmet sam, 2. pročlost, ki je formalni predmet spomina, 3. dejansko spoznavanje obnovljenega predmeta. — Vprašanje nastane, kako moremo čas umsko ohraniti, ker je nekaj singularnega. Pročlost moremo umsko ohraniti z ozirom na dejanje; kajti spoznavanje naše duše je neko partikularno delovanje v tem ali onem času. In spoznanje takega partikularnega delovanja nasprotuje umstvenosti; kajti tako spoznavanje, če tudi partikularno, je vendar imaterialno. In kakor spozna razum sebe, akoravno je nekaj partikularnega, tako spozna svoje spoznavanje, ki

je posamno dejanje v preteklosti, sedaj, najost ali prihodnosti.

Kadar koli deluje umski spomin, pa deluje tudi čutni spomin, ker je umsko delovanje zvezano s čutnim.

Glede tega, kako je mogoče spomin krepiti, navajajo moderni psihologi posebno dvojno predstev: pazljivost in asociacijo idej, sv. Tomaž jih pa navaja četrto, namreč:

1. Red. Stvari si moramo zapomniti v gotovem redu. Zato pomaga spominu delitev, sistematična preditev, pomagajo tabele, pregledi. Če se učimo po redu, si veliko boljše zapomnimo, kakor če se učimo mehanško.

2. Pazljivost. Pazljivost je duševno delovanje, obrnjeno na eno točko. Psihološko načelo je, da druge zmožnosti oslabe, ako se ena posebno intenzivno peča v svojim predmetu. Zato treba skrbeti, da druge ne nagajajo veliko, če ena deluje. Treba, da se omeji čutno teženje, da se fantazija upre v isto delovanje. Ne okrog sebe gledati, ne podsaati vraga, pa tudi paziti, da čutno teženje ne zmene. Kdor to upošteva, si boljše zapomni. — Vedeti je pa treba, da je pazljivost odvisna od volje. Pazljivost clovek hoče. Volja se pa obrača v to, kar je dobro;

rato je prva skrb, da predmet, ki se ima zapomniti, napravi veselje. V predmet se je treba zaljubiti. Tu teči vsa umetnost pažljivosti. Če se volja zaljubi v predmet, sama pravi, da druge sile ne nagajajo. To je vitalen nauk za vsake poduk.

3. Vaja. Treba je veliko prnavljati.

4. „Ut incipiat peminisci a principiis.“ Najboljši princip je tisti, ki se najde v stvarih samih. Stvari so zvezane zunaj nas, pa tudi v našem umu. Iz te zveze dobimo zakone, na podlagi katerih se lahko spominimo, asociacija idej. Vse, kar združuje ideje, je spodobno, da se jih lažje spominjamo.

Teženje. (S. Th. g. 80. - 84.)

Splošno o težnih zmogljivostih.

1. Težiti se pravi nagibati se v nekaj, kar je primerno tistemu, ki se nagiblje. Aristotel rabi za to izraz *ἐπιθυμία*. To, kar je primerno bitju, se imenuje njegovo dobro. Dejanja težnja se imenujejo *appetitus*; zmogljivost, iz katere izvira dejanje, *appetitus* ali *facultas appetitiva*.

2. Težnja zmožnost je različna od spoznavajoče zmožnosti.

a) Glavna razlika je v formalnem predmetu. Formalni predmet spoznavajoče zmožnosti, uma, pameti in čutov je bitje, v kolikor je resnično. Predmet težnje je bitje, v kolikor je dobro. Prakični um ima pravzaprav tudi za predmet bitje, v kolikor je dobro, toda sub ratiōe veri. Predmeti težnje in spoznavanja se formalno razlikujeta; zato se razlikujeta tudi zmožnosti.

b) Pri spoznavanju deluje predmet na spoznavajočo zmožnost in se združuje z njo. Pri težnji pa težnja zmožnost deluje na predmet in se združuje z njim.

3. Živane težnje v človeku spričajo lastna zavest.

4. Pojem težnje a priori.

Vsako bitje se po svoji naravi nagiblje v to, kar mu je primerno. V tem smislu se gibanje naravnih bitij proti predmetom, ki so njihovi naravi primerni; imenuje težnje in sicer naravno težnje (apetitus naturalis). Tako težnje imajo neživa bitja; tudi rastline. Velika razlika je pa med bitji, ki imajo spoznavanje, in med bitji, ki nimajo spoznavanja. Pri bitjih, ki nimajo spoznavanja, je narava neposredni princip, ki jih na

giblje, in ker je narava vedno enaka, zato se vedno na enak način gibljejo in enako delujejo. Tri bitjih pa, ki imajo spoznavanje, naj si bo to čutno ali umsko, je spoznavanje neposredni princip za delovanje. Ker morejo različne stvari spoznavati, se morejo nagibati k različnim predmetom. V psihologiji govorimo o tem težnjenju. Teženje, ki je posledica spoznavanja, je predmet psihologije.

Iz tega sledi, da se loči to teženje od teženja drugih zmožnosti. Rekel bi morda kdo, saj vsaka zmožnost teži po sebi primernem predmetu; oko po barvi, ker mu je primerna; sluh po glasu, ker je primeren sluku; vsaka zmožnost ima svoj predmet in po tem predmetu teži. Razloček je le: vsaka druga zmožnost teži samo po predmetu, ki je primeren nji sami; zmožnost psihološkega teženja pa teži po predmetih, ki so prikladni celemu organizmu pri čutnih bitjih ali celi osebnosti pri umskih bitjih. Čutno bitje ima svoj zmožnosti in vsaka teh zmožnosti teži po naravnem težnjenju po svojem predmetu; ima pa tudi psihološko zmožnost, ki teži po predmetih, ki so prikladni celemu oživljenemu organizmu. Človek ima tudi zmožnosti, katerih vsaka ima svoj predmet;

ima pa tudi zmožnost, ki teži po predmetih, ki so primerni celi osebnosti. Ta zmožnost se imenuje pri čutnih bitjih čutno teženje, pri umskih volja.

III. Poglavje. Čutno teženje.

Razloček med čutnim in umskim teženjem.

a) Neposredni subjekt umskega teženja je duša, neposredni subjekt čutnega teženja pa cela žival. Zato mora biti razloček med čutno in umsko težno zmožnostjo.

Iz tega, da je čutno teženje v oživitje, nemu organizmu kot subjekta, sledi, da mora pri delovanju čutnega teženja sodelovati tudi organizem. To teženje je vitalen akt, in ta akt ima za predpogoj spremembo v organizmu. Vsako čutno teženje je združeno z neko spremembo v organizmu. Fiziologija študira, v čem obstoji ta sprememba. Sedaj pravi, da je nervus vagus glavni organ čutnega teženja. Ta nervus je v ožki zvezi s srcem, vpliva pa tudi na trebušne organe. Stari fiziologi so mislili, da se vsi prva sprememba v prcu. Mislili so, da je srce neposreden organ te,

Vsaki
težen
tudi
logij
povz
oživljen
organ

žjenja, a v resnici je le posreden, v kolikor namreč vplivajo živi na vse, in v tem na obtoke krvi.

Čutna težnja zmožnost je le organska, umska težnja zmožnost, volja, pa neorganska.

b) Predmet čutnemu težjenju so čutni predmeti, kakor jih spozna čutna spoznavajoča zmožnost. Predmet umskemu težjenju je splošno, kakor ga spozna um.

namer c) Čutno težjenje meri na dobrine, ki se prilegajo živali; umsko težjenje meri na dobrine, ki se prilegajo osebnosti.

Kako se dele pojavi čutnega težjenja?

V čutnem težjenju razlikujemo dve zmožnosti: čutna željna zmožnost (*appetitus sensitivus concupiscibilis*) in čutna jezna zmožnost (*appetitus sensitivus irascibilis*). Predmet nagibanju je dobro, predmet odbijanju slabo. To dobro in slabo se pa lahko modificira. Dobro ima namreč lahko ovire, je torej zavrno, združeno s trdom, in tako dobro ima lahko z ozirom na to, v kolikor je združeno z ovirami, značaj slabega. Protič je, da se težjenje do nete dobrine, ki je združena z ovirami, odvrta.

Ristven razloček med željnimi in jez-
nimi pojavi je v tem, da je pri čutnem
željnem težnju predmet sam na sebi
dober ali pa sam na sebi slab; pri čut-
nem jezrnem težnju je pa dobro hkrati
združeno z ovirami in slabo z grožnjjo,
s pretenjem, ki se more ali ne more
premagati. Ti dve zmožnosti sta speci-
fično različni, ker so formalni predme-
ti različni.

Tri vseh teh pojavih, najsi bodo čut-
nega željnega ali čutnega jezrnega tež-
nja, se spremeni organizem. Vsako pr-
gančko spreminjanje je pasivno. V sled
tega imamo tu neko tupljenje in zato
se pojavi čutnega težnja imenuje passi-
vno ali strasti. (Strast "ne rabimo tu v
tem pomenu kakor zaznamuje samo
nekaj slabega. Etimologija: strad + ati;
stradt).

Passio ni lastnost, ampak
stanje

Splošno o strasteh. (popravil čutnega težnja)

(S. Th. 1-2. q. 22.-25.)

1. Strasti čutnega željnega težnja.
Dobro ali slabo, v katero se nagiblje
čutno željno težnje, se more pojmovati
precizno kot dobro ali slabo, kakor je
primerno ali neprimerno težčemu,
ali pa se more pojmovati kot je nemo-
žne in kot narzoč. Na ta način Dobi,

mo šest strasti čutnega željnega težnja, ki so:

- a) Ljubezen, nagibanje k dobremu, ki se je kot tako (simpliciter) raznalo.
- b) Sovraštvo, odvracanje od slabega, ki se je kot tako (simpliciter) raznalo.
- c) Želja, nagibanje k dobremu, ki se je raznalo kot nenavzoče, toda kot prihodno.
- d) Tabegavanje, odvracanje od slabega, ki se je raznalo kot nenavzoče toda ko prihodno.
- e) Slast (se, selje) je mir v dobri, ki se je spoznala in realno dosegla.
- f) Gol (žalost), nemir v sled spoznanega slabega, ki se je realno doseglo.

2. Strasti čutnega jejnega težnja.

Pri tem težnju se spozna težavnost dobri, ne kot premagljiva ali kot nepremagljiva in pretence zlo se spozna ali kot tako, ki se mu moremo izogniti ali kot tako, ki se mu ne moremo izogniti; ali pa je končno raznano zlo navzoče, in se upremo proti vzroku slabega, ki nas je za, Delo. Tako dobimo pet strasti:

- a) Upanje, nagibanje k spoznanemu dobremu, ki je težavno, ki se pa da doseči.
- b) Obup, odvracanje od spoznanega dobrega, ki je težavno in se ne da doseči.
- c) Pogum, nagibanje v spoznano slabo, ki grozi in preti, toda se da premagati.

d) Strah, odvracanje od spoznanega, slabega, ki grozi in preti, in se ga ne moremo izogniti. - e) Jeka, nagibanje k maščevanju proti vzroku, ki nam je pripravil slabo, ki ga izkušamo.

Pojavi čutnega željnega težnja se ločijo samo z enega stališča in sicer glede na predmet: po dobrem se teži, slabo se odbija. Pri pojavih čutnega željnega težnja imamo pa dve stališči za razlikovanje: različni predmet in odbijanje ali nagibanje glede na isti predmet. Tudi pri pojavih čutnega željnega težnja se teži po dobrem, odbija slabo; dobro ima pa tudi priti k slabega, torej se tudi more odbijati. Glede na predmet je upanju nasproten strah, obupu pogum. Jeka pa nima nobenega nasprotstva.

Vrsta strasti.

Gibanje čutnega težnja se prične vedno v čutnem željnem težnju in pri tem je prvi pojav ljubezen. Predno se namreč začne gibanje do neke dobrine, mora biti popreje že sonaravnost, sorazmernost dobrine do težčnega subjekta že ustaljena. V tej sonaravnosti pa obstoji ljubezen. Dalje so preje tiste strasti, ki se tičejo dobri ne nego tiste, ki se tičejo slabega. Trej mora biti nekaj pozitivnega nego nekaj

negativnega, ker negacija zanikava Dobri-
no. Prva in končna strast je vedno v^očet,
nem željnem težnjenju, ker je v tem mir.
Ta mir je dovršene dejanja, in sicer
je pozitivno v slasti, negativno v boli.
Med čutnim jeznim težnjenjem je prva
strast upanje, ker je to težnjenje po Dobri-
ni. Drugega težnjenja po Dobrini nimamo
pri teh strasteh. Javna jezna strast
je jeza; zato, ker jeza presuponira do-
v^oštev težnjenja. — Veselje, žalost, bole-
st in strah so najimenitnejše strasti, ker
se v teh vse konča. Glede dobrega se
začne gibanje v ljubezni, se nadaljuje
v želji in konča v upanju; glede sla-
bega se začne v sovraštvu, se nadalju-
je v izbegavanju in konča s strahom.
Za presojanje sebe ali drugih je ta
nauk zelo važen. Treba je analizirati,
kako izvirajo strasti druga iz druge.

**Posamezne strasti čutne,
ga željnega težnjenja (S. Th. 1-2. q. 26-40)**

1. Ljubezen (q. 26.-28.)

Ljubezen je sonaravnost subjekta do
tega, po čemer teži. Splošno smemo re-
či, da ima vsaka možnost svojo ljube-
zen, ker ima vsaka možnost predme-
te, ki so ji sonaravni. Zato je največji

zakon naravna ljubezen. Tako go-
vori Dante na koncu svojih, "Nebes," da
je ljubezen, ki vlada sonce in druge
zvezde. Sonaravnost čutnega teženja,
ki ima za svoj smoter blagor celega
oživljenega organizma, z neko čutno
spoznano dobrino je čutna ljube-
zen. Prvič se mora predmet čutno
spoznati po zunanjih in notranjih ču-
tilih; potem se more spoznati tudi dobri-
na dotičnega predmeta in na podlagi
tega spoznanja se rodi pojav teženja,
da se namreč čuti sonaravnost pred-
meta s teženjem. V tej sonaravnosti ob-
stoji čutna ljubezen. - Sonaravnost um-
skega teženja, ki ima za svoj smoter
blagor cele osebnosti, z neko umsko spo-
znano dobrino je umska ljubezen.
Čutno ljubezen ima tudi žival. Človek
ima tudi čutno ljubezen za predmete, ki
so dobri zanj kot za organizem, ima
pa še umsko ljubezen. Resnice ne
more čutno ljubiti, pa vendar jo ljubi.

Ljubezen je vedno trpljenje.
Pri vsakem trpljenju daje delujoči
subjekt trpečemu predmetu lik in gi-
banje, ki sledi iz lika. Tukaj je lik, ki
ga daje delujoča dobrina na trpečem te-
ženju, dopadajenje (complacentia). Čutna
dobrina predmetova spremeni težnjo

zmožnost, da mu je sonaravna. To so "naravnosti" je predmet nekako last ljubi, bečega subjekta. On ima tisto razmerje do predmeta kakor do sebe. Predmet je pri ljubezni meni sonaraven; torej je nekako del mene samega, ker pripa, da k moji naravi; je grezan z mojo naravo. Jato sem v istem razmerju do sebe kakor do predmeta. Jato izrazi: Ljubim te kot svoje oko...

Štiri besede imamo, ki se nekeako na isto nanašajo: amor, dilectio, charitas, amicitia. Prvi dve pomenita bolj pasiven značaj; ločita se pa v tem, da je dilectio le v volji. Dilectio (od eligere) presuponira izbiranje; ako namreč izmed več predmetov izberem enega za so, naravnega. Amor zaznamuje lahko čutno in umsko ljubezen, dilectio je pa samo v razumni naravi. Amicitia je nek habitus, stalno razpoloženje ljubi, bečega subjekta z ozirom na ljubljene predmet. Čim večkrat vpliva predmet, tem bolj spremeni subjekt, zato more nastati habitus. - Charitas (od carus) pomeni popolno ljubezen, to je ljubezen, ki ima za predmet nekaj, kar je posebno veliko vredno. Razlikuje se amor concupiscentiae in amor amicitiae. Predmet poželjive ljubezni je bolj dobrina kot

oseba, v prijateljski ljubezni pa bolj oseba kot dobrina. Ozir na subjekt je pa združen vedno tudi pri prijateljstvu.

Vzroki ljubezni (g. 27).

1. Dobro. Sonaravnost in dopadajenje
zvezano s sonaravnostjo se veže v tem,
kaj je sonaravno, in to more biti le dobro.
Slabo se ljubi le v kolikor je dobro secum,
Dum quid in v kolikor se spozna kot ta,
ko. Ljubiti moremo samo nekaj, kar
je dobro. — Ljudi, ki nam pripovedujejo
svoje slabosti, ne ljubimo zaradi njihove
vše slabosti, marveč zaradi odkritosti,
nosti. — Lepota se ljubi, ker je dobrina.
Tiste čutne dobrine ljubimo, ki pripa-
dajo višjim čutom: vidu, sluhu. To, kar
spoznavamo po nižjih čutih, o tem ne
pravimo, da ljubimo.

2. Spoznanje čutno ali umsko.
Dobrina ne more biti predmet težnje,
če se ne gazna; zato je nujen pogoj za
ljubezen spoznanje. „Visio corporalis
est principium amoris spiritualis.“
Ljubiti pa moremo predmet tudi, če ga
še ne spoznamo popolnoma; da ga le
spoznamo ali v splošnosti ali v ucinu,
kaj ali zaradi tega, ker ga drugi hvalijo.
Ljubezen je lahko večja kakor spozna-
nje. To velja tudi pri Bogu.

3. Podobenost. Ta je lahko dvojna:

a) Podobnost lika, ki je lahko substancijska, aalen ali akcidentalna. Dva človeka sta si n. pr. substancijsko podobna kot člo-
veka; ali pa akcidentalno, ker imata isto velikost. Iz te podobnosti izvira ljub-
bezen, ki se imenuje amor amicitiae.

b) Podobnost v tem, da ima eden to v potenci, kar ima drugi v aktu. Uče-
nec in učitelj. Kdor je v potencialnosti, teži po svojem dejanju in ljubi drugega, ki ima že ta dej, in to je amor concupi-
scentiae. - Kadar si nasprotujeta ti dve vrsti podobnosti, vpliva bolj druga, a-
mor concupiscentiae zmaga. „Lončar Lon-
čarja sovraži.“ Oba imata isti lik; tovar-
iz potencialnosti do dobčka, oziroma
tudi do časti izvirajoče težnje po lasti,
nem dejanju je močnejše nego enakost li-
ka, od tod sovražstvo.

Nobena druga strast ne more per se
roditi ljubezni sama na sebi, ker ima
vsaka ljubezen za vzrok, pač pa per
accidens, kakor more ena dobrina biti
vzrok drugi.

Prilinki ljubezni (g. 28).

1. Zedinjenje. Ljubci subjekt se
hoče zvezati z ljubljenim predmetom; zato
je združenje učinek ljubezni. Zedinjenje
je lahko dvojno: realno ali idealno. Pr-
vo tvori ljubezen efektivno, drugo formalno.

To zedinjenje je lahko v nekem smislu
a) vzrok ljubezni, b) lahko ljubezen sa,
ma, lahko pa tudi c) učinek ljubezni.

a) Substancialno zedinjenje je vzrok
ljubezni do samega sebe; zedinjenje po
podobnosti pa ljubezni do drugih. —

b) Ljubezen sama je zedinjenje, ker je
sonaravnost tudi neko zedinjenje. —

c) Realno zedinjenje in sicer unio se-
cundum convenientiam amoris je učē,
nek ljubezni.

2. *Mutua inhaesio* in sicer po spo-
znani in po težnji. Ljubljani predmet
je v ljubečem, ljubeči v ljubljem, ker
ga hoče natanko spoznati.

3. *Ekstaza*. Ekstaza je stanje, ko je
človek izven svojega naravnega stanja
in sicer po spornanju ali po težnji.
Da pride človek izven sebi lastnega sporna-
nja, je ljubezen dispoziтивен vzrok. Višje
reči kakor je človek, ne more človek na-
ravno spoznati; ljubezen ga pa naredi,
da se dvigne v višje spoznanje. Pri težnji
človeka ljubezen v težnji tako dvigne, da
pride izven sebe, da samo ljubezen delju-
je. *Amor amicitiae* more delovati narav-
no; *amor concupiscentiae* pa samo indi-
rektno.

4. *Ljubosumnost*. Ta izvira iz mo-
re ljubezni, ki hoče odstraniti vse, kar ji

nasprotuje. *Amor concupiscentiae* hoče od strani vse, kar nasprotuje, mirnemu uživanju ljubljenega predmeta. *Amor amicitiae* se bojuje proti temu, kar nasprotuje prijateljstvu. Višje Dobreine ne morejo biti v posesti več oseb; višje so pa lahko. Za pesnico ne more biti nič ljubosumno, sti.

5. Ranjenost (*laesio*). V „*Canticum canticorum*“ je že to omenjeno: „*Anima mea languefacta est*.“ „Prej neznane živčne rane.“ Fiziološko ima to svoj vzrok v tem, ker se pri vsakem pojavu čutnega težnja spremeni organizem. Dr. Tošmaž pravi, da je fiziološki učinek ljubezni *Liquefactio cordis*, neto zmečenje srca. Pravi, da se gačno prvi pojavi v žircih in ti teče vplivajo na srce. Kadar je ljubezen silno močna, je z njo združena velika organska sprememba; to se čuti najbolj v srcu in zato je pravilno, ako se govori o bolnem, ranjenem srcu, dasi je *affection nervus vagus*; torej „živčne rane“. Ranjenost je le *per accidens* povezana z ljubeznijo, ne pa formatno, ker ljubezen in popolnjuje subjekt.

6. Vse, kar človek dela. Vse, kar človek dela, dela iz ljubezni. Vse, kar dela, dela smotrno, smotrno je dobro, dober pa more biti smoter le v kolikor se spozna

in ljubi.

II. Sovraštvo (q. 29.).

Sovraštvo je, neorazmernost težnja s spoznanim slabim. Predmet in vzrok sovraštva je zlo. Bitje kot splošno ne more nikdar nasprotovati človeškemu težnju, ampak samo določeno posamezno bitje. Le to more biti predmet sovraštva; zato delu, je pri sovraštvu vedno vis cogitativa, brez katere ni mogoče spoznanje partikularnega bitja. Sovraži se pa lahko tudi dobro v kolikor je v zvezi s slabim.

Vzrok sovraštva je ljubezen. Nič se ne sovraži, razen če nasprotuje kakemu so, razmernemu predmetu, ki se ljubi.

Per se je ljubezen večja kakor sovraštvo, akcidentalno pa more biti tudi sovraštvo večje in sicer zato:

1. Sovraštvo je bolj čutno; organsko spreminjanje je že v delu, se dalje časa vrši.
2. Sovraštvo, ki odgovarja večji ljubezni, je večje kot ono, ki odgovarja manjši ljubezni. - Človek se bolj pogiblje bolesti nego teži po slasti.

Sebe ne more nikče sovražiti per se; apper accidens se sovraži takrat, kadar si želi nekaj, kar je per se zlo, per accidens dobro; b) če gleda bolj na čutno kakor pa na umsko stran; pa tudi v tem slučaju

si želi dobro.

Resnice v splošnosti ne more nikdo sovražiti, pač pa v partikularnosti, v ko, likor, nasprotuje neki ljubljeni Dobrini. To nasprotstvo je lahko: 1. ontološka resnica kot vzrok stvari; ko kdo želi, da bi nekaj ne bilo res. 2. Resnica v lastnem umu, ki ga ovira v tem, kar ljubi. Na ta način se tolmači: „Scienti, am, viam tuarum nolumus.“ (Job. 22.) 3. Logiška resnica v umu Drugih, v ko, likor, njemu nasprotuje: če Drugi vedo kaj slabega o njem.

Sovraštvo se more tikati celega raz, pola. Klakor je barva sploh predmet vidu, tako je lahko nekaj generičnega predmet sovraštva; nekatere stvari si nasprotujejo ex natura communi.

primadonna — *sup. vltas* — *concupiscentia* — *sauro* — *zau*

III. Želja (g. 30.).

Predmet je nenavzoč dobro. Želja more biti umska in čutna. Prva je pa, jav Dušne zmoglosti same, Druga pa Dušne in telesne. Vsaka umska Dobri, na je zvezana pri človeškem spoznanju z neko čutno sliko v fantazmi. Zato se vzbudi z umskim tudi čutno teženje. Čutno teženje z ozirom na umsko Dobri, no imenujemo „srce“. Žival nima srca. Čutne naravne želje so tiste, pri kte,

rih se formalna stran koristi ali prikladnosti samo čuti. Take naravne želje so pri živalih po jedi in pijaci. - Višje že, ^{last} ^{sestun} ~~že~~ so tiste, kjer se formalna stran prikladnosti spozna, n. pr. želja po bogastvu. To se imenuje cupiditas; prva pa concupiscentia. Pri želji po bogastvu imamo že umski moment graden.

Naravna želja sama po sebi ne more biti nikdar neskončna, ker teži narava vedno po partikularnem. Nikdo si ne želi jedi brez konca. Pač pa je lahko pri dobrinah želja neskončna z ozirom na sukcesijo; želi si drugič, tretjič, brez konca; glede na predmet je pa sama končna. - Želja pa, ki ni samo naravna, more biti neskončna, ker izvira tudi iz razuma; razum pa prodira v neskončno. Bogastva si želi človek brez konca. - Aristotel: To, kar se želi kot smoter, se želi brez konca; glede na sredstvo je pa želja vedno končna.

Nasprotno strasti izbegavanja ne obravnavamo, ker je nasprotno zlo majhno; če je pa količkej večje, pa rodi strah.

IV. Plast (q. 31.)

Plast gakteva: 1. da oživljeni organi, zem doseže neki predmet, ki mu je prikladen; ki je tak, da se z njim naravno

izpopolniti. Organizem mora doseči predmet.
 2. Oživljeni organizem mora spoznati
 to Dosego. Iz tega nastane slast. Žejna,
nje navzočnosti, netle čutne sonaravne
Dobrine rodi slast.

Slast je po svojem bistvu trajna,
 ker je v doseženi Dobrini, ki je takore,
 koč terminus gibanja; per accidens je
 pa netrajna, v kolikor je Dobrina spre,
 menljiva, da samo nekaj časa traja. Alko
 je Dobrina sama minljiva, spremenljiva,
 je torej tudi slast minljiva.

Razloček med veseljem (gaudium)
 in slastjo (delectatio). Slast izi,
 vamo pri tem, kar želimo po naravi
 in pri tem, kar želimo po razumu; ve,
 selje je slast, ki izvira iz razuma. Ži,
 vali ne poznajo veselja, ampak samo slast.
 Kadar se zazna formalnost dosežene
 Dobrine same na sebi, je veselje. Kadar se
 pa ne zazna formalnost Dobrine, marveč
 samo združenje netle Dobrine, je slast.
 Sladek strup rodi slast, toda ne veselja.
 Duhovna, slast je različna od telesne.

Katera je močnejša, slast, čutna ali
 umska? 1. z ozirom na spoznanje,
 2. z ozirom na predmet, 3. z ozirom na nas.
 Ad 1. Sv. Tomaž pravi: Človek je rajši
 slep nego neumen. Umaki Del je višji nego
 čutni. Umako spoznavanje je čisto ima,

mentno, čutno, ker je pasivno, transeunt,
no. — Ad 2. Sama po sebi je duhovna slast
večja nego čutna in sicer glavni vzrok je:
duhovna Dobrina je večja in se bolj ljubi od
telesne; čast ljubimo bolj kakor Denar.
Da je duševna slast večja, zato imamo štiri
razloge: a) Subjekt za duševno slast je
osebnost, cel človek, subjekt čutne slasti je pa
le oziujeni organizem. b) Pri duševni sla-
sti je zveza močnejša, ker je bistvena; zve-
za pri čutni slasti je samo accidentalna.
c) Zveza pri duševni slasti je popolna, ker
je vsa skupaj, brez gibanja; pri čutni im-
amo pa gibanje. Nesnica je vedno vsa v
nas navzoča; če pa jemo, imamo neko gi-
banje. Ker je stvar materialna in zato
kvantitativna, jo je mogoče le kos za ko-
som, uživati in tako čutiti slast. d) Du-
hovna slast je trdnjša, ker so njene
Dobrine neporušljive; čutne pa so unič-
ljive. To je razlog, zakaj ima človek tem
več duševne slasti, čim več Dobrine uživa;
med tem ko more človek kot organizem
uživati le gotovo mero Dobrine; ako je pre-
velika, uniči organizem. Duhovna slast
pa ni končna; ta se vstopnjuje lahko do
neskončnosti. — Ad 3. Z ozirom na nas
je velikokrat čutna slast večja nego umska
in sicer: a) ker je čutno bolj znano kakor
umsko. b) Čutne slasti spremlja spremi,

njane telesa, česar ni pri duhovnik. c) Čut, ne slasti se rabijo za zdravilo nasproti telesnim napakam ali težavam, iz katerih izvira žalost in otožnost. Človeka, ki je melanholičen, pust, se ne sme odvracati od družbe. Treba mu je poiskati telesnih razvedril, da se njegov organizem odpočije.

Sveti Tomaž dokazuje iz tega duhovnost človeške duše (1-2. g. 33. a. 2.). Čutne slasti so takrat, ko ožive, močnejše kakor duševne. V spominu se pa neprimerno višje duševne slasti od čutnih. Čutna slast pušča neko otožno reakcijo za seboj; medtem ko spomin na duševne slasti vedno razveseli; n. pr. spomin na kako dobro delo. Tega fakta ne morejo razložiti materialisti.

Slast tipa. Slasti tipa so zaradi tega silno močne, ker je tu najožja gveza čuta s predmetom. Dalje zaradi koristi, ker tiista slast, ki se tiče tipa, služi ohranjenju narave. Sv. Tomaž pojasnuje teleološko stran te slasti. Ko, liko se človek trudi za jed in pijačo! Kte, mu ga priganja v veliki meri slast, ki jo ima v tem. Ali more materializem razložiti, kakaj se človek dobro počuti, če dobro je ali pije? Dokazovati mora, da je to privzgojeno. Smotne so slasti tipa, ker skrbijo, da se ohranja vrsta in individuum. Vsek človek mora ohranjati sebe; torej

jesti in piti mora. Če bi ne storil tega, bi izveril samomor. Drugo je glede ohranjenja vrste. Ohranjenje vrste spada pod splošno dobro. Za to mora vsak sodelovati. Ne pa vsak na enak način. Ako se človek odreče zakonu, da na drug način se bolje skrbí za splošni blagor, izvršuje svojo dolžnost. Ohranjenje vrste se ravno tako izvršuje, če tudi vsi ne skrbé za splošni blagor na ta način, da imajo otroke. Sembolj, ker ljudje potrebujejo tudi duhovnih dobrin, potrebujejo vzgoje, dobrih vzgledov. To vse koristi splošnemu blagru.

Glede na dejanja, ki merijo na ohranjenje vrste, imamo sramežljivost. Na videz je to nekaj protislovnega. Na eni strani teleološko utemeljena slast, na drugi strani naravni odpor, neki strah, da bi se to, kar je v gozdu v to slastjo, ne ka, kalo pred drugimi. Ta pojav je nerazločljiv po materialistiških nazorih, ker ne more najti nobenega razloga, kaj da bi se to stelo ponizevalno za človeka. Sra, mežljivost ne izvira iz razuma, ni sad neke refleksije, ampak iz narave same; narava sama se sramuje. Edin razumen razlog, če ne vpoštevamo razodetja in izvirnega greha, je teleološki. Sramežljivostjo se ohranjajo šotična dejanja

v pravem redu. Neč drži narava pravno s to sramežljivostjo; in ta se more razverati le v monogamiji. Kar pobija sramežljivost, nasprotuje redu, razdira zakon.

Nenaravne slasti. Nenaravno je ali glede uma to, kar nasprotuje umu, ali pa glede organizma, kar nasprotuje ohranjenju individua in vrste. Ako je telo bolno, ali slabo sestavljeno, je mogoče, da organizem teži po nenaravnih strasteh; kakor nekateri, ki jedo prst, lid. Tudi razne grde gmote v spolnem življenju se morajo čisto (čisto) dati na rovaš neudrabe organske konstitucije.

Človek s slabo konstitucijo je bolj sposoben za take ekscese kakor drugi.

Slasti si morejo biti nasprotni.

Vzroki slasti (g. 32.).

1. **Delovanje.** Istvo slasti obstoji v tem, da človek zazna, da se združi z njim nekaj njemu prikladnega. Tu imamo spoznanje in združenje. Spoznanje je neto delovanje, ker spoznanje sama združi predmet s subjektom. Združenje je pa tudi neto delovanje. Torej je jasno, da je delovanje vzrok slasti. —

Ker je pa človek omejeno bitje, mu je le v gotovi meri delovanje sorazmerno. Ko presega mero, izgubi sposobnost za delovanje in delo ni več slastno, ampak težav.

no. Zato potrebuje odpočitka, igre in dru-
gih stvari, ki merijo na počitek. To je vlast-
no, v kolikor odpravi utrujenost, ki iz-
vira iz dela.

2. Sprememba. Človek je po svojem
organizmu spremenljiv in se tudi vedno
spreminja, kakor vsaka materialna
stvar. Pri organizmih nimamo nobenega
stabilnega ravnotežja. V tem tiči tudi
naravni vzrok smrti. Ker je organizem
spremenljiv, je sprememba sonaravna
temu organizmu.

Iz tega lahko posnamemo: čim
večja je človeška organska spremem-
ljivost, tem večje je njegovo težnje po
slasti. S človekom se vrše največje spre-
membe do časa, ko popolnoma doraste.
Da je otroška doba taka, da želi spre-
membe, tega ni treba dokazovati. Otroci,
ki je vedno pri miru, ni zdrav. Zdrav
otrok hoče imeti gibanje. To pa zato, ker
je sprememba sonaravna tej ogromni
spremenljivosti v otroškem organizmu.
Potem pride doba, ko se iz dečka rodi
fant, ko se iz mladostne deklice rodi dekle
ali Devica. To je doba, ko se vrše glede na naj-
važnejše dele telesa velike spremembe, utr-
jujejo se kosti, glas se spremeni, fiziološke
spremembe nastopajo. Ta doba je tudi ta,

ka; Da zahteva spreminjanja za svojo slast. To je doba pri fantih od dvanajstega, trinajstega, štirinajstega leta do časa, ko dorastejo, pri dekletih navadno malo manj, navadno od dvanajstega do dvajsetega leta. To so leta, ki jih imenuje narod, neumna leta." Vsek pameten pedagog mora v ti dobi poskrbeti za prostene slasti v toliki meri, kolikor po potrebi razvijajoča se narava.

Psihološki razlog, da spremenljiv predmet rodi slast, je, ker spremenljiv predmet poveča delovanje. Pri čutnih stvarih je spremenljivost predmeta posebno važna. Nobena čutna stvar ni vsa hkrati. Spoznanje čina slast, vled spremembe, ker spozna, da eno mine, drugo pride. Pri poslušanje kake povesti ali pesmi rodi to velike slasti, ker gre polagoma drugo za drugim. Če bi vse na enkrat zvedel ali plival, bi bila slast manjša.

3. Čuti. Po čutih je Dobrina dejansko združena s subjektom in hkrati se tudi zana, torej slast.

4. Upanje. Pri upanju je dobrina združena in potencia. Ako upam, je Dobrina že moja v možnosti. Spoznam, da jo dosežem in v tej možnosti je že z menoj zvezana.

5. Spomin. Pri spominu imamo združene stvari samo v zaznanju.

6. Žalost. Žalost in actu rodi spoznanje gubljenosti stvari in s tem novi že s seboj ve,

velje. Žalost v spominu, če se spominjamo, rodi tudi zato slast, ker je prestana.

7. Delovanje drugih in sicer: a) če da po njih delovanju dobimo kakšno Dobrino. b) Če po delovanju drugih spoznamo svojo, hvala je veline. Če svoje Dobrene spoznamo, če nas drugi hvalijo, ljubijo, občudujejo. Pri hvali je slast tem večja, čim modrejši so tisti, ki nas hvalijo. Po hvali se rodi spomin na lastna dela in to rodi slast. c) Iz ljubezni, ki nas veže s kom. Ako kakšna oseba, ki jo ljubimo, stori kaj Dobrega, smatamo to za lastno dobro, vsled moči ljubezni; prijatelj nam je drugi, jaz.

8. Dobrote skazovati drugim. a) Isti ljubezni, ki nas veže z drugimi. Ako komu, ki nas ljubi, skazemo dobroto, velja za nas, kakor bi jo mi prejeli. Ljubljen in ljubeci sta v nekem oziru eno. Tem rajši delajo ljudje, čim bolj se imajo radi med seboj. Tu ima razlog krščanska ljubezen, iz katere izvira dobro delstvo. - b) Glede na smoter. Ako s tem hočemo sami doseči Dobrene. - c) Glede na princip, iz katerega izvira to skazovanje Dobrot. Ta princip je lahko: α) zmoglost skazovati dobrote. Ako skazujemo dobrote, se zer, vedamo, da jih moremo skazovati. Človek nima le slasti, ker druge ljubi, ampak tudi, ker more dobro delati. - β) Ta princip je lahko habitualen. Če ima človek stalno razpolo-

ženje, je sonaravno, če potem deluje. In to sonaravno delovanje rodi slast. - 7) Princip je lahko zaradi drugih: če kdo prosi ta, tega, ki ga ljubi, naj da kaj tretjemu. Vse, kar storimo ali trpimo zaradi prijatelja, je slastno, ker je ljubezen, najmočnejši vzrok slasti.

9. Zmaga. To rodi zavest lastne dobrine: moči, urnosti, zvitosti, in v tem slast. Človek bolj ljubi svoje Dobre, kakor sovraži zlo drugega. Zato se pri zmagi ne veseli toliko, da je drugemu nadel zlo, kolikor zato, ker je zmaga njemu sorazmerna. Zato so vse igre, kjer se more zmagati, slastne.

10. Druge svariti, kaznovati. Svariti, ker je v tem združena zavest lastne močisti, moči. Kdo začne svariti drugega, rad pride v ogenj; celo morje svoje močisti razgrne pred drugimi. Velikokrat tudi dobrota, ki se kaže v svarjenjem, rodi slast. —

Kaznovanje pa rodi slast, ker je neko uteščenje jeze samo po sebi in ker se v kaznijo čisto drugim stori dobro.)

11. Podobnost, ker je neka edinost, enakost. Le takrat je podobnost vzrok slasti, če pomnoži lastno dobro; če jo pa ovira, je zlo. Da kakva podobnost ovira lastno dobro, se zgodi lahko na dvojen način: a) kadar je po naravi podobno bitje ovira glede na subjekt: *figulus figulum odit*. b) Ker je človeška

čutna narava omejena in more sebi sonaravno podobne stvari sprejemati le do neke gotove meje. Zdravje obstoji v neki gotovi meri; zato preveliko uživanje jedi ali katere koli preve, likra telesna zabava ni več slastna, marveč se gnusi. *secundum convenientiam vitae.*

12. Občudovanje. To je vedno združeno s spoznanjem neke lastne slabosti in vicer a, li s spoznanjem nevednosti ali s spoznanjem drugih slabosti: volje, fiziških sil. Temu se čudimo, čemur ne vemo vzroka, kjer vidimo, nedostatek svojih sil. Pri občudovanju se rodi tudi hrepenenje, želja, da bi človek to vedel, da bi to sam premogel. V kolikor je s to željo združeno upanje, da se da to doseči, ima občudovanje nekaj slastnega na sebi. Želja po znanju rodi sploh slast in vicer tudi po spoznanju takih stvari, ki same na sebi niso vesele, ker vsaka vednost spopolni človeka.

13. Oblast (autoriteta), ker je zvezana s spoznanjem človeške vrline. Da človek lahko drugim ukazuje, da ga morajo drugi ubogati, to rodi slast.

14. Slast sama po sebi. Kadar se do, jansko skuša, ne rodi slasti; pač pa more ena telesna slast roditi drugo, ker se vpreje, ma sukcesivno del za delom. Telesne slasti so spremenljive in se vedno tega žele sukcesivno, brez konca.

Učinki slasti (g. 33.).

1. Slast spopolnuje delovanje in sicer kot smoter, ker pri vsakem delovanju si človek želi utesenja. — Slast spopolnuje tudi delovanje v tvorbnem vzroku: rajši dela, la, lepše, hitreje dela.

2. Slast ovira umovo delovanje. Umške slasti ne ovirajo, ampak podpirajo delovanje; ker to pazljivejše delamo, v čemer se razveseljujemo: pazljivost pa podpira delovanje. Toda telesne slasti ovirajo umsko delovanje in sicer: a) vseled raztresenja. Ako posebno močno deluje ena duševna sila, se delovanje drugih ne zagno. Če je telesna slast močna, se vsa duševna pazljivost oredotoči krog nje; z vso silo nastopi fantazija in ta vzbudi več močnejšo pazljivost. Slast zastavi delovanje drugih sil. Fantazija spreminja tudi po svojem organskem delu telo, ker čutna slika, ki pride v fantazijo, vpliva na čutno težnjo, živčevje se spremeni in na podlagi tega drugo. — b) Če je slast nasprotna umu. Nasprotna sila se ovirajo. — c) Vseled telesne spremembe. Če je ta tako močna, da ovira delovanje drugih telesnih sprememb, ovira delovanje fantazije, od katere je odvisno umsko delovanje.

Slast samarski in etimološki, ampak red, v katerem knjiga,

V. Bol (q. 35-40).

Pri tvo boli (bolest, žalost, toga) je sporna, nje, da se je neto zlo združilo s subjektivno.

Bol izvira iz Gubezni, appetitus unitatis. Ta nasprotuje razdoru; zlo pa, ki se združji s človekom, napravi razdor. Zlo izvira iz vile, ki se ji človek ne more ustavljati; človek je pasiven pri boli.

Učinki (q. 37).

1. Človek se ne more več učiti; izgubi veselje, včasih tudi zmogljivost za učenje, se tega ne more premišljati, kar je prej znal. Pri učenju je namreč treba pazljivosti. To pa takeorekoč soo zlo nase potegne.

2. Obtežuje telo, to se pravi, z neto te, go ovira telo od delovanja, ki mu je lastno. Fiziološko, pravi sv. Tomaž, je učinek Gubezni gorakota, učinek slasti razvijanje, pri boli pa obteženje; karzor neto teža leže na človeka, ki so bolj počasi preta, kar.

3. Delovanje se oslabi, če mu je pri mešana bol. Toda delovanje proti boli se okrepi, razen če je bol prevelika. Atko je premočna, ne reagira več proti boli; človek je samo potrt, pobit.

4.) Bol izmed vseh strasti škoduje naj bolj telesu. Človeško življenje, pravi

sv. Tomaž, ima za svoj predpogoj gibanje krvi od srca v druge ude. Obtok krvi se mora vršiti po nekem merilu od srca. Druga strasti škodujejo organizmu, če so premočne, ker preveč pospešujejo gibanje. Tudi je organizem omejen, more to le v neki gotovi meri prenašati. Človek more biti bolan od ljubezni, bolan tudi od slasti. Negativne strasti so pa nasprotno življenjskemu gibanju, ker obtežujejo gibanje srca in vicer po tej vrsti: strah, obup, najbolj pa bol. Med negativnimi strastmi je žalost najhujša in valed tega najbolj škoduje.

Slabša v boli (q. 38).

1. Vsaka slast, ker direktno nasprotuje boli. Slast krvi obtok pospeši, tejo odpravi.

2. Jok. a) To je naravno primere žalost, nemu človeku; kar je pa naravno primerno, je slastno in valed tega se po jo, ku olajša žalost. b) Po joku se duševna razgljivost v žalosti razprši. „Omne nocivum interius clausum magis affligit.“ Ko se žalost v solzah (v solzah) razlije, na zunan, se duševna razgljivost takorekoč na zunan razdeli.

3. Socutje. a) Veliko breme je lažje, če ga več ljudi nosi, tako tudi čutno. Bol se razdeli na vse tiste, ki res kažejo pravo socutje. b) S tem zazna tudi človek, da ga drugi

Ljubijo in to je vlastno, slast pa tolaži bol.

4. Premišljevanje resnice. To da naj, večjo slast, ker je resnica najbolj primer, na človeškemu umu. In če si človek more v bolesi toliko pomagati, da začne umsko razglablati stvari; Dobi v tem največjo tolažbo.

5. Spanje, kopeli, vled tega, ker ve, Vse, spe, krvi nejo telesu pravo stanje življenjskega gibanja. Kopeli pospešujejo obtok krvi.

Spanje odpravi utrujenost, pomiri živce.

Žalost je naravno dobra, kadar je spoznanje ala pravo in odpor pravi. - Teles, na bol ni najhujše zlo; hujše je duševno.

Bol tudi lahko koristi. Da več pazljivosti živalim, da bolj skrbce za ohranjenje.

Človeka drži v pravih mejah. Najnevarnejše za človeka je, če pozabi, da je omejeno, končno bitje. Vsa ta bol prinese spoznanje lastne revščine, slabosti in postavi človeka na prava tla, na pravi temelj. Bol je vedno vzgojevalnega značaja. Poganstvo tega ni poznalo, krščanstvo porzdiguje bol.

Poganstvo ima Niobo, Laokoona za ide, ale boli; umirajo brez smotra. Krščanstvo ima, na Kristusa, ki govori: "Ne moje, ampak tvoja volja naj se zgodi."

Strasti čutnega jernega teženja (q. 40-49.).

I. Upanje (q. 40.).

Za upanje je treba nerke dobrine, ki je
bodoča, težko, dosegljiva in možna. Upanje
se loči od strahu, ker ima za predmet dobro,
no. Loči se od želje, ker ima za predmet težav,
no dobrino. Loči se od obupa, ker se dobrina
ne da doseči. Treba je zaznati dobrino, bodo
čo, težavno in možno.

Živali nimajo pravega upanja, ker ne
sammajo bodočih stvari, pač pa instinktivno,
ker jih vodi stvarnik tudi do tistih pred-
metov po nagonu, ki jih ne spoznajo.

Vzroki upanja.

1. Sve, kar krepi človeško moč. Čim večja
je človeška moč, tem lažje je spoznanje, da
more netko dobro doseči vrljub oviram.

Vključ tega je bogastvo vir upanja.

2. Telesna moč. Zaupanje na zdravje, na
krepekto telo.

3. Učenost. Čim več kdo ve, tem lažje
je zanj spoznanje, kaj je zanj možno, tem
boljše spozna sredstva, kako se da katera
stvar doseči.

4. Izkušenost. Po izkustvu spozna člo-
vek svoje vire, spozna predmete, sredstva, ka-

Ko se kaj doseže.

Mladenci, pijanci, norci so posebno zpa, sobni za upanje. a) Mladenci žive samo v bodočnosti; v preteklosti ne žive veliko, ker ne vedo veliko. Poleg tega še nimajo izkustva o neuspehih, malo se jim je že ponesrečilo. Fiziološko so pa zato sposobni, ker imajo bolj vročo kri kot starejši in iz te gorkejše krvi izvira nekako zavest moči; zavest moči premagati kaj težkega je večja. - b) Pijanec vi vse upa, nobene težave ne pozna. Fiziološki proces je isti kot pri mladencih. Gorkota je večja. Al, alkohol pospeši delovanje srca, srce silnej, še bije. Poleg tega ima zavrti umova delovanje in ne misli nič o nevarnostih. Mladenc ne pozna nevarnosti, ker jih ni preстал; pijanec pa zato ne, ker ni sposoben, da bi veliko premišljal. - c) Norci. Pomankanje premišljenosti ga vodi, da se vsega loti.

Glavni učinek upanja je ljubezen. Ako je predmet bodoč, ki ga morem doseči v po-
mojo nekoga drugega in ako spoznam, da bo drugi pomagal, nastane hkrati ljubezen do dotične osebe. Tako se iz krščanskega upanja rodi 'krščanska ljubezen'. 'Omnia possum in eo, qui me confortat.' To je najmočnejše upanje, ker sloni na spoznanju, da je z njim tisti, ki vse premore.

Upanje okrepi delovanje in sicer povzroča
pazljivost, ker je predmet težaven; misel
pa, da je predmet mogoč, ne zadržuje poiz-
kusa. Drugič v sled svojega učinka; upanje
namreč daje slast. Ta pa pospešuje delova-
nje.

II. Obup (q. 40. a. 4.).

Obup je nasproten upanju. Ta nastopi,
če se zdi, da je oviro nenavzoče dobrine ne,
mogoče premagati.

III. Strah (q. 41 - 44.).

Predmet je bodič zlo in sicer nevarno, ki
se mu ne da postavljati. - Temelji v zakonu,
da se narava ogiblje vsega, kar jo skuša
uniciti.

Bodič zlo more roditi strah, ako se človek
ustraši delovanja ali pa, ako ga je sram.

Predmet strahu je zlo, per accidens tudi
dobro, ki se izgubi v sled zla, in tiota oseba,
ki more človeku kaj hudega storiti.

Razločevati je treba med *malum culpae*
in *malum naturae*. *Malum naturae* je tisto,
ki je z naravo združeno, ki mu človek ne
more piti. To ne rodi strahu, ker se ne za-
gna kot prihodno. Kar je daleč od nas, tega
takorektoč ni za nas; zato se smrti ne boji-
mo, dokler smo zdravi. Če se pa zagna ma-
lum naturae, da je blizu in da je vendar se

mogoče mu uiti, rodi strah, (pred smetjo v bo-
ležni). — *Malum culpae* je odvisno od volje in
ne rodi strahu samo po sebi, ker ima ma-
lum culpae za vzrok voljo; strah pa more
roditi le nekaj takega, kar ima zunanjí
vzrok. Volja se pa more nagniti od zunaj
k grehu. Če ima zunanjí vzrok veliko moč,
more roditi strah glede na *malum culpae*,
če se n. pr. boji kdo iti v slabo družino, da
bi ga ne zapeljala v greh. V takem slučaju
je se človek pravzaprav bolj boji zapelje-
vanja kakor pa greha samega na sebi.

Čim hitreje nastopi strah, tem večji je.
Čim dolgotrajnejši je, tem večji je. — Zlo,
proti kateremu ni pomoči, se zdi, da je
večno.

Vzroki (g. 43.).

1. Ljubezen, ker se bojimo izgubiti to,
kar ljubimo in upamo.

2. Pomankljivost in sicer lastne moči
in pomankljivost tistega, ki povzroča zlo.

Učinki (g. 44.).

1. *Contractio*, stisnjenost. Gorkota
in življenjska sila se umakneta v notranje.
Fiziološki učinek je *contractio*, stisnjenost;
in sicer se umakne gorkota v spodnji del
telesa, na želodec; na drugih delih, ekstre-
mitetah, pa gorkota kri; začno se tresti,
rotke se šibe. — Strah, ki izvira iz sramež-
ljivosti, vpliva le na dušo in zato ni tistega

fiziološki učinka. Tu se skrči le duša (in se contrahitur) in ne giblje Decha in gorkote. Vled tega se ti razprši na zunaj; zato rdečica.

2. Človek si v strahu rad da svetova, ti, rad sprejme nasvete. V strahu človek pri vsakem isče sveta in mu razklada svojo težavo.

3. Presejo se zunanji plodje.

4. Ovira telesno delovanje na zunaj, ker ovira obtok krvi v zunanjih udih. Zmeren strah duševno delovanje pospešuje, ker naredi človeka razglivega in delovnejšega; če je pa strah prevelik, škoduje umskemu delovanju.

IV. Srečnost (g. 45.).

Srečnost sledi iz upanja. Karor obupa iz strahu. Človek upa, da bo premagal težavo; zato se je loti.

Kar rodi upanje in izključuje strah, je vzrok srečnosti torej: lastna moč; moč dušnih, ki so stem v hubezni zvezani; največjo srečnost rodi zaupanje na Boga: srečnost mučenikov. Srečnost se rodi iz zavesti, da ni nasprotnikov, ki bi mogli škodovati; vled tega zavest dobrega postane ga življenja rodi pogum. Ljudje, ki imajo mirno vest, so najbolj srečni. Veliki lopovi, so izprova silno predrzni; če se pa

nastopi proti njim, so strahopetni. Kričanja veliko, razuma malo. - Fiziološko je pri tistih večja srčnost, pri katerih je večja gorkota. Tisti, ki imajo manjše srce in velika pljuča, imajo več srčnosti. Pi, jača, vino; vse, kar razburja kri, poveča srčnost.

Razloček je med tistimi, pri katerih ima srčnost samo neki fiziološki izvor, in med tistimi, pri katerih temelji na delovanju razuma. Ti zadnji se za, vedajo lastnih moči, ali da drugim ni, so storili zalega; zato so srčni tudi v nevarnosti, tudi če nevarnost dalje traja. Pri takih pa, pri katerih ne deluje to, liko razum, vidimo gačetkom veliko srčnosti, ki pa kmalu ponehava in se spremeni v plašljivost.

V. JEZA (q. 46-49.).

Ta strast je sestavljena: žalost vsled nekega zla, ki se je človeku pripetilo, in želja ter upanje po maščevanju.

Predmet je zlo (človek, ki je prizadel nekaj slabega) in pa dobro, ki tiči v delovanju proti temu zlu (maščevanje).

Pri jezi sodeljuje vedno um, ko jas, la zlo in zahteva kazni za to. Vse, kar zavira um, zavira torej tudi jezo. Čim večja pijanost, tem manjša je jeza.

Pri živalih imamo jezo samo po naravi, ne po umu. Te vrste jeza se more imenovati le v prenesenem pomenu (po nagonu). Jeza more biti le pri bitjih, ki imajo um in morejo razsojevati, kaj je pravica, kaj krivica. Jeza je odpor proti krivici.

Jeza in poleženje. Glede na razpoloženje (v kolikor je človek žival) je poželenje naravnost kakor jeza, ker ima človek iz skupne narave nagnjenje, da želi to, kar služi v ohranjenju individua in vrste. Glede na vrsto (v kolikor je človek razumno bitje) je človeku jeza naravnost kakor poželenje, ker je bolj vezana z razumom. Glede na dispozicijo posameznika je jeza naravnost kakor poželenje. Dispozicija veliko deluje pri jezi. Kolikor se hitreje razjezi kot flegmatike. Večja je jeza pri človeku, ki je disponiran za jezo, kakor pa poželenje pri človeku, ki je disponiran za poželenje. Veliko hitreje nastane jeza kakor poželenje ali kakor druga strast. Najbolj se podeduje jeza.

Jeza je sama na sebi manjša nego sovraštvo. Pri sovraštvu je predmet isto kot zlo, pri jezi pa kot dobro. Jeza je v pravem redu, če posluša um pri delovanju. Če človek želi izravnanje

pravičnosti, je pravi red; če pa pri maščevanju ne posluša uma, ni pravega reda. Sovraštvo odbija zlo brez mere, pri jezi je pa neka mera. Ko prizadeto zlo presega mero pravice po mnenju jeznega človeka, se usmili. Jezen človek se usmili, ko doseže maščevanje neko stopinjo; sovražen nikdar. Jaza se rodi le zaradi zla, ki se je izvorilo nad jeznim, ali pa nad osebo, ki je z jeznim človekom v zvezi.

Nagibi k jezi (9. 47.)

1. Zaničevanje. Če kdo iz globnosti izpodkopava našo čast in nas zaničuje, nas s tem pozivlje k jezi. Če mislimo, da je to storil iz lehkomyseelnosti ali nevednosti, mu rajše odpustimo.

2. Lastna vrednost. Čim više kdo samega sebe ceni, tem hitreje je jezern, če ga kdo urači. Pa tudi lastna slabost rodi jazo. Ljudje, ki so slabi, se hitreje razjeze, če jim to kdo očita.

3. Čim neznatnejši je tisti, ki žalí, tem bolj žalí per se; per accidens pa čisto manj, ker se človek ne meni za nizkega žalivca.

Učinki.

1. Jaza rodi slast. Jezni vedno premišljuje o maščevanju in s tem je maščevanje na neki način z njim že združeno.

2. Kurgreje se srce (Evaporatio fellis), živčevje živahno deluje; ker se burnej, se pretaka. Pri vseh zunanjih udih, sejer se javlja obtok srca, se pozna to: kako se izbuli, jezik se zaletava

Umsko teženje

IV. Poglavje. Volja (S. Th. I. q. 82.).

Volja je teženje glede na predmete, ki jih je um spoznal, da so ali prikladni ali neprikladni razumnemu subjektu.

Volja sledi umskemu spoznavanju.

V volji razlikujemo dva momen-
ta: voljo kot natoro in voljo kot voljo.

- 1) Volja kot natora mora imeti svoj nu-
jen predmet. Ona je princip teženj, ki se vrše nujno, je temelj vsemu teže-
nju. „oportet quod illud, quod natura,
liter alicui convenit et immobiliter,
sit fundamentum et principium omni-
um aliorum: quia natura rei est pri-
mum in unoquoque: et omnis motus pro-
cedit ab aliquo immobili.“ (S. I. q. 82. a. 1. c.)

To natorno hotenje je nujno, toda ni prisiljeno od zunaj. Predmet mu je poslednji smoter — blaženstvo. Teženje po poslednjem smotru v splošnosti je absolutno nujno. Sv. Tomaž pravi: „Nec necessitas naturalis repugnat vo“

luntati: quinimo necesse est, quod sicut intellectus ex necessitate inhaeret principiis principis; ita voluntas inhaereat ultimo fini qui est beatitudo. Finis enim se habet in operativis sicut principium in speculativis "(I. q. 81. a. 1.)".

Volja najno teži po poslednjem smoteru, v Kolikor namreč človeška narava teži po spopolnjenju v dobrini. „Sed (na, Dalje sv. Tomaž 99. Dispp. de Veritate qu. 22, De voluntate art. 7.) in quo ista completio consistat, utrum in virtutibus, vel in scientiis, vel delectabilibus, vel huiusmodi aliis, non est ei (voluntati) determinatum a natura.“ Kadar, Koli človek dela, ne dela in tudi ne more delati, da bi dosegel abstrakten smoter, ampak konkreten in določen. Ravno tako je tudi glede sredstev. Če razum spozna smoter kot splošno dobro, teži volja po njem. Da pa doseže gotov smoter, ki si ga človeška volja prosto določi, ni v posamnosti samo eno sredstvo, ampak jih je več, ker je v splošnem obseženih več posamnih in kontingentnih stvari. Če je torej smoter v splošnosti določen, ostane še vedno svoboda z ozirom na sredstva, ki vodijo v smoter. Tu deluje volja kot volja. Ta je namreč princip

Um more voljo podavati le partikularnu Dobrino, glede nam
je volja indifferenčna.

142

teženj, ki se izvise po izbiranju. Volja
kot volja ima ta značaj, da izbira.
Med posamnimi predmeti in sredstvi,
ki vodijo v poslednji smoter, volja iz-
bira; to je: eno sprejme, drugo zavrne.

Analogijo imamo pri umu. Te-
melj vsemu spoznavanju so prvi prin-
cipi, ki jim razum nujno pritrdi. Ti
se več ne dajo dokazati. So pa tudi res-
nice, ki nimajo nujne zveze s prvi-
mi principi; tem um ne pritrdi nuj-
no. Ravno tako je tudi pri volji. Te-
melj vsemu teženju je blaženost v sploš-
nosti, po kateri se nujno teži. Ko pa
določujejo ljudje blaženost in concreto,
so različna mnenja. Dobrinam, ki
niso v nujni zvezi z blaženostjo, volja
ne pritrdjuje nujno.

Razloček med splošnimi in posam-
nimi Dobrinami izvira iz razločka med
umskim in čutnim spoznavanjem.
Po predmetu, ki bi ga um spoznal kot
splošno dobro, bi morala volja nuj-
no težiti. Toda mi spoznavamo po-
samne predmete. Ti pa nimajo zna-
čaja splošne dobrine, na sebi imajo
nekaj dobrega, pa tudi nekaj slabega.
Zato se more volja svobodno gibati.
Volja more razmišljati dobro, pri stva-
ri, lahko pa razmišlja tudi to, kar stva-

ri manjka. Predmet potegne lahko po,
 ho nase, ker je v nekoliko dober; jo pa
 tudi odvraca, ker je v nekoliko slab. Vo,
 la izbira med tem svobodno. Tu tiči
 svobodna volja (*liberum arbitrium*).

Svobodna volja.

Ugovori.

1. Nasprotuje vzrocinemu (Kavzalitet, ^{Volja}
 nemu) principu. Schopenhauer, Paul, ^{bole}
 sen, Rée. Vsaka stvar je hkrati vzrok ^{vzro}
 in učinek. Svobodno dejanje je pa uči,
 nek brez vzroka, absolutni učinek. ^{nagi}
 Volja, ki ni od sebe, se tudi sama ne
 more začeti premikati, t. j. ne more
 sama nekaj hoteti brez vzroka, ki bi
 jo nagibal. — Svobodna volja bi na
 sprotovala Kavzalitetnemu principu,
 če bi jo tako pojmovali kakor jo poj,
 mujejo Kartezij, Kant, Fichte, Schel,
 ling, Rousseau. Kant jo imenuje
 „absolute Spontaneität.“ Njegov nauk
 bi imenovali lahko absolutni indeter,
 minizem, ki trdi, da je volja absolutno
 neodvisna, na nič vezana. Svoboda
 se v tem smislu pojmuje kot absolut,
 na neomejenost. Rousseau ne govori
 sicer naraavnost o svobodni volji; am,
 pak o svobodi človeške družbe in pravi:

Vsak je prvotno smel to, kar je mogel. Potem pravi: Ljudje so pa videli, da ta, ko ne morejo bivati drug poleg drugega, prišli so skupaj in rekli: vsak naj se svoji svobodi nekaj odreče, da bomo mogli skupaj živeti. To njegovo mnenje se svobodna volja lahko razširi ali omeji. Ako bi ljudje sklenili, da se smejo pobijati, bi bil uboj dovoljen. — Ta absolutni indeterminizem je napačen. Za vsak akt volje so potrebni nagibi in zmožnost hotenja. Volja mora imeti svoj vzrok, spozna, no dobrino. Dobrina se mora dati podrediti pod splošno Dobrino. Volja je pa indeterminirana, ker je vsaka partikularna stvar v nekoliko Dobra in v nekoliko slaba. Zato se more volja sama odločiti, vezana je po Dobrini. Nagibi so potrebni za vsak akt volje in najprvo gibanje mora biti dano od zunaj brez našega sodelovanja. Prosto dejanje torej nikakor ni absolutni začetek brez vzroka, ampak se začneja z motivi, med katerimi volja le izbira. In pri tem izbiranju ima velik vpliv človekova telesna dispozicija. Nekdo je bolj nagnjen k jezi, drugi k sirovitosti, tretji k ekscesom v drugih stvareh. In ta telesna dispozicija je v mnogem ozi,

nu lahko podedovana. Običaji, vzgoja, na-
čin življenja, družba vpliva na človeka pri
izbiranju. Kakšen predmet je zanj Dober.
Dober je, ako je zanj prikladen; torej inamo
nervo razmerje med predmetom in njim.
Torej se po njegovi lastni dispoziciji ravna
Dobrina. Kdor je vzgojen v višjih krogih,
mu je drug luksuz prikladen kakor pre-
prostemu kmetiškeemu fantu. Kar vpliva
na subjekt, določuje razmerje, to vse vpli-
va na izbiranje. Toda človek je voljuben,
mu Dolžan in tudi sposoben, preden se od-
loči, premisljati naravni red.

Isti, ki pravijo, da nasprotuje svobod-
na volja Kausalitetnemu principu, skače,
jo iz idealnega reda v realni red. Po za-
konu vzročnosti mora vse, kar se zgodi,
nujno imeti zadosten vzrok, toda ne nar-
no nujno Delujočega vzroka. Isto velja
o idealistik, ki pravijo, da sta subjekt
in objekt vedno zvezana. Ako mi človeka,
ki bi spoznaval, ni zanj nobene stvari, de-
janstvo pa vseeno bivajo. Idealno jih res
ni za človeka, realno so pa lahko.

2. Svobodna volja nasprotuje Zakonu
o ohranjenju sil. Gorkota se spre-
mi v gibanje in gibanje v gorkoto; ena si,
la se spremeni v drugo, nobena sila se
ne izgubi, tako da je vsota vseh sil vedno
ista. S prosto voljo se pa pomnožijo svetovi,

ne sile. V čutnicah imamo netko spremembo. Tej spremembi odgovarja gotova energija v volji; v kolikor so čutnice odvisne od volje. Volja mora imeti nad sabo korelativno silo, od katere se sproži. — To bi bilo treba dokazati. Tu se prenaša netraj iz fizike v duševno življenje. V kolikor imamo fiziološke pojave v človeku, imamo fiziološke vzroke. Pri poslušanju gredo zvočni valovi skozi ušesne čutnice k gotovim možganskim celicam in to gibanje se nikdar ne izgubi popolnoma. Spremeni se v gibanje onih možganskih celic, ki povzročajo premikanje nog, ali pa se spremeni v premikanje govornih celic ali se spremeni v gorkoto. Toda, katero spreminjanje izmed vseh teh naj se izvrši, to določa volja. O aktu volje se ne more reči, da bi bil korelativna sprememba v telesu.

Gorkota more spremeniti telo, telesna sprememba vpliva na čutno težnjo in valed tega neposredno na voljo; to, da volja pri tem ni vezana, ampak prostá. Materialna sila ima v materialnem vzroku svoj korelat; med dejanjem volje in med pojavom v telesu pa ni te zveze. Volja rabi in vodi sile, ki so že dane. Tem silam se ne da moč po volji, ampak jo že imajo. To so latentne sile,

ki jih lahko po volji rabimo. Stem se zakon o ohranjenju sil v fiziškem redu nič ne spremeni.

3. Nasprotuje svetovnemu redu. Ves svetovni red je nujen. Potemtakem člo, več ne more biti izjema. Če je pa svobodn, lahko ta svetovni red prekrši. Člo, vesla svobodna, volja ima tendenco uničiti svetovni red; kajti vse drugo se vr, si po svetovnih zakonih, volja pa ne. Odgovor: Volja more sicer imeti težnje, opremeniti vesoljni red, pa ga ne more. V politikor se udejstovuje zunaj, morar delati po naravnih zakonih in v gmislju naravnega reda; prekršiti more le nar, ni red.

4. Moralna statistika. Quetelet je njen ustanovitelj. Ta statistika pravi, da na gotovo število ljudi pride gotovo število dejanj; gotovo število samomorov, detomorov i.t.d. Ta števila so konstantna. V vročih mesecih je več samomorov kakor po zimi. Od cene rži je zvisno število porok i.t.d. Na vsak način je to dokaz, da so dejanja nujna. Odgovor: Statistika more javljati le zunanja dejanja, ne pa notranjih. Dejanj volje ne more. Koliko se zgodi več aktov volje kakor je dejanj. Zunanja dejanja omogočajo razmere, v katerih ljudje

žive. Seveda, če so razmere bolj ugodne ka-
kemu zunanjemu dejanju, se lažje izvrti,
ši' dotično dejanje. Vслед tega je neka e,
nakomernost umljiva že s tega stališča.
Moralna statistika pa se ne ozira na to,
da se razmere spreminjajo. Vistih razme-
rah pa opazujemo, da se zgodi več iste vr-
ste zločinov. Kako to? To je ravno dokaz
za indeterminizem. — Dalje, moralna sta-
tistika beleži samo javna dejanja pred
sodiščem, dobrih ne more in vendar mo-
rajo biti slaba dejanja samorneke iz-
jeme. Dobrih dejanj ne registrira in
tudi ne notranjih. Vслед tega je stvar še
bolj dvomljiva. Ali bi hotela statisti-
ka delati prav in pravično, bi morala
meriti notranja slaba dejanja in jih fik-
sirati z gotovim številom, dalje zunanja
slaba dejanja, in vpoštevati vse, kar do-
loča družabne razmere. Morala bi pa
hkrati fiksirati dobra dejanja, notranja
in zunanja. To bi morala storiti za
več dob zaporedoma. Potem bi se vi-
delo, ali so med saboj v grezi. Če se pa
merijo samo slabe zunanje stvari, je
številna enoličnost med njimi le nekaj
umetnega. Se se lahko tako grupirajo,
da se napravi neka enoličnost. — Kar
se tiče samomorov, je gotovo, da je
več patoloških razlogov za polet kakor

Eni slovenku velikrat mislo delatno gredo, da ne misli
na relativno do zakona.

149.

v mrazu. Tročina bolj vpliva na živce, na
kri. — Kar se tiče razmerja med prjo in po,
rokami, kaže, da ljudje premišljeno stopa,
jo v zakon; to ravno spričuje svobodo, da
se upošteva pri sklepanju zakonov, ali
bodo imeli jesti.

5. Takt, ki ga pripisujemo svobodni
volji, je le posledica najmočnejšega
motiva. Ta zmaga končno. — Čisto
res zmaga zunanjí motiv, toda človek
se prostovoljno uda, lahko pa človeka
tudi najmočnejši motiv premaga.

Ljudje žrtvujejo celo svoje življenje, da si
izberejo druge dobrine. Požrtvovarnost
vidimo, zatajevanje glede najmočnejših
telesnih motivov človekovih se ni zama-
lo. ^{Gimbliana} Močan motiv telesnega značaja
more človeku obtežiti premišljevanje
nравnega reda, včasih celo zavreči um-
sko delovanje, v tem zmislu se volja lože
uda; toda to so samo izjeme.

Ugovarjavo pravijo: to, da se človek
lahko upre, dokazuje našo tezo. Najmo-
čnejši motiv je čut dolžnosti. Človek pre-
pre druge in sledi temu. Ker se zaveda, da
mora nekaj storiti, stori to in tvega celo
svoje življenje. — Zaveda se dolžnosti ni samo
čut, ampak spoznanje in vicer spoznanje
dobrine nравnega reda. Zaveda se dolžno-
sti je nekaj popolnoma nematerialnega,
„motiv“ — moči dobrine, ki pritegne voljo naše.

Vse partikularno, dobro in slabo, je predmet želje in

je čisto umsko.

Pri meri mravnosti ljudi je treba vedno upoštevati zavest Dolžnosti. Kjer ni moči, ne zavesti dolžnosti, ni trdne morale.

Ljudje, ki svojih dolžnosti ne čutijo, so bolj škodljivi v svojim izgledom in delovanjem družbi kakor tisti, ki sicer globoko pa, bejo, pa imajo razvito zavest Dolžnosti.

Nasprotniki proste volje se vedaj iⁿ menjujejo Deterministi, popreje so se imenovali fatalisti. V novem veku je pričel boj proti svobodni volji teološko Lutet, filozofsko Bayle. Materialisti, senzisti, panteisti, okazionalisti so Deterministi.

Se nekaj dokazov na svobodno voljo.

1. Sensus naturae communis. Nikče ne taji, da ni mogel v istih okoliščinah izbrati eno namesto drugega, in ko je eno izbral, da bi ne mogel izbrati ravno t^a, ko lahko kaj drugega. — Ukazujemo in sami ubogamo, svetujemo in svarimo, nam se svetuje, nas svare, hvalijo se ljudje, kaznujejo se. To vse dokazuje pro^{sto} voljo, s katero se more človek z lastⁿⁱm prostim izbiranjem obrniti na eno ali na drugo stran. Prepričanje celega sveta je, da je človek odgovoren za last^{na} dejanja. Odgovoren je pa, če je svo^{bo}den, drugače bi bila odgovornost ne^{ga}

razumljiva.

2. Lastna zavest! Zavedamo se svoje omejenosti na eni strani; xave, Damo se pa tudi; da imamo obveznosti, ki izvirajo iz te omejenosti. Zavedamo se dolžnosti do tistih, ki so nas vzgo, jili, nam dali življenje, nas učili in dali pogoj za obstanek; Dolžnosti do dru, gih ljudi, do družbe, Dolžnosti do Boga. Zavedamo se dolžnosti do svoje duše, u, ma, volje. Isto zavestjo Dolžnosti je zve, zana zavest odgovornosti. Zavest od, govornosti je dejanje conscientiae sub, sequentis. Conscientia praecedens je zavest, ki se z njo zavedamo, da je de, janje, ki se nam stavi v ospredje, dobro ali slabo. Zavest odgovornosti nam ja, lja, ali je bilo to prav, Kar smo storili ali ne. Ako ni bilo prav, nastane iz te, ga kaznujoča vest (pravilno bi bilo za, vest, v ožjem smislu pravimo vest), sk, di kesanje. Kesanje je nerazložljivo, brez svobodnega dejanja, brez svobodne volje. Nikče ne more moralno obžal, vati stvari, ki niso v njegovi oblasti. Po kesanju se lastno Dejanje, ki se je izvršilo, nekako preklicče. Kako se pa more preklicati, če bi človek ne imel zavesti, Da ni mogel drugače delati. Žival ne more imeti kesanja, Ker nima

svobode.

3. Vse višje življenje, vse kulturno življenje stoji na principu svobodne volje. Kultura je le mogoča, ako člo, vek presega naravo; ako je pa sam nu, jen produkt narave, potem so prazne fraze o kulturi in napredku. Če je člo, vek le produkt narave, potem ne mo, re z nobenim nematerialnim sredstvom sli v naravo in jo vzdigniti. Kultura in Determinizem sta si dve nepremost, lji protislovji. Naš moderni svet rabi fraze: kultura, kulturni napredek; ob enem pa govori o determinizmu, po Kate, rem se morajo meriti javna Dejanja. Kul, tura se tolikrat rabi in hkrati se z isti, mi uotni proučaja mehaniki monizem, Da je človeško življenje samo mehaniko. Moderni svet ne proučaja nobene stvar, ri; Kar se tiče socialnega življenja, bolj kakor svoboda in ta moderni svet ima hkrati dovolj prostora v svoji glavi za Determinizem.

Nauk sv. Tomaža o svobodni volji.
(1-2, 9. 6.-8.)

essentia
proxima Kotranja korenina svobode je troj, na: oddaljena, bližnja, neposredna. Oddaljena korenina je substancialnost človeške Duse; bližnja korenina je na,

narava umskega spoznavanja; neposredna korenina je narava hotenja, odgovarjajoča umskemu spoznavanju.

Podlaga svobodi je spoznanje smotra kot smotra in red sredstev do smotra. Vsako bitje ima sposobnost za delovanje, ki mora biti smotrno. Nekatera bitja ne spoznajo nič smotra (neziva in rastli, ne). Druge vrste bitja spoznajo smoter le v partikularnosti (živali). Človek pa spozna smoter kot smoter in spozna red sredstev, ki vodijo do smotra. Tudi pri živalih moremo govoriti o volji, toda nepopolno; o svobodi le pri človeku. Iz njegove umske narave izvira namreč, da more: 1. ne hoteti delati; 2. more hoteti ne delati; 3. more hoteti delati to ali pa ono. To je trojna vrsta svobode. Ni, kakor ne spada k bistvu svobodne volje, zmožnost delati slabo ali dobro. Človek ima svobodo delati slabo, to se pravi: ne misliti pri delovanju na dobrino npravnega reda. Zato je njegovo delovanje v toliko nepopolno, ker more izbrati nekaj, kar ni dobro, da more ne misliti na dobrino npravnega reda ali pa misliti nanjo in jo prezreti. Veliko popolnejša svoboda je pri bitju, ki ima samo pravo dobrino za svoj predmet, ki more želiti le to, kar je dobro.

V volji se ločijo actus eliciti in actus imperati. Prvi so dejanja volje, ki se v volji začnejo in v nji izvrše. Actus imperati so pa tista, ki se začnejo v volji in izvrše izven nje.

Kako vplivajo na svobodno voljo strah, poželenje in nevednost?
(1-2. q. 6.)

1. (a. 6.) Kar delamo iz strahu per se, ni voluntarium, ampak le per accidens, da se odvrne zlo, ki se ga bojimo. Ob času nevihte vržejo iz ladije blago v morje zato, da se ne potope; stvari ne vržejo zaradi stvari samih.

2. (a. 7.) Poželenje pomnoži voluntarium. Dotična stvar se vidi, se bolja, če vpliva na voljo tudi čutno poželenje. Premišljevanje o nraavnem redu pa seveda zavira strah in poželenje.

3. (a. 8.) Nevednost vpliva, da je dejanje izvršeno iz nevednosti voluntarium, ako je nevednost nameravana. V taki nevednosti izvršeno dejanje izvira iz volje s posrednim hotenjem. — Ako nevednost take stvari, ki bi jo človek mogel vedeti, ni nameravana, in nje izvršajoče dejanje ni svobodno.

Razmerje med voljo in umom.

(I. q. 82. a. 3.)

Um vodi voljo quoad specificationem, volja pa vodi um in vse druge zmožnosti quoad exercitium. Um je višji, ker se mora vsaka stvar popred spoznati, preden se more želeči. Nihil volitum nisi praccognitum. Želeči se more le to, kar podaja um; um specificira. Um podaja volji predmete. Ker pa predmeti specificirajo zmožnosti, zato pravimo, da um nagiba voljo glede specificiranja. Volja mora pa skrbeti za blagor cele osebnosti in zato so vse zmožnosti odvisne od volje, torej tudi um.

Volja in čutne zmožnosti.

Čutno teženje disponira subjekt, da se mu zdi nekaj prikladno. Predmet čutnemu teženju je samo singularno, od tod izvira posebna moč čutnega teženja na voljo. Če je pojav čutnega teženja tako močen, da mu zavre, takrat sploh ni volje; takrat deluje samo strast.

Nasprotno pa tudi volja vpliva na čutne zmožnosti, v kolikor jim more zapovedovati delovanje. Tako

Delovanje je elicite od tiste zmožnosti, ki
Dela, imperate pa od volje, ki nagiblje
zmožnost.

!! Akti volje, in z njimi zvežani !!
akti uma.

desideratus 1. Nameravanje (*intentio*; 1-2. q. 12).

Če se tiče namera poslednjega smotra,
je nujna. Po blaženosti mora človek
težiti. Ako se pa tiče samo, vmesnega
smotra, je svobodna.

imperatus 2. Premišljevanje (*consilium*; 2. q. 14).

Ki se zaključuje s sodbo o sredstvih, ki
se morejo izbrati za gotov smoter.
Ta umov akt nastopi takoj za na-
meravanjem. Velja pa samo za take
stvari, ki so važne, negotove, ne pa za
navadne, koder je sredstvo že samo
po sebi dano.

amodo actus 3. Soglašanje (*consensus*; 2. q. 15).

Soglasje o sredstvi, ki je o njih um premišlje-
val. Volja mora soglašati, da so res pri-
kladna.

amodo actus 4. Izbiranje (*electio*; 2. q. 13). To je akt

volje, s katerim izberemo gotova sredstva,
ki so potrjena od razuma in ki z njimi
soglasa volja, da so prikladna.

*in ratione
in appetitu* 5. Ukazovanje (*imperium*; 2. q. 17).

Volja nagiblje um, da um ukaze zmož-
nostim uporabo dotičnih sredstev. To um,

vo urejevanje se torej vrši na podlagi nagi-
ba volje. Zato je agens principalis pri u-
kazovanju volja, agens secundus pa um.
Actus imperati izvirajo iz volje; ukaz
pa izvršuje um.

6. Raba (usus; q. 16.). Ko se je ukaz ^{Vsega}
izvršil, se začne raba po raznih zmožnostih ^{Kakore}
stih: raba uma, čutnih sil, gibalnih ^{Kajle p}
sil, govorjenje. Pri rabi spremlja volja ^{uma na}
delovanje zmožnosti, ki izvršujejo ukaz. ^{radorej}

7. Uživanje (fruitio; q. 11.) Uživa-
nje se tiče smotra, smoter se tiče volje,
torej se uživanje vrši v volji. — Popolno
uživanje je tam, kjer se smoter spozna,
kjer se ne spozna, je nepopolno; n. pr. pri
živalih. — Smoter se more imeti na dvo-
jen način: intentione, in re. Če ga ima,
mo v namenu, je smoter idealno zvezan
z nami in iz tega sledi že neko uživanje;
popolnejše je, če smoter realno posedamo.

Actus eliciti volje (notranja dejanja) so
torej: intentio, consensus, electio, impe-
rium, usus. Imperium je tudi deloma
delovanje uma, consilium je samo u-
movo delovanje.

Predmet ukazovanja.

(1-2. q. 17. a. 5-4. q.)

1. Volja ukazuje sama sebi. Glede
na prvi predmet ne more ukazovati, glede

Volja ukazuje namu pri vsaki veri - kadar mi zveza kar
be razvidno splošni principi in kadar predmet ni notranj
viden.

158.

na druge more. Ako volja nekaj nameri,
va, potem more volja ukazovati sili, da
hoče sredstva, ki vodijo v ta smoter.

2. Volja ukazuje umu, in vicez a) de-
lovanje ali nedelovanje; reče lahko: misli
o tej stvari ali nikar ne misli. b) Volja
more ustaviti umovo soglasje ali neso-
glasje kakor trditvi, a) kadar mi zveza med
prvimi principi in trditvijo razvidna, am-
pak samo Dovoljena; β) kadar koli pre-
met sam na sebi ni notranje razviden,
ampak samo zunanje. Pri veri ni
predmet nikdar notranje razviden. Notra-
nje, razvidna je samo verjetnost prische-
nja; ker je pa predmet sam na sebi ne-
razviden, zato se ne more izsiliti umovo
soglasje razen po volji. Volja pravi umu:
"reci, verjamem".

3. Dejanja čutnega teženja mo-
re ukazovati volja v toliko, v kolikor so
ta Dejanja odvisna od duše; v kolikor
so odvisna od telesne dispozicije, jih ne
more ukazovati, ker ima vsako delova-
nje svoj določen predmet in po svoji dis-
poziciji teži po njem; razpoloženja pa
ne more spremeniti volja. Volja ne mo-
re ukazovati: živeci, ki vplivate na to,
da sem bolj tejezi nagnjen, bodite du-
gačni.

4. Dejanja vegetativnega življenja

ne morejo biti predmet ukazom, v skladu tega ne, ker ta dejanja niso nitekoro odvisna od volje, ampak sledijo samo appetitui naturali. Tudi ne morem peči: deluj hitreje ali počasneje.

5. Žužnanji udje, ki izvršujejo dejanja umskega življenja, v kolikor niso samo naravno vegetativni, sprejemajo ukaze od volje.

Ovire svobodne volje.

(I. g. 83. a. 1. ad 5.)

Ovire svobodne volje temelje v človeških kvalitetah. Lahko so naravne ali pa pridobljene. Naravne so lahko umske ali pa telesne.

1. Človek ima naravno kakšnost, po kateri naravno teži po končni blaženosti. Tu je svoboda nemožna.

2. Telesna dispozicija. To se zdi dobro, kar je za človeka prikladno. Na to pa vpliva dispozicija njegovega telesa. Te dispozicije so podvržene umski sodbi, kateri je podložno tudi čutno težnjenje, v kolikor je odvisno od volje. Ta dispozicija ne zavira tako, da bi ne bilo nič svobode, zato ker je vsak dolžan pri svojem delovanju poslušati umove sodbe in je sposoben, da vpliva na delovanje čutnega težnjenja in s tem paralizira to dispozicijo. — Na telesne

Dispozicije pa vplivajo socialne razmere, kultura, kraj. Človek je produkt razmer, v katerih živi, to se more reči do gotove mere. Tudi to svoboda preveč poudarja, što. Daje resnici in treznemu razsojanju sve, ta. Človek je prost, ker nobena partikularna stvar ne more izzvati njegove volje; kako se pa to in konkretno vrši; to je drugo.

apud
govorje kvalitete.

Stalno razpoloženje (habitus).

(1-2. g. 19.-55.)

Stalno razpoloženje je težko odstresljivi, va kakšnost subjekta, ki določa način njegovega delovanja do sebe ali do dru- gih & ozirom na njegovo naravo in nje- gov smoter. V kolikor se tiče stalno razpoloženje smotra, je ali dobro ali slabo; kakršen je smoter. Stalno razpoloženje je kvaliteta, ki se tiče delovanja.

Mogoča je taka kvaliteta samo pri bitjih, ki so: 1. sestavljena iz možnosti in dejaj; 2. katerih možnost ni določena za en objekt in en način. — Tam, kjer je samo dej, tam ni mogoča, ker je vedno delovanje. Tudi tam je nemogoča, kjer je objekt kar določen. Oks ne more imeti stalnega razpoloženja, ker nima drugega predmeta kot barvo.

Vsaka polnina, ki je nediferencirana glede na objekte, je
more biti smoter stalnega razpoloženja. Vse je

Iz tega sledi: 1. Stalno razpoloženje, ne more biti v telesu glede na naravno, leeno delovanje, ampak samo, v kolikor telo služi duši. Naravno delovanje ima določen predmet. Čevljar ima habitualno razpoloženje za zabijanje cvetkov v čevlje, v roki, prstih, očeh; to ima le v toliko, kolikor služi duši; izšlo je iz uma in volje. — Potemtakem more biti pa, mo duša pravi subjekt stalnemu razpoloženju in sicer po svojih zmogljivostih.

2. V čutnem delovanju ne more biti stalnega razpoloženja, razen v kolikor vodi um to delovanje. Vsaka čutna zmogljivost ima svoj določen objekt; torej je že po naravi sami razpoložena. Le v kolikor vodi um kako zmogljivost, je mogoče stalno razpoloženje. Pri dresuri imamo stalno razpoloženje tudi pri živalih; to, da le v kolikor vodi žival um tistega, ki jo je dresiral. Iz vsake dresirane živali govori um tistega, ki je dresiral.

3. Stalnega razpoloženja ne daje nato, ra sama, razen inchoative ali dispositive. Ako je telo katerega človeka bolj disponirano za krotkost, je bolj sposoben, da se razvije v njem krepost krotkosti; ni pa nujno, da bi se razvila.

4. Stalno razpoloženje se dobiva samo s ponavljanjem dejanj in sicer zato,

Ker sta spoznavajoča in hotna zmožnost
 aktivni in pasivni. Pri stalnem razpolo-
 ženju se mora namreč potencia obrniti
 na en predmet. Pred stalnim razpolože-
 njem je potencia indiferentna za več raz-
 ličnih predmetov; ko nastopi stalno raz-
 položenje, je bolj obrnjena na en pred-
 met kakor na drugi in sicer čim bolj je
 obrnjena na en predmet, tem silnejša je.
 Zato se mora pasivnost v premagati in
 potencia obrniti le na en predmet. Zato
 je zlasti pri hotnih dejanjih treba veliko-
 krat ponavljati. Pasivnost se mora
 aktivni sili umetniti in to je le mogoče,
 ako aktivna sila velikokrat nastopi, ako
 velikokrat vzprejme učinke ene in iste
 sile, in to se vidi s ponovnimi dejanji. To
 velja tudi pri pameti in pri probabil-
 nem sklepanju. Pamet je navezana
 na mišje spoznavajoče zmožnosti: spomin,
 fantazijo, ratio particularis, ki je mnogo
 pasivnosti. To velja tudi pri veri. Pri vseh
 zmožnostih se mora pasivnost premagati,
 da se obrnejo na en predmet. — Samo eni
 zmožnosti zadostuje eno samo dejanje, da
 se dobi stalno razpoloženje, namreč mož-
 nemu umu (intellectus possibilis). Tu ni
 nobenega nasprotovanja. Je sicer pasiv-
 na zmožnost, pa takea, da vedno pravo
 spozna, če sploh kaj spozna.

5. Stalno razpoloženje more dati tudi Bog. a) Tako stalno razpoloženje, ki se tiče nadnaravnega, more dati le Bog, b) taka stalna razpoložjenja pa, ki se tičejo naravnega reda, more dati tudi Bog, ker more Bog, vzrokovati učinke drugotnih vzrokov brez drugotnih vzrokov. Bog more vliti stalna razpoložjenja, ki se morejo pridobiti z naravnimi sredstvi. Zato se ne moremo čuditi, če so imeli apostoli dar jezikov, ki bi si jih mogli pridobiti z učenjem, dasi ne tako popolno.

6. Stalno razpoloženje je lahko večje ali manjše, in sicer: a) veda narasča per additionem, v kolikor se razteza na več ali manj predmetov. b) Vsa druga stalna razpoložjenja se večajo ali manjšajo per intensiorem in sicer s takimi dejanji, ki so vsaj toliko sile, kakor jo ima obstoječe stalno razpoloženje ali pa večje. Filozofska razlaga je: stalna razpoložjenja so akcidence lite duše. Duša je ranljiva, bolj razpoložena ali manj. Če je bolj razpoložena, so večja, če je manj, so manjša.

7. Stalno razpoloženje se more manjšati in uničiti in sicer ravno po isti poti, kakor se je pridobilo. Ponavljanje nasprotnih dejanj uniči stalno razpoloženje, če se opuste primerna dejanja, je že vzro-

Mercier 210 str.

Sugestija je vplivanje predstav, slednje na voljo le pri fantaziji, intuicija.

164.

ka dovolj; da se zmanjša ali uniči; ali če se ponehava v izvrševanju stalnega razpoloženja, ker pri stalnem razpoloženju v hotni zmožnosti *passiones* nimajo več ovir in tako vplivajo na stalno razpoloženje, da propade. Pri umskem stalnem razpoloženju pa nastopijo nasprotstva v fantaziji in spominu, ki ga uničijo.



Uničenje in zmanjšanje stalnih razpoloženj.

Glede na umsko stalno razpoloženje velja: stalno razpoloženje v *intellectus possibilis* se ne more izgubiti, ^{stalen} *species* in *telligibilis* ostane vedno, ker nima nasprotstva. Veda se pa da izgubiti ali zmanjšati. Subjekt je sicer stalen, pamet ima pa nasprotje, ker je v zvezi s spominom, fantazijo in ratio particularis.

Stalna razpoloženja v volji imajo v umski naravi svoj vrh. Lahko jih zavira um (nevednost), strast ali volja sama; zato se to stalno razpoloženje more uničiti.

Stalna razpoloženja se dele: 1. po aktivnih principih, ki so od njih odvisne *passiones* zmožnosti; 2. po predmetih; 3. z ozirom na naravo.

O Duss. Čutno spoznanje 2 Idealiste. O Determinizmu
Mercier 134. str. I. Velik delovanje, verum mentis p
v misliji. Sredstva čutnega spoz. Čustvena, čutna, č
etalni in gibni centri. Objektivna stara razp
Mercier 161. Obliki in R. razp. Posebni mi

1) Hiperestezija "Razboji" - izredno občutljivost, kar človek ne preži -
izredno fizičen, veloma proličen.

2) Hiperestezija - Preveliko občutljivost. Čuti: Diference
temperature navadnih predmetov, etc. Razboji d. v. preveliko
pazljivost.

3) Parestezija ali spontano občutje - če n. pr. roke ali noge
Parestezije stvajo veliko vlogo pri grobih, ki so najpogostejše bole-

4) Iluzije in halucinacije. Iluzije so enostavne in
nestanovitne. Pri nestanovitnih izdelkih je fantazija in
enostavnost. Halucinacije imajo veliko podobnost z iluzijami
ker nam more vedno predstavit roke stike, kot iluzije. Pri
nestanovitnih izdelkih izdelkih tudi halucinacije.

Halucinacije more nastati tudi pri boleznih v pramenu
čutil.

1) Anomalije v nastanku čutil. Halucinacije in blodnje
(v pramenu čutil) (v pramenu čutil)

1) Anomalije v nastanku čutil

2) praktična fantazija - manija, manifestacija

6) Prevelike predstave : izpraznjenost, da so predstave (dokle
izavest, a tudi, da jih ne more prejeti

7) magije pr. ne spomin pr. predstave, glave pr.
fizične vidne vsebine.

8) Iluzije in parefrazije : izpraznjenost izpraznjenosti

9) Iluzije : izpraznjenost in gotove date

10) Iluzije : izpraznjenost in gotove date

11) Iluzije : izpraznjenost in gotove date

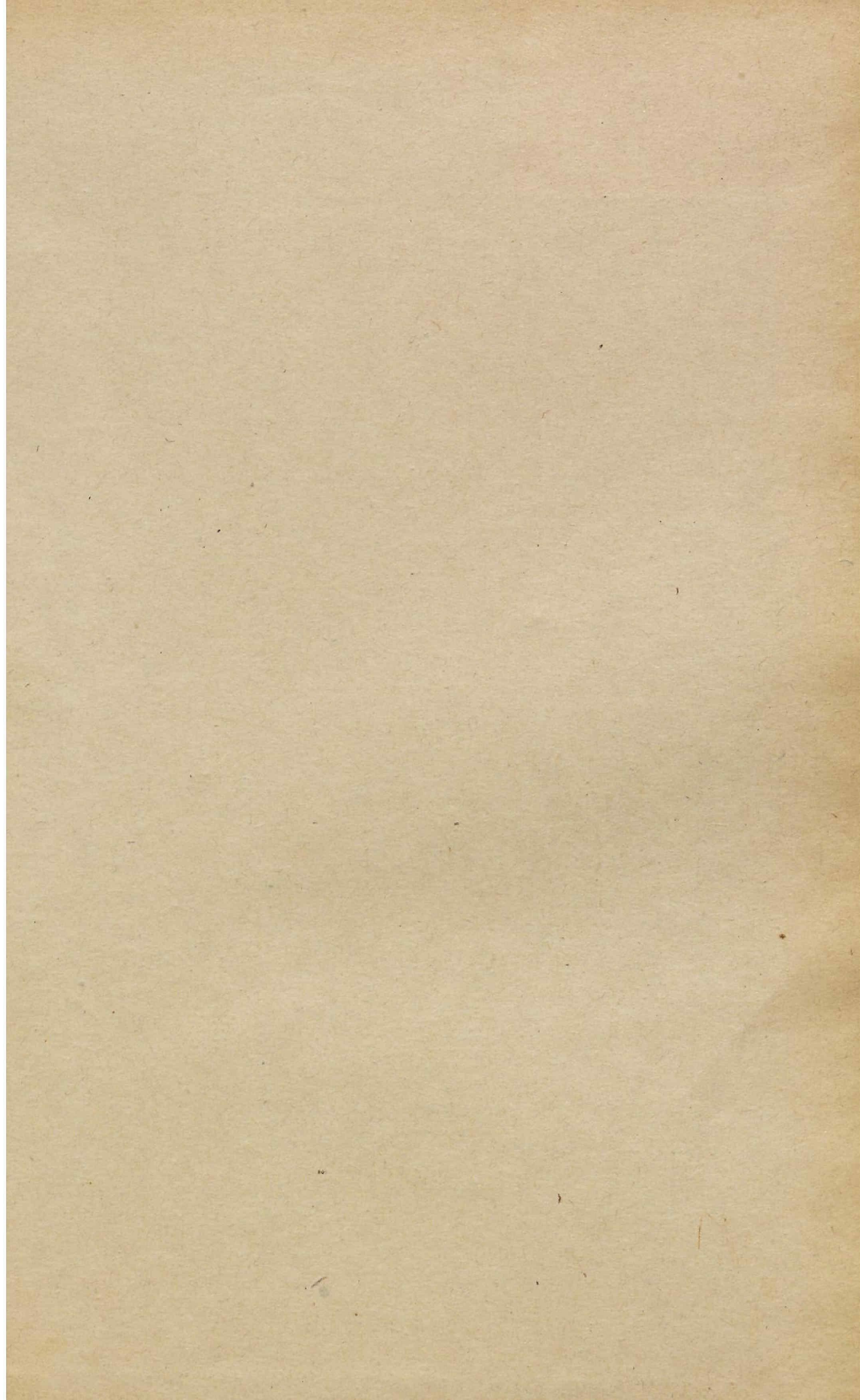
Da more čuti čutil in v pramenu
fizični rogo (pramenu) in v pramenu

2. Čutila in v pramenu. Lokalizacija
Morganova lokalizacija

Čuti iz skript. Viri pramenu



geheft



C08155 14842400

NARODNA IN UNIVERZITETNA
KNJIŽNICA



00000427339

